Josef van Ess
Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra
Band II

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam

Band II

Walter de Gruyter · Berlin · New York 1992

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ess, Josef van:
Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra : eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam / Josef van Ess. – Berlin ; New York : de Gruyter.
Bd. 2 (1992)
ISBN 3-11-012212-X

© Copyright 1991 by Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

Im Gedenken an den
100. Geburtstag von
Hellmut Ritter
(27. 2. 1892)

Inhalt

2.2	Baṣra	1–429
2.2.1	Die „Ketzer“	4– 41
2.2.1.1	Baššār b. Burd	5
2.2.1.2	Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs	15
2.2.1.3	Die Sumanīya	20
2.2.1.4	Ibn al-Muqaffaʿ	22
2.2.1.4.1	Die Schrift gegen den Islam	29
2.2.1.4.2	Die Parodie des Korans	35
2.2.1.5	Das Umfeld. Die „Naturphilosophen“	36
2.2.2	Ḥasan al-Baṣrī und seine geistige Nachfolge	41–121
2.2.2.1	Die Qadarīya	50
2.2.2.1.1	Qadaritische Vorstellungen im Ḥadīṯ	51
2.2.2.1.2	Qadaritische Traditionarier	54
2.2.2.1.2.1	Die Generation nach Ḥasan al-Baṣrī	54
2.2.2.1.2.2	Die mittlere Generation	60
2.2.2.1.2.3	Schüler des Saʿīd b. Abī ʿArūba	72
2.2.2.1.2.4	Weitere Qadariten aus der zweiten Hälfte des 2. Jh's	75
2.2.2.1.3	Die Uswārīs	78
2.2.2.1.4	Qadariten unter den baṣrischen Grammatikern	85
2.2.2.2	Qadarīya und Askese	87
2.2.2.2.1	Jüngere Zeitgenossen des Ḥasan al-Baṣrī	89
2.2.2.2.2	Die folgende Generation	95
2.2.2.2.2.1	Die Bedeutung von ʿAbbādān	102
2.2.2.2.3	Theologische und juristische Sondermeinungen innerhalb der baṣrischen Askese	106
2.2.2.2.3.1	Die Bakrīya	108
2.2.2.2.4	Askese und Rationalität	118
2.2.3	Die Juristen	121–164
2.2.3.1	Der Fall Iyās b. Muʿāwiya	123
2.2.3.2	Frühe theoretische Texte	131
2.2.3.3	Experten und Rechtsberater	135
2.2.3.4	*Kullu muǧtahid muṣīb*	153
2.2.4	Murǧi'iten in Baṣra. Die „Ġailānīya“	164–186
2.2.4.1	Faḍl ar-Raqāšī	167
2.2.4.2	Abū Šamir und seine Schule	174
2.2.4.3	„Ǧahmiten“	184

2.2.5	Die Ibāḍīya	186–233
2.2.5.1	Der Fall ʿAbdallāh b. Ibāḍ	187
2.2.5.2	Die Entwicklung der baṣrischen Gemeinde	190
2.2.5.3	Das *qadar*-Problem	202
2.2.5.4	Der Streit um die Anthropomorphismen	206
2.2.5.5	Weitere Streitpunkte	213
2.2.5.6	Das Umfeld	215
2.2.5.7	Das Verhältnis von Sünde und Glauben	224
2.2.5.8	Puritanismus und Skrupelhaftigkeit	231
2.2.6	Die frühe Muʿtazila	233–342
2.2.6.1	Wāṣil b. ʿAṭāʾ	234–280
2.2.6.1.1	Die Lebensdaten. Herkunft und Beruf	235
2.2.6.1.2	Wāṣil als *ḫaṭīb*. Sein Auftreten vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz	240
2.2.6.1.3	Wāṣils Sprachfehler	245
2.2.6.1.4	Beziehungen zu den Aliden in Medina	248
2.2.6.1.5	Das Persönlichkeitsbild	253
2.2.6.1.6	Das Verhältnis zu ʿAmr b. ʿUbaid und Ḥasan al-Baṣrī	255
2.2.6.1.7	Die Lehre vom Zwischenstatus	260
2.2.6.1.7.1	Sünde und Buße	267
2.2.6.1.7.2	Wāṣils Verhältnis zu Ḫāriǧiten und Murǧiʾiten	268
2.2.6.1.8	Wāṣils politische Anschauungen	270
2.2.6.1.9	Weitere Lehrpunkte	273
2.2.6.1.9.1	Erkenntnistheoretische Fragen	276
2.2.6.2	ʿAmr b. ʿUbaid	280–310
2.2.6.2.1	Biographische Daten	281
2.2.6.2.2	Politische Entscheidungen	285
2.2.6.2.2.1	Das Verhältnis zu Manṣūr	287
2.2.6.2.3	Das Persönlichkeitsbild	295
2.2.6.2.4	Das Verhältnis zu Ḥasan al-Baṣrī	297
2.2.6.2.4.1	ʿAmr als Exeget	298
2.2.6.2.5	ʿAmr als Jurist	301
2.2.6.2.6	ʿAmr als Traditionarier	302
2.2.6.2.7	Theologie und Politik	305
2.2.6.3	Die Schülergeneration	310–335
2.2.6.3.1	Der Kreis um Wāṣil	310
2.2.6.3.1.1	Die *duʿāt*	310
2.2.6.3.1.2	Andere Schüler Wāṣils	317
2.2.6.3.2	Der Kreis um ʿAmr b. ʿUbaid	321
2.2.6.3.2.1	Juristen und Traditionarier	321
2.2.6.3.2.2	Die „Muʿtaziliten“ des Aufstandes von 145 H.	327
2.2.6.4	Der Ursprung des Namens Muʿtazila	335
2.2.7	Die traditionistische Reaktion	342–381
2.2.7.1	Die Opposition gegen ʿAmr b. ʿUbaid	342
2.2.7.1.1	Aiyūb as-Saḫtiyānī	343

2.2.7.1.2	Yūnus b. ʿUbaid	352
2.2.7.1.3	ʿAbdallāh b. ʿAun	355
2.2.7.1.4	Sulaimān at-Taimī	367
2.2.7.1.5	Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ	370
2.2.7.2	Die folgende Generation	375
2.2.8	Die Muʿtazila in Baṣra während der zweiten Hälfte des 2. Jh's	382–423
2.2.8.1	Ṣafwān al-Anṣārī	382
2.2.8.1.1	Das Bild der frühen Muʿtazila in Ṣafwāns Qaṣīde	383
2.2.8.2	Das Prinzip des *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar*	387
2.2.8.2.1	Der Fall des Muḥammad b. Munāḏir	390
2.2.8.3	Die Stellung der Muʿtazila in Baṣra nach 145 H.	393
2.2.8.4	Die Entwicklung von Theologie und Recht	394
2.2.8.4.1	al-Aṣamm	396
2.2.8.4.1.1	Die „Ontologie" des Aṣamm	398
2.2.8.4.1.2	Aṣamms Korankommentar	403
2.2.8.4.1.3	Der Konsens der Muslime	407
2.2.8.4.1.3.1	Konsens und politische Theorie	408
2.2.8.4.1.4	Aṣamm als Jurist	414
2.2.8.4.2	Ibn ʿUlaiya	418
2.2.8.4.3	Weitere baṣrische Muʿtaziliten	422
2.2.9	Baṣrische Šīʿiten	423–429
2.3	Wāsiṭ	430–439
2.4	Die Ǧazīra	440–487
2.4.1	Ḥarrān	442
2.4.1.1	Die Ṣābier	443
2.4.1.2	Ḥarrān und die islamische Theologie	449
2.4.2	Diyār Rabīʿa	460
2.4.2.1	Die Ḫāriǧiten	460
2.4.2.2	Mosul	466
2.4.2.3	Nisibis	469
2.4.3	Raqqa	471
2.4.3.1	Sulaimān b. Ǧarīr ar-Raqqī	472
2.4.3.2	Extreme Šīʿiten	485
3.	Iran	489–638
3.0	Allgemeine Vorbemerkungen	489
3.1	Ostiran	491–611
3.1.1	Ǧahm b. Ṣafwān	493
3.1.1.1	Das Verhältnis zwischen Ǧahm und der Ǧahmīya	507
3.1.2	Die Städte	508–571
3.1.2.1	Balḫ	508

3.1.2.1.1	Die Koranexegese	509
3.1.2.1.1.1	Muqātil b. Ḥaiyān	510
3.1.2.1.1.2	Muqātil b. Sulaimān	516
3.1.2.1.1.2.1	Muqātils theologische Ansichten	528
3.1.2.1.2	ʿUmar b. Ṣubḥ und das *rafʿ al-yadain*	532
3.1.2.1.3	Murǧiʾiten und Ḥanafiten	534
3.1.2.1.4	Die Anfänge der ostiranischen Mystik	544
3.1.2.2	Marv	548
3.1.2.3	Tirmiḏ	557
3.1.2.4	Samarqand	560
3.1.2.5	Herat	567
3.1.3	Sīstān	572–590
3.1.3.1	Die Ḫāriǧiten	572
3.1.3.1.1	Der Aufstand des Ḥamza b. Āḏarak	584
3.1.3.2	Die nichtḫāriǧitischen Gruppen	588
3.1.4	Der westliche Teil der Provinz Ḫorāsān	590–611
3.1.4.1	Ḫorāsānische Ḫāriǧiten	590
3.1.4.1.1	Die Baihasīya	594
3.1.4.1.1.1	Yamān b. Riʾāb	599
3.1.4.1.2	Die Ibāḍīya	601
3.1.4.2	Nēšāpūr	604
3.2	Mittel- und Südiran	612–638
3.2.1	Die Ḫāriǧiten	613–624
3.2.1.1	Yazīd b. Unaisa und der Aufstand des Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī	614
3.2.1.2	Spätere Ḫāriǧiten	618
3.2.2	ʿAbdallāh b. Muʿāwiya	624–626
3.2.3	Städte	627–638
3.2.3.1	Iṣfahān	627
3.2.3.2	Qum	630
3.2.3.3	Hamaḏān	632
3.2.3.4	Raiy	632
4.	Die arabische Halbinsel	639–712
4.1	Der Ḥiǧāz	640–701
4.1.1	Mekka	640–664
4.1.1.1	Die Qadariten	643
4.1.1.2	Die Ḫāriǧiten	655
4.1.1.2.1	Die Ibāḍiten	656
4.1.1.3	Die Murǧiʾiten	659
4.1.1.4	Die Šīʿiten	663
4.1.2	Medina	664–701
4.1.2.1	Die Ḫāriǧiten	666
4.1.2.2	Die Murǧiʾa	668

4.1.2.3	Die Qadariten	668
4.1.2.3.1	Der Aufstand des Nafs az-zakīya	677
4.1.2.3.2	Die spätere Entwicklung. Widerstand gegen die Qadarīya	687
4.1.2.4	Die Ǧahmīya	700
4.2	Südarabien	702–712
4.2.1	Der Jemen	702–709
4.2.1.1	Die Qadariten	706
4.2.1.2	Andere Strömungen	708
4.2.2	ʿUmān und Ḥaḍramaut	709–712
5.	Ägypten	713–742
5.0	Allgemeine Vorbemerkungen	713
5.1	Šīʿitische Tendenzen	716
5.2	Gegenströmungen. Die Ibāḍīya	719
5.3	Implizite Theologie. Das Ḥadīṯ	723
5.4	Explizite Theologie. Der Kalām	729
5.4.1	Theologen unsicherer Zuordnung	735

2.2 *Baṣra*

Der Aufstieg Baṣras begann mit dem Tode ʿAlīs. Kūfa hatte seine kurzlebige Rolle als Hauptstadt hinter sich; Muʿāwiya machte sich in der Schwestergründung durch Landgewähr beliebt[1]. Geld wurde nun von hier aus in Umlauf gebracht; in den Münzemissionen für den Irak und für Iran tritt die Stadt gegenüber Kūfa deutlich in den Vordergrund[2]. Die ersten Statthalter residierten dort: Ziyād, den Muʿāwiya durch *istilḥāq* als seinen Bruder anerkannt hatte, und ʿUbaidallāh, der Sohn Ziyāds. Die Stadt vergalt es den Umaiyaden mit Treue; aus kūfischer Sicht war die Bevölkerung „ʿuṯmānitisch"[3]. Das änderte sich zwar unter dem Regime des Ḥaǧǧāǧ; am Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ haben sich auch baṣrische „Koranleser" beteiligt[4]. Ḥaǧǧāǧ verlegte dann auch bezeichnenderweise seine Residenz nach Wāsiṭ. Aber zu einem entscheidenden Wandel führte das nicht. Ḥasan al-Baṣrī, aus späterer Sicht der bedeutendste Exponent baṣrischer Gelehrsamkeit, hielt sich von der Revolte fern[5], ebenso Ǧābir b. Zaid al-Azdī, der immerhin als Ibāḍit galt und insofern an die herrschende politische Ordnung nicht viel Sympathie verschwendete[6]. Qatāda, der Schüler und Nachfolger Ḥasans, diente der Obrigkeit als Berater[7]. Als Ḥammād b. Abī Sulaimān, der Lehrer Abū Ḥanīfa's, nach 110/728 einmal aus Kūfa herüberkam, meinte er, die Baṣrier seien ihm wie Syrer vorgekommen[8]. Yazīd III. fand mit seinem Putsch nur bei denen Verständnis, die qadaritischen Ideen anhingen[9]; das Gros der Bevölkerung lehnte sich gegen ihn auf[10]. Wāṣil b. ʿAṭā' machte seine Aufwartung in Wāsiṭ bei Yazīds Statthalter ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz[11]; aber in Baṣra sammelte man sich eher um Saʿīd b. ʿAmr b. Ǧaʿda al-Maḫzūmī, einen Gelehrten der Quraiš, der später auch Marwān II. unterstützte[12]. Als die Abbasiden die Macht übernahmen, weigerten sich die baṣrischen Notablen, vor Saffāḥ zu erscheinen; einige waren auch geflohen[13].

---

[1] Dazu Morony in: *The Islamic Middle East* 161.

[2] Gaube, *Arabosasanidische Numismatik* 4 ff.

[3] Vgl. etwa Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 101, 2 ff.; Barrādī, *Ǧawāhir* 86, 3 ff. nach Ḥasan al-Baṣrī. Allgemein zur ʿUṯmānīya Pellat, *Milieu basrien* 189 ff.; ein gutes Beispiel für diese Tendenz ist die positive ʿUṯmān-Biographie in dem *Ta'rīḫ al-Madīna* des Baṣriers ʿUmar b. Šabba (ed. Šaltūt, S. 952 ff.).

[4] Sayed, *Revolte des Ibn al-Aš'aṯ* 348 ff.

[5] S. u. S. 42 f.

[6] S. u. S. 191.

[7] S. u. S. 138 f.

[8] IS VI 232, 20 f.; etwas anders interpretiert bei Madelung, *Qāsim* 235. Zu Ḥammād s. o. Bd. I 184 ff.

[9] Wenn nicht selbst dies bloß späteres qadaritisches Geschichtsbild ist (s. u. S. 235 f.).

[10] Caetani, *Chronographia* 1591.

[11] S. u. S. 241 ff.

[12] Muʾarriǧ as-Sadūsī, *Nasab Quraiš* 75, apu. ff., wo er der *ṣāḥib al-fitna* nach dem Tode Walīds II. genannt wird. Für seine Beziehungen zu Marwān vgl. Ṭabarī III 224, 14 ff. und 204, 10 ff.

[13] Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* § 45 PELLAT. Zu den Verhältnissen vgl. auch unten S. 146 und 365 sowie Madelung in: SI 70/1989/23.

Das Zentrum der Stadt war in fünf Stammesquartiere, die sog. *aḫmās,* aufgeteilt[14]. Unter diesen Alteingesessenen bildete sich allmählich, durch Protektion reichlich gefördert, eine Großgrundbesitzerklasse heraus[15]. Die letzten unter den frühen Siedlern waren die Azd; sie bekamen in den Jahren 60-61/ 679-80 Zuzug von ihren Vettern aus ʿUmān[16]. Diese waren seit langem in der Seefahrt geübt[17]; von ʿUmān aus beherrschte man den Handel nach Indien und im Persischen Golf. In Baṣra setzten sie diese Tradition fort; die Stadt hatte einen Hafen und war nur 15 km vom Šaṭṭ al-ʿArab entfernt. Als Kaufleute besaßen sie Vermögen und waren Unabhängigkeit gewöhnt. Aber sie waren nicht sonderlich angesehen; an den Eroberungskriegen hatten sie nicht teilgenommen, und die Ehrenämter waren längst vergeben. Auch der Kalifatsidee gewannen sie nicht viel ab; in ʿUmān war das, was sich zu Beginn des Islams abgespielt hatte, sehr weit weg gewesen. Darum blieben sie auch jetzt unter sich; unter ihnen bildete sich der Kern der Ibāḍīya, die uns im Kategoriensystem der Häresiographen als friedliche, „quietistische" Ḫāriǧiten entgegentreten. Gegen Ende des 1. Jh's hatte sich ihre Stellung konsolidiert[18]; sie konnten sich über mehr als zwei Generationen hinweg halten"[19].

Die Stadt wuchs schnell. Nach Yaḥyā b. Aktam, der von Maʾmūn zum *qāḍī* in ihr eingesetzt wurde[20], hatte sie 109 000 Moscheen (von denen 16 000 außer Gebrauch waren) und 100 000 Ṭirāz-Werkstätten für die Tuchwirker; 300 000 Kanäle sollen für die immer prekäre Wasserversorgung angelegt worden sein. Das waren Zahlen, mit denen man unter Leuten Eindruck erweckte, die sie nicht kontrollieren konnten; die Nachricht steht im *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* des Rāzī[21]. Aber daß wir es mit einer Metropole zu tun haben, unterliegt keinem Zweifel. Der Einflußbereich erstreckte sich bis zu der Insel ʿAbbādān, die anderthalb Tagereisen entfernt gelegen war[22]. Es wimmelte von Fremden, und zwar nicht nur von Persern, die vom Golf herüberkamen, sondern auch von Indern, Malaien und Ostafrikanern[23]; die Gassenbuben riefen auf Persisch hinter dem Dichter Yazīd b. Mufarriġ her, als dieser wegen seiner losen Bemerkungen über Ziyāds Mutter Sumaiya auf schmähliche Weise in der Stadt herumgeführt wurde, und auch er antwortete auf Persisch[24]. Mit Indern rechnete man so sehr, daß, als der Philologe ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī, auf der Straße von

---

[14] Dazu im einzelnen Ṣāliḥ Aḥmad al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra wa-mināqatihā* 81 ff. und Morony, *Iraq* 245 ff.; Pellat in EI² I 1085 f. s. v. *Baṣra.*

[15] Vgl. Morony in: T. Khalidi, *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* 211 ff.

[16] Ṣāliḥ al-ʿAlī 96 ff.; Morony 248 f.; Strenziok in EI² I 811 ff. s. v. *Azd.*

[17] Dazu auch Caskel, *Ǧamharat an-nasab* II 217 b.

[18] Vgl. Donner in: Khalidi, *Land Tenure* 107.

[19] Weiteres dazu unten S. 186 ff.

[20] S. u. Kap. C 3.3.5.

[21] S. 116, 3 ff., allerdings nach einer baṣrischen Quelle. Yaʿqūbī redet nur von 7000 Moscheen, und selbst das ist eine runde Zahl (*Buldān* 361, 4 f./übs. Wiet 361). Genauere topographische Angaben bei Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 144 ff. (Kanäle) und 253 f. (Moscheen).

[22] Zu ihr s. u. S. 103.

[23] Pellat, *Milieu basrien* 34 ff.

[24] Meier, *Die schöne Maḥsatī* 9 f.; Pellat in EI² III 881 f. s. n. *Ibn Mufarriġ.*

Herzbeklemmungen überfallen, die Umstehenden in hochgestochenem *ġarīb*-Kauderwelsch anredete, diese meinten, er spräche Indisch[25]. Die meisten Geldwechsler waren Inder; man hielt sie für sehr ehrlich[26]. Die Kaufleute, die auf ihren Segelschiffen den Weg vom Subkontinent hierher machten, hatten wahrscheinlich auf ʿAbbādān ihre Emporien; denn dorthin zogen fromme Muslime, um Inder zu bekehren[27].

Das geistige Leben setzte andere Akzente als in Kūfa. Die Juden hatten, wie es scheint, eine recht bescheidene Stellung[28]. Aber die Christen waren stark; schon der Apostel Thomas hatte, wie die Überlieferung behauptete, von dort den Seeweg nach Indien gewählt[29]. Das seleukidische Charax Spasinou war, wo immer es genau gelegen haben mag[30], Sitz eines Bischofs geworden, die Mesene Heimat zahlreicher christlicher Gemeinden[31]. Der nestorianische Patriarch Timotheos richtete Ende des 8. oder Anfang des 9. Jh's einen Hirtenbrief an seine Schäflein in Baṣra und dem nahegelegenen Ubulla/Apologos[32]. Im Gegensatz zu den Juden besaßen die Christen eine entwickelte rationale Theologie. Der Nestorianer ʿAmmār al-Baṣrī zog die Polemik des Abū l-Huḏail auf sich; seine Schriften, auf Arabisch verfaßt, kamen in ihrer Sprache und in ihrem Argumentationsgestus denen der muslimischen *mutakallimūn* sehr nahe[33]. Die Baṣrier hatten Freude am *kalām*, wie der Syrer Walīd b. Muslim notierte[34]. Aber es gab von Anfang an auch irrationale Strömungen. Ekstatiker, sog. „Springer" (*qaffāzūn*), warfen sich in Zuckungen auf den Boden; schon Abū l-Ǧauzāʾ Aus b. ʿAbdallāh, ein baṣrischer Koranleser, der im Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ fiel[35], war mit dem Phänomen vertraut[36]. Zurāra b. Aufā al-Ǧurašī (gest. 108/726-7 ?), zeitweise *qāḍī* von Baṣra, erlitt einen Herzschlag, als er am Opferfest einen Koranvers rezitierte, in dem von der Trompete des

---

[25] Qifṭī, *Inbāh* II 377, 7 ff.

[26] Ǧāḥiẓ, *Faḫr as-sūdān ʿalā l-bīḍān*, in: *Rasāʾil* I 224, −4 ff.; dazu MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 93.

[27] S. u. S. 103.

[28] Dazu Sadan in: *Festschrift Ayalon* 365 und vorher: allgemein auch D. S. Sassoun in: JQR NS 17/1926-27/407 ff. und J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien* 338 ff. (aber erst für das 10. Jh.).

[29] A. Dihle, *Antike und Orient* 63 ff.

[30] Dazu J. Hansman in: Iranica Antiqua 7/1967/21 ff.; allgemein RE III 2122 und XV_1 1083 f.

[31] Dazu Sachau in: Abh. Preuß. Akad. Wiss. 1919, nr. 1, S. 48 ff. und Schaeder in: Der Islam 14/1925/29 ff.; kurz jetzt auch Colpe, *Siegel der Propheten* 132 f. Zur Landschaft allgemein RE XV_1 1082 ff., LThK VII 318 und vor allem EI² VI 918 ff. (s. v. *Maisān*), auch Rahimi-Laridjani, *Die Entwicklung der Bewässerungslandwirtschaft im Iran* 36 f.; zur Geschichte während der Partherzeit vgl. Nodelman in: Berytus 30/1960/83 ff. Der Sitz des Metropoliten war nicht Charax (= Karḵā), sondern Pᵉrāṯ dᵉ Maišan (zur Lage vgl. Schaeder 31).

[32] Bezeichnenderweise zu der Frage, ob Christus *ʿabdā* „Knecht" genannt werden darf; vgl. Hurst, *Syriac Letters of Timothy I* 44. Zu Timotheos s. u. Kap. C 1.2.3.

[33] Dazu Näheres unten Kap. C 1.3.1.2 und 3.2.1.3.4.2.

[34] Vgl. Dunlop in: Studies in Islam (New Delhi) 1/1964/14.

[35] Dazu Sayed, *Revolte des Ibn al-Aš'aṯ* 351.

[36] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* III 80, 1 ff.

Jüngsten Gerichtes die Rede war[37]. Baṣra wurde, wie Ibn Taimīya später gut gesehen hat, die Wiege der islamischen Askese und der Mystik. Viel stärker als in Kūfa wurde das Erwählungsbewußtsein schon früh durch die Einsicht in die Nichtigkeit der Welt und die eigene Sündhaftigkeit in Schach gehalten[38].

2.2.1 *Die „Ketzer"*

Ein häufig zitierter Bericht aus dem *K. al-Aġānī* hält fest, daß es in spätumaiyadischer Zeit in Baṣra sechs Leute gegeben habe, die sich für *kalām,* d. h. wohl: für religiöse Streitgespräche, interessierten. Sie hätten sich im Hause eines Azditen getroffen, um dort zu diskutieren. Zwei von ihnen seien später Muʿtaziliten geworden, nämlich Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbaid, zwei andere hätten echte Reue gezeigt (*ṣaḥḥaḥā t-tauba*), nämlich ʿAbdalkarīm b. Abī l-ʿAuǧāʾ und Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs, die als „Ketzer" in die Geschichte eingingen. Ein fünfter, der Dichter Baššār b. Burd, sei zeit seines Lebens „verwirrt und chaotisch" geblieben[1]. Der sechste, der Azdit, habe zur Ansicht der Sumanīya, „einer indischen Lehre", geneigt und zumindest äußerlich immer die gleiche Haltung gezeigt[2].

Man wird der Nachricht nicht unbesehen trauen dürfen; sie wirft schon rein philologisch Probleme auf[3], und der Informant, ein gewisser Saʿīd b. Sallām, d. i. wohl Saʿīd b. Sallām al-ʿAṭṭār al-Baṣrī, der u. a. von Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 161/778) überlieferte, hat die Zeit, von der er da erzählte, vermutlich selber nicht mehr erlebt. Er war von Baṣra nach Baġdād umgezogen und konnte dort von seiner Heimatstadt manches behaupten, das sich nicht so schnell nachprüfen ließ[4]. Schließlich gibt es eine Parallele bei Ibn Taġrībirdī, in der das Geschehen noch etwas ausgemalt ist. Hier sind es zehn Leute, die

---

[37] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt* I 294, −4 ff.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-Islām* III 368, 10 f.

[38] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* II 94, −6 f.; Ibn Taimīya, *Risālat aṣ-Ṣūfīya wal-fuqarāʾ*, übs. E. Homerin in: Arabica 32/1985/219 ff.; dort 222 f., 229 und 231. Ibn Taimīya stützt sich dabei auch auf den Fall des Zurāra b. Aufā (ib. 223 mit Komm. 239). Dazu F. Meier in: Saeculum 32/1981/76.

[1] *mutaḥaiyir muḥallaṭ.* Die Edition liest *muḥalliṭ* „Verwirrung stiftend"; das geht auch. Zu *mutaḥaiyir* „Skeptiker" vgl. meine *Erkenntnislehre* 226.

[2] *Aġ.* III 146, 10 ff. > Ibn Nubāta, *Sarḥ al-ʿuyūn* 300, 9 ff. und Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* IV 51, apu. ff.; dazu Fück, *Arabische Kultur* 258 ff. und 267 (= *Festschrift Kahle* 95).

[3] Man fragt sich, worüber die beiden Ketzer „echte Reue zeigen" sollten. Über ihre Beschäftigung mit dem *kalām* vielleicht? Die Ausdrucksweise *ṣaḥḥaḥā t-tauba* ist ohnehin ungewöhnlich. Es liegt nahe, *tauba* in *ṯanawīya* zu verbessern (so Fück 259, Anm. 1 und 267, Anm. 2). Aber dann bleibt *ṣaḥḥaḥā* immer noch problematisch. Soll man mit „recht geben; für richtig halten" übersetzen? Die spätere Überlieferung ändert darum auch hier: Ibn Nubāta hat *fa-ṣārā ilā ṯ-ṯanawīya;* die Herausgeber des *Dīwān Baššār b. Burd* lesen *fa-ṣammamā ʿalā ṯ-ṯanawīya.* Vgl. im einzelnen *Festschrift Spuler* 65, Anm. 63.

[4] Zu ihm TB IX 80 f. nr. 4661; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 108 f. nr. 580; *Mīzān* nr. 3195.

sich treffen, und jeder einzelne von ihnen erhält gleich sein Kongreßschildchen, damit man weiß, welchen Standpunkt er vertritt: Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs (Dualist), Ḫalīl b. Aḥmad (Sunnit)[5], as-Saiyid al-Ḥimyarī (Šīʿit), Sufyān b. Muǧāšiʿ (Ṣufrit)[6], Baššār b. Burd (Libertin), Ḥammād ʿAǧrad (*zindīq*), der Sohn des Rēš gālūṯā (jüdischer Dichter), Ibn Naẓīr (christlicher *mutakallim*), ʿAmr b. uḫt al-Muʾaiyad (Zoroastrier)[7] und Ibn Sinān al-Ḥarrānī (Ṣābier). Diesmal treiben sie nicht *kalām,* sondern rezitieren einander Gedichte. Der Überlieferer, ein gewisser Ḫalaf b. al-Muṯannā, ist nicht zu identifizieren[8].

Stimmen dürfte allerdings, daß es mit der „Orthodoxie" unter den baṣrischen Intellektuellen in vorabbasidischer Zeit nicht weit her war. Sie haben sich erst später umgestellt, und dann eben jeder auf seine Weise. Die Herren, die in diesem „Debattierklub"[9] zusammenkamen, hatten ja noch kein sehr respektables Alter. Baššār kommt erst Ende der sechziger Jahre ums Leben; er war damals höchstens 30. Wāṣil und ʿAmr sind gleichfalls erst um 80/700 geboren. Wir müßten ohnehin annehmen, daß sie sich allesamt recht bald auseinanderlebten. ʿAmr b. ʿUbaid soll Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ aus Baṣra verjagt haben, weil er die „jungen Leute verdarb"[10], und auch Baššār b. Burd ist von der Muʿtazila nicht ungeschoren gelassen worden. Zwar hat die Ketzerverfolgung unter al-Mahdī Baṣra ebenso wie Kūfa anscheinend nur noch am Rande berührt[11]; Beamte und Dichter waren damals bereits dem Ruf – oder dem Sog – an den Hof gefolgt. Aber vorher waren die innerstädtischen Meinungskämpfe doch auch hier recht stark gewesen.

2.2.1.1 Baššār b. Burd

Wieweit allerdings Baššār ein „Ketzer" war, ist gar nicht leicht zu sagen. Die Auseinandersetzung mit der Muʿtazila ist nur eine von vielen Phasen einer biographischen Entwicklung, in die bereits Leute wie al-Ǧāḥiẓ kaum noch Linie hineinbrachten. Auch moderne Beobachter wie F. Gabrieli haben bei dem Dichter nur Synkretismus und Richtungslosigkeit konstatiert[1]. Er war ein

---

[5] Natürlich der bekannte Grammatiker (zu ihm s. u. S. 220 ff.).

[6] Nicht zu belegen.

[7] Der Herausgeber erwägt, ob man nicht *al-Mōbaḏ* statt *al-Muʾaiyad* lesen soll.

[8] *Nuǧūm* II 29, 3 ff.; vgl. auch Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 91, 10 ff. Dazu Vajda in: RSO 17/1938/204.

[9] So Fück 241.

[10] *Aġ.* III 147, 3 ff.; s. o. Bd. I 440 und unten S. 390.

[11] Vgl. aber für Abū l-Huḏail unten Kap. C 3.2.1.1.

[1] In: BSOAS 9/1937/154. Vgl. zu Baššār weiter: Moḥammad Badīʿ Sharīf, *Beiträge zur Geschichte der Mawālī-Bewegung im Osten des Kalifenreiches* (Diss. Basel 1942), S. 50 ff.; Attia Rizk, *Baššār b. Burd, ein Dichter der ʿabbāsidischen Moderne, in der Überlieferung und der Darstellung des Kitāb al-Aġānī* (Diss. Heidelberg 1966); allgemein GAS 2/455 ff. und Schoeler in CHAL II 276 ff. Zu seinem Zindīqtum Vajda in: RSO 17/1938/197 ff.; Fück, *Arabische Kultur* 262 f. und 267, Anm. 3; neuerdings ausführlich Fārūq ʿUmar in: *Buḥūṯ fī t-taʾrīḫ al-ʿabbāsī* 286 ff. Wenn ich von diesen Darstellungen abweiche, so bin ich mir bewußt, daß ein endgültiges Urteil erst möglich ist, wenn die erhaltenen Teile des Dīwāns gesichtet und die *aḫbār* bei Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī, Ibn al-Muʿtazz usw. kritisch bearbeitet sind. Davon kann

typischer Aufsteiger, hochbegabt, aber recht wahllos in seinen Mitteln. Sein Vater war noch Sklave einer Frau des Muhallab gewesen, ein Ziegelstreicher[2], der bei der Geburt seines blinden Sohnes freigelassen wurde[3]. Er selber litt unter dieser Herkunft und legte sich eine phantastische iranische Genealogie zu, die über 25 Generationen auf Luhrāsp, den Vater des Wīštāspa, also bis in die Zeit des Zarathustra zurückführte[4]. Als Wāṣil auf dem Höhepunkt seines Ruhmes stand, nach der Audienz bei ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz i. J. 126/744, schmeichelte Baššār ihm wegen seines rhetorischen Geschicks[5]; aber er dachte nicht daran, auch dessen Sache zu unterstützen. Die Gouverneure, die nach dem Sohne ʿUmars II. kamen, Leute wie Ibn Hubaira oder Salm b. Qutaiba, mit denen die religiöse Opposition des Irak wenig im Sinn hatte, hat er mit Lobgedichten traktiert; selbst eine Qaṣīde auf Marwān II. ist uns erhalten[6]. Als die Abbasiden ans Ruder kamen, pries er die „Ritter aus Ḫorāsān" und entdeckte, daß er, dessen Großvater noch in Toḫāristān aufgewachsen war[7], eigentlich zu ihnen gehöre[8]. Die Rechnung ging auf; man nahm seine Huldigungen freundlich entgegen. Über seine bunte Vergangenheit sah man hinweg; das gehörte zum Metier. Selbst zu al-Manṣūr gewann er Kontakt; er scheint ihn bei der Pilgerfahrt nach Mekka begleitet zu haben. Vor al-Mahdī will er sich seiner iranischen Herkunft gerühmt haben; der Sprache und der Kleidung nach sei er zwar Araber, aber seine Wurzeln lägen doch bei den „Quraiš der Perser"[9]. Nun allerdings hatten die Zeiten sich gewandelt; als der Wesir Yaʿqūb b. Dāwūd sich von ihm beleidigt fühlte und der Kalif ihn zu Tode peitschen und in die Sümpfe der Baṭīḥa werfen ließ, sah man in seiner „Ketzerei", also eben in seiner iranischen Art, den tieferen Grund für die Hinrichtung[10]. Wenn zutrifft, daß der neuernannte Ketzerrichter Mu-

---

bisher keine Rede sein; die Verfasser der zu Anfang genannten beiden Dissertationen haben von Quellenkritik nie etwas gehört. Die *aḫbār*-Überlieferung ist weitgehend novellistisch und darf nicht als historisches Zeugnis mißverstanden werden. Dies nicht genügend beachtet zu haben, ist auch die Schwäche der bisher suggestivsten Deutung von Baššārs Persönlichkeit: R. Blachère, *Le cas Baššār*, in: *Analecta* 583 ff. Es handelt sich um eine Skizze, die erst in den letzten Wochen vor dem Tode des Gelehrten entstand; man muß darum über einige Schnitzer, vor allem in der Chronologie, hinwegsehen.

[2] *Aġ.* III 137, 8 ff. und 207, ult.; dazu Text XII 2, v. 27.

[3] *Aġ.* III 136, 3 ff. Oder wurde nur Baššār freigelassen, wie der Parallelbericht 136, 15 behauptet?

[4] Ib. 135, 2 ff.; zu ihr die Nachweise bei Attia Rizq, *Baššār b. Burd* 76, Anm. 2. Sie wird bezeichnenderweise von einem Šuʿūbiten überliefert. Auch in seiner Poesie spielt Baššār auf seine Abstammung „von Kisrā und Sāsān" an (*Dīwān* I 377, 8 f., übs. bei Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung* II 90 und jetzt auch bei Schoeler in CHAL II 279 f.); daneben bezeichnet er sich als einen Neffen des Basileus (ib. I 380, 2 f.).

[5] S. u. S. 243.

[6] *Dīwān* I 306 ff.; auch Gabrieli in: BSOAS 1937, 153 f. Hierzu und zum folgenden allgemein Blachère in EI² I 1080 f. und Fārūq ʿUmar Fauzī in: Maurid 16/1987/75 ff.

[7] *Aġ.* III 135, 6 f.

[8] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 49, 4 ff.; dazu *Aġ.* III 138, 11 ff. Vgl. auch das Lob auf Saffāḥ *Dīwān* III 29 ff., dort vor allem 37, ult.

[9] *Aġ.* III 138, 1 ff. Zu seinen Beziehungen zu al-Mahdī vgl. auch Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 21, 12 ff.

[10] Ib. 243, 9 ff. und 245, 4 ff.; auch Ibn al-Muʿtazz 24, apu. ff.; dazu Fück 262 f. und Vajda 202.

ḥammad b. ʿĪsā, bekannt als Ḥamdōya, die Exekution vornahm, so wäre sein Tod in das Jahr 168/784 zu setzen[11].

Nun war der Vorwurf der *zandaqa,* wenn er im entscheidenden Augenblick überhaupt eine Rolle spielte, damals vermutlich nur ein Vorwand. Auch die Einschaltung des Ketzerrichters machte aus dem Delinquenten noch keinen Ketzer. Immerhin gab es daneben Stimmen, die behaupteten, Baššār sei ḫārigitischer Neigungen bezichtigt worden[12]. Er hatte, versatil wie er war, gewiß schon früher gemerkt, was die Glocke geschlagen hatte. Manchmal hat er geradezu aufdringlich seine Rechtgläubigkeit betont[13]; er hat Mahdī wegen seiner Härte gegenüber denen gepriesen, die „sich der Rechtleitung verweigern"[14]. Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ, der schon Jahre zuvor hingerichtet worden war, hat er als *zindīq* geschmäht und ihm vorgeworfen , daß er nicht bete und nicht faste[15]. Aber daß er gerade mit Yaʿqūb b. Dāwūd zusammenstieß, ist doch bezeichnend; dieser hatte als Wesir Abū ʿUbaidallāh Muʿāwiya abgelöst, der u. a. wegen der *zandaqa*-Affäre seines Sohnes in Mißkredit geraten war[16].

In der öffentlichen Meinung kam eins zum andern. Wer solch lockere Gedichte schrieb, konnte kein frommer und anständiger Mann gewesen sein. Der baṣrische Asket Mālik b. Dīnār (gest. 131/748)[17] soll ihm, der Pflicht des *amr bil-maʿrūf* genügend, einen Hausbesuch gemacht und ihm vorgehalten haben, daß er gegen die öffentliche Moral verstoße, wenn er Frauen mit seinen Liebesgedichten „anmache"[18]. Auch Ḥasan al-Baṣrī soll sich über seinen Lebenswandel aufgeregt haben, dies obgleich Baššār bei dessen Tode doch vermutlich noch keine 15 Jahre alt war[19]. Der Dichter hat dafür angeblich nur Sarkasmus übrig gehabt; Ḥasan al-Baṣrī habe er den „Pfaffen" (*qass*) genannt[20], und Mālik b. Dīnār war „nicht sein Fall"[21]. Daß er das Gebet nicht einhielt, wollte man daran festgestellt haben, daß man rund um seinen Platz Sand

---

[11] Ib. 250, 1 ff.; dazu mein *Ṭailasān des Ibn Ḥarb* 11. Sonst wird häufig das Jahr 167 angegeben – vielleicht weil man wußte, daß darin die große Ketzerverfolgung stattgefunden hatte (s. u. Kap. C 1.2.2).

[12] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 21, 15 f.

[13] *Dīwān* II 36, 3, allerdings in einem Schwur.

[14] Ib. II 86, 1.

[15] *Aġ.* III 147, 5 ff. Allerdings muß man sich fragen, ob diese Verse echt sind. Die Überlieferung macht sich ein Vergnügen daraus, *zanādiqa* gegeneinander zeugen zu lassen (s. o. Bd. I 445 ff.).

[16] Dazu Sourdel, *Vizirat* I 100 ff.; dort 106 auch die Schmähverse Baššārs gegen ihn. Fārūq ʿUmar sieht *Buḥūṯ* 294 ff. ebenfalls in der politischen Situation das ausschlaggebende Moment und hält den Vorwurf der Ketzerei für einen Vorwand. Zur regierungskonformen Haltung Baššārs vgl. noch Sharon, *Black Banners* 77, Anm. 8.

[17] Zu ihm s. u. S. 91 ff.

[18] *Aġ.* III 170, 8 ff.; auch Marzubānī, *Nūr al-qabas* 118, 5 ff. (wo Z. 6 *istihtār* zu lesen ist statt *ištihār*).

[19] *Aġ.* 169, 15 ff. Das war wohl mit ein Grund, warum Abū ʿUbaida behauptete, daß Baššārs Zunge schon gefürchtet gewesen sei, als er noch nicht volljährig war (ib. 143, 3 f.).

[20] Ib. 169, 16. Das Wort kommt in dem folgenden Gedicht vor, ohne daß Ḥasan al-Baṣrī dort genannt wäre. Das ist wohl der Ausgangspunkt der Anekdote.

[21] *mā huwa min aškālī wa-lā aḍrābī* (170, 12).

streute und nachher dann keine Spuren darin fand[22]; Baššār war ja blind. Um seinem Image entgegenzuwirken, habe er einmal den Ḥağğ vollziehen wollen; aber in Wirklichkeit habe er die ganze Zeit irgendwo Wein getrunken und herumgeludert und sich dann zum Schluß den zurückkehrenden Pilgern in Qādisīya geschorenen Hauptes wieder zugesellt[23].

Vor allem die Muʿtaziliten haben, sittenstreng wie sie waren, eifrig an diesem Bild gemalt. Der irakische Gelehrte ʿAlī az-Zubaidī hat nachgewiesen, daß viele Baššār-Überlieferungen im *K. al-Aġānī* auf Muʿtaziliten zurückgehen[24]. Mit der Wahrheit nahmen auch sie es nicht allzu genau. Ǧāḥiẓ bewahrt eine entrüstete Philippika Wāṣils, in der dieser, ähnlich wie seinerzeit der Prophet in Medina, fragt, ob es niemanden gebe, der diesem „Freidenker" (*mulḥid*) das Handwerk legen könne[25]. Der Text ist schon dadurch als Fälschung zu erkennen, daß er sorgfältig den für Wāṣil gefährlichen Buchstaben *r* vermeidet; spätere Erzähler legten Wert darauf, daß Wāṣil auch im Zorn an seine *luṯġa* dachte, und polierten diese Anekdoten in aller Ruhe[26]. Man konnte sich nicht mehr vorstellen, daß Wāṣil, der einmal von Baššār gelobt worden war, nicht gemerkt haben sollte, mit welchem Filou er es da zu tun gehabt hatte. Mit Sicherheit belegt ist das Zerwürfnis erst später, durch die Angriffe des muʿtazilitischen Dichters Ṣafwān al-Anṣārī, dessen Verse wohl in die Zeit um 160 gehören.

Auch in ihnen wird Baššārs Vergangenheit aufgerollt. Aber nun viel konkreter – so konkret, daß wir manche der Anspielungen kaum noch verstehen. Baššār soll mit Mailāʾ, der Amme des Abū Manṣūr al-ʿIǧlī, und einem gewissen ʿĀṣim in Verbindung gewesen sein[27]. Damit war er in radikalšīʿitische Kreise hineingestellt. Die Anhänger des Abū Manṣūr hatten vor Jahrzehnten die Bürger Kūfas durch ihre terroristischen Methoden in Schrecken versetzt; Mailāʾ selber wird in einigen Versen, die angeblich von Aʿšā Hamdān stammen, als Haupt dieser „Würger" (*ḫannāqūn*) bezeichnet, die sich als Musikanten Einlaß in die Häuser verschafften und im Schutze des Lärms die Bewohner ermordeten[28]. Das lag nun weit zurück; Abū Manṣūr war unter Yūsuf b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī (120/738-126/744) hingerichtet worden. Aber die Sekte war noch nicht tot. Unter al-Mahdī wurde seinem Sohn der Prozeß gemacht; dieser war angeblich als Prophet aufgetreten und hatte damit viel Geld eingenommen, das der Kalif dann mit Freude in seine eigene Kasse fließen ließ[29]. Darin lag

---

[22] Murtaḍā, *Amālī* I 138, 10 f.

[23] *Aġ.* III 185, 5 ff. Man hat das ähnlich auch von anderen erzählt (vgl. Vajda in: RSO 17/1938/199, Anm. 3).

[24] *Maṣādir aḫbār Baššār b. Burd*, in: Mağ. Kull. Ādāb Bağdād 7/1964/129 ff.

[25] *Aġ.* 146, 1 ff.; auch *Bayān* I 16, 10 ff. Danach Mubarrad, *Kāmil* 924, 1 ff.; Ibn an-Nadīm 202, –4 ff. usw.

[26] S. u. S. 245 f. Auch Abū ʿUbaida nimmt diese Tradition auf; aber bei ihm lautet Wāṣils Ausspruch anders, wiederum ohne *r* (Marzubānī 118, 8 f.).

[27] Text XII 2, v. 24; dazu oben Bd. I 272.

[28] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 389, ult.; dazu oben Bd. I 398, Anm. 4. Aʿšā Hamdān ist bereits nach dem Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ hingerichtet worden (GAS 2/345).

[29] Halm, *Gnosis* 86 ff.

die Gefahr der Anschuldigung. Baššār war, wenn er je ein „Extremist" gewesen sein sollte, über diese Jugendflausen längst hinaus. Aber sein Vater hatte der Bewegung nahegestanden; hier hakte Ṣafwān ein[30]. Die spätere biographische Überlieferung hat dann gar nicht mehr unterschieden: Wāṣil läßt in seine obengenannte apokryphe Schimpfrede die Bemerkung einfließen, er wolle ja schließlich nicht die Meuchelmordtaktik (*ġīla*) der *ġulāt* aufnehmen.

Gleich in den nächsten Versen läßt Ṣafwān die Katze aus dem Sack: Baššār hat über Wāṣil selber gespottet. Er hat ihn den „Garnverkäufer" oder „Spinner" genannt und über seinen unförmigen Hals gelacht[31]. Das ist nun offensichtlich eine Anspielung auf Verse Baššārs, die uns durch Ǧāḥiẓ erhalten geblieben sind:

> „Wie käme ich dazu, einem Spinner mich anzuschließen, der einen Hals hat wie ein Strauß in der Wüste, ob er ihn nun von vorne oder von hinten zeigt, einen Giraffenhals. Was habe ich mit euch zu schaffen? * Ihr erklärt ja Leute für ungläubig, die (selber wieder) jemanden für ungläubig erklärt haben"[32].

Zwar behauptet Ǧāḥiẓ, Baššār habe diese Verse gegen Wāṣil selber gerichtet, als dieser sein Mißfallen über ihn geäußert habe. Aber damit folgt er nur wieder dem mittlerweile verfestigten mu'tazilitischen Geschichtsbild. Baššār spricht im Plural; seine Adressaten sind Anhänger Wāṣils, und niemand sagt uns, daß Wāṣil damals noch am Leben gewesen sei. Sie sind unduldsam; sie erklären andere Muslime für ungläubig. Aber damit stehen sie nicht allein; unter Fanatikern ist dies allgemein üblich. Baššār stellt dies spöttisch in Form einer Kettenreaktion dar, wo einer auf den andern zeigt; er denkt offensichtlich an die Ḫāriǧiten, die von den Mu'taziliten verketzert wurden, aber ihrerseits auch wieder jemanden, nämlich 'Alī, verketzert hatten. Er betont dies wahrscheinlich deswegen so, weil die Mu'taziliten um Ṣafwān al-Anṣārī auch ihn als Ungläubigen bezeichnet hatten[33]. Ṣafwān nimmt den Vorwurf auf: Baššār

---

[30] Vgl. zu dieser Interpretation meinen Aufsatz in: *Festschrift Steppat*, WO 28/1988/148 ff. Hieraus ergibt sich auch der oben vorgeschlagene chronologische Ansatz für die Verse; er paßt zu den Daten, die wir über Ṣafwān besitzen (s. u. S. 382 f.). Allerdings dürfen wir nicht übersehen, daß dieser auch Baššārs Mutter geschmäht hat (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 31, 1 f.; übs. von Pellat in: *Festschrift Wickens* 25); das sollte eigentlich weiter zurückliegen. Aber beides hat ja nicht unbedingt etwas miteinander zu tun, und zudem richten auch diese Verse sich trotz ihrer Anrede an die Mutter in erster Linie natürlich gegen Baššār selber.

[31] Text XII 2, vv. 24–26.

[32] *Aġ.* 145, 11 ff.; *Bayān* I 16, 1 ff.; übernommen bei Mubarrad, *Kāmil* 922, 4 ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 139, 4 ff.; IḤ VI 11, 1 f. Ich entscheide mich für *tukaffirūna* in *Aġānī* gegen *a-tukfirūna* in *Bayān* und übersetze darum den letzten Halbvers als Aussage statt als Frage. Die Ǧāḥiẓ-Überlieferung ist zwar älter; jedoch ist die Fassung des *K. al-Aġānī* von allen späteren Quellen vorgezogen worden.

[33] Fück will dies direkt aus dem letzten Vers herauslesen, indem er übersetzt: „Ihr wollt andere Leute für Ungläubige erklären! Tut dies lieber mit einem einzigen Manne (nämlich eurem Führer Wāṣil)" (*Arab. Kultur* 242). Er liest also *kaffirū* bzw. *akfirū* statt *kaffarū* oder *akfarū*. Jedoch scheint mir dieser abrupte Imperativ mitten im Vers zusammen mit den Ergänzungen, die Fück zum Verständnis annehmen muß, etwas zuviel verlangt. Ich stimme überein mit der Übersetzung von Rizq, *Baššār* 93. – Wāṣil wäre nur dann direkt angeredet, wenn man *'unqa z-zirāfati* zu Anfang des zweiten Verses als Vokativ versteht. Aber das hat nicht viel für sich.

hat nicht nur – wie die Ḫāriǧiten – sich von ʿAlī losgesagt, er hat auch Abū Bakr verunglimpft[34]. Das ist nun in der Tat so weit vom neutralistischen Standpunkt Wāṣils[35] entfernt, wie es nur möglich war, und es scheint zugleich sich kaum zu vertragen mit den ultrašīʿitischen Neigungen, die er Baššār vorher unterschob. Ǧāḥiẓ hat dementsprechend den Widerspruch noch vertieft: „Baššār glaubte an die Wiederkunft (*raǧʿa*, wie die Šīʿiten) und hielt die gesamte Gemeinde für ungläubig“[36] – weil nämlich für ihn sowohl die Anhänger Abū Bakr's als auch die ʿAlīs in die Irre gegangen waren.

Aber was wir hier vor uns haben, ist nicht das Ergebnis inkonsequenten Denkens; es ist die Lehre der Kāmilīya[37]. Zudem ist es wieder einmal nicht in erster Linie Baššār, der ihr anhing, sondern sein Vater, der „nichts anderes kannte als Lehm“; ihm schreibt Baššār diese Extravaganz zu, d. h. auf ihn schiebt er sie ab[38]. Allerdings hat es den Anschein, daß er die Forderung der Kāmilīya, der Imam müsse sich sein Recht selber nehmen, auch später noch billigte; denn er soll Muḥammad b. ʿAbdallāh „an-Nafs az-zakīya“ gehuldigt und ihm eine Qaṣīde gewidmet haben, in der er ihn als den Nachkommen der Fāṭima feierte und Manṣūr das Ende seiner Herrschaft ankündigte. Die Kāmilīya ist in der Tat ebenso wie zahlreiche Anhänger des Abū Manṣūr al-ʿIǧlī zu Muḥammad b. ʿAbdallāh umgeschwenkt[39]. Aber die Echtheit des Gedichtes scheint mir nicht über allen Zweifel erhaben. Die Qaṣīde müßte ziemlich früh verfaßt sein; denn sie ist nur deswegen überliefert, weil Baššār, als die Sache ihm peinlich wurde, sie auf Manṣūr und Abū Muslim umschrieb derart, daß alles Lob nun auf den Kalifen und aller Tadel auf Abū Muslim fiel[40]. Das wäre nach dem Sturz des Generals i. J. 136 kaum noch sinnvoll und ratsam gewesen; bis zum Aufstand i. J. 145 waren dann aber noch fast zehn Jahre Zeit. Nun wissen wir zwar, daß Muḥammad b. ʿAbdallāh schon lange vorher „aufgebaut“ wurde[41]. Aber das geschah im geheimen, nicht unter dem Geschmetter der Panegyrik, und zudem behauptet die Überlieferung, Baššār habe die Korrektur erst nach dem Scheitern des Aufstandes vorgenommen[42]. Wahrscheinlich haben wir es doch nur mit einem novellistischen Einfall zu tun.

Zum Phänomen der Wiederverwendung von Lobqaṣīden vgl. Kilito, *L'Auteur et ses doubles* 31 ff.; dazu das Beispiel oben Bd. I 105. – U. F. Fauzī hat einen Vers in der Qaṣīde *Dīwān* II 297 ff. als Polemik gegen ʿAbdallāh b. al-Ḥasan und seine beiden Söhne Muḥammad und Ibrāhīm verstanden (Maurid 16/1987, Heft 1, S. 84); dann wäre natürlich umso mehr ausgeschlossen, daß Baššār sich

---

[34] Text XII 2, vv. 27 f.
[35] S. u. S. 270 ff.
[36] *Aġ.* III 145, 8 und 224, 2.
[37] Zu ihr s. o. Bd. I 269 ff.
[38] v. 28.
[39] S. o. Bd. I 271.
[40] *Aġ.* III 156, 6 ff. und 213, 13 ff.; übs. bei Rizk 109 ff. und 196 ff. Dazu Vadet, *Esprit courtois* 168 und Beeston, *Selections from the poetry of Baššār* 48 ff.
[41] S. o. Bd. I 396.
[42] *Aġ.* III 156, 9 und 213, 15.

irgendwann einmal für an-Nafs az-zakīya engagierte. Jedoch geht diese Hypothese von einer falschen Lesung aus (*mudda'iyaini* statt *mudda'īna* in 300, 5); diese wird durch das Versmaß ausgeschlossen. Im übrigen richtet sich die Qaṣīde an al-Mahdī, der als Kalif bezeichnet wird (302, 3); sie ist also mindestens 13 Jahre nach dem Aufstand verfaßt. Baššārs weitere Verbundenheit mit der Kāmilīya wäre sichergestellt, wenn wir den letzten Vers des oben S. 9 genannten Gedichtes darauf beziehen könnten. Wir müßten dann die Version des Ǧāḥiẓ zugrundelegen und übersetzen: „Wollt ihr Leute für ungläubig erklären, die jemanden anders für ungläubig erklärt haben?" Die „Leute" wären dann die Kāmilīya und der „andere" ʿAlī. So hat Chokr, *Zandaqa* 435 den Vers interpretiert. Aber es fällt schwer, anzunehmen, daß Baššār hier selber die gegnerische Terminologie benutzt; daß die Kāmilīya ʿAlī „für ungläubig erklärte", sagte ohnehin erst Ǧāḥiẓ. – Daß Baššār für die „Rāfiḍiten" nichts übrig hatte (*Aġ.* III 168, 1 f.), spielt bei all diesen Überlegungen keine große Rolle.

Unter den Häresiographen hat Baġdādī als erster Baššārs Beziehung zur Kāmilīya herausgestellt[43]. Er verdeutlicht damit die etwas vagen Bemerkungen bei Ǧāḥiẓ und zieht auch eine Anekdote heran, die dieser bereits erzählt hatte: Als jemand Baššār fragte, ob auch ʿAlī vom Glauben abgefallen sei, habe der Dichter mit dem Vers geantwortet:

„Nicht ist der schlechteste der drei, o Umm ʿAmr,
dein Genosse (hier), dem du den Morgentrunk nicht reichst"[44].

Mit anderen Worten: ʿAlī hat sich wenigstens nachher noch bekehrt; Abū Bakr und ʿUmar dagegen sind immer auf dem falschen Wege geblieben. ʿUṯmān wird gar nicht gezählt. Das Ganze war ein Zitat; der Vers wird gewöhnlich in der *Muʿallaqa* des ʿAmr b. Kulṯūm angesiedelt[45]. Jedoch wird er auch von ʿAmr b. ʿAdī b. Naṣr al-Laḫmī überliefert[46]; in der Tat hat Anbārī in seinem Kommentar zu den *Muʿallaqāt* diesen Vers und einen weiteren nicht[47]. Auch diese Geschichte wird, wenn sie denn überhaupt stimmt, in die Frühzeit Baššārs hineingehören; weder Ǧāḥiẓ noch Baġdādī ziehen eine Entwicklung bei Baššār in Betracht. Später, als die Kāmilīya dem allgemeinen Bewußtsein nichts mehr bedeutete, hat man nur noch seinen *raǧʿa*-Glauben weitergesponnen: er soll, als das Vieh in seinem Hause Lärm machte, gemeint haben, der Jüngste Tag sei gekommen und man habe den Toten auf die Gräber geklopft, damit sie herauskommen[48].

---

[43] *Farq* 39, 6 ff./54, 4 ff.

[44] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 16, 8 f.; *Aġ.* 224, 8 ff.; ʿAskarī, *Awāʾil* II 136, pu. ff. Rizk bezieht in seiner Übersetzung die Geschichte irrtümlich auf Wāṣil.

[45] Vgl. *Muʿallaqāt* mit Kommentar des Zauzanī, ed. Muḥammad ʿAlī Ḥamdallāh, Damaskus 1383/1963, S. 239, v. 6/übs. Nöldeke in: SB Wiener Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 140/1899 nr. 7, S. 24.

[46] Marzubānī, *Muʿǧam* 11, 4 f.

[47] Ed. ʿAbdassalām Muḥ. Hārūn, Kairo 1963, S. 374 mit Anm. 2. – Die Formulierung „der schlechteste der drei" (*šarr aṯ-ṯalāṯa*) erinnert übrigens an Ḥadīṯaussagen über das Hurenkind (s. o. Bd. I 19 und Text XXII 254, 8 b).

[48] *Aġ.* 160, 7 ff.

Wenn Ṣafwān al-Anṣārī an diesen Jugendsünden seinen Ärger ausläßt, so wohl auch, weil er mitsamt den Muʿtaziliten damals bei weitem nicht jenes Sozialprestige genoß, dessen Baššār sich erfreute. Die Muʿtaziliten hatten nämlich nun wirklich am Aufstand des Nafs az-zakīya teilgenommen[49]. Er verunglimpft darum nicht nur Baššārs Vater als einen Lehmarbeiter, sondern redet auch von einem „Plebejer" (*ʾilǧ*) namens ʿĀṣim, zu dem Baššār Beziehung hatte, und von einem „Herrn" (*maulāka*), der, „wenn ihm Unrecht geschieht, die Sache mit der Bootsstange regelt"[50]. Matrosen waren nicht sehr angesehen[51]; unter ihnen befanden sich, wie sich denken läßt, viele Sklaven, und sie waren meist Iraner[52]. Aber im Grunde will Ṣafwān damit nur ablenken; er hat nämlich den Hauptteil seiner Qaṣīde damit bestritten, Baššārs Elementenlehre zu widerlegen. Über 22 Verse hinweg hat er das Lob der Erde gesungen[53], weil Baššār behauptet hatte, das Feuer sei das edlere Element[54]. Das war nun gar nicht plebejisch, und auch mit der Kāmilīya hat es erst einmal nichts zu tun. Ǧāḥiẓ hat den Bezugspunkt bewahrt, wenngleich nur einen einzigen Vers:

„Die Erde ist finster, das Feuer dagegen leuchtend.
Das Feuer ist Gegenstand der Verehrung, seitdem es das Feuer gibt"[55].

Er bemerkt etwas maliziös dazu, Baššār habe damit Satan recht gegeben – eine Anspielung auf Sure 7/12: „Ich bin besser als er (d. i. Adam). Mich hast du aus Feuer erschaffen, ihn (nur) aus Lehm (also Erde)". Maʿarrī hat dies später bestätigt, indem er in seiner *Risālat al-Ġufrān* Satan sich bei Baššār dafür bedanken läßt, daß er ihn mit folgenden Versen geehrt habe:

„Satan ist vortrefflicher als euer Vater Adam.
Seid euch darüber im klaren, ihr Bösen!

Das Feuer ist sein Element; Adam dagegen ist Lehm.
Lehm aber erreicht den Rang des Feuers nicht"[56].

Nur scheint es, daß wir es bei Maʿarrī mit einer Fiktion zu tun haben; diese Verse, mit denen sich Baššārs Ketzerei viel besser hätte dokumentieren lassen als mit dem Vers bei Ǧāḥiẓ, sind sonst nirgendwo überliefert. Der Vers, den Ǧāḥiẓ zitiert, deutet ja an sich in eine ganz andere Richtung, und die Widerlegung des Ṣafwān al-Anṣārī tut es auch. Baššār gliedert sich mit ihm ein in die Elementendiskussion, wie die „Ketzer" sie von den „Dualisten" gelernt hatten – oder genauer: mit seiner Verehrung des Feuers wirkt er wie ein Kantäer. Die Kantäer waren, wie Šahrastānī sagt, „Fanatiker des Feuers";

---

[49] S. u. S. 327 ff.
[50] Text XII 2, vv. 24 und 26. Nähere Aufschlüsse über diese Personen erhalten wir nicht.
[51] Vgl. Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 70, 17 ff.; auch Muḥāsibī, *Aʿmāl al-qulūb* 104, 13 und 106, 9 ff.
[52] Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Tanẓīmāt iǧtimāʿīya* 246 ff.
[53] S. u. S. 394 f.
[54] Text XII 2, v. 1.
[55] *Bayān* I 16, 5 f. > *Aġ.* 145, 9 f.; mit einer Vertauschung in der ersten Vershälfte auch Murtaḍā, *Amālī* I 138, 9.
[56] *Ġufrān* 302, 1 ff.

zugleich aber sahen sie darin zusammen mit Erde und Wasser eines der Elemente[57]. Daß Baššār kein Manichäer war, haben die Muslime selber schon gemerkt; sie notierten, daß er Fleisch aß[58]. Ein Kantäer war er gewiß auch nicht; aber den Ansatz seiner Ideen mochte er von ihnen haben, und Ṣafwān al-Anṣārī hat mit der „Bootsstange" vielleicht auf sie angespielt. Baššār war ja nicht nur Dichter; er war auch ein *ḫaṭīb*, der sich des *saǧ'* bediente, und er schrieb „bekannte Traktate (*rasā'il*)"[59]. Mit diesem Genus brach er in das Revier der Mu'taziliten ein; vielleicht handelten einige seiner Prosaschriften von naturphilosophischen Themen.

Wenn wir einem Neffen von ihm glauben wollen, hatten sogar die Ḥarrānier ihre Hand im Spiel; er soll bei ihnen gelernt haben[60]. Unmöglich ist das nicht; er hat ein Lobgedicht auf Sulaimān b. Hišām b. 'Abdalmalik gemacht, als dieser Statthalter von Ḥarrān war[61]. Mit Marwān II., der in Ḥarrān residierte, ist er offenbar gegen den Ḫāriǧiten Ḍaḥḥāk b. Qais[62] ins Feld gezogen; zudem erwähnt er die Strafexpeditionen des Kalifen gegen die syrischen Städte[63]. Daß er gegen Ende der Umaiyadenzeit Baṣra verließ, sagt auch Ṣafwān al-Anṣārī; er sei erst „nach (dem Tode) Wāṣil(s) in die (irakischen) Städte (*amṣār*) zurückgekehrt", nachdem er „in den Ufergebieten (*tahā'im*) und in den Hochländern (*nuǧd*)[64] umhergestrichen" war[65]. Er hat tatsächlich i. J. 126 ein Gedicht über die Banū 'Āmir in der Yamāma gemacht[66]. Aber die „Ufergebiete" und „Hochländer" sind hier doch wohl nicht streng auf den Ḥiǧāz zu beziehen, sondern *per merismum* zu verstehen, im Sinne von „überall", und Ḥarrān lag natürlich, von Baṣra aus gesehen, in den Bergen. Ṣafwān scheint andeuten zu wollen, daß Baššār aus Furcht vor Wāṣil den Irak verlassen habe. Er hat damit der späteren Überlieferung die Richtung gewiesen. Aber die Wahrheit hat er wohl nicht getroffen; Baššār hat Baṣra einfach verlassen, um anderswo Karriere zu machen. Wie sehr hier, ebenso wie in der späteren Überlieferung, moralische Entrüstung die Feder führte, zeigt sich in den nun folgenden drei letzten Versen des Gedichtes: Baššār vergreift sich an fremden Frauen, obgleich er doch häßlich ist wie ein Affe. Er sollte sich, so rät Ṣafwān, lieber an die Weiber aus der Umgebung des Abū Manṣūr al-'Iǧlī halten. Die Namen, die Ṣafwān dabei nennt, sagen uns z. T. nichts mehr; aber wir können erkennen, daß es sich um Asketinnen handelte[67].

---

[57] *Milal* 196, pu. ff./649, 2 ff.; zu ihnen oben Bd. I 434 f.

[58] Mubarrad, *Kāmil* 923, 5 ff. > Murtaḍā, *Amālī* I 138, 4 ff.; dazu Vajda in: RSO 17/1938/201, Anm. 2.

[59] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 49, 9 f. > *Aġ.* III 145, 3 f.

[60] Ibn al-Mu'tazz, *Ṭab.* 22, ult. ff.

[61] *Dīwān* I 291 ff.

[62] Zu ihm s. u. S. 465 f.

[63] Dazu oben Bd. I 114. Vgl. Blachère, *Analecta* 594.

[64] So im Reim für *nuǧud*.

[65] Text XII 2, v. 30.

[66] *Dīwān* II 8 ff.

[67] Text XII 2, vv. 32 f. mit Kommentar. Die Häßlichkeit Baššārs wird von Ṣafwān vermutlich auch in den beiden Versen bei Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 169, 12 f. geschmäht.

Baššār mag seine Lehre vom Feuer entwickelt haben, um einen Gedanken abzustützen, den man der späten Kāmilīya zuschreibt, daß nämlich Imamat und Prophetie ein Lichtfunke seien, der von einer Person auf die andere übergeht[68]. Ṣafwān sah darin *tanāsuḫ*, Metempsychose, am Werk[69]. Wenn Sulaimān al-Aʿmā (gest. 179/795), der Bruder des Ṣarīʿ al-ġawānī und Dichter wie er[70], den Körper als „Tempel" (*haikal*) der Seele bezeichnete, in den diese einzieht, so vermutete man gleich, daß er dies von Baššār gelernt habe, den er in seiner Jugend zu besuchen pflegte[71]. Eine selbständige Kraft aber, ein Urprinzip im Sinne dualistischer Theorie, war dieses Licht für Baššār nicht. Das sagt ganz deutlich Mismaʿī in einem doxographischen Bericht, der neben allem, was wir bisher heranzogen, ganz isoliert steht:

> „Baššār der Blinde trat durch folgende Ansichten besonders hervor: Den Menschen ist nicht mehr auferlegt als Erkenntnis und Vermeidung dessen, was von der Natur (*ṭibāʾ*) her verabscheuenswert ist: Mord, Raub (*ġaṣb*), Diebstahl, Lasterhaftigkeit (*fasād*). Er leugnete, daß die Substanz Licht, wie die Dualisten annehmen, ein Gott, ein Herr und ein Herrscher sei oder göttliche, herrenhafte und herrscherliche Ehren genieße. Er leugnete, daß ein Teil (dieser) Substanz zu einem andern Teil bete oder sich vor ihm demütige"[72].

Dualistische Kernsätze werden hier zurückgewiesen. Das Licht ist nicht Gott; es ist vielmehr, so werden wir nach dem Vorhergehenden ergänzen dürfen, von Gott in bestimmte Menschen eingepflanzt. Es mag dem göttlichen Licht ähnlich sein; aber es ist nicht Teil davon, so daß man wie die Manichäer sagen könnte, daß im Akt des Gebetes der Lichtbestandteil, der im gläubigen Menschen steckt, zu dem Urlicht, zu dem es gehört, in Beziehung träte. Baššār ist hierin Muslim, aber zugleich der selbstbewußte Intellektuelle: nicht die Offenbarung leitet ihn bei diesem Protest, sondern allein der Verstand. Dem Menschen ist nichts anderes auferlegt als: zu erkennen – was wohl heißt: sich rational ein Gottesbild zu schaffen – und den natürlichen Moralvorstellungen zu folgen. Die Theologen von der Opposition legten sich das anders zurecht: Baššār soll gesagt haben, er erkenne nur das, was er mit eigenen Augen sehe[73]. Das klang nach Sensualismus[74]. Der Konflikt mit ihnen war unvermeidlich. Zur *zandaqa* im strengen Sinne dagegen reichte es nicht aus.

---

[68] S. o. Bd. I 317 und 454 f.
[69] v. 31.
[70] Zu beiden vgl. GAS 2/528 f.
[71] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 195, 6 ff. Allerdings hat er wie Ṣafwān – und gegen Baššār – ein Lob der Erde angestimmt (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 31, 6 ff.).
[72] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* V 20, 12 ff.; die Übersetzung bei Monnot, *Penseurs* 173 ist falsch. Leicht verkürzt jetzt auch bei Malāḥimī, *Muʿtamad* 590, 9 ff.
[73] *Aġ.* III 227, 1 ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 138, 14.
[74] S. o. Bd. I 452.

2.2.1.2 *Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs*

Der dritte „Freidenker" aus der Runde, Abū l-Faḍl Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs b. ʿAbdallāh[1], war ein ganz anderer Typ. Auch er machte Verse; aber sie sind weltschmerzlich und misanthropisch. Kein einziges Liebesgedicht ist von ihm überliefert, dafür viel Weisheitsrede und Moralpredigt. Spätere Generationen sahen in ihm einen *qāṣṣ*[2]; die Muʿtaziliten hätten ihre Freude an ihm haben müssen. Aber sie betrachteten den Fall dann doch anders; Abū l-Huḍail hat angeblich mit ihm debattiert und ihn – natürlich – widerlegt. Das kam daher, daß man zu wissen meinte, Ṣāliḥ sei als *zindīq* hingerichtet worden; die *mutakallimūn* hatten ja, zumindest in Baġdād, während der Verfolgung die Aufgabe gehabt, mit den „Ketzern" abzurechnen. Diese Hinrichtung aber ist als Faktum sehr schwer zu fassen. Wenn wir trotzdem davon ausgehen, daß sie überhaupt stattgefunden hat, so allein deswegen, weil zahlreiche Anekdoten sich um sie ranken. Jedoch lassen diese nur soviel erkennen, daß man das Ereignis nachträglich zu rechtfertigen oder zu erklären suchte: man konnte sich, wenn man Ṣāliḥs biedere und prinzipienbewußte Verse las, gar nicht vorstellen, daß er ein Ketzer hätte sein sollen. Ich habe den Vorgang an anderer Stelle im einzelnen beschrieben[3] und will hier nur die wichtigsten Punkte kurz ins Gedächtnis zurückrufen.

In den ältesten Quellen, die auf Ṣāliḥ Bezug nehmen, bei Ǧāḥiẓ und bei Ibn al-Mudabbir (gest. 279/892)[4], verlautet von der Hinrichtung kein Wort. Im Gegenteil: Ǧāḥiẓ zitiert von ihm kommentarlos eben jene Verse, von denen es später hieß, daß sie dem Kalifen al-Mahdī zum Vorwand für die Exekution gedient hätten[5]. Der Bericht des Saʿīd b. Sallām über den „Debattierklub" besagt in seiner vorliegenden Form nur, daß Ṣāliḥ „echte Reue zeigte"[6]. Explizite Aussagen finden sich zum erstenmal bei Ibn al-Muʿtazz (ermordet 296/908). Allerdings greift dieser auf eine ältere Tradition zurück, die schon nicht mehr ganz einheitliche Züge trägt; denn bereits zu seiner Zeit war man sich im unklaren darüber, welcher Kalif gegen Ṣāliḥ vorgegangen war, ob al-Mahdī oder Hārūn ar-Rašīd. Hārūn wird später kaum noch genannt; al-Mahdī hat das Schwergewicht der Überlieferung für sich. Die Sekundärliteratur hat sich darum, unterstützt von der Autorität Brockelmanns[7], meist für ihn entschieden. Jedoch dürfte es sich, was die Genese der Überlieferung angeht, genau umgekehrt verhalten. Die Hārūn-Tradition ist älter; im *K. al-Aġānī* geht

---

[1] Zur *kunya* vgl. TB IX 303, 8; zum Namen des Großvaters Yāqūt, *Iršād* IV 268, 10 f.

[2] Yāqūt, *Iršād* IV 269, 11 f.; Ibn ʿAsākir, TTD VI 375, 9; *Mīzān* nr. 3810; Ṣafadī, *Wāfī* XVI 260, 10 ff. und *Nakt al-himyān* 171, 7 f.; alle nach Ibn ʿAdī (gest. 365/976?).

[3] In: *Festschrift Spuler* 53 ff. Die wichtigsten biographischen Notizen sind zusammengestellt von Cheikho in: Mašriq 22/1924/819 ff.

[4] In seiner *Risāla 'Aḍrā'*; s. u. S. 16.

[5] *Bayān* I 120, 9 f.; auch *Ḥayawān* III 102, 6 f.

[6] S. o. S. 4. Allerdings soll er auch dies erst getan haben, als er mit dem Tode bedroht wurde (Maʿarrī, *Ġufrān* 429, 4 ff.).

[7] GAL S 1/110 f.

sie auf einen älteren Zeitgenossen des Ibn al-Muʿtazz, den Philologen Ṯaʿlab (gest. 291/904) zurück[8]. Dieser bietet zugleich die kürzeste Fassung der von da an immer weiter ausgesponnenen Geschichte. Allerdings ist auch jene schon ganz legendarisch. Al-Mahdī ist an die Stelle Hārūns getreten, weil er im Bewußtsein späterer Generationen der große Vorkämpfer gegen die *zanādiqa* gewesen war. So erklärt sich auch das meist – allerdings erst spät – überlieferte Todesdatum 167; dies war genau das Jahr, in dem al-Mahdī in Baġdād mit den Verfolgungen begann. Es ist aus eben diesem Grunde auch sicherlich falsch. Weder über den Zeitpunkt noch über den Grund der Hinrichtung ist aus den Berichten Verläßliches zu erfahren.

> Die vorläufig älteste Quelle für das Todesdatum 167 ist vielleicht Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ* I 483, 1 ff., wo es zwar nicht explizit genannt wird, aber gleich hinterher eine Nachricht über das Jahr 168 folgt. Diese steht im Zusammenhang mit der Hinrichtung des Ṣāliḥ b. Abī ʿUbaidallāh, der ein *kātib* des Mahdī und vermutlich Sohn des Wesirs Abū ʿUbaidallāh war (dazu Vajda in: RSO 17/1938/186 f.). – Der Herausgeber des *Dīwān Baššār b. Burd* erwägt, ob Baššār, wenn er in einer Qaṣīde den Kalifen al-Mahdī an zwei Zechgenossen erinnert, die „dahingegangen sind", nicht Ṣāliḥ b ʿAbdalquddūs (mit einem unbekannten Kollegen) gemeint haben könnte (II 297, 3); jedoch halte ich dies für sehr unwahrscheinlich.

Ṣāliḥ war vermutlich auch gar nicht *qāṣṣ*. Bei Ibn al-Mudabbir erscheint er als Kanzleibeamter des Manṣūr, der im Verein mit Ibn al-Muqaffaʿ und Ǧabal b. Yazīd durch seine gleisnerische Korrespondenz Abū Muslim ins Verderben lockt[9]. Wenn er wirklich paränetische Kollegs in der Moschee von Baṣra hielt, wie die *qāṣṣ*-Überlieferungen besagen, so vielleicht später; er ist, wie eines seiner Gedichte besagte, blind geworden[10]. Er war *maulā*, wenngleich man nicht mehr so recht wußte, wo er hingehört hatte. Man sprach bald von den Asad[11], bald von den Azd[12] und bei letzteren wieder entweder von den Duḥaiy[13] oder den Ǧuḏām[14]. Schon sein Vater ʿAbdalquddūs, Sohn eines Konvertiten vermutlich iranischer Herkunft, soll Verse gemacht haben – ketzerische, wie

---

[8] *Aġ.* XIV 177, 1 ff.

[9] *Risāla ʾAḍrāʾ* 42, pu. ff.; dazu *Festschrift Spuler* 65. Zu Ǧabal b. Yazīd vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 132, 1 f. und Ṣafwat, *Ǧamharat rasāʾil al-ʿArab* III 135 ff. und 148 f.; er war Übersetzer (wohl aus dem Mittelpersischen) und diente vor allem ʿUmāra b. Ḥamza als Sekretär, der seinerseits als *zindīq* galt (s. o. Bd. I 446 f. und 455; auch u. S. 625).

[10] Natürlich nur, wenn das Gedicht echt ist (vgl. Ṣafadī, *Nakt al-himyān* 71, 12 ff.; dort auch seine Biographie 171, 7 ff.). Ein *qāṣṣ* galt als besonders gut, wenn er blind war (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 93, 15).

[11] TB IX 303, 8.

[12] IḤ II 492, 3; so auch GAL S 1/110. *Azd* ist erst durch Assimilation aus *Asd* entstanden; darum wurden Azd und Asad gelegentlich miteinander identifiziert (EI² I 811 f. s. v. *Azd*). Zu den Asad jetzt E. Landau-Tasseron in: JSAI 6/1985/1 ff.

[13] Ibn Duraid, *Ištiqāq* 511, apu. f.

[14] TTD VI 373; so auch GAS 2/461. Zu den Ǧuḏām vgl. EI² II 573 b.

man zu ergänzen sich beeilte[15]. Es hat unter den Schülern Ḥasan al-Baṣrī's einen gewissen ʿAbdalquddūs gegeben[16]; aber der Name, so charakteristisch er uns erscheint, war damals doch nicht so selten[17]. Der Sohn hat sich, um den Leuten ins Gewissen zu reden, auch des Ḥadīṯ bedient; Ibn ʿAdī hat noch einige Beispiele vor sich gehabt[18]. Dies wird von anderen frühen Autoren bestätigt[19]; später war das Material vergessen.

Aus ihm einen *zindīq* zu schneidern, war nicht einfach. Natürlich hat man ihm Argumente der *zanādiqa* angehängt; die Abū l-Huḏail-Überlieferung verfährt so. Aber man konnte sich nicht entscheiden, ob man aus Ṣāliḥ einen Dualisten oder einen Skeptiker machen sollte[20], und im übrigen schlägt die Konkurrenz der Schulen soweit durch, daß Abū l-Huḏail in einer der Versionen durch an-Naẓẓām verdrängt wird[21]. An einer Stelle heißt es, gegen alle Wahrscheinlichkeit, er habe sich Baššār b. Burd angeschlossen[22]. Häufig aber begnügte man sich mit einem unkonkreten Verdacht[23] oder sagte, er habe sich eben verstellt[24]. Man habe ihn beten gesehen und gefragt, warum er dies denn tue; da habe er geantwortet: „Brauch des Landes, Gewohnheit des Leibes, Wohlergehen von Weib und Kind"[25]. Denselben Spruch legte man auch anderen Ketzern in den Mund[26].

Der Dīwān gibt, wie schon Goldziher gesehen hat, überhaupt keine Anhaltspunkte[27]. Ṣāliḥs Poesie ist später auch sehr geschätzt worden: von Ibn al-

---

[15] Vgl. Maʿarrī, *Ġufrān* 428, 6 f., wo er Mekka den Untergang wünscht, weil die Stadt so viele Besucher zugrunde gerichtet habe. Maʿarrī arbeitet allerdings hier vielleicht bewußt mit Fiktionen (s. o. S. 12 zu Baššār). Er will an derselben Stelle auch wissen, daß ein Sohn Ṣāliḥs als Ketzer inhaftiert worden sei (429, 1 ff.).

[16] Muqātil, *Tafsīr* I 3, pu. f.; s. u. S. 46.

[17] Vgl. Fasawī, Index s. n.; *Mīzān* nr. 472 und 5155 ff.; für den Kreis der Ḏū n-Nūn in Ägypten meinen Aufsatz in: WO 12/1981/102 ff.

[18] *Mīzān* nr. 3810.

[19] Etwa Nasāʾī, *Ḍuʿafāʾ* 57, 7 nr. 299; IAH II_1 408 nr. 1794; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 203 nr. 731 > Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* III 172 nr. 699.

[20] Als Dualist bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 258, 5 ff. > IM 46, 12 ff.; ähnlich Murtaḍā, *Amālī* I 144, 11 ff. und sehr ausführlich Malāḥimī, *Muʿtamad* 593, 5 ff.; mit anderem Argument Abū Rašīd, *„Fī t-tauḥīd"* 264, pu. ff.; auch Murtaḍā 144, 8 ff. Als Skeptiker bei Ibn an-Nadīm 204, 7 ff. > IḤ IV 265, apu. ff. > Ṣafadī, *Wāfī* V 162, 22 ff. und *Nakt* 279, 2 ff. Man schrieb ihm sogar ein *K. aš-Šukūk* zu. Dazu ZDMG 135/1984/22 ff.

[21] S. u. Kap. C. 3.2.1.1.

[22] Ibn Duraid, *Ištiqāq* 511, pu.

[23] Bei Ibn an-Nadīm 185, apu. und 401, 17 f.; Murtaḍā, *Amālī* I 128, 5; Marzubānī in: Ṣafadī, *Nakt* 171, 10 > Kutubī, *Fawāt* I 391, 9 f./II 116, −7 f.; als Dahrit bei Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 356, 2 f. = 279, 11/Übs. Lecomte 310 nr. 300 a und bei Tauḥīdī, *Imtāʿ* II 20, 13 sowie *Maṭālib al-wazīrain* 183, 2.

[24] Maʿarrī, *Ġufrān* 429, 4.

[25] Murtaḍā, *Amālī* I 144, 14 f.; etwas abweichend und ausführlicher Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 91, 10 ff.

[26] So Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ nach Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 242, 1; vgl. Monnot, *Penseurs* 314.

[27] In: *Transactions of the 9th Intern. Congr. of Orientalists* (London 1893) II 104 ff. (= *Ges. Schr.* III 1 ff.), dort 110 ff./7 ff. Die Gedichte sind jetzt gesammelt von ʿAbdallāh Ḫaṭīb, *Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs al-Baṣrī* (Baṣra 1967).

Mu'tazz z. B., der gar nicht begreifen kann, wie ein *zindīq* solch beherzigenswerte Dinge sagen konnte[28], oder von Buḥturī, der etwa zwei Drittel aller existierenden Fragmente in seine *Ḥamāsa* aufgenommen hat[29]. Noch Qalqašandī empfiehlt, Zitate nach Ṣāliḥ in der Kunstprosa des Kanzleistils (*inšā'*) zu verwenden[30]. Das lag an dem gnomischen Charakter seiner Verse; Abū 'Ubaid zitiert ihn deswegen mehrfach in seinem *Faṣl al-maqāl*[31]. Nur hier setzte auch die Kritik an, bei Ǧāḥiẓ etwa, dem Ibn Rašīq sich anschließt[32]. Natürlich mag man vermuten, daß eine orthodoxe Auswahl getroffen worden sei[33]. Aber wahrscheinlich ist dies nicht; der Dīwān umfaßte ohnehin nur 50 Blatt[34]. Dagegen läßt sich umgekehrt nachweisen, daß man nachträglich Ṣāliḥ ketzerische Verse in die Schuhe geschoben hat[35]. In nuṣairischer Tradition findet sich, mitten unter Gedichten des Ḫaṣībī (gest. 346/957)[36], eine lange Qaṣīde mit esoterischer Buchstabenspekulation, die, wie es dort heißt, „ihm (d. h. Ḫaṣībī) fälschlich zugeschrieben ist und in Wirklichkeit von Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs stammt"[37]. Auch zu der Produktion des 'Abdallāh b. Mu'āwiya sind die Grenzen fließend[38]. Gerade die gnomischen Verse ließen sich wie Versatzstücke überall verwenden.

Wenn wir den Dīwān trotzdem zur Erklärung heranziehen wollen, so allenfalls mit der Frage, ob Ṣāliḥ nicht manchen Leuten *zu* fromm war, oder anders gesagt: ob seine Verse nicht das streifen, was wir heute Revolutionstheologie nennen würden. Das war ja alte Kātib-Tradition; auch von Ġailān ad-Dimašqī machte man sich dieses Bild. Ṣāliḥ vertrat die Willensfreiheit in einem recht absoluten Sinne: Gott lenkt die Handlungen der Menschen nicht, ja er kann nicht einmal an ihnen beteiligt sein; wir wären sonst nicht für sie verantwortlich[39]. Wie bei Ġailān verband sich dies mit Gesellschaftskritik: Religion ist besser als Reichtum; die irdischen Glücksgüter sind ungerecht verteilt[40]. Verachtung der Herrschenden schlägt durch[41]; sie umgeben sich mit unwissenden Tröpfen, die zu Unrecht Einfluß haben[42]. Die Paränese, in der sich Ṣāliḥ gefiel[43], mochte darum nicht jedem zusagen.

---

[28] *Ṭabaqāt aš-šu'arā'* 91, 16 ff. und 92, 7; auch TB IX 304, 1.
[29] Vgl. die Facsimile-Ausgabe von Geyer und Margoliouth, Index s. n.
[30] *Ṣubḥ al-a'šā* I 292, 14 f.
[31] Ibn Ṭabāṭabā notiert die Verwandtschaft mit einem Ausspruch des Aristoteles beim Tode Alexanders (*'Iyār aš-ši'r* 80, 3 ff.).
[32] *Bayān* I 206, 8 ff.; dazu Goldziher 110/7.
[33] So Fück, *Arab. Kultur* 261, Anm. 24.
[34] *Fihrist* 185, pu. (wenn nicht dies schon die Auswahl ist).
[35] *Festschrift Spuler* 60 ff.
[36] Zu ihm Halm in: Der Islam 55/1978/258 ff.
[37] Hs. Manchester, John Rylands Library, Arabic 452 (655), fol. 72 a.
[38] Vgl. die Edition bei Muṭṭalibī, *al-Adīb al-muġāmir* 268 f. und 299.
[39] Ḫaṭīb 139 nr. 46; auch 83, 5 ff.
[40] Ib. 150 nr. 81; allgemein 79 ff.
[41] Ib. 120 nr. 7.
[42] Goldziher 111/8.
[43] Ḫaṭīb 124, vv. 19 ff.; Goldziher 112/9.

Die letztere Tendenz verabsolutiert sich in der *Qiṣṣat Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs maʿa rāhib aṣ-Ṣīn,* in der Ṣāliḥ sich von einem chinesischen „Mönch" – einem Nestorianer? einem Manichäer? einem Buddhisten? – ins Gewissen reden läßt[44]. Der Mönch ernährt sich von Samen und Kräutern, aber er spricht eine ganz islamische Sprache. Zwar zitiert er nicht den Koran; das wäre zu stilwidrig gewesen. Aber man kann ihn sonst nicht von einem muslimischen *zāhid* unterscheiden. Er redet sein sündiges Ich (*nafs*) an, er weint, und er verdammt diese verderbte Welt; er rät dazu, nichts Verbotenes zu erwerben[45]. Man muß sich fragen, ob Ṣāliḥ hier nicht seine eigenen Vorstellungen einem Mönch in den Mund gelegt hat. Mönche hatten wie Jesus damals ein gutes Image[46]; *zuhd* hatte im Islam ja noch keine Tradition. Aber daneben finden sich auffällige Diskrepanzen zum Dīwān: dort steht die Armut schlimmer da als der Unglaube, und ein Leben ohne äußeren Einfluß gilt als wertlos[47]. Das klingt schon eher nach der Philosophie eines Kanzleibeamten[48]. Die *Qiṣṣa* ist doch wohl ein Apokryphon.

Vielleicht hat der Stil Ṣāliḥ verdächtigt gemacht. Gnomische Ausdrucksweise, Moralisieren überhaupt wirkte im Irak schnell iranisch. Noch hatte ja das Ḥadīṯ nicht diese Funktion übernommen. Ibn al-Muqaffaʿ betont in seiner Einleitung zu *Kalīla wa-Dimna,* daß es ihm hier nicht um Scherz und Zeitvertreib (*hazl, lahw*) gehe, sondern daß man die Moral aus den Geschichten, die *ḥikma,* herauslesen solle[49]. Daß diese Fabeln einen reinen Unterhaltungswert haben könnten, war ihm also gar nicht recht. Auch das Buch vom Panther und dem Fuchs, das Sahl b. Hārūn, der Sekretär al-Maʾmūns und Direktor des *bait al-ḥikma,* verfaßte, pflegt diesen Stil; der Fuchs beschreibt dem König die Nichtigkeit der Welt[50]. Sahl b. Hārūn, aus Dastmaisān gebürtig, hat anfangs in Baṣra gelebt[51].

> Verwandte Töne hören wir auch bei dem Damaszener Dichter Ṣāliḥ b. Ǧanāḥ al-Laḫmī, der etwa in die gleiche Zeit gehört (zu ihm TTD VI 369 ff. und Ṣafadī, *Wāfī* XVI 255, 1 ff.). Von ihm ist eine *Risāla fī l-adab wal-murūwa* erhalten, die Ḫaṭīb erneut abgedruckt hat (S. 159 ff.; ursprünglich herausgegeben von Ṭāhir al-Ǧazāʾirī in: al-Muqtabas 7/1912/648 ff.; dazu Ziriklī, *Aʿlām* III 275). Sie enthält, wie das in paränetischer Literatur häufig begegnet, ein Lob der Vernunft; die Vernunft verhält sich zur Bildung (*adab*) wie die Anlage zum Milieu, die Begabung zur Erziehung (Ḫaṭīb 165, 1 ff.). Reichtum ist auf

---

[44] Ed. Isḥāq Armala in: Mašriq 24/1926/274-8 und 334-8; wiederabgedruckt bei Ḫaṭīb 93 ff.

[45] Ḫaṭīb 95, 5 ff.

[46] S. o. Bd. I 126 und 145; auch Köbert in: Orientalia 42/1973/520 ff. Dazu unten Kap. C 1.4.3.2.1.

[47] Goldziher 111/8.

[48] Allerdings war schon für die Zoroastrier die Armut eine Frucht der Sünde bei den unteren Klassen (*Dēnkart,* übs. de Menasce 143; Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* 335 f.). Auch der Ḫurramīya warf man später eine ähnliche Einstellung vor (vgl. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* 12, Anm. 28).

[49] Ed. Būlāq 1297/1880, S. 19, 11 f. und 15 f.; S. 23, 17 ff.

[50] S. 112, 3 ff./Übs. 87 f.

[51] Ib. 13.

Vernunft angewiesen, allerdings auch umgekehrt die Vernunft auf den Reichtum (ib. 172, 14 ff.). Diese Ähnlichkeit des Ansatzes hat Ḫaṭīb auf den etwas verwegenen Gedanken gebracht, beide Dichter miteinander gleichzusetzen. Das verbietet sich wohl schon wegen der geographischen Distanz. Zudem warnt der Damaszener in seinem Buch davor, mit den Sektierern (*ahl al-ahwā'*) zu diskutieren. Man bringe da nur sich selber durcheinander; den Gegner aber könne man ohnehin nur durch zweifelhafte Argumente widerlegen (ib. 174, 12 ff.). Das paßt nicht gut zu Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs, der ja eher als *mutakallim* dargestellt wird. Ḫaṭīb entwickelt seine Hypothese im übrigen nur, weil er eine späte, sicherlich apokryphe syrische Fassung des Hinrichtungsberichtes (vgl. *Festschrift Spuler* 54 f.) für eine verläßliche Quelle hält.

2.2.1.3 *Die Sumanīya*

Mit dem „Sumaniten" unserer Anekdote wird man sich nicht lange aufzuhalten brauchen. Person und Lehre bleiben unklar. Zwar will ein späterer Überlieferer, der Historiker Yaḥyā b. ʿAlī al-Munaǧǧim (241/855-300/913)[1], den anonymen Azditen mit Ǧarīr b. Ḥāzim identifizieren, der ein recht angesehener Traditionarier und Historiker wurde und u. a. ein Buch über die Azraqiten schrieb[2]. Er hat Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs in der Tat näher gekannt; dieser tadelt ihn in einem Gedicht dafür, daß er seiner Freundschaft nicht sicher sein könne[3]. Aber er wäre Anfang der zwanziger Jahre noch recht jung gewesen; er ist erst 170/786 gestorben, wenngleich angeblich schon 85/704 geboren. Die Vermutung des Ibn al-Munaǧǧim ist wohl ein reiner Schuß ins Blaue[4].

Wichtig wäre dagegen, zu wissen, was ein baṣrischer Erzähler sich überhaupt unter einem Sumaniten vorstellte. Wahrscheinlich soll nur ein Klischee evoziert werden. Die Sumaniten galten als Sensualisten, die an keine geistige Realität glauben; so sollen sie Ǧahm b. Ṣafwān gegenübergetreten sein[5]. Genau dies aber erwartete man auch von einem *zindīq*; wir sahen es bei Baššār b. Burd[6], und es gibt viele weitere Beispiele[7]. Der indische Arzt, mit dem Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq im „Buch von der Myrobalane" sich unterhält[8], wird ebenso dargestellt. Gerade indische Ärzte aber gab es in Baṣra. Hārūn ar-Rašīd hat sie hernach an seinen Hof gezogen; manche haben im Auftrage der Barmakiden Texte aus dem Sanskrit übersetzt[9]. Sie konnten also offenbar recht gut Arabisch, und selbst wenn es damit haperte, gelang es einem interessierten muslimischen Intellektuellen doch immer, in Baṣra einen ordentlichen Übersetzer aufzutrei-

---

[1] *Aġ.* III 146, 14, wo er als *Abū Aḥmad* erscheint; vgl. zu ihm GAS 1/375 f.

[2] Zu ihm GAS 1/310 f.

[3] Tauḥīdī, *Baṣā'ir* II 811, 3 ff./[2]IX 188 nr. 628; auch Buḥturī, *Ḥamāsa* 92, 7 ff.

[4] Vgl. auch Fück, *Arab. Kultur* 259, Anm. 3.

[5] S. u. S. 503; dazu auch Gimaret in: JA 1969, S. 299 ff.

[6] S. o. S. 14.

[7] Vgl. etwa Kulīnī, *Kāfī* I 78, −7; weiteres Material s. o. Bd. I 452, Anm. 13.

[8] Dazu unten S. 487.

[9] Ullmann, *Medizin* 105 f. Für den Barmakiden Yaḥyā b. Ḫālid wurde auch der älteste (?) Bericht über indische Religion verfaßt, den spätere Autoren immer wieder benutzen (Minorsky, *Sharaf az-Zamān on China* 125 ff.).

ben. Texte über Rhetorik wurden so erschlossen[10]; die Inder galten hier als besonders vorbildlich[11]. Ǧāḥiẓ hat sich auch über die indische Literatur allgemein ein Urteil bilden können: indische Bücher, so stellt er fest, haben keinen bestimmten Autor, sondern sind über Jahrhunderte weitergegeben worden[12]. Baṣrische Muʿtaziliten wie Abū l-Huḏail oder an-Naẓẓām haben sich mit der „sumanitischen" Lehre auseinandergesetzt, daß die Erde fortwährend nach unten fällt[13].

Nun sind sicherlich nicht alle Inder, auch nicht alle indischen Ärzte als Sumaniten angesehen worden. Die Frage aber, wer diese eigentlich waren, ist gar nicht leicht und allenfalls von Fall zu Fall zu beantworten[14]. Die Etymologie des Wortes scheint an sich klar: sanskr. *śramaṇa* bzw. dessen mittelindische Entsprechung *samana*. Schon im Hellenismus sind Sache und Wort den Griechen bekannt geworden. Megasthenes, der sich von 302 bis 291 v. Chr. als Gesandter Seleukos' I. am Hofe der Maurya in Pataliputra aufgehalten hat, spricht von Σαρμᾶναι und meint damit Asketen im weiteren Sinne, Wanderärzte, Wahrsager usw. Clemens Alexandrinus fügt ein halbes Jahrtausend später die Form Σαμαναῖοι hinzu, nun ohne *r* (wie im Pali) und mit einer vom Aramäischen beeinflußten Endung, und versteht darunter buddhistische Mönche aus Baktrien[15]. Entsprechende Lehnwörter begegnen in der Kartēr-Inschrift auf der „Kaʿba des Zoroaster" – wo auch die *zanādiqa* erwähnt werden – und in sogdischen Texten[16]. Die Araber kannten ähnlich wie Clemens die „Sumaniten" vor allem aus Iran. Ibn an-Nadīm sagt, daß die Mehrheit der Bevölkerung Transoxaniens ihrer Lehre angehangen habe; da er in diesem Zusammenhang „ihren Propheten Būdāsaf/Boddhisatva" erwähnt, dürfte er hier Buddhisten gemeint haben[17]. Er stützt sich auf eine fremde Quelle; er selber scheint im Irak keine allzu konkrete Vorstellung gehabt zu haben. Bei iranischen Autoren, bei Bīrūnī, bei Pazdawī, begegnet die dem Original näher stehende Form *Šamanīya;* das *u* in *Sumanīya,* das von den Wörterbüchern verlangt wird, scheint durch nichts gerechtfertigt und wurde, nachdem Maḥmūd von Ġazna den legendären Tempel von Sūmanāt zerstört hatte, nachträglich aus diesem Ortsnamen erklärt.

---

[10] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 92, 4 ff.; Maʿmar Abū l-Aš'aṯ, der sich hier mit einem indischen Arzt unterhält, gehört nach Baṣra (s. u. S. 37).

[11] Ib. III 14, 6 ff.

[12] Ib. III 27, 9 ff.

[13] S. u. Kap. C 3.2.1.3.1.5 und 3.2.2.2.1.2.

[14] Vgl. zum Folgenden im Detail meine Ausführungen in: *Erkenntnislehre* 257 ff. und Calverley in: MW 54/1964/200 ff.

[15] Vgl. schon Elliot-Dowson, *History of India* I 506, Anm. 1; jetzt eingehend A. Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus,* in: Mullus, Festschrift Klauser 60 ff. = *Antike und Orient* 78 ff.; dort S. 62 f./80 f. zur Herleitung der Endung -αῖος aus der aramäischen Pluralendung *-aiyā*. Zu fragen bliebe, ob auch dem arabischen Wort eine aramäische Form zugrundeliegt.

[16] Back, *Staatsinschriften* 261; das Wort ist über das Sogdische eingedrungen.

[17] *Fihrist* 408, 16 ff.

Einer Überlegung wert ist die Frage, ob die zahlreichen Belege für das Adjektiv *sumanī/samanī*, die sich im *Čačnāme* finden, einer nur persisch erhaltenen Quelle für die arabische Eroberung von Sind, auf alte Formulierungen zurückgehen. Der Text greift offenbar auf alte irakische Berichte, vielleicht bei Madā'inī, zurück (vgl. Friedmann in: *Islam in Asia* I 23 ff., dort S. 29 und 31; jetzt auch MacLean in: EIran IV 605 f.). Sicher ist, daß dort ganz allgemein Buddhisten gemeint sind und nicht nur buddhistische Mönche (MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 5).

Daß *śramaṇa* bis nach Baṣra gekommen wären, ist nicht belegt. Ǧāḥiẓ erzählt von „Mönchen der *zanādiqa*", die immer zu zweit wandern und nirgendwo länger als zwei Nächte bleiben[18]; aber er hat diese Nachricht aus zweiter Hand und bezieht sich wohl auf Ostiran[19]. Nun sollte man in Baṣra ohnehin viel eher mit Kaufleuten rechnen. Da ist dann interessant, daß zumindest dort, wo die Muslime in Indien Fuß gefaßt hatten und wohin auch von Baṣra aus am ehesten die Geschäftsbeziehungen hinreichten, nämlich in Sind, die Buddhisten viel stärker am Handel beteiligt gewesen zu sein scheinen als die Hindus[20]; als Sumaniten mag man also buddhistische Kaufleute bezeichnet haben. Die Hinweise auf ihre Lehre werden allerdings kaum je konkret. „Sumanīya" bleibt ein Etikett für alles, was einer Offenbarungsreligion widersprach: Skepsis gegenüber dem Spirituellen, Leugnung der Prophetie. Dahinein mischen sich dann Informationen über indische Religionen schlechthin[21]. Der Sensualismus, von dem wir ausgingen, ist natürlich in indischen Quellen zu finden, in der Denkrichtung des Lokāyata z. B.[22]. Wir können auch nachweisen, daß ein gebildeter Mann wie Bīrūnī das wußte; er notiert ohne Zeichen des Erstaunens, daß der Astronom Āryabhaṭa (geb. 476 n. Chr.) davon ausging, daß „wir das, was die Sinne nicht wahrnehmen, auch nicht erkennen können"[23]. Aber es wäre verwegen, dies zu verallgemeinern. Für einen Gelehrten in Ostiran war die Šamanīya eine Realität, hinsichtlich der Sumanīya in Baṣra bleiben wir auf Vermutungen angewiesen. Die Bezeichnung *śramaṇa* ist schon in den indischen Quellen nicht sehr konkret; im Irak konnte sie nur noch zu einer Leerformel werden.

2.2.1.4 *Ibn al-Muqaffa'*

Auch die Anwesenheit von Manichäern ist für Baṣra nicht belegt. Daß man aber mit ihnen rechnete, wird durch Wāṣils „1000 Fragen zur Widerlegung der Manichäer"[1] nahegelegt – wenn diese Schrift, von der wir keine Spur mehr

---

[18] *Ḥayawān* IV 457, ult. ff.; dazu Goldziher, *Vorlesungen* 161 f.

[19] Sein Berichterstatter Abū Šu'aib al-Qallāl ist ein Sogder (s. u. Kap. C 1.4.3.2.2).

[20] MacLean, *Religion and Society* 58 ff.

[21] Widerpart der „Sumaniten" sind im allgemeinen die „Brahmanen", d. h. die Hindus; vgl. Gimaret in: JA 1969, 263 ff. und unten Kap. C 8.2.2.3.7.

[22] Vgl. die Belege in *Erkenntnislehre* 263 f.

[23] *Taḥqīq mā lil-Hind* 183, 15 f./Übs. Sachau I 225. Zu Āryabhaṭa vgl. Pingree in: DSB I 308 f.

[1] Werkliste IX, nr. 13.

haben, denn nicht ein Apokryphon war. Die ganze Problematik der Frage wird an dem Fall des Abū ʿAmr[2] ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ deutlich. Er hat sich zu Beginn der Abbasidenzeit in Baṣra aufgehalten; dort war er bis zu seinem Tode Sekretär des ʿĪsā b. ʿAlī, eines jener Onkel, vor denen der junge Manṣūr sich zu Beginn seiner Herrschaft sehr in acht nehmen mußte[3]. Er war dort auch aufgewachsen; damals hatte er sein gutes Arabisch gelernt. Seine Lehrer allerdings bleiben für uns recht obskur, und wäre nicht zumindest einer von ihnen anderswo zu belegen, so möchte man fast sagen, daß ihre Namen zum Jux gewählt sind: Abū l-Ġūl und Abū l-Ġāmūs, beide offenbar Beduinen[4]. Karriere machte er in Iran, zuerst bei Masīḥ b. al-Ḥawārī, dem Statthalter von Nēšāpūr seit 126/744, und dann bei Dāwūd b. Yazīd b. Hubaira in Kirmān (130/748 – 131/749)[5]. Er stammte aus einer vornehmen iranischen Familie der Persis. Sein Vater Dādōya war unter al-Ḥaǧǧāǧ und Ḫālid al-Qasrī Steuereinnehmer gewesen; wegen angeblichen Unterschleifs hatte man ihn gefoltert und ihm die Finger verkrüppelt. Für die Araber war das ein Grund, ihm den Beinamen al-Muqaffaʿ zu geben; er hatte sich selber in ihrer Umgebung Mubārak genannt. Auch an dem Sohn blieb der Name hängen; er wird darüber nicht unbedingt glücklich gewesen sein. Die Araber waren für ihn Emporkömmlinge. Aus allem, was er geschrieben hat, spricht sein Stolz auf die Größe der iranischen Vergangenheit. Allerdings scheint er aus dem, was mit seinem Vater geschehen war, eine Lehre gezogen zu haben. Zwar machte auch er in Kirmān ein Vermögen; aber er ließ die einflußreichen Leute in Baṣra und Kūfa hernach daran teilhaben[6].

Dennoch wurde ihm offenbar gerade seine Vorsicht und sein Mißtrauen gegenüber der Verräterei der Araber zum Verhängnis. Als der Bruder seines Dienstherrn, ʿAbdallāh b. ʿAlī, ein anderer Onkel des Kalifen, der seine Ressentiments in einem Aufstand abreagiert hatte[7], sich in Baṣra versteckte und von al-Manṣūr ein Schutzversprechen erhalten sollte, hat Ibn al-Muqaffaʿ, der im Auftrag der *ʿumūma* auf der Ebene der Sachverständigen das Schriftstück aufsetzen mußte, den Text angeblich mit solch minuziösen Klauseln versehen, daß der Kalif sich beleidigt fühlte. Er ist dann auf dessen Wink hin beiseitegeschafft worden[8].

---

[2] Zur *kunya* vgl. Ǧāḥiẓ, *Muʿallimīn*, in: *Rasāʾil* III 44, 2 f.

[3] Zur Rolle der *ʿumūma* vgl. Lassner in: *Festschrift Wiet* 69 ff. und SI 49/1979/39 ff.; allgemein zu Ibn al-Muqaffaʿ vgl. F. Gabrieli in: EI² III 883 ff. und Fārūq ʿUmar in: *Buḥūṯ fī t-taʾrīḫ al-ʿabbāsī* 260 ff., jetzt auch Latham in: CHAL II 48 ff.

[4] Zu Abū l-Ġāmūs Ṯaur b. Yazīd vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 50, – 6 ff.; er verkehrte in der Familie von ʿĪsā b. ʿAlī's Bruder Sulaimān in Baṣra, war aber nicht seßhaft. Sollte mit Abū l-Ġūl der Dichter dieses Namens von den ʿAbdšams gemeint sein? Er lebte aber in Kūfa (vgl. GAS 2/341).

[5] ʿUmar, *Buḥūṯ* 261 f. nach Balāḏurī.

[6] Ġahšiyārī, *Wuzarāʾ* 109, 7 ff.; dazu Sourdel in: Arabica 1/1954/311 f.

[7] Lassner, *Shaping of ʿAbbāsid Rule* 31 ff. und in: *Festschrift Wiet* 69 ff.

[8] Vgl. den Text des Ġahšiyārī bei Sourdel, a. a. O. 313 ff. Sourdel macht darauf aufmerksam, daß ein *amān* jeweils von dem Bittsteller aufgesetzt wurde (319).

Wir müssen es uns versagen, in Einzelheiten zu gehen. Dies nicht nur um der Kürze willen, sondern auch wegen der Quellenlage; die Überlieferung ist zu Ibn al-Muqaffaʿ ebenso novellistisch wie zu Baššār b. Burd. Man hat die Art, wie er umgebracht wurde, hernach mit grausamer Phantasie ausgemalt: er soll in einen Ofen geworfen worden sein. Aber das erklärt sich vielleicht nur daraus, daß man den *zanādiqa* ohnehin das Feuer wünschte[9]. In Wirklichkeit wußte man nicht viel. Es gibt eine Nachricht, wonach er noch Zeit hatte, Selbstmord zu begehen[10], und man hat auch ganz andere Begründungen für seinen Tod gefunden[11]. Biographie und Persönlichkeit des Ibn al-Muqaffaʿ geben noch viele Rätsel auf, und es ist wohl klüger, die Probleme herauszustellen als eine geschlossene Darstellung zu geben[12].

Da ist zuerst die Frage des Todesdatums. Sie zu beantworten, heißt, sich in der Frage des Todesgrundes zu entscheiden. Wenn – und dafür spricht vieles – tatsächlich der Kalif die Ermordung befahl, so sollte man annehmen, daß Ibn al-Muqaffaʿ erst festgenommen wurde, als die Macht der *ʿumūma* in Baṣra nicht mehr so groß war, d. h. nachdem Sulaimān b. ʿAlī, der dritte Onkel im Bunde, als Gouverneur der Stadt abgesetzt worden war. In der Tat wird die Hinrichtung immer dessen Nachfolger zugeschrieben, Sufyān b. Muʿāwiya, einem Muhallabiden, der sich bereits in Iran über Ibn al-Muqaffaʿ geärgert hatte und offenbar auch in Baṣra einiges von ihm sich hatte gefallen lassen müssen, solange der Schutz der Onkel ausreichte[13]. Den Machtwechsel nun hat man bisher nach Ṭabarī in das Jahr 139 gesetzt. Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ dagegen spricht von Ramaḍān 137/Feb.-März 755 und setzt in dieses Jahr auch den Tod des Ibn al-Muqaffaʿ[14]. Damit kommen wir ganz nahe an das Datum der Ermordung des Abū Muslim heran.

Zugleich erledigt sich die von Goitein gestellte Frage, wie Ibn al-Muqaffaʿ es habe wagen können, nach diesem Ereignis an den Kalifen noch seine *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* zu richten, in der er ihm Ratschläge für seine Amtsführung erteilt[15]. Die Schrift ist eben vorher verfaßt, ganz zu Beginn von Manṣūrs Kalifat, als noch niemand ahnte, wie schnell sich der Einfluß der Iraner in der neuen Umgebung verbrauchen würde, vielleicht noch i. J. 136/754. In ihr empfiehlt Ibn al-Muqaffaʿ dem jungen Herrscher noch, die Angehörigen seiner eigenen Familie bei der Ämtervergabe gebührend zu berücksichtigen[16]. Dann aber

---

[9] So direkt gesagt Ǧahšiyārī 107, 1; s. o. Bd. I 417.

[10] Qummī, *Maqālāt* 67, 13 f.

[11] So etwa Ḥammād ʿAǧrad bei Ǧahšiyārī 109, 1 ff.

[12] Grundlegend ist hierzu immer noch die Arbeit von F. Gabrieli in: RSO 13/1932/197 ff. Weitere Literatur in den späteren Zusammenfassungen, die derselbe Autor in: EI² III 885 und in: *Elaboration de l'Islam* 26 ff. gegeben hat. Die Flut der arabischen Publikationen zum Thema können wir hier beiseite lassen.

[13] Ǧahšiyārī 104, –5 ff.; dazu Sourdel 309.

[14] *Taʾrīḫ* 638, 2 f. und 674, 1 f.

[15] In: IC 28/1949/120 ff. = *Studies in Islamic History and Institutions* 149 ff.; zum Text vgl. noch CHAL II 64 ff.

[16] *Ṣaḥāba* 56 f. § 50 PELLAT.

folgen die Ereignisse Schlag auf Schlag. ʿAbdallāh b. ʿAlī macht seinen Aufstand. Abū Muslim besiegt ihn im Ǧumādā II 137/Nov. 754 in der Ǧazīra und wird dann selber beseitigt. Auf dieses Ereignis reagiert, immer noch i. J. 137/755, Sinpāḏ in Raiy mit seiner Erhebung[17]. Wenn ein Perser wie Ibn al-Muqaffaʿ unter diesen Umständen einem Rebellen wie ʿAbdallāh b. ʿAlī seine Feder lieh, so wundert es nicht, wenn das Mißtrauen des Kalifen geweckt wurde. Auch daß Sulaimān b. ʿAlī schon vier Monate nach der Niederlage seines Bruders abgesetzt wurde, scheint mehr als natürlich.

> Daß all dies bei der Entscheidung Manṣūrs mitspielen konnte, hat schon Goitein behauptet; auch Sourdel weist darauf hin (Arabica 1/1954/318 ff.). Zuletzt hat Fārūq ʿUmar sich damit auseinandergesetzt (*Buḥūṯ* 264 ff.). Allerdings wissen wir nicht einmal, ob die *Risāla* den Kalifen je erreicht hat (vgl. zur Problemlage Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffaʿ, „Conseilleur" du Calife* 2 ff.). Zudem bringt die Verschiebung des Datums gewisse Schwierigkeiten mit sich. Wir müssen annehmen, daß mehrere Angaben in den Statthalterlisten bei Ṭabarī falsch sind (III 121, 8 f. und 124, 16; vor allem 125, ult. f.). Dies ließe sich nur so erklären, daß eine alte Verlesung von 137 zu 139 für die Absetzung Sulaimān b. ʿAlī's zugrundeliegt, die dann von Ṭabarī oder seiner Vorlage für die Jahre 137 und 138 explizitgemacht wurde. Bei Ḫalīfa 673, ult. ff. ist die Reihenfolge der Statthalter ohnehin viel genauer, als sie Pellat, *Milieu* 280 f. auf der Grundlage von Ṭabarī und dem von ihm abhängigen Ibn al-Aṯīr herausgearbeitet hat. Azdī, der den *amān* in extenso zitiert, bringt ihn s. a. 138 (*Taʾrīḫ al-Mauṣil* 167, −4 ff.). Nach der oben S. 16 bereits zitierten Nachricht bei Ibn al-Mudabbir soll Ibn al-Muqaffaʿ übrigens daran mitgewirkt haben, Abū Muslim in den Irak zu locken. Manṣūr kannte ihn vielleicht schon aus Fārs; er hatte dort eine Zeitlang mit ʿAbdallāh b. Muʿāwiya zusammengearbeitet (s. u. S. 294).

Die zweite Frage betrifft das Lebensalter Ibn al-Muqaffaʿs. Sie stellt sich wegen der großen Zahl der ihm beigelegten Schriften. Ibn al-Muqaffaʿ soll nur 36 Jahre alt geworden sein. Er wäre dann in seinem Amt in Kirmān noch überraschend jung gewesen, und eine Anekdote wie die, daß er sich in einer kritischen Situation für seinen Freund ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā ausgab, der wesentlich älter als er hätte sein müssen, wäre nahezu unverständlich[18]. Zudem ist sein Sohn Muḥammad bereits vor 140/758 selber *kātib* in Ägypten geworden und anscheinend bald darauf gestorben[19]. Die Zahl 36 verdient weniger Vertrauen, als man ihr bisher geschenkt hat; sie ist zu „rund" (3 × 12) und ist auch mit Bezug auf andere Personen falsch[20]. Die Schriften des Ibn al-Muqaffaʿ sind allerdings nur zum geringeren Teil von ihm selber verfaßt; es handelt sich vor allem um Übersetzungen[21]. Damit liegt die Vermutung nahe, daß wir es

---

[17] Ḫalīfa 637, 15; Ṭabarī III 119, 11 ff. Zu ihm s. u. S. 632.

[18] Ǧahšiyārī 80, 1 ff.; natürlich ist sie ohnehin erfunden. Zu ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā jetzt Brinner in: EIran I 111 f. und Latham in: CHAL I 164 ff. sowie ʿAbbās in der Einleitung zu seiner Edition der *Rasāʾil*.

[19] S. u. S. 27.

[20] S. u. Kap. C 3.2.2 zu an-Naẓẓām.

[21] Vgl. dazu Gabrieli, a. a. O.; unter dem Gesichtspunkt ihres iranischen Charakters im einzelnen behandelt von Colpe, *Manichäismus* 155 ff.

mit einer Werkstatt zu tun haben; die Authentizität ist ohnehin nicht in jedem Fall gesichert. Allerdings verbindet sich damit sofort das Problem, wer dann der Auftraggeber war. Ibn al-Muqaffaʿ scheint zwar reich gewesen zu sein; aber daß er in einem solchen Fall alles selber finanziert hätte, wird man doch nicht ohne weiteres annehmen wollen. Die Zeit in Baṣra ist zu kurz, um für den Umfang der Produktion Raum zu geben. Wir sind also auf Kirmān oder Fārs verwiesen. Dort waren Texte wie das *Ḫvatāynāmak/Ḫudāyname*, das *Kitāb Mazdak* (= *Mazdaknāmak*?)[22], der Tansarbrief usw. ohnehin viel eher zu Hause; den letztgenannten Text hat Ibn al-Muqaffaʿ von einem Gelehrten aus Fārs namens Bahrām, Sohn des Ḫorzād übernommen[23].

Leider liegt diese Gegend in spätumaiyadischer Zeit völlig im Dunkeln. Aber zumindest zeichnet sich ab, daß Hišām die Übersetzung von Fürstenspiegeltexten gefördert hat. Das hat sich gewiß nicht nur in Syrien abgespielt, wo Abū l-ʿAlāʾ Sālim sein Sekretär war[24]. Masʿūdī hat in Iṣṭaḫr ein solches Buch gesehen, das Mitte Ǧumādā II 113/August 731 für den Kalifen fertiggestellt worden war[25]. Ibn al-Muqaffaʿ war Hauslehrer bei der in Iran ansässigen arabischen Aristokratie[26]. Nichts spricht dagegen, daß er mit den von ihm oder unter seiner Aufsicht übersetzten Schriften seinen Schülern die Kunst des Regierens oder des vornehmen Umgangs – und zugleich damit eine Kenntnis ihrer iranischen Umwelt – vermitteln sollte.

Man hat später diese Übersetzertätigkeit mit Ibn al-Muqaffaʿs „Ketzertum" zusammengedacht. Er habe „die Bücher des Dualisten Mani und des Dualisten Ibn Daiṣān" übersetzt, so sagt Yaʿqūbī in seiner *R. Mušākalat an-nās li-zamānihim*[27], und Masʿūdī hat es von ihm – oder aus gleicher Quelle – übernommen[28]. Schließlich wollte man sogar von al-Mahdī gehört haben, ihm sei kein Ketzerbuch untergekommen, das nicht auf Ibn al-Muqaffaʿ zurück-

---

[22] Vgl. dazu Klima, *Beiträge* 53 f.: Ibn al-Muqaffaʿ hat vielleicht einen Abschnitt über Mazdak in das *Ḫudāyname* eingearbeitet. Auch Yarshater in: CHI III 994. Dagegen Tafazzoli in: *Festschrift Duchesne-Guillemin* (Acta Iranica 23), S. 507 ff.: der Titel *Mazdaknāmak* sei nur aus *Mrdk-nāmag* verlesen.

[23] Dazu M. Boyce, *The Letter of Tansar* 4. An versteckter Stelle, im Buch der Sekretäre des ʿAbdallāh al-Baġdādī, wird Ibn al-Muqaffaʿ sogar die Übersetzung der *Hazār afsāne*, also der Urfassung von 1001 Nacht, zugeschrieben (ed. Sourdel in: BEO 14/1952-4/140, 9). Zu dieser Literatur allgemein Boyce in: HO IV 2, 1 (*Iranistik: Literatur*), S. 57 ff. und Bosworth in: CHAL I 488 f.

[24] Dazu zuletzt Latham in: CHAL I 154 ff.

[25] *Tanbīh* 106, 5 ff. Auch der sog. *ʿAhd Ardašīr* könnte um diese Zeit ins Arabische übertragen sein (vgl. die Edition von I. ʿAbbās, Beirut 1387/1967, dort S. 33 ff. der Einleitung).

[26] So z. B. bei den Banū l-Ahtam, die unter den Umaiyaden in Ḫorāsān eine Rolle spielten (Ǧāḥiẓ, *Muʿallimīn*, in: *Rasāʾil* III 44, 1 f.) Zu ihnen vgl. Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion* 26, Anm. 87, und 95; auch Balāḏurī, *Ansāb*, Hs. Reisülküttap 598, II 976 und 992.

[27] 24, 3 f. MILLWARD.

[28] *Murūǧ* VIII 293, 2 ff./V 212, 3 ff. Der ganze Abschnitt stimmt im wesentlichen mit Yaʿqūbī überein. Allerdings fügt Masʿūdī noch Markion hinzu; zum Ausgleich läßt er neben Ibn al-Muqaffaʿ auch noch andere Übersetzer gelten. Allgemeiner Bīrūnī, *Hind* 220, 2 ff./Übs. Sachau I 264.

gehe[29]. Man braucht diese Nachrichten nicht in Bausch und Bogen zu verwerfen. Denn sollten solche häretischen Texte ebenfalls in Ibn al-Muqaffaʿs „Werkstatt" übertragen worden sein, so wäre nur die Intention der Auftraggeber verkannt: damals dachte man noch, aus diesen Werken etwas zu lernen, ohne auf diese Weise unbedingt in Ketzerei zu verfallen.

> Die genannte Zielsetzung wäre vollends gesichert, wenn sich auch die älteste arabische Aristoteles-Übersetzung, die wir besitzen, eine Epitome des Organon, die entsprechend damaliger Schultradition bis zum Ende der I. Analytiken reichte[30], auf das Konto des Ibn al-Muqaffaʿ setzen ließe; Aristoteles hatte mit der iranischen Tradition und den *zanādiqa* ja nichts zu tun. Der Herausgeber des Textes, Muḥammad Taqī Dānišpažūh, läßt an der Autorschaft auch keinen Zweifel[31]; westliche Gelehrte sind ihm darin gefolgt[32]. Jedoch hat die These von P. Kraus, daß in Wirklichkeit Ibn al-Muqaffaʿs Sohn Muḥammad der Übersetzer sei[33], weiterhin manches für sich. Nicht nur die verderbte Handschrift Beirut 1927 bringt seinen Namen; auch eine weitere indische Handschrift, die Dānišpažūh heranzieht (nr. 2), nennt ihn auf dem Titelblatt. Vor allem aber steht er im Kolophon aller der Handschriften, die über ein solches verfügen; Dānišpažūh hat, von der Sekundärüberlieferung beeinflußt, überall den Befund gegen die Handschriften verbessert[34]. Muḥammad b. ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ ist jetzt auch zu belegen; er war Sekretär des Maʿn b. Zāʾida, als dieser unter al-Manṣūr Gouverneur von Ägypten war. Allerdings starb er dort anscheinend schon, bevor Maʿn i. J. 142 in den Jemen versetzt wurde[35]. Für die Chronologie der Übersetzungsbewegung macht die Umsignierung also kaum einen Unterschied. Der Text hat offenbar späteren Versionen zugrundegelegen; der Kolophon läßt die Entwicklung recht deutlich erkennen[36]. Zur Terminologie vgl. den genannten Aufsatz von Kraus; weiterhin Zimmermann in: *Festschrift Walzer* 529 ff. Troupeau hat a. a. O. darauf aufmerksam gemacht, daß die in der Epitome der Hermeneutik benutzten grammatikalischen Begriffe von Sībawaih nicht rezipiert worden sind.

Die dritte und schwierigste Frage betrifft Ibn al-Muqaffaʿs persönliche Entwicklung und seine „Weltanschauung". Man hat ihm einiges zugemutet. Gabrieli spricht von einer „évolution du mazdéisme de ses aïeux, à travers l'Islam embrassé extérieurement, vers un scepticisme rationaliste qui se serait enfin

---

[29] Murtaḍā, *Amālī* I 134, ult. f.

[30] Dazu Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad* 8; Walzer, *Greek into Arabic* 98.

[31] *al-Manṭiq li-bn al-Muqaffaʿ*; Teheran 1398/1978. Dort Einl. 62 ff.

[32] So Troupeau in: Arabica 28/1981/242 ff.; Ch. Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie* 41 ff.; Endreß in GAP II 420; Elamrani-Jamal in *Dictionnaire des philosophes antiques* I 510.

[33] In: RSO 14/1934/1 ff.; zum älteren Forschungsstand auch Colpe, *Manichäismus* 155 ff.

[34] Das gilt für drei der vier mittlerweile bekannten Handschriften; eine ist unvollständig (vgl. Einl. 73 ff. und Text 93, −5 ff.). Nur eine Handschrift (Hamadān, Madrasa-yi Ġarb 4750) nennt auf ihrem Titelblatt eindeutig den Vater als Übersetzer. Zur Sekundärüberlieferung vgl. ausführlich Dānišpažūh 63 ff.; daß sie einhellig sich auf den Vater gegenüber dem nahezu unbekannten Sohn festgelegt hat, ist kaum verwunderlich.

[35] Balāḏurī, *Ansāb* III 236, −4 ff.; zum Datum vgl. EI² VI 345 a.

[36] Text 93, −5 ff.

apaisé dans la révélation dualiste"[37]. Colpe meint, daß er im Islam „innerlich ... nicht heimisch wurde, wie er auch andererseits dem Mazdaismus durch seinen Übertritt entfremdet wurde; so wurde er ‚Freidenker' ..."[38]. Colpe sieht darin keinen Widerspruch dazu, daß er Manichäer war; denn „mit *zindīq* ist hier ein Mann bezeichnet, der, unabhängig vom islamischen Dogma denkend, vernünftige Welterklärung mit persönlicher Erlösungsgarantie verbinden wollte und sich damit in Übereinstimmung mit der rationalen Komponente des Manichäismus befand"[39]. Eine Pariser Dissertation aus dem Jahre 1957 nennt Ibn al-Muqaffaʿ stattdessen einen „Humanisten des 2./8. Jh's"[40]. Wir müssen auch hier, um klarer zu sehen, uns fragen, mit welchen Quellen wir es zu tun haben.

Daß Ibn al-Muqaffaʿ je Zoroastrier gewesen sei, ist alles andere als sicher. Wenn es heißt, daß er „murmelte" wie die Magier[41], so ist dies nicht mehr als ein Etikett; man stellte ihn sich als Dualisten vor, war aber nicht imstande, zwischen den Ritualen verschiedener dualistischer Religionen zu unterscheiden. Über die Konfession seines Vaters wußte man erst recht nichts. Zum Islam soll er sich erst spät bekehrt haben, angeblich auf Drängen des ʿĪsā b. ʿAlī[42]. Erst dann dürfte er seinen persischen Namen Rōzbih gegen den üblichen Konvertitennamen ʿAbdallāh vertauscht haben. Zahlreiche Geschichten bringen ihn nun mit den bekannten *zanādiqa* zusammen, mit Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ, mit Muṭīʿ b. Iyās, mit Wāliba b. Ḥubāb usw. In der Tat hat er sich gelegentlich auch in Kūfa aufgehalten, wo er diese ja am ehesten treffen konnte; eine Anekdote schildert, wie er sich dort abfällig über den *qāḍī* Ibn Šubruma äußert, weil dieser den Persern nicht gewogen war[43]. Aber viel Zeit blieb ihm im Irak nicht, selbst wenn das von uns angenommene frühe Todesdatum sich als falsch erweisen sollte. In den Geschichten spiegelt sich in erster Linie das Bild, das man sich später von Ibn al-Muqaffaʿ machte; das ist *adab*, nicht Geschichtsschreibung. Bezeichnend ist allerdings, daß die *zandaqa* nicht als Grund für die Hinrichtung herangezogen wird[44].

Die Annahme, daß Ibn al-Muqaffaʿ Skeptiker gewesen sei, stützt sich auf einen Text, nämlich die Einleitung zu *Kalīla wa-Dimna*, die Burzōya, Leibarzt am Hofe Anōširwāns I., seiner mitteliranischen Übersetzung voranstellte. Nöldeke hatte angenommen, daß ein Passus daraus, in dem der Autor berichtet,

---

[37] In: *Elaboration de l'Islam* 28.

[38] *Manichäismus* 154.

[39] Ib. 190.

[40] M'hamed Ben Ghazi: *Un humaniste du IIe/VIIIe siecle, 'Abd Allāh ibn al-Muqaffaʿ*.

[41] So Balāḏurī bei Goitein in: IC 23/1949/131, Anm. 4 und Sourdel in: Arabica 1/1954/311, Anm. 1; auch ʿUmar, *Buḥūṯ* 264. Zum „Murmeln" (*zamzama*) vgl. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* 295; Widengren, *Religionen Irans* 249 f.

[42] Balāḏurī, a. a. O.; auch Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 91, 2 f. und 9 ff. und anderswo.

[43] *Mīzān* I 249, 3 ff.; zugrunde liegt Wakīʿ, *Aḫbār* III 117, 7 ff., wo der Sachverhalt aber nicht ganz so klar ist.

[44] Allerdings behauptete man, er habe erlebt, wie ein Sohn von ihm mit anderen *zanādiqa* festgenommen wurde (*Aġ.* XXI 107, pu. ff.).

wie er in seiner Jugend die Religionen gegeneinander abgewogen habe und von keiner ganz zufriedengestellt worden sei, von Ibn al-Muqaffaʿ eingeschoben worden sei. Er hatte dies nicht philologisch bewiesen, sondern war davon ausgegangen, daß eine solche Einstellung in der späten Sasanidenzeit unter der Herrschaft des Mazdaismus nicht möglich gewesen wäre. Obgleich man auf die Dauer merkte, daß diese Voraussetzung nicht stimmte, daß sich vielmehr gerade um die Mitte des 6. Jh's am persischen Hofe eine Art Aufklärung entwickelte, hat man sich doch schwer damit getan, Nöldekes These wieder aufzugeben. Dazu trug bei, daß man bei Bīrūnī auf eine Äußerung stieß, die besagte, daß Ibn al-Muqaffaʿ „das Kapitel des Burzōya hinzugefügt" habe. Aber auch sie ist wohl mißverstanden; Bīrūnī redet nicht von der Echtheit, sondern nimmt nur daran Anstoß, daß Ibn al-Muqaffaʿ, der der Einleitung des Burzōya noch eine eigene voranstellte, die seines Vorgängers mitsamt ihrem skeptischen Inhalt nicht einfach wegließ, und erklärt sich dies damit, daß er „die Schwachgläubigen habe in Zweifel stürzen und zum Manichäismus hinführen wollen". Davon, daß er etwas zu ihr hinzugefügt hätte, ist nichts gesagt. Man wird sich also wohl radikal entscheiden müssen: Ibn al-Muqaffaʿ hat mit dem Passus nichts zu tun. Man kann ihn somit deswegen auch nicht zum Skeptiker machen.

> Man könnte allerdings den Passus bei Bīrūnī auch so verstehen, daß dieser die gesamte Einleitung des Burzōya für eine Fiktion hielt. Das scheint der Qāḍī ʿAbdalǧabbār in einer ähnlich lautenden Stellungnahme sagen zu wollen (*Taṯbīt dalāʾil an-nubūwa* I 72, 4 ff.), und Bīrūnī war immerhin nur eine Generation jünger als er. Dann würde Ibn al-Muqaffaʿ doch wieder zum Skeptiker. Nur ist die These in dieser globalen Form nahezu unhaltbar. – Zum einzelnen vgl. meine Ausführungen in *Erkenntnislehre* 222. An Literatur wäre nachzutragen Goitein in: IC 23/1949/120 ff. und Sourdel in: Arabica 1/1954/307 ff., ausführlich dann Colpe, *Manichäismus* 165 ff. und jetzt Chokr, *Zandaqa* 290 ff.; kurz auch Khaleghi-Motlagh in EIran IV 382 a und Latham in CHAL II 51 f.
>
> Eine echte Ergänzung Ibn al-Muqaffaʿs ist dagegen der Prozeß gegen Dimna am Schluß des Kapitels vom Stier und dem Löwen. Aber hier ist das Motiv ganz anders: das niederträchtige Ränkespiel des listigen Schakals konnte nicht stillschweigend hingenommen werden (so Nöldeke, *Burzōes Einleitung* 2). Sauber durchgedacht ist diese Umwertung allerdings nicht (Richter, *Fürstenspiegelliteratur* 25 ff.); es ist problematisch, Ibn al-Muqaffaʿ deswegen zu einem Moralisten zu machen.

2.2.1.4.1 Die Schrift gegen den Islam

Der Manichäismus Ibn al-Muqaffaʿs hängt an einer Schrift, die uns nur noch in Fragmenten erhalten ist, innerhalb einer wortreichen und nicht unbedingt geradlinigen Widerlegung, die auf den Zaiditen al-Qāsim b. Ibrāhīm (gest. 246/860) zurückgeht[1]. Daß diese Schrift von einem Manichäer verfaßt

[1] M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rom 1927. Vgl. dazu die Verbesserungsvorschläge von Nyberg in OLZ 32/1929/425 ff. und Bergsträsser in Islamica 4/1929-31/311 ff.

ist, zeigt sich in den erhaltenen Stücken nicht ganz so klar, wie Qāsim in seiner Polemik behauptet. Die Beweislast ruht im wesentlichen auf einem etwas isolierten Bruchstück, dessen Interpretation bis heute nicht befriedigend gelungen ist[2], und daneben auf der Vorrede, die mit einer Parodie auf die Basmala anhebt und darauf eine Art Hymnus auf das Licht folgen läßt[3]. Zwar wettert Qāsim zum Schluß auch gegen die Mischungslehre und gegen das irre Vokabular: Vater der Größe, Mutter des Lebens, Geliebter der Lichter, Urmensch, Archonten, Säule der Herrlichkeit[4]. Aber das hat er nicht in seiner Vorlage angetroffen; er hätte sich sonst gewiß nicht die Gelegenheit entgehen lassen, es im Wortlaut aufzuspießen. Er ist auch ehrlich genug, es nicht Ibn al-Muqaffa' zuzuschreiben, sondern den Manichäern ganz allgemein. Es gehört mit zu seiner Taktik, aus Ibn al-Muqaffa' einen Manichäer zu machen.

Deutlich ist allerdings, daß der Text nicht von einem Muslim geschrieben ist. Soviel Verachtung gegenüber dem Islam ist weder vorher noch nachher im Machtbereich dieser Religion auf Arabisch noch einmal offen ausgesprochen worden. Der Verfasser kennt keine Religion, die „ungebildeter, unvernünftiger, weltlicher und sinnlicher wäre"; sie hat einen verderblichen Einfluß auf ihre Anhänger und „bringt, wenn sie gebuttert wird, schlechten Rahm hervor". Sie fördert den Obskurantismus; denn sie „befiehlt, weder zu forschen noch zu fragen", sondern will, daß man „an etwas glaubt, das man nicht kennt, und etwas für wahr hält, das man nicht versteht"[5]. Damit verbindet sich ein wütender Haß gegen die Araber: Muḥammad ist ein „Mann aus der Tihāma"[6], ein ungehobelter Beduine also. Unerträglich ist, daß mit ihm die Primitivität gesiegt hat; aber das ist nur durch Waffengewalt geschehen, nicht etwa ein Verdienst der Religion oder göttliche Fügung. Muḥammad „kämpfte nur für weltliche Herrschaft"[7].

Allerdings gesteht der Autor an anderer Stelle implizit zu, daß Gott seine Engel herabgesandt hat, um den gläubigen Muslimen zu helfen[8]. Aber das ist dialektisch gemeint. Er kennt den Islam, und seine Polemik zielt in verschiedene Richtungen. Er zitiert den Koran[9] und wendet sich gegen das darin vertretene Gottesbild. Es ist anthropomorphistisch, und es läßt das Problem der Theodizee unbewältigt. Gott sitzt auf seinem Thron und ist nach Sure 53/8-9 von ihm herabgestiegen, um dem Propheten bis auf zwei Bogenlängen und mehr

---

[2] Text V 9 mit Kommentar.

[3] Text V 1. Daß es sich hier wirklich um einen Hymnus handelt, wie ich in: bustan 5/1964, Heft 2, S. 11 behauptet habe, ist nicht unbedingt gesagt. Das Fragment hat keinerlei metrische Struktur. Wenn man diese für eine mitteliranische Vorlage annimmt, so kommt man in Schwierigkeiten mit der umformulierten Basmala; *bismi n-nūri r-raḥmāni r-raḥīm* kann ja bloß arabisch konzipiert sein. Allerdings läßt sich annehmen, daß sie dem Hymnus nur vorangesetzt wurde.

[4] *Lotta* 50, 7 ff. und 52, 20 ff.

[5] Text V 4.

[6] Ib. 4, e.

[7] Ib. 4, a – b mit Kommentar.

[8] Text 3, b.

[9] Text 3, a; 5, a; 8, a; vielleicht auch 3, d (vgl. den Kommentar).

nahezukommen[10]; er empfindet Kummer, Trauer und Zorn[11]. Zugleich aber ist dieser Gott ohnmächtig; er vermag nichts gegen das Böse. Schlimmer noch: er vermag nichts gegen seine eigenen Geschöpfe, denn das Böse als eigenständiges Prinzip gibt es für die Muslime ja nicht. Er muß sich gegen sie zur Wehr setzen, und er tut dies auf durchsichtig ungeschickte Weise: er wirft mit Sternschnuppen[12] oder er läßt sich von seinen Engeln vertreten. Wenn diese dann siegen, schreibt er sich den Erfolg selber zu[13]. Das ist zugleich wieder ein Zeichen seiner allzu menschlichen Art: er prahlt gerne mit seinen Leistungen[14]. Dabei besteht dazu gar kein Grund. Seine Feinde haben es ja vermocht, die von ihm in die Welt gesandten Propheten zu töten, und er hat nicht gleich Rache genommen, sondern die Strafe bis zum Jüngsten Tag aufgeschoben[15]. Wenn einer seiner Anhänger den kürzeren zieht, sagt er, um sich zu rechtfertigen, er habe ihn nur auf die Probe stellen wollen[16]. Manchmal geht das Übel sogar direkt von ihm aus: wenn er Krankheit über die Menschen schickt. Er hat seine eigene Schöpfung ruiniert[17]. Der Satan hat gesiegt; die meisten Menschen folgen diesem nach[18].

Da lohnt es dann wirklich, zu fragen, ob Gott im Anfang alleine da war[19]. Einfacher wäre gewiß, zu sagen, ein böses Prinzip, Gegenteil jenes Lichtes, das in der Vorrede angerufen wird, habe von vornherein neben ihm existiert und sei für alle jene genannten Inkonsequenzen und Unzuträglichkeiten verantwortlich zu machen. Gott hat ja zwei Wege aufgezeigt[20] – wohl wieder eine Anspielung auf den Koran, wo es, wie Qāsim ergänzt, in Sure 4/76 heißt, daß die einen auf dem Wege Gottes, die anderen dagegen auf dem Wege der finsteren Macht (*aṭ-ṭāġūt*) kämpfen[21]. Gott hat die Welt zum Guten geschaffen[22]; also kann er nicht das Böse wollen. Zudem ist es absurd, anzunehmen, er habe sie aus dem Nichts geschaffen; das gibt es gar nicht, und man kann es sich auch nicht vorstellen[23]. Vielmehr ist da immer schon etwas anderes gewesen, und die Welt ergab sich dann, so wird man fortfahren dürfen, durch „Mischung" – oder aber sie war das Werk des Widersachers. Nur so ist man

---

[10] Text 8, a. Wahrscheinlich ist hiermit auf eine *miʿrāǧ*-Erzählung angespielt.
[11] Text 6; auch 8, b.
[12] Text 3, a. Dazu Weiteres unten Kap. C 1.2.3.
[13] Ib. 3, b.
[14] Text 5, a.
[15] Text 3, c. Der Autor unterschlägt hier die Straflegenden des Korans. Denkbar wäre, daß mit dem „Feind", an dem Gott nicht sofort Rache nimmt, auch nur der Satan gemeint ist; jedoch spricht der Kontext mehr für eine kollektive Deutung.
[16] Ib. 3, b.
[17] Ib. 3, d.
[18] Text 5, b.
[19] Text 2.
[20] Text 7, a.
[21] *Lotta* 34, 5 f. Die Bedeutung von *ṭāġūt* war umstritten; es ist nicht unmöglich, daß der Autor den Begriff so verstand, wie dies heute die iranische Propaganda tut.
[22] Text 7, b–c.
[23] Text 8, c und e.

nicht zu der Annahme gezwungen, daß Gottes Wohlgefallen an ihr sich in Groll gewandelt habe und er seinem Erbarmen über seine Geschöpfe die Strafe für sie auf dem Fuße folgen läßt[24].

Da sind in der Tat fundamentale Dogmen geleugnet. Der Autor vertritt offenbar die Ewigkeit der Welt, oder besser: der Kampf zwischen Gut und Böse vollzieht sich auf dem Substrat einer ewigen Materie. Daß Gott „mit eigener Hand" die Dinge schaffe, wird sichtlich als zu anthropomorph empfunden[25]. Auch die durchgeistigtere Vorstellung, daß er mit seinem Schöpfungswort die Dinge in die Existenz rufe, hat den Autor nicht befriedigt; man kann nichts anreden, das nicht schon vorhanden wäre[26]. Das steht ähnlich später auch im *Škand gumānīk vičār*[27]. Der Koran wird kritisiert vor dem Hintergrund einer spiritualistischen Religionsauffassung und einer rationalistischen Welterklärung. Der Autor gibt sich elitär; wer sich Gott wie seinesgleichen vorstellt oder vom tieferen Sinn der Siglen und der Schwurformeln im Koran munkelt[28], verrät damit nur unterentwickeltes Denken. Allerdings werden wir wohl davon ausgehen dürfen, daß die *creatio ex nihilo* für den Islam erst ziemlich spät zu einem konstituierenden Glaubenssatz geworden ist[28a]. Die verschiedenen Elementenlehren, auf die auch Qāsim in seiner Widerlegung wieder eingeht[29], mochten dem Schöpferwillen Gottes immer noch genug Platz lassen. Den Anthropomorphismus aber hat gerade zur Zeit des Ibn al-Muqaffaʿ in Iran auch Ǧahm b. Ṣafwān mit seinen Anhängern zurückgenommen.

Es ist darum nicht einfach, von diesem Befund auf den historischen Ort des Textes weiterzuschließen. Die Vernunftreligion, die hier propagiert wird, paßt recht gut zu einem Intellektuellen, der sich seines iranischen Erbes bewußt ist; sie ist aggressiv, mit šuʿūbitischen Elementen durchsetzt. Daß die „Dahriten" von ihrer wissenschaftlichen Warte aus z. B. die koranische Erklärung der Sternschnuppen belächelten, steht auch bei Ǧāḥiẓ[30]. Aber über die Autorschaft ist damit noch nicht entschieden. Wansbrough hat kürzlich den Text eine „muʿtazilitische tour de force" genannt; in der Eingangsformel *bismi n-nūri r-raḥmāni r-raḥīm* will er nur „kindisch abgeschmackten Humor" sehen[31]. Er denkt also an eine Fälschung von muslimischer Hand. Ich habe mich mit dieser These schon einmal auseinandergesetzt[32] und kann hier nur wiederholen:

---

[24] Ib. 8, d. Vgl. auch die Rekonstruktion des Gedankenganges bei Levi Della Vida in: OM 8/1928/85 und bei Colpe, *Manichäismus* 181 ff. und 253 ff.; weiterhin Nagel, *Rechtleitung* 315 ff. und meinen Aufsatz in: bustan 5/1964, Heft 2, S. 10 ff. Colpe nimmt an, daß Qāsim die Fragmente umgestellt hat. Mir selber scheint das nicht nötig.

[25] Text 8, e.

[26] Ib., Kommentar nach *Lotta* 43, pu. f.

[27] 187 (78 ff.) DE MENASCE.

[28] Text 8, Kommentar.

[28a] Näheres dazu unten Kap. D 1.3.2.1.

[29] *Lotta* 45, 5 ff.

[30] *Ḥayawān* VI 272, 4 ff. und 496, −4 ff.; Weiteres dazu Kap. C 3.2.2.2.4.2.2.3.

[31] *Quranic Studies* 160.

[32] *Festschrift ʿAbbās* 162.

mir scheint, daß eine Fälschung anders ausgesehen hätte. Dort wären gerade auch diejenigen Seiten des Manichäismus herausgestellt worden, die hier unterdrückt sind: seine „verrückte" Mythologie, seine rätselhafte Bildersprache. Fragment 9 wäre klarer ausgedrückt worden. Der Fälscher hätte vermutlich gleich seine Widerlegung mitgeliefert. Qāsim aber kann kaum der Fälscher sein; denn sein Stil ist ganz anders als der der Fragmente: unkontrolliert, weitschweifig und vor allem noch nicht in muʿtazilitischer Theologie geschult[33].

Qāsim allerdings bringt uns auf eine andere Möglichkeit. Seine Widerlegung ist, wie sich gerade auch aus seinem ungeübten Stil erkennen läßt, ein Jugendwerk; er hat sie wohl in Ägypten verfaßt, wo er sich etwa zwischen 199/815 und 211/826 aufhielt[34]. Die etwas harte Reimprosa und die Art, wie die Gedanken präsentiert werden, läßt vermuten, daß der Text eher gehört als gelesen werden sollte; es scheint sich um Predigten gehandelt zu haben[35]. Sie aber ergeben nur Sinn, wenn sie einen aktuellen Anlaß hatten. Kursierte also die Schrift in Ägypten als Apokryphon, Ibn al-Muqaffaʿ nur deswegen zugeschrieben, weil er mittlerweile der bekannteste „Manichäer" war? Daß es damals dort noch echte Manichäer gab, ist alles andere als unmöglich[36]; die šīʿitische Überlieferung stellte sich vor, daß Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq u. a. auch mit einem *zindīq* aus Ägypten namens ʿAbdalmalik Abū ʿAbdallāh diskutiert hatte[37]. Dieser *zindīq* hätte allerdings, wenn man nach seinem Namen urteilen darf, Muslim sein müssen. Denkbar ist also, daß Qāsim auf muslimische Kreise zielt, die er für anfällig gegenüber manichäischen Theorien hielt.

Weniger denkbar ist, daß manichäische Kreise den Text des Ibn al-Muqaffaʿ lancierten. Das wäre wohl nicht unbedingt klug gewesen. Gar nicht gesagt ist schließlich, daß die Schrift in Ägypten entstand. Der Autor glaubt das Ende der Welt nahe; er gibt dem Islam nicht mehr viel Zeit[38]. Das scheint noch am ehesten in die letzten Jahre der Umaiyadenzeit zu passen. Der Haß auf den „Mann aus der Tihāma" klingt iranisch. Im Zusammenbruch aller staatlichen Ordnung vor der Konsolidation durch die Abbasiden hätte dualistisches Denken auch am ehesten jene Freiheit gewinnen können, in der die Formel „Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmers" nicht nur abgeschmackter Humor war; in Mitteliran hat der Islam, im Gegensatz zum Osten, vor der Abbasidenzeit kaum Fuß gefaßt[39]. Gegen Ibn al-Muqaffaʿ spricht also nicht viel; er war damals ja noch nicht Muslim. Der Manichäismus ließ sich, wenn man ihn so wenig mythologisch interpretierte, als Fortsetzung des Zoroastris-

---

[33] Vgl. Madelung, *Qāsim* 111. Zum Stil der Widerlegung im einzelnen vgl. vor allem die gründliche Analyse von Bergsträsser in: Islamica 4/1929-31/296 ff.

[34] Madelung, ib. 88 ff.

[35] So schon Bergsträsser 301. Allgemein Madelung 153.

[36] S. o. Bd. I 418.

[37] Ṭabrisī, *Iḥtiǧāǧ* II 72, ult. ff. (nach Hišām b. al-Ḥakam); vgl. aber die Parallele in Bd. I 451, Anm. 3, wo *al-Baṣri* statt *al-Miṣrī* steht.

[38] Text 4, d.

[39] Dazu im einzelnen unten S. 612 ff.

mus und als Zusammenfassung iranischer Religiosität verstehen[40]. Ibn al-Muqaffaʿ muß sich mit dem Text noch nicht einmal direkt identifiziert haben; er brachte ja auch als Übersetzer iranisches Material nur heran, und seine arabischen Auftraggeber hatten sicher ein Interesse daran, zu erfahren, was sich in der antiislamischen Szene tat. Eine Übersetzung allerdings ist der Text nicht. Die Überlieferungslage ist zu komplex, als daß man hoffen könnte, mit Stilvergleichen weiterzukommen. Aber immerhin begegnet, wie Gabrieli gesehen hat[41], der Vergleich mit dem Basar, wo der Käufer die Ware ebenso genau prüft, wie man dies auch mit der Religion tun sollte, ebenso in der Vorrede des Burzōya zu *Kalīla wa-Dimna*. Damit ist zumindest für das iranische Milieu ein letztes Indiz gegeben[42].

Diese zeitliche und geographische Einordnung ist alles, was wir für unsere Belange brauchen. Daß Ibn al-Muqaffaʿ wirklich der Autor war, wie Qāsim behauptet[43], wird sich wohl nie beweisen lassen[44]; dazu ist er für die Phantasie späterer Generationen viel zu sehr zum Exponenten einer bestimmten Tendenz geworden. Daß man allerdings auch die Skepsis nicht zu weit treiben sollte, legt das Referat des Mismaʿī nahe:

> „... Ibn al-Muqaffaʿ zeichnete sich durch folgende Lehren aus: Das Licht regiert (*dabbara*) die Finsternis und drängt von sich aus dahinein, weil das letzten Endes heilsamer (*aṣlaḥ*) für es ist. Er verwarf die widerwärtigen Geschichten, welche die Manichäer über den Kampf zwischen den beiden Prinzipien erzählen. Er behauptete, daß Bewegung (*al-ḥarakāt*) existiere und nicht jeweils mit dem Gegenstand selber (*al-aʿyān*) identisch sei. Er behauptete, die Bewegung sei beiden Existenzweisen (d. h. Licht und Finsternis) naturgemäß zu eigen; die Bewegungen des Lichtes seien ganz und gar gut, die der Finsternis ganz und gar böse"[45].

Dieses Exposé ist nicht aus der behandelten Schrift, zumindest nicht aus den erhaltenen Fragmenten, abstrahiert. Die Bemerkungen über die Theorie der Bewegung schneiden ein ganz anderes Thema an, das, wie wir sahen, die *zanādiqa* generell interessierte[46]. Andererseits trifft der Hinweis auf Ibn al-Muqaffaʿs Abneigung gegen die Mythologie genau die Grundtendenz der von Qāsim widerlegten Schrift. Daß das Licht die Finsternis „regiert", hätte von jemandem gesagt werden können, der das Licht mit Allāh gleichsetzte. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār weist darauf hin, daß damit ein Grundprinzip des Dualismus verletzt war: wenn das Licht von sich aus in die Finsternis eindringt, so

---

[40] So Colpe, *Manichäismus* 189 f. Richter hat in der Intellektualisierung der Ethik, wie sie sich in Ibn al-Muqaffaʿs *Adab al-kabīr* ausdrückt, einen typisch manichäischen Zug sehen wollen (*Fürstenspiegelliteratur* 13 ff.).

[41] In: RSO 13/1932/239.

[42] Zu einer Übereinstimmung mit dem *Škand gumānīk vičār* s. o. S. 32.

[43] *Lotta* 8, 5 ff.

[44] Vgl. die ablehnende Haltung von Vajda in: JA 228/1936/350 und RSO 17/1938/228, Anm. 1, sowie Madelung in GAP II 361; jetzt auch Chokr, *Zandaqa* 297 ff.

[45] *Muġnī* V 20, 5 ff.; übs. Monnot, *Penseurs* 172 f. Jetzt auch Malāḥimī, *Muʿtamad* 590, 2 ff.

[46] S. o. Bd. I 437 und 442.

übernimmt es Verantwortung für das Böse, das von dort ausgeht[47]. Eben dies hätte in der Absicht jemandes liegen können, der Islam und Dualismus zur Einheit bringen wollte.

2.2.1.4.2 Die Parodie des Korans

Guidi hat in der Schrift, die er mit seiner Edition von Qāsims Widerlegung bekanntmachte, jene *muʿāraḍat al-Qurʾān* sehen wollen, die man später Ibn al-Muqaffaʿ immer wieder einmal zugeschrieben hat[1]. Das ist zu Recht sofort auf Kritik gestoßen: bei Bergsträsser[2] und nachher bei Gabrieli[3]. Der endgültige Gegenbeweis liegt in einigen Bruchstücken, die vor einiger Zeit aus einem zaiditischen Text ans Licht gezogen worden sind[4]. Sie zeigen, was wir unter dieser *muʿāraḍa* zu verstehen haben: Parodien auf den koranischen Stil, in denen in freier Erfindung oder unter Benutzung koranischer Versatzstücke mit dem Mittel der Reimprosa der Effekt mekkanischer Suren wiederholt wird. Nur ein einziges Fragment ist anders; hier verrät der Autor seine Absicht: „So bleibt (nur der Schluß), daß beide Reden (d. h. der Koran und die hier versuchte Parodie) sich gleich sind mit Bezug darauf, daß (menschliche) Überzeugung in ihnen einen Qualitätsunterschied feststellen und danach die eine höherstellen und die andere abwerten könnte. Dann braucht (nur) die eine so häufig wie die andere rezitiert zu werden, und schon findet man die Ausdrucksweise der einen so angenehm und elegant wie die der andern. Denn durch Gewöhnung wird ein rezitierter Text angenehm, (wie durch Gewöhnung auch) Speise, Trank und Geschlechtsverkehr Vergnügen machen. Durch Entfremdung und mangelnde Vertrautheit dagegen wird man abgestoßen und von dem Richtigen ferngehalten. Also sollte man die Kehle mit diesem (Text) ebenso üben (?) wie mit dem andern“[5].

Wir können uns danach den Blick auf die anderen Fragmente, sechs insgesamt, sparen. Sie sind hier für uns nur insofern interessant, als ihr Inhalt einer Datierung in die Zeit vor 137 nicht widerspricht. Im Gegenteil: zwei von ihnen spielen mit historischen Assoziationen, die damals jedem noch im Gedächtnis sein mußten. Fragment 5 spricht von den Irakern und schreibt ihnen Zwietracht und Heuchelei (*aš-šiqāq wan-nifāq*) zu, wie dies al-Ḥaǧǧāǧ

---

[47] *Muġnī* V 69, 17 ff./Monnot 243 f.

[1] So Balʿamī in seiner persischen Adaptation von Ṭabarīs Weltgeschichte (vgl. *Festschrift ʿAbbās* 153); kritisch referiert von Bāqillānī (ib. 161).

[2] Islamica 4/1929-31/295, Anm. 5.

[3] RSO 13/1932/240 und EI² III 885 a.

[4] Zuerst von Madelung, *Qāsim* 90, Anm. 27; dann von mir ediert in: *Festschrift ʿAbbās* 151 ff. Das von mir nur in handschriftlicher Form benutzte Werk ist mittlerweile ediert worden: Aḥmad b. al-Ḥusain al-Muʾaiyad billāh (333/944–411/1020), *K. Iṯbāt nubūwat an-nabī*, ed. Aḥmad Ibrāhīm al-Ḥāǧǧ (Beirut, al-Maktaba al-ʿIlmīya o. J.). Der älteste Textzeuge, die Hs. Kairo, Dār al-kutub, kalām 1567, die ich damals noch nicht hatte einsehen können, bietet keine neuen Varianten. Die Edition weicht stellenweise geringfügig ab, jedoch nicht unbedingt mit besseren Lesarten.

[5] *Festschrift ʿAbbās* 159 f.

in seiner berühmten Antrittsansprache in Kūfa getan hatte. Fragment 4 wendet sich den Syrern zu, die viele Verbrechen begangen haben und über die nun Leute aus dem Osten gekommen sind, die in Zelten wohnen und sie züchtigen[6]. Bekanntlich ist Syrien gerade von ʿAbdallāh b. ʿAlī erobert worden; wir sind der *ʿumūma* ganz nahe. Ebenso wichtig ist ein Zweites: jeder erkannte durch diese historischen Assoziationen, daß dies nicht so im Koran hätte stehen können. Der Verfasser ahmt den Koran nicht nach, um ihn zu ersetzen oder zu verbessern, sondern nur, um zu zeigen, daß der koranische Stil nichts Besonderes ist. Die Ehrfurcht, die man beim Hören der Suren empfindet, erklärt sich durch die Gewöhnung im liturgischen Gebrauch. Die Argumentation zeigt, daß es in diffuser Weise bereits die Überzeugung gab, die koranische Sprache sei vollkommen und unnachahmlich schön; sie wurde vermutlich vor allem von Arabern vertreten. Aber der Text setzt keineswegs schon das Dogma des *iʿǧāz* voraus; auch das Stichwort selber fällt nicht. Er hat auch nichts Häretisches an sich; das hat man erst später herausgehört. Er mag sehr wohl von Ibn al-Muqaffaʿ verfaßt sein; dieser hätte als Iraner besonderen Grund gehabt, gegen das sich ausbreitende arabische „Dogma" zu protestieren. Daß er sich mit *kalām* abgab, hat auch Ǧāḥiẓ hervorgehoben; er habe nur, so meint er, nicht viel davon verstanden[7].

> Für eine Parodie koranischen Stils gibt es vielleicht schon im Koran selber ein Beispiel. Sure 89/1–4 ist als ein mißglückte *muʿāraḍa* mekkanischer Suren gedeutet worden, welche von Gegnern des Propheten, vielleicht Dichtern, gegen dessen Unnachahmlichkeitsanspruch gerichtet wurde; Vers 5 enthielte dann Muḥammads Spott darüber (so I. Shahid in: JAL 14/1983/9, Anm. 21; ähnlich, aber ohne Einbezug von Vers 5, auch schon Bell 654 in den Vorbemerkungen zu seiner Übersetzung der Sure; vgl. Paret, *Komm.* 509 zur Stelle).

2.2.1.5 Das Umfeld. Die „Naturphilosophen"

Ebenso wie in Kūfa standen auch in Baṣra Leute wie Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs oder Baššār b. Burd nicht allein. Allerdings ist die „Sympathisantenszene" hier nicht so eingehend festgehalten worden, und sie konnte sich natürlich auch nicht aus der Šīʿa rekrutieren. Als *zindīq* betrachtete man z. B. den Dichter Munqiḏ b. ʿAbdarraḥmān al-Hilālī[1] oder Salm al-Ḫāsir (gest. 186/802), der dann in Bagdād unter al-Manṣūr und seinen beiden Nachfolgern sein Glück machte[2]. In die Hauptstadt ging auch Abān al-Lāḥiqī, Klient der Raqāš, der von den Barmakiden gefördert wurde und für sie iranische Literatur ins Arabische übertrug: die Biographien des Ardašīr und des Anōširwān z. B., auch das Buch über Mazdak (?) und schließlich die Buddhalegende, das

---

[6] Ib. 156 ff. mit weiteren Einzelheiten.
[7] *Muʿallimīn* in: *Rasāʾil* III 44, 5 f.

[1] Vgl. GAS 2/466 mit weiterer Literatur. Dazu Marzūqī, *Šarḥ al-Ḥamāsa* 1052 f. nr. 369 und 1198 f. nr. 446.
[2] GAS 2/511 f.

berühmte *K. Bilauhar wa-Būḏāsaf,* das als *Barlaam und Josaphat* ins Abendland gelangte[3]. Abū Nuwās hat ihn als *zindīq* beschimpft, in einer Satire, der die Verleumdung auf die Stirn geschrieben ist; es ging im Grunde nur um Geld und Einfluß[4]. Ṣūlī hat später eine Ehrenrettung versucht – wie es scheint, zu Recht[5].

Die Welt der „Ketzer" behielt weiter ihre Reize; sie war auch in der zweiten Hälfte des 2. Jh's nicht tabu. Dies zumal sie ja nicht immer nur sich in Poesie verkleidete, sondern viel Nützliches zu bieten hatte. Mehrere baṣrische Theologen, die meisten von ihnen in der einen oder andern Form der Muʿtazila nahestehend, aber auch ein Historiker wie Madāʾinī haben bei einem Arzt gelernt, der offenbar so reich war, daß er sich mehrere Assistenten (*ġulām*) halten konnte[6], bei

Maʿmar Abū l-Aškaṯ[7],

den Ǧāḥiẓ einen „Philosophen unter den *mutakallimūn*" nennt und mit Leuten wie Muḥammad b. al-Ǧahm al-Barmakī oder Ibrāhīm b. as-Sindī vergleicht, die er später als freie Geister am Hofe von Baġdād kennenlernte[8]. Maʿmar hat Baṣra wohl nie verlassen; keine hauptstädtische Quelle hat die Erinnerung an ihn bewahrt. Auch wenn er mit indischen Ärzten verkehrt, die der Barmakide Yaḥyā b. Ḫālid zu sich heranzog, dürfte dies in Baṣra geschehen sein, bevor jene nach Baġdād aufbrachen[9]. Er war an ihnen natürlich als Kollegen interessiert; aber er fragte sie aus nach der Art, wie man Rhetorik in ihrer Heimat treibe. Seine Neugier ging über seinen Beruf weit hinaus. Er beobachtete die Fledermäuse und meinte, daß, wenn sie Zwillinge werfen, sie diese gemeinsam mit sich herumtragen und erst später, wenn sie ihnen zu schwer werden, zwischen ihnen abwechseln[10]. Eine menstruierende Frau ließ er, einer

---

[3] Ibn an-Nadīm 132, –7 ff.; Vajda in: RSO 17/1938/207 ff.; ʿAbbās in: EIran I 58 f.; GAS 2/515 f. Zum *Mazdaknāmak* s. o. S. 26, Anm. 22; zu *Bilauhar wa-Būḏāsaf* vgl. Gimaret, *Le Livre de Bilawhar et Būḏasf* (Paris 1971). Fragmente seiner Versfassung von *Kalīla wa-Dimna* sind vermutlich im *K. al-Amṯāl aṣ-ṣādira ʿan buyūt aš-šiʿr* des Ḥamza al-Iṣfahānī erhalten (vgl. Schoeler, *Katalog arab. Handschriften* II 309).

[4] Vajda 208; übersetzt bei Pellat, *Milieu* 220.

[5] *Aurāq* 17, –5 ff.; allgemein vgl. Taheri-Iraqi, *Zandaqa* 228 ff.

[6] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 113, 17 ff. nach einer handschriftlichen Notiz des Muʿtaziliten Abū Bakr Ibn al-Iḫšīd (270/883–326/938), die anscheinend Ibn an-Nadīm selber vorgelegen hat (*qaraʾtu bi-ḫaṭṭ Abī Bakr Ibn al-Iḫšīd*). Allerdings folgt hinterher gleich die Bemerkung *waqīla qaraʾtu bi-ḫaṭṭ Ibn al-Kūfī,* die so, als abweichende Leseart, ja nur von jemandem anders stammen kann. Wahrscheinlich haben wir eine jener späteren Glossen vor uns, die im *Fihrist* immer wieder einmal auftauchen (vgl. Sellheim in: IOS 2/1972/430). Ibn al-Kūfī (254/868–348/960) wird von Ibn an-Nadīm recht häufig zitiert (vgl. GAS 1/384 f.). Er ist hier wohl hineingeraten, weil kurz danach das gesamte Werkverzeichnis des Madāʾinī auf ihn zurückgeht (113, –6 ff.).

[7] Ibn an-Nadīm hat *Ibn al-Aškaṯ* statt *Abū l-Aškaṯ*. Jedoch steht dagegen das Zeugnis aller Parallelstellen bei Ǧāḥiẓ (vgl. *Ḥayawān* III 357, Anm. 8). Er wird häufig mit dem Muʿtaziliten Muʿammar verwechselt, der zu seinen Schülern gehörte.

[8] *Ḥayawān* II 140, 9 f. Zu den beiden anderen s. u. Kap. C 1.3.2 und 3.1.

[9] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 92, 4 ff.; dazu oben S. 20.

[10] *Ḥayawān* III 530, 6 f. Oder hatte er das irgendwo gelesen?

unter Intellektuellen seinesgleichen weit verbreiteten Vorstellung folgend, nicht an ein Gefäß mit Milch heran; Ǧāḥiẓ, dem dies etwas spanisch vorkam, mutmaßt, er habe gemeint, daß von ihr ein stechender Geruch oder ein Dunst ausgehe, der sich mit der Milch verbinden könnte[11]. Vor allem aber aß er keine Bohnen.

Sein Schüler Abū Šamir hat das später recht rationalistisch begründet[12]. Für Abū l-Aš'aṯ war es vielleicht eher ein althergebrachter philosophischer Brauch; das Bohnentabu hat seit Pythagoras in der Mittelmeerwelt eine lange Geschichte[13]. Es wurde mit Vorliebe von elitären, aristokratischen Gruppen propagiert; denn die Bohne war ein Volksnahrungsmittel, und man mußte es sich leisten können, auf teurere Speisen auszuweichen. Abū Šamir meinte, daß durch Bohnen das Gehirn geschädigt werde, und zwar nicht nur durch deren Genuß, sondern auch schon durch ihren Geruch und den Kontakt mit den Pflanzen – ein typisches Intellektuellentrauma, hinter dem sich vermutlich ungenannte weitere irrationale Ängste verstecken[14]. Der „Überbau" erinnert an die Ṣābier; auch sie glaubten, daß Bohnen den Verstand träge machen[15]. Allerdings stellten sie das in den Rahmen ihrer Kosmologie: die Bohne wird durch ihre kubische Form zu einem Feind des Himmels, da dieser sphärisch gestaltet ist[16]. Abū Šamir argumentiert demgegenüber eher agronomisch: alles, was mit dem Kopf nach unten wächst, ist schädlich. So kommt er dazu, neben der Bohne die Aubergine zu tabuisieren. Sonst werden eher Linsen oder Knoblauch zusammen mit ihr genannt[17].

Nicht nur Abū Šamir hat sich von seinem Lehrer anstecken lassen. Auch der Mu'tazilit Mu'ammar und Madā'inī haben seine Angst geteilt, ebenso Maslama b. 'Abdallāh b. Muḥārib al-Fihrī, der in Baṣra als Grammatiker und Koranleser einen Namen hatte[18], und ein gewisser Wakī'ī, ein Schüler des

---

[11] Ib. II 140, 9ff.

[12] S. u. S. 176f.

[13] Vgl. dazu den umfassenden Artikel von Th. Klauser in: RAC II 489ff.; zu den Tabu-Vorstellungen dort 493ff. und M. D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* 307ff. Auch K. E. Müller, *Pseudo-islamische Sektengebilde* 321ff. und W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* 164ff.

[14] In der Antike hatte man gemeint, daß in den Bohnen die Totengeister sitzen, die man in der Speise zu sich nimmt und die dann gewaltsam ihren Ausweg suchen (vgl. Klauser, a.a.O.). Allerdings ist zu berücksichtigen, daß in Gīlān und Māzandarān tatsächlich eine spezifische Bohnenkrankheit (Favismus) auftritt, die schon durch das Einatmen der Pollen ausgelöst werden kann (vgl. H. A'lam in: EIran III 724f.).

[15] Bīrūnī, *Āṯār* 205, ult./Übs. 188; dazu F. J. Dölger, *Ichthys* II 74ff. (im Rahmen seiner Ausführungen über das Verbot des Zitterfischs). Auch Abū ṭ-Ṭaiyib as-Saraḫsī bei Ibn an-Nadīm 384, 14 und unten S. 446. Grundlegend schon Chwolsohn, *Ssabier* II 109ff.

[16] Vgl. Pines in: Proc. Israel Acad. of Sciences and Humanities II 13, S. 30, Anm. 117 nach Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Taṯbīt* I 163, 11f.

[17] So auch bei den Ṣābiern (vgl. Ibn an-Nadīm, a.a.O.). Dazu unten S. 112.

[18] *Ḥayawān* III 357, apu. ff. = Text II 19, c. Zu ihm Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* II 298 nr. 3606 und Qiftī, *Inbāh* III 262 nr. 748 mit weiteren Quellen. Er war ein Neffe des frühen Grammatikers Ibn Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī (*Inbāh* II 104ff. nr. 316) und wird von Ǧāḥiẓ sowohl in seinem *Bayān* als auch im *K. al-Ḥayawān* als Gewährsmann zitiert, immer unter der verkürzten Namensform Maslama b. Muḥārib.

Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ also, vermutlich der Traditionarier Aḥmad b. Ǧaʿfar aḍ-Ḍarir, der in Baġdād i. J. 215/830 starb[19]. Das Tabu ist also nicht für eine bestimmte Glaubensrichtung charakteristisch gewesen; es schied auch nicht zwischen „Orthodoxen" und „Unorthodoxen". Vielleicht ging es mit anderen asketischen Bräuchen einher. Maslama b. Muḥārib hielt anscheinend sehr darauf, daß man den Schnurrbart stutzte und kurze Gewänder trug, wie dies unter Pietisten üblich war[20]. Aber sicher ist dies keineswegs[21]. Man hat eher den Eindruck, es mit der Mentalität von Kneipp-Aposteln zu tun zu haben[22].

Jedoch darf man darüber den größeren Zusammenhang nicht übersehen. Muʿammar oder, wie man auch lesen könnte, Maʿmar wird von Aš'arī in die Nähe gewisser „Naturphilosophen" (*aṣḥāb aṭ-ṭabā'iʿ*) gestellt, von denen dieser ab und zu spricht[23]. Er sagt nicht genau, wen er meint; es handelt sich um einen vagen Sammelbegriff, mit dem vermutlich auch „Philosophen" außerhalb Baṣras bezeichnet waren. Philosophen in unserem Sinne waren sie ohnehin nicht[24]. Sie stellten, wie der Name zeigt, die *ṭabā'iʿ* in den Mittelpunkt ihres Denkens; die *ṭabā'iʿ* aber waren die Elementarqualitäten der aristotelischen Physik: Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit. Aus diesen war nach ihrer Ansicht die Welt zusammengesetzt; sie stritten darüber, ob noch ein πνεῦμα (*rūḥ*) als fünftes Prinzip hinzutritt[25]. Selbst bei den Lebewesen ließ sich, wenn man wollte, ohne dies auskommen; wer den Menschen ohne separates πνεῦμα, also ohne Seele konzipiert, sah den Lebensgeist durch die „natürliche Wärme" (*al-ḥarāra al-ġarīzīya*) gegeben[26]. Die Elementarqualitäten wurden als Körper angesehen, die sich vermischen[27]; sie sind ewig[28]. Der Mischungsvorgang impliziert Bewegung; jedoch war man sich wieder nicht

---

[19] Zu ihm TB IV 58 f. nr. 1675. Zur Nisbe allgemein Samʿānī, *Ansāb* XIII 355, 12 ff. Gemeint sein könnte auch Aḥmad b. ʿUmar b. Ḥafṣ al-Wakīʿī; jedoch stammte er aus Kūfa und starb erst 235/850 (TB IV 284 f. nr. 2038).

[20] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 97, 1 f.; dazu unten S. 385 f. Vgl. auch seine Überlieferung nach ʿĀmir b. ʿAbdqais ib. III 143, 12 ff.; zu letzterem unten S. 87.

[21] Der Ausspruch läßt sich auch anders deuten. Zudem ist Maslama sonst, wie sich das für einen Grammatiker gehörte, stark an rhetorischen Texten interessiert (ib. II 61, 12 ff.; 48, 7 ff. usw.).

[22] Es gab auch Traditionen, in denen der Genuß von Bohnen empfohlen wurde (für die Šīʿa vgl. al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasīlat aš-Šīʿa* XVII 100 f.); in ihnen spiegelt sich wohl das Denken einfacherer Schichten.

[23] So *Maq.* 382, 13 f. und 517, 2. An der zweiten Stelle ist gewiß Muʿammar gemeint, wie die Entsprechung von 517, 1 mit 405, 14 zeigt (dazu Text XVI 14, Kommentar). Bei der ersten ist die Sache nicht ganz so klar; jedoch wird man sich in Anbetracht der Tatsache, daß Maʿmar Abū l-Aš'aṯ bei Aš'arī sonst gar nicht vorkommt, auch hier für Muʿammar entscheiden (vgl. Text XVI 61).

[24] Dazu unten Kap. C 3.1.

[25] *Maq.* 309, 1 ff. und 348, 3 ff.; Abū ʿĪsā al-Warrāq bei Malāḥimī (in: MUSJ 50/1984/390, 4 ff.; 391, 12 f.; 393, 13). Allgemein auch Gimaret in: *Livre des Religions* 208 f., Anm. 42.

[26] *Maq.* 335, 7 ff.; der *rūḥ* war dann identisch mit dem „reinen, unbeschmutzten und unverdorbenen Blut", das seinerseits wieder aus den vier Elementarqualitäten zusammengesetzt ist.

[27] *Maq.* 348, 3 f.; auch 309, 1 ff., wo *ǧawāhir* „Substanzen" statt *aǧsām* „Körper". Zur „Mischung" vgl. *Maq.* 333, 5 (*iḫtilāṭ*) und Abū ʿĪsā al-Warrāq in: MUSJ 50/1984/390, 10 f.

[28] So jedenfalls nach Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 70, 13 ff.

einig darüber, ob man diese Bewegung als Akzidens separat sehen müsse. Wenn ja, so war dies auf jeden Fall das einzige Akzidens[29].

Dieses Modell arbeitet mit denselben Bausteinen wie die Kosmologie der Dualisten[30]. Auch Hišām b. al-Ḥakam hat manches bis in die Einzelheiten damit gemeinsam[31]. Unter den Muʿtaziliten schließt später nicht nur Muʿammar, sondern auch Naẓẓām hier an[32]. Dabei ist zu beachten, daß zwar die Vorstellung der Elementarqualitäten und ihre Vierzahl aristotelisch ist, daß aber die Art, wie sie hier verarbeitet wird, sich von den aristotelischen Grundlagen weit entfernt. Für Aristoteles waren Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit keine Körper, sondern bloße Akzidenzien, welche die *materia prima* differenzieren[33]; zudem werden sie bei ihm nie φύσεις genannt, wie dies arab. *ṭabāʾiʿ* entspräche[34]. Sie spielen jetzt eine viel selbständigere Rolle. Das erinnert an stoisches Denken[35]; aber der entscheidende Anstoß mag davon ausgegangen sein, daß im Dualismus Naturprinzipien selbständig und unabgeleitet miteinander konkurrierten[36]. Den *aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* kam es vermutlich bei alchimistischen Überlegungen zupaß. Sie glaubten, Minerale usw. hervorbringen zu können; dies ging bis zur Erzeugung (*taulīd*!) des Homunculus[37]. Der Autor der Ǧābir-Schriften scheint sich ihnen zuzurechnen[38].

Ihre Gedanken werden manchmal auch mit der Bezeichnung Dahrīya etikettiert[39]. Jedoch ist die Aussagekraft dieses Namens noch geringer; meist hörte man daraus nur heraus, daß Gott als Schöpfer geleugnet wurde und die Welt als ewig galt[40]. Aber von einem Dahriten erwartete man ebenso wie von einem *zindīq*, daß er nur die Sinneserfahrungen anerkenne; damit hatte auch

---

[29] *Maq.* 348, 5 und 7 ff. Die Bewegung kann nicht mehr sein als ein Akzidens, weil Unbelebtes sich niemals von selbst in Bewegung versetzt (*Maq.* 431, 7 f.).

[30] Vgl. dazu Bd. I 424 ff. und unten Kap. C 3.2.2.2.1.7; Bewegung als separates Akzidens bei Ibn al-Muqaffaʿ s. o. S. 34.

[31] Vgl. vor allem Text IV 33, c – e, wonach er ebenso wie die *aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* die Bewegung für ein *maʿnā* hielt, die Ruhe dagegen nicht (dazu Bd. I 357; für die *aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* auch *Maq.* 345, 4 f.). Allerdings bezweifelt Aš'arī die Richtigkeit der Überlieferung. In jedem Fall läßt sich die Verwandtschaft durch Hišāms Abhängigkeit von dualistischer Kosmologie erklären, ohne daß man die *aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* einschalten müßte.

[32] S. u. Kap. C 1.3.2.1.1 sowie 3.2.2.2.1.3 und 6.

[33] So schon Kraus, *Jābir* II 161 ff.

[34] Ib. II 165; zur Herkunft des Begriffs ib. Anm. 7.

[35] Ib. 168 ff.

[36] Nach zoroastrischer Ansicht gehört die Feuchtigkeit zur Gegenschöpfung Ahrimans, die sich mit der Schöpfung Ormuzds verbindet; darum zerstört sie das Feuer. Allerdings kannte man dort auch die Elemente; sie sind von Ormuzd geschaffen (*Guǧastak Abāliš*, ed. Barthélemy 34).

[37] *Rasāʾil Ǧābir b. Ḥaiyān* 461, 5 ff. (*K. as-Sabʿīn*); dazu Kraus, *Jābir* II 98.

[38] Kraus II 16 ff.; zur Rolle der *ṭabāʾiʿ* im Corpus Ǧābirianum ib. II 151 und 162 ff. Im *K. al-lḫrāǧ* wird zwischen den immateriellen Elementarqualitäten und den materiellen, sonst mit ihnen identischen Protoelementen unterschieden (Rex, *Naturprozesse* 18). Vgl. jetzt auch *Tadbīr al-iksīr al-aʿẓam* li-Ǧābir b. Ḥaiyān, ed. Lory, Index s. v. *aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ*.

[39] So bei Abū ʿĪsā al-Warrāq, a. a. O. 387 ff.; auch bei Ǧāḥiẓ (vgl. Text XXII 81, a – b).

[40] EI² II 95 ff. s. v. *Dahriyya*. Nach Abūʿ Īsā hielten sie die Welt nicht nur für zeitlich ewig, sondern auch für räumlich unendlich (392, 7 ff.); vgl. auch Text XXII 120 mit Kommentar.

ein Prophet nicht mehr viel zu bestellen[41]. Ḥumaid b. Sa'īd b. Baḫtiyār, ein mu'tazilitischer Theologe iranischer Herkunft und vermutlich Sekretär wie so viele *zanādiqa*, hat zu Beginn des 3. Jh's gegen einen baṣrischen „Atheisten" (*mulḥid*) geschrieben, der den Islam und andere Offenbarungsreligionen angriff[42]. Auch der baṣrische Grammatiker Quṭrub, vielleicht Schüler des Naẓẓām[43], hat einen *Radd 'alā l-mulḥidīn* verfaßt; darin ging es um Zweifel an der inneren Logik des Korans – oder, wie die Muslime sagten, um „unklare" Verse (*mutašābihāt*), deren Sinn erklärt werden mußte[44]. Der Einfluß dieser kritischen Gedanken ist bis zu Ibn ar-Rēwandī zu verfolgen[45].

2.2.2 *Ḥasan al-Baṣrī und seine geistige Nachfolge*

Als 'Umar b. Hubaira kurz nach der Jahrhundertwende den Baṣrier Iyās b. Mu'āwiya in seinen Dienst nahm[1], erwartete er von ihm dreierlei: daß er den Koran rezitieren könne, daß er einiges an Poesie auswendig wisse und daß er von den *aiyām al-'Aǧam*, also von der persischen Heldensage etwas verstehe[2]. Das war das Bildungsideal, dem auch Ibn al-Muqaffa' entsprach[3]. Frömmigkeit oder Vertrautheit mit der Prophetenüberlieferung waren nicht gefragt. Diese letzteren Tugenden kamen nicht so sehr in der Verwaltung zum Blühen als vielmehr unter den einfachen Bürgern, in einer pietistischen Bewegung, die recht bald fundamentalistische Züge annahm. Dennoch waren, wie immer, die Grenzen nicht scharf gezogen. Wir erkennen es an jener Persönlichkeit aus dem Übergang zum 2. Jh., die diese Entwicklung in die Wege leitete und auf die man sich in der Stadt später in der verschiedensten Weise berief:

Abū Sa'īd Ḥasan b. Yasār al-Baṣrī,

21/642 – 110/728[4]. Er war der Sohn eines Iraners namens Pērōz, der bei der Eroberung der Mesene gefangengenommen worden war und später von seiner

---

[41] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 269, 11 ff.; Mutawallī, *Muġnī* 3, 5 f.
[42] Werkliste XXXI b, nr. 2; dazu unten Kap. C 5.1.2.
[43] S. u. S. 86 f.
[44] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 58, –4; ein Fragment daraus bei Ibn Ṭāwūs, *Sa'd as-su'ūd* 270, –9 ff.
[45] S. u. Kap. C 8.2.2.3.3.

[1] Dazu unten S. 128.
[2] Wakī', *Aḫbār al-quḍāt* I 351, –4 ff.; auch Ibn Qutaiba, *'Uyūn* I 18, 4 ff., wo aber die Kenntnis der Gebote (*farā'iḍ*) hinzutritt.
[3] Ibn al-Muqaffa' als Dichter vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 191 a, 17.
[4] Vgl. hierzu allgemein den Artikel von H. Ritter in EI² III 247 ff., wo weitere Literatur angegeben wird. Die erste moderne arabische Monographie zum Thema ist die von Iḥsān 'Abbās (*al-Ḥasan al-Baṣrī. Sīratuhū, šaḫṣīyatuhū, ta'līmuhū wa-ārā'uhū*. Kairo 1952), ein Jugendwerk des Autors, in welchem dieser aufgrund zahlreicher, aber nicht nach ihrer Zeitstellung gewichteter Quellen eine durchgehende Biographie zu schreiben versucht. Die umfangreiche Studie von Muṣliḥ Saiyid Baiyūmī, *al-Ḥasan al-Baṣrī* (Kairo 1980) ist absolut unkritisch und von jeder Kenntnis der Sekundärliteratur unberührt.

Besitzerin, einer Frau aus Medina, freigelassen wurde[5]. Ob er selber noch im Ḥiǧāz aufgewachsen ist, wie die Überlieferung behauptete[6], scheint fraglich[7]. Jedenfalls hatte er schon als junger Mann von Baṣra aus ʿAbdarraḥmān b. Samura auf dessen Feldzügen in Ostiran begleitet, als dieser seit 43/663 bis nach Kabul vorstieß. Unter ʿAbdarraḥmāns Nachfolger Rabīʿ b. Ziyād trat er i. J. 46/666 in Sīstān in die Verwaltung ein; der Statthalter übertrug ihm die Aufgabe, den Steuerdīwān aufzubauen[8]. Zuvor, unter Ibn Samura, hatte er sich in der neuerrichteten Moschee von Zarang bereits als Lehrer für Zwangsbekehrte nützlich gemacht[9]. Dazu mußte er Persisch können; er dürfte es als Kind gelernt haben, auch wenn er nicht in Baṣra aufgewachsen sein sollte. Für seinen Verwaltungsberuf allerdings brauchte er mehr: er mußte imstande sein, Pahlavi zu lesen, und er mußte von der sasanidischen Kanzleipraxis etwas verstehen.

Wir wissen nicht, wovon er lebte, als er nach Baṣra zurückgekehrt war. Natürlich bekam er als „Veteran" eine Pension; aber sie war vermutlich nicht hoch. Ebenso wie sein jüngerer Bruder Saʿīd war er *qāṣṣ*[10]; auch als solcher könnte er ein Gehalt bezogen haben[11]. Aber vielleicht blieb er auch weiter in der Verwaltung tätig; dies war nichts, was man später, als man sein Bild idealisierte, hätte im Gedächtnis behalten müssen[12]. Bereits in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre besaß er Einfluß und Ansehen genug, um an ʿAbdallāh b. az-Zubair, zu dessen Machtbereich die Stadt damals gehörte, ein Schreiben zu richten, in welchem er ihn an seine Verantwortung als Herrscher erinnerte[13]. Er sprach vielleicht im Namen der einfacheren Schichten; denn Ḥaǧǧāǧ meinte hernach, der beste Redner seiner Zeit sei der „Mann mit dem schwarzen Turban", der „zwischen den Schilfhütten von Baṣra", also in den Slums draußen vor der Stadt, auftrete[14]. Im Gegensatz zu seinem Bruder ließ er sich nicht in den Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ hineinziehen[15]; wenn er tatsäch-

---

[5] Dazu genauer Schaeder in: Der Islam 14/1925/44 ff.

[6] Danach auch Ritter, a. a. O., und ʿAbbās 21 f.

[7] So Schaeder 47 f.

[8] Schaeder 48 ff.; Bosworth, *Sīstān* 22 f. und 26.

[9] Bosworth ib.; dazu oben Bd. I 42.

[10] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 367, 4.

[11] Sichere Belege dafür haben wir allerdings nur aus Ägypten (vgl. etwa Kindī, *Quḍāt Miṣr* 317, 3 f., wonach ein *qāṣṣ* ein ebenso hohes Gehalt erhielt wie ein *qāḍī*; zum Problem Pellat in EI² IV 734, auch Morony, *Iraq* 437).

[12] Sollen wir es daraus schließen, daß er häufig in der Öffentlichkeit einen Ṭailasān trug? (IS VII$_1$ 117, 7 ff.).

[13] Zumindest traute man ihm dies zu; die Echtheit des Textes ist nicht gesichert (Balāḏurī, *Ansāb* V 196, 3 ff. Goitein).

[14] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 398, 6 ff.; etwas verändert auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 224, 5 ff.; dazu ʿAbbās 70 f. Oder ist mit den „Schilfhütten" nur allgemein auf den besonderen Charakter der Stadt angespielt? (vgl. Donner in: Elran III 851 f.). Zum schwarzen Turban vgl. IS VII$_1$ 117, 4 ff. Leider wissen wir nicht, was die Farbe zu bedeuten hat. Ḥasans Zeitgenosse Ibn Sīrīn trug einen weißen Turban (IS VII$_1$ 148, 25).

[15] Im einzelnen vgl. Schaeder 53 ff.; auch Ritter in: Der Islam 21/1933/53 ff. und Sayed, *Revolte des Ibn al-Aš'aṯ* 349.

lich Beamter war, wäre dies leicht zu begreifen. Die Überlieferung, die ganz auf der Seite der *qurrā'* steht, hat daran schwer zu schlucken gehabt – zumal er denen, die weniger vorsichtig gewesen waren als er, zuriet, sich beim Verhör als Ungläubige zu bezeichnen, so wie Ḥaǧǧāǧ dies zur Buße von ihnen verlangte; Männer wie Sa'īd b. Ǧubair, die sich dazu nicht bereitfanden, hatten deswegen ihr Leben verloren[16]. Zum Bruch mit dem Gouverneur kam es erst, als Ḥaǧǧāǧ den Regierungssitz nach Wāsiṭ verlegte; Ḥasan hat an dieser Entscheidung, die ja auch die Verwaltungsbeamten tangierte, Kritik geübt[17]. Seitdem durfte er nicht mehr öffentlich auftreten. Die Militärpension war ihm vielleicht schon vorher entzogen worden; erst unter 'Umar II. wurde sie ihm wieder ausgezahlt[18].

Unter diesem Kalifen ist er für kurze Zeit sogar *qāḍī* gewesen[19]. Das war angesichts seines Klientenstatus ein ungewöhnlicher Vorgang; man kann die Skepsis gegenüber der Überlieferung nicht ganz unterdrücken. Aber wir wissen, daß 'Umar II. auch in Ägypten so verfahren ist[20]; in Baṣra datierte bereits eine Generation später 'Abdallāh b. 'Aun (gest. 151/768) Ereignisse nach dem Zeitpunkt, in dem Ḥasan das Richteramt übernahm[21]. Farazdaq soll sich in hohem Alter vor Ḥasan al-Baṣrī von seiner Frau Nawār geschieden haben; die Verse, in denen er diesen Schritt bedauerte, werden häufig zitiert[22]. Der Reformversuch ging im übrigen schief. Der Statthalter 'Umars, 'Adī b. Arṭāt, soll Ḥasan für schwach gehalten haben[23] und er selber sich für zu alt[24]; während der Sitzungen sei er mehrfach in Tränen ausgebrochen[25]. Sein Mißerfolg wird taktvoll angedeutet[26]; „sein Sachverstand wurde nicht mit Lob bedacht".

Fasawī II 49, 8 f.: *lam yuḥmad fahmuhū*. Zu juristischen Maximen, die Ḥasan zugeschrieben werden, vgl. Juynboll, *Muslim Tradition* 52 ff.; 'Umar II. soll von ihm über 'Adī b. Arṭāt Aufklärung zum Status der Zoroastrier erbeten haben (Abū Yūsuf, *Ḫarāǧ* 285, −4 ff. > Ṣafwat, *Ǧamharat rasā'il al-'Arab* II 313 nr. 213). Der in Baṣra geborene Mālikit Ibrāhīm b. Ḥammād (zu ihm GAS 2/302) hat später eine Konkordanz zwischen Māliks Lehrmeinungen und denen Ḥasans zusammengestellt (Ibn Farḥūn, *Dībāǧ* I 262, 4). Interessant ist, daß

[16] Azdī, *K. al-Mutawārīn* in: RAAD 50/1975/571, 6 ff.; dazu oben Bd. I 159.
[17] Dazu Schaeder 59 f.; Ritter 55.
[18] Fasawī II 51, 1 f.; IS V 256, 20 ff. Die letztere Stelle deutet darauf hin, daß Ḥaǧǧāǧ hiermit die Baṣrier nach dem Aufstand kollektiv bestraft hatte (dazu *Anfänge* 123).
[19] IS V 251, 18; Pellat, *Milieu* 289, Anm. 7. Weiteres dazu unten S. 127 f.
[20] Kindī, *Quḍāt Miṣr* 338, 2 ff.
[21] Wakī', *Aḫbār* II 6, −4 ff.; Fasawī II 45, 6 f. Zu 'Abdallāh b. 'Aun s. u. S. 355 ff.
[22] *Aġ.* XXI 290, 6 ff.; *Aḫbār az-Zaǧǧāǧī* 90, 12 ff. usw. Ihre Echtheit ist allerdings umstritten (negativ z. B. Blachère in: EI² II 789 a und *Histoire* 500). Ḥasan soll über Nawār auch das Totengebet gesprochen haben (*Aġ.* XXI 391, 5 ff.).
[23] Wakī' II 7, 15 ff.
[24] Ib. 7, 6 f.
[25] Ib. II 7, 10 ff. und 9, 1 f.
[26] Ib. II 8, −5 ff. und 9, 3 ff.

> Ḥasan es verachtete, Erbanteile genau auszurechnen, sondern sie, vielleicht durch seine Verwaltungserfahrung geschult, aus der Hand festsetzte. Iudex non calculat (Wakīʿ II 8, 1 f.).

Daß er dem Kalifen die Treue wahrte, als Yazīd b. al-Muhallab seinen Aufstand machte, verwundert danach nicht. Während Ibāḍiten und Murǧi'iten sich in beträchtlicher Zahl mit diesem verbündeten, hielten die baṣrischen Qadariten sich zurück[27]. Ḥasan soll während dieser Zeit sein Haus nicht verlassen haben[28]. Als die Nachricht eintraf, daß Ibn al-Muhallab bei ʿAqr von Maslama b. ʿAbdalmalik geschlagen worden war[29], bat man ihn, die Freitagspredigt zu übernehmen, da der Statthalter, ein Bruder des Ibn al-Muhallab, der ʿAdī b. Arṭāt vertrieben hatte, nicht mehr genug Autorität besaß[30]. Er war dazu wohl schon deswegen der geeignete Mann, weil er damals gerade *qāḍī* war. So kam es wohl auch, daß er im Rahmen einer Delegation mit den übrigen Brüdern des Rebellen verhandelte; er hat einige von ihnen offenbar dazu überredet, sich ʿAdī zu stellen[31]. Jedoch hatte er schon seit langem Beziehung zu den Muhallabiden gehabt; sie hatten ihn, wie aus den Gesprächen mit ihnen hervorgeht, vor Ḥaǧǧāǧ geschützt. Maslama b. ʿAbdalmalik, der hernach selber Statthalter wurde, schenkte ihm einen Mantel (*ǧubba*) und ein schwarzes Gewand aus schwerer Seide mit farbigem Saum (*ḫamīṣa*), in welchem er fortan zu beten pflegte[32]. Dennoch behielt die Obrigkeit ein wachsames Auge auf ihn. Kurz vor seinem Tode, als er schon hoch in den Achtzigern stand, ermahnte ihn Mālik b. al-Munḏir al-ʿAbdī, seit Ḏū l-Qaʿda 106/März 725 Polizeipräfekt der Stadt[33], sich von irgendwelchen nicht näher bezeichneten „Zusammenrottungen (*ǧumūʿ*)" fernzuhalten[34]. ʿAbdallāh b. ʿAun machte ihm wohl zu Recht das Kompliment, daß niemand unter den *mawālī* den Arabern so ähnlich gewesen sei wie er[35]. Zu den Kaufleuten jedenfalls, die meist iranischer Herkunft waren wie er, hat er nie ein rechtes Verhältnis gefunden[36]. Als er hörte, daß jemand, der um die Hand seiner Enkelin anhielt, trotz seines Klientenstatus

---

[27] Neben ihm z. B. auch Farqad as-Sabaḫī (s. u. S. 94) und Qatāda (s. u. S. 138). Für die Murǧi'iten s. o. Bd. I 165 und 167; für die Ibāḍīya vgl. Lewicki in: Cahiers d'histoire mondiale 13/1971/70 f.

[28] Wakīʿ II 14, apu. f.; dazu Ṭabarī II 1400, 8 ff. und Ibn al-Aʿṯam, *Futūḥ* VIII 9, 2 ff.

[29] Im Ṣafar 202/Aug. – Sept. 817. Weiteres dazu oben Bd. I 167.

[30] Wakīʿ, *Aḫbār* II 117, pu. ff.; Fasawī II 265, 4 ff.

[31] Dazu im einzelnen Schaeder 64 ff. Daß er damals gerade *qāḍī* war, geht aus Wakīʿ II 81, 6 hervor. Yazīd b. al-Muhallab hatte ihn im Amt bestätigt (ib. 14, 14 ff.); jedoch dürfte er schon von ʿAdī b. Arṭāt eingesetzt worden sein (s. u. S. 127 f.).

[32] IS VII$_1$ 126, 1 ff.; Serjeant, *Islamic Textiles* 14.

[33] Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 535, 6 f.

[34] *al-ʿUyūn wal-ḥadā'iq* I 87, 4 ff. Steht dies im Zusammenhang mit den bei Ṭabarī II 1495, 11 ff. erwähnten Ereignissen des Jahres 109?

[35] Fasawī II 43, 2 f.

[36] Ib. II 42, 4 ff. und 43, 9 ff.; dazu ʿAbbās 119 ff. und 135. Deswegen vertrug er sich wohl auch nicht mit Muḥammad b. Sīrīn; dieser war Tuchhändler (Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 441, 14; zu ihm EI^2 III 947 f. und unten S. 363). Ibn Sīrīn wies übrigens das Anerbieten ʿUmars II., ihm den *ʿaṭā'* wieder auszuzahlen, zurück (s. o. Anm. 18).

ein großes Vermögen besaß, wollte er von der Heirat nichts mehr wissen[37]. Zuviele waren damals durch Spekulationsgeschäfte zu Geld gekommen[38]. Wenn er tatsächlich Verwaltungsbeamter war, versteht man umso eher, warum er so dachte.

Nun darf man dies alles gewiß nicht zu vordergründig sehen. Die „Welt" war ihm überhaupt suspekt; die Menschen sammeln in ihr Besitz, um ihrer Eitelkeit zu frönen. Sie verfallen damit dem Augendienst (*riyā'*); wer dies tut, ist ein *munāfiq* wie jene Zeitgenossen des Propheten, die nur nach außen hin seine Anhänger waren. Ritter hat in einer bahnbrechenden Studie charakteristisches Material hierzu gesammelt[39]. Jedoch stammt es fast ausnahmlos aus späteren erbaulichen Quellen; die Frage, wie man daran kam, ist bis heute nicht geklärt[40]. Gewiß ist es durch spätere Tendenzen überformt; andererseits verraten sich viele Fragmente durch „packende Bilder, schlagende Antithesen, klingenden, ungesuchten Prosareim"[41] als individuell geprägte Rede[42]. Ḥasan hat wie kein anderer durch seine Predigten dazu beigetragen, das Sündenbewußtsein zu wecken, und damit einer typisch baṣrischen Spielart der Askese vorgearbeitet. Ein Mystiker war er nicht; auch Meditation lag ihm fern[43]. Aber er hat auch nicht einfach, indem er die Nöte des Diesseits bagatellisierte, den „Mächtigen" gedient.

Auch unter den übrigen Schriften, die man Ḥasan al-Baṣrī beilegte[44], sind wir vor Apokrypha nie sicher. Das *K. al-Iḫlāṣ*, das in einer Ḥallāǧ-Überlieferung zitiert wird[45], gewinnt für uns keine Gestalt[46]. Unter dem „Korankommentar" hat man sich wohl Kollegnotizen vorzustellen, die von verschiedener Hand stammen und später in verschiedener Weise ausgewertet wurden. Ein Sendschreiben an einen „Bruder" in Mekka, in dem er diesen ermahnt, doch die heilige Stadt nicht zu verlassen, später als *Risālat Faḍā'il Makka wassakan fīhā* o. ä. verbreitet, mag im Kern echt sein; jedoch wissen wir weder etwas über die Person des Adressaten noch wird ganz klar, warum es denn so schlimm war, daß dieser sich aus Mekka wieder zurückziehen wollte.

Die wichtigste Redaktion des *Tafsīr* ging auf ʿAmr b. ʿUbaid zurück (s. u. S. 298 f.). Material eines weiteren qadaritischen Überlieferers, Mubārak b.

---

[37] IS VII$_1$ 125, 19 ff.

[38] Dazu Morony, *Iraq* 257.

[39] Der Islam 21/1933/12 ff.

[40] Vgl. ib. 9 ff. in Auseinandersetzung mit Massignon. Die ältesten zusammenhängenden Predigttexte stehen bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 132, 5 ff. Als neue Quelle wäre jetzt Ābī, *Naṯr ad-durr* V 177 ff. heranzuziehen.

[41] Ritter 13.

[42] Auch damit ist natürlich nicht bewiesen, daß diese gerade auf ihn zurückgeht. ʿAbbās hat gezeigt, daß manche dieser Formulierungen auch im *Nahǧ al-balāġa* oder anderswo vorkommen (S. 15 ff.).

[43] Schaeder 50 f.

[44] Vgl. dazu GAS 1/592 ff.

[45] TB VIII 138, 20; *al-ʿUyūn wal-ḥadā'iq* IV 217, 2 ff.; Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 125, 3 ff.

[46] Vgl. aber unten S. 99.

Faḍāla, ist in die irakische Rezension von Muqātils Korankommentar eingedrungen (s. u. S. 67). Muqātil selber berief sich auf zwei andere Gewährsleute, die uns weiter nicht bekannt sind: ʿAbdalkarīm und ʿAbdalquddūs (*Tafsīr Muqātil* 3, pu. f.). Selbst Muḥammad aṭ-Ṭūsī, der mit seinem *Tibyān* an sich stark in muʿtazilitischer Tradition steht, kennt zwei verschiedene Überlieferungsstränge (*qaulān*), von denen höchstens einer mit dem des ʿAmr b. ʿUbaid identisch sein dürfte. Zu den Besonderheiten Ḥasans gehörte, daß er in Sure 2/102 *malikain* las statt *malakain:* Hārūt und Mārūt waren für ihn nicht zwei Engel, sondern zwei chaldäische Könige (Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 33, 11 f.; Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 223, 1 ff. = 178, apu. ff./mißverstanden in der Übersetzung Lecomte 198 § 203 a). Engel können nämlich nicht ungehorsam sein. Darum hielt er auch Satan nicht für einen Engel (Māturīdī, *Taʾwīlāt ahl as-sunna* I 235, 2 ff.); der Muʿtazilit Aṣamm hat sich diese Theorie zu eigen gemacht und Ḥasans Argumente ergänzt (Text XIII 20; zum Problem vgl. Qāḍī ʿIyāḍ, *Šifāʾ* II 857, 6 ff. und Ṭūsī, *Tibyān* VII 56, 10 ff.) Satan kann somit nicht in dem himmlischen Paradies gewohnt haben, in dem Adam sich aufhielt; aber Gott sorgte dafür, daß er an Adam herankam (Māturīdī I 120, 1 f.). – Weiteres s. u. S. 48 und ʿAbbās 151 ff.; zu Verstößen gegen die Grammatik in seinen philologischen Erklärungen vgl. Fück, *Arabiya* 18. Zu Ḥasans *qirāʾāt* vgl. die Arbeit von G. Bergsträsser in: Islamica 2/1926/11 ff. (dort S. 22 auch zu Sure 2/102).

Der Brief an den „Bruder" in Mekka ist in zahlreichen Handschriften erhalten (GAS 1/592 f. nr. 4). Fākihī hat den Text vollständig in seinen *Taʾrīḫ Makka* aufgenommen (vgl. Arazi in: JSAI 5/1984/213 ff.); auch in Spanien ist er verbreitet worden (Ibn Ḥair, *Fahrasa* 298, −5 ff.). Es gibt eine persische und eine türkische Übersetzung (GAS 1/593; Ritter in: Der Islam 21/1933/8, Anm. 2). Jedoch ist die osmanische Version des Muṣṭafā Ḥāmī, die unter dem Titel *Faḍīlat al-muǧāwara* i. J. 1280/1863 in einem Pilgerbüchlein abgedruckt wurde (Istanbul, Maṭbaʿa-yi ʿĀmira, dort S. 2 – 39), sichtlich überarbeitet; in ihr wird Abū Ḥanīfa genannt (S. 9, 5). Bei Fākihī heißt der „Bruder" ʿAbdallāh b. Ādam; wir erfahren, daß er vermögend war und sich ohne geschäftliche Interessen, nur zur inneren Einkehr nach Mekka zurückgezogen hatte. Dann aber kam er auf die Idee, in den Jemen zu gehen, „wegen eines Mannes von dort" (*fī sababi raǧulin min ahlihā*), und Ḥasan bietet eine Menge von Koranversen, Prophetenaussprüchen usw. auf, um ihm klarzumachen, daß Mekka der bessere Aufenthaltsort sei. In der gesamten übrigen Überlieferung werden diese Umstände verschleiert; der Angeredete hat auch einen andern Namen, den man aber nicht mehr genau kannte, nämlich entweder ʿAbdarraḥīm oder ʿAbdarraḥmān b. Anas ar-Ramādī. Sezgin identifiziert ihn kommentarlos mit ʿAbdarraḥmān b. Anas as-Sulamī, der bei Ṭabarī I 1906, 11 einmal als Tradent erscheint (GAS 1/592); jedoch gibt es nichts, was dafür spräche. In dieser Fassung legitimiert sich der Text durch eine lange *riwāya;* leider ist der Gewährsmann, der von Ḥasan übernahm, wieder völlig unbekannt und nicht einheitlich überliefert. Dazu ist jetzt die auf drei Handschriften beruhende Edition von Sāmī Makkī al-ʿĀnī (Kuwait 1400/1980) zu vergleichen.

Von besonderer theologischer Bedeutung ist das vielbehandelte Exposé der qadaritischen Lehre, das Ḥasan angeblich auf Anforderung ʿAbdalmaliks verfaßt hat. Die Forschung hat es lange Zeit verhältnismäßig einhellig für echt

gehalten; ich habe, gewissermaßen als Endpunkt dieser Richtung, vor mehr als zehn Jahren die Argumente, die dafür sprechen, zusammengestellt[47]. Seitdem hat sich Skepsis breitgemacht. Der Anstoß kam von J. Wansbrough, der in dem Text das Zeugnis einer *uṣūl*-Kontroverse sehen wollte, in welcher das reine Schriftwort dem Analogieschluß und der Überlieferung, sei es von den Genossen, sei es vom Propheten selber, entgegengesetzt wird[48]; M. Cook hat dann in eingehender Analyse meine Argumente kritisiert[49]. Daraus ergab sich ein Streit um die Chronologie: während ich selber für eine Datierung zwischen 75/694 und 80/699 eintrat[50], betrachtet Cook die *Risāla* als Beispiel einer fiktiven „Successor-epistle", die ins Ende der Umaiyadenzeit gehört[51], und Wansbrough will sogar bis in den Ausgang des 2./8. Jh's hinabgehen[52]. Die Echtheit des Dokumentes ist in der Tat nicht schlüssig zu beweisen. Man mag zwar sagen, daß Ḥasan in den Jahren vor dem Tode ʿAbdalmaliks (86/705), d. h. auch vor seinem endgültigen Bruch mit Ḥaǧǧāǧ in Baṣra, der geeignete Mann war, um vom Kalifen angeschrieben zu werden – umso mehr, wenn er in der Verwaltung arbeitete, wie wir angenommen haben. Man mag sich auch vorstellen, daß der Kalif ein Interesse daran hatte, über die Qadarīya etwas zu erfahren, als er nach seinem Sieg über Ibn az-Zubair die ideologische Einheit in seinem Reich wiederherstellen wollte[53] oder als im Irak der weltanschaulich motivierte Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ ausbrach[54]. Aber mehr als Hypothesen können das nicht sein; wiederum ist der Text nicht einheitlich überliefert, und die Art, wie Ḥasan seine Interpretation gegenüber dem Kalifen als Lehre der Altvorderen herausstellt (wobei er ihn in einer der Versionen auch noch als *ʿabd Allāh ʿAbdalmalik* anredet), wirkt etwas penetrant[55]. Zudem ist damit natürlich vorausgesetzt, daß es in Syrien damals noch keine Qadariten gab; daß wir es aber in Ḥasans *Risāla* mit den Anfängen qadaritischen Denkens zu tun hätten, läßt sich angesichts der Präzision und der Ausführlichkeit, mit der die Argumente dargelegt werden, bezweifeln. So bleibt uns vorläufig nur, in Anbetracht unserer Beschränkung auf das 2. Jh. folgendes festzuhalten:

---

[47] *Anfänge* 27 ff.; dort auch ein Verweis auf die frühere Sekundärliteratur. Vgl. dazu noch die türkische Übersetzung von Y. Kutluay und L. Doğan in: Ankara Üniv. Ilah. Fak. Dergisi 3/1954, Heft 3–4/75 ff. und die weitgehend auf M. Schwarz in: Oriens 20/1967/15 f. basierende englische Teilübersetzung in: Rippin und Knappert. *Textual sources for the study of Islam* 115 ff.

[48] *Quranic Studies* 160 ff.; dazu kritisch Juynboll, *Muslim Tradition* 50 f.

[49] *Early Muslim Dogma* 117 ff.

[50] *Anfänge* 18; auch schon HT 31.

[51] *Dogma* 120 und 153 ff.

[52] *Quranic Studies* 163.

[53] So meine These in *Anfänge* 6, mit Bezug auf das *K. al-Irǧā'*.

[54] Ich gehe damit auf die Argumentation von Cook, S. 119 ein.

[55] Die Anrede so allerdings nur „auf dem Umschlag", im Text selber immer *amīr al-mu'minīn*. Die Betonung der *salaf* erklärt sich aus der Art, wie ʿAbdalmalik seine Anfrage formulierte; es handelt sich um eben den Passus, auf den Wansbrough sich stützt (ed. Ritter in: Der Islam 21/1933/67 f.).

1. In den späteren Jahren Ḥasans hat es qadaritisches Denken als dogmatische Position im Irak schon gegeben. Der sicherste Beleg dafür sind die Verse, mit denen Ru'ba in einem Lobgedicht auf Maslama b. ʿAbdalmalik die Qadariten angreift[56]. Maslama stirbt zwar erst 120/738 oder 121/739; aber Ru'ba hat bereits um 96/715 mit seiner Panegyrik auf die Umaiyaden angefangen[57].

2. Ḥasan war Qadarit, und zwar in einem recht spezifischen Sinne. Die beste Positionsbestimmung findet sich im *Muṣannaf* des ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, der sie von seinem Lehrer Maʿmar b. Rāšid (gest. 154/770) hat: Vorherbestimmt sind der Todestermin (*aǧal*), die persönlichen Vermögensverhältnisse (*rizq*), die Heimsuchungen und die guten Werke; dagegen kommen die Sünden vom Menschen selber oder vom Satan[58].

3. Diese „asymmetrische"[59] Vorstellung vom *qadar* wird auch in der *Risāla* vertreten[60]. Sie wurde als distinktiv für eine bestimmte Schule angesehen[61] und ist im prädestinatianischen Ḥadīṯ explizit angegriffen worden[62].

4. Die „orthodoxe" Tradition hat später versucht, Ḥasan von diesem Makel reinzuwaschen. Die Muʿtazila hat sich demgegenüber gerne auf ihn berufen; jedoch hat sie nie den Unterschied zu ihrer eigenen Lehre (wonach sowohl das Gute als auch das Böse in der Macht des Menschen stehen) verwischt.

Vgl. dazu die Belege bei Ritter 60 ff. und in *Anfänge* 27 f. Zahlreiche Traditionen, die Ḥasan vom Verdacht des Qadaritentums freisprechen wollen, auch bei Fasawī II 38, 10 ff. Der wahre Sachverhalt wurde vor allem von Kūfiern betont (ib.; auch Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 85, 7 ff. oder Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib* II 103, 10 ff.). Bei Kaššī erscheint Ḥasan als der *raʾīs al-Qadarīya*, der jeder Sekte nach dem Munde redet und sich aus Machtstreben verstellt (*Riǧāl* 97, ult. f.). In seiner Koranexegese vertrat Ḥasan den Standpunkt, daß die Ungläubigen für ihren Unglauben selber verantwortlich sind und erst dann von Gott in ihren Herzen „versiegelt" werden, wenn sie ein gewisses Maß überschritten haben (Māturīdī, *Taʾwīlāt* 81, 8 f. und 42, ult. f.). Das deckt sich mit der Einstellung der *Risāla* (vgl. Schwarz in: Oriens 20/1967/24). Er las darum in Sure 17/16 *āmarnā* statt *amarnā* und entschärfte damit die umstrittene Aussage, daß Gott, wenn er eine Stadt zugrundegehen lassen will, denen aus ihr, die ein Wohlleben führen, befiehlt, zu freveln (Bergsträsser in: Islamica 2/1926/39). In Sure 7/156 erreichte er, indem er *asāʾa* las statt *ašāʾu*, daß Gott nicht mehr von sich sagt: „Mit meiner Strafe treffe ich, wen ich will", sondern „... denjenigen, der Übles getan hat" (ib. 33). Allerdings läßt sich nicht ganz ausschließen, daß alle diese Lesungen erst durch eine spätere Redaktion, etwa die des ʿAmr b. ʿUbaid, auf das Konto Ḥasans gesetzt worden sind.

---

[56] Ahlwardt, *Sammlungen altarabischer Dichter*, S. 6 v. 43 ff.

[57] GAS 2/367 f. Er soll mit Ḏū r-Rumma (gest. 117/735?), der Qadarit war, vor Bilāl b. Abī Burda, also während dessen Statthalterschaft zwischen 110/728 und 120/738 über das *qadar*-Problem gestritten haben (Murtaḍā, *Amālī* I 19, 12 ff.); jedoch ist die Geschichte vermutlich erfunden.

[58] XI 119 nr. 20086.

[59] Der Ausdruck stammt von Cook (*Dogma* 149).

[60] Dazu Schwarz in: Oriens 20/1967/23.

[61] Malaṭī, *Tanbīh* 126, 15 ff./165, ult. ff.

[62] HT 115 ff.

Cook hat die einzelnen Versionen der *Risāla* eingehend miteinander verglichen. Die von Ritter edierte Fassung, von ihm R 1 genannt, bietet weiterhin den geschlossensten und ausführlichsten Text. Dazu gibt es eine Kurzfassung (R 2), die von Ritter bereits kollationiert wurde und mittlerweile zweimal ediert worden ist, von Muḥammad ʿImāra (in: *Rasāʾil al-ʿadl wat-tauḥīd*, Kairo 1971, Bd. I 82 ff.; nach einer Kairiner Handschrift) und von ʿAbdalamīr Dixon in: *al-Muʾtamar ad-duwalī li-taʾrīḫ bilād aš-Šām*, Amman 1974, S. 57 ff.; nach der von Ritter herangezogenen Handschrift). In ihr fehlen viele prononciert qadaritische Passagen; jedoch bleibt der Gesamtcharakter erhalten, und stellenweise ist sie sogar ausführlicher (vgl. Ritter 78 und 79, Anm.). Daneben steht eine muʿtazilitische Tradition, die zum erstenmal bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār greifbar wird (*Faḍl* 215, ult. ff.) und von dort über Ḥākim al-Ǧušamī in die *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* des Ibn al-Murtaḍā gelangte (M 1 – M 3 bei Cook). Sie bietet schon bei ʿAbdalǧabbār nur Exzerpte. Diese stimmen zu Anfang weitgehend mit R 1 überein, weichen aber dann in der zweiten Hälfte völlig ab (*Faḍl* 218, apu. ff.; mit Ausnahme einer kleinen Übereinstimmung bei 219, – 4 ff. = Ritter 75, 6 ff.).

R 2 schließt mit einem Zusatz, in welchem ein Dritter mit anerkennenden Bemerkungen über Ḥasan dessen Text an den Kalifen weiterleitet; der Passus „klingt wie ein konstruiertes Anschreiben des Ḥaǧǧāǧ an ʿAbdalmalik" (Ritter 80, Anm. a; vgl. ʿImāra 88, 3 ff. und Dixon 63, 13 ff.). Ḥaǧǧāǧ wird sodann ausdrücklich genannt bei Ibn al-Murtaḍā (*Ṭab.* 19, 3 f. = M 3); er soll nun derjenige gewesen sein, der an Ḥasan schrieb. Jedoch werden die beiden Überlieferungsstränge (R und M), die sich an diesem Punkte längst voneinander getrennt haben, durch diese Übereinstimmung nicht noch einmal verknüpft; vielmehr dürfte Cook mit seiner Annahme recht haben, daß hier jeweils unabhängig voneinander der vorausgesetzte historische Zusammenhang weitergesponnen worden ist (*Dogma* 118 f.). Kriterien für eine Wertung von R gegenüber M sind nicht leicht zu finden. Beide Fassungen stellen nicht bloß im Sinne der Anfrage die qadaritische Lehre dar, sondern gehen über in Polemik gegen die Prädestinatianer. R argumentiert dabei farbiger; M bringt je länger, desto mehr nur noch eine dürre Aufzählung von Schriftbeweisen. In M findet sich sogar die Auseinandersetzung mit einem Ḥadīṯ (*Faḍl* 220, 3 ff.; vgl. Cook 121); R vermeidet Ḥadīṯ-Zitate ganz. In M wird ʿAbdalmalik immer mit *aiyuhā l-amīr* angeredet, vermutlich das Ergebnis einer pietistischen Überarbeitung. R 1 und R 2 enthalten noch die „Adresse". Sie ist in R 2 so formuliert, wie man es bei einem Brief an einen Höhergestellten erwarten sollte: *li-ʿAbdalmalik min al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan al-Baṣrī*. In R 1 dagegen nennt Ḥasan sich selbst zuerst: *min al-Ḥasan* ... Diese „unhöfliche" Reihenfolge war damals nicht ganz ohne Parallele. Auch der Syrer Ḫālid b. Maʿdān war in einem Brief an den Kalifen so verfahren (AZ 350 nr. 721; s. o. Bd. I 114), ebenso in Medina ʿAbdallāh b. ʿUmar; man hatte, wie in diesem Zusammenhang behauptet wird, an Muʿāwiya so geschrieben (Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* XXIX 215, 7 f.). Aber Ibn ʿUmar war der Sohn eines Kalifen und Ḫālid b. Maʿdān immerhin ein angesehener Stammesführer, Ḥasan dagegen nur ein *maulā*. Man beachte auch das Fehlen jeglichen Titels bei ʿAbdalmalik in R 2; ein Kanzleibeamter hätte sich wohl so etwas nicht erlaubt.

Die *Risāla* ist in ihrer muʿtazilitischen Fassung noch um die Wende zum 8./14. Jh. von dem Ḥanbaliten Naǧmaddīn aṭ-Ṭūfī widerlegt worden; der kurze

Traktat trägt den Titel *K. Dar' al-qaul al-qabīḥ bit-taḥsīn wat-taqbīḥ* und ist in der Sammelhandschrift Şehit Ali 2315 erhalten (vgl. dazu Ṭūfī, *'Alam al-ǧadal* 123, 3 f.). – Im übrigen kennt die šī'itische Tradition einen Briefwechsel zwischen Ḥasan al-Baṣrī und Ḥasan b. 'Alī zur gleichen Frage, in welchem letzterer eine ganz prädestinatianische Auffassung vertritt. Ḥasan selber erscheint nur in der Rolle des Fragestellers; er wäre zu der Zeit, als Ḥasan b. 'Alī im Irak als Kalif anerkannt war, immerhin noch keine 20 Jahre alt gewesen. Der Text steht bei Ḥarrānī, *Tuḥaf al-'uqūl* 162, 4 ff. und in *Biḥār* V 40 f. nr. 63 sowie 123 f. nr. 71; in einer Teheraner Handschrift (Univ. Bibl. 1022) wird er sogar zusammen mit der *Risāla* an 'Abdalmalik überliefert. Der älteste Beleg ist anscheinend das *K. at-Taklīf* des Šalmaġānī, das später unter dem Namen *Fiqh ar-Riḍā* lief (dazu Mudarrisī, Einl. zu Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 4 f.).

2.2.2.1 *Die Qadarīya*

Ḥasan al-Baṣrī hatte im Ḥadīṯ noch keine große Sorgfalt walten lassen[1]. In den nächsten Generationen trat allmählich ein Wandel ein; schon unter seinen Schülern sind manche, auf die man später in der Traditionswissenschaft nicht mehr verzichten konnte. Nicht wenige von ihnen, vielleicht sogar die Mehrzahl, waren Qadariten wie er; wenn dies bekannt wurde, begegnen sie als solche in den *riǧāl*-Werken. Bis in das 3. Jh. brauchten sie in der Stadt kaum Kritik zu fürchten. Aḥmad b. Ḥanbal kam nicht umhin, die Qadariten unter seinen baṣrischen Gewährsleuten zu akzeptieren, weil, wie er sagte, bei näherem Zusehen ein Drittel der dortigen *muḥaddiṯūn* zu ihnen gehörten[2], und noch Muqaddasī schreibt um 380/990, daß die Baṣrenser in ihrer Mehrheit Šī'iten (sic!) und Qadariten seien[3]. In Kūfa sagte man ihnen nach, daß jeder unter ihnen den Anspruch erhebe, sich selber rechtzuleiten[4]. Nirgendwo sonst begegnen Isnāde, die über Generationen hinweg qadaritisch sind[5]; nirgendwo sonst auch hören wir so deutlich, daß qadaritische Traditionarier ihren „orthodoxen" Kollegen vorgezogen wurden[6] oder daß Personen zu ihren Lebzeiten großen Zulauf hatten, um deren Leumund es später gar nicht mehr zum besten stand[7]. Ebenso wie die Murǧi'a in Kūfa war die Qadarīya in Baṣra eigentlich gar keine „Sekte"; erst die Mu'tazila erregte Anstoß. Es ist bezeichnend, daß weder Aš'arī noch Baġdādī oder Šahrastānī in ihren häresiographischen Werken den Begriff als Einteilungskriterium benutzen.

Außerhalb der aš'aritischen häresiographischen Tradition hat umgekehrt der Begriff Qadarīya manchmal die Mu'tazila völlig verdrängt, so etwa bei Abū

---

[1] Ritter 2 f.; 'Abbās 144 ff.; Juynboll, *Muslim Tradition* 49 ff.

[2] TB XII 200, 1 ff. und TT VIII 114, 11 mit Bezug auf Abū Qaṭan 'Amr b. al-Haiṯam, der i. J. 198/814 starb (s. u. S. 73).

[3] *Aḥsan at-taqāsīm* 126, 13 f. Hier wäre allerdings zu fragen, ob er nicht unter Qadariten auch Mu'taziliten verstand.

[4] Ibn al-Faqīh, *Buldān* 168, 16 f.; ähnlich auch Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 85, 7 ff. mit Bezug auf Ḥasan al-Baṣrī.

[5] S. u. S. 73.

[6] S. u. S. 66.

[7] S. u. S. 70 f. Allgemein vgl. auch HT 62 ff.

Muṭīʿ an-Nasafī. Daß nach 150/767 in Kūfa beide Gruppen noch voneinander unterschieden wurden, geht aus Kulīnī, *Kāfī* I 351, −6 hervor (zum Text s. o. Bd. I 343, Anm. 66). Zur Entstehung des Wortes *Qadarīya* vgl. HT 122ff. Man konnte damit im übrigen nicht nur die Schule oder „Sekte" bezeichnen, sondern auch das Bekenntnis: vgl. *qadarīyatī* „meine qadaritische Einstellung" in TB VII 147, 15.

Wir müssen bei alledem den Charakter unserer Quellen bedenken. Die *riǧāl*-Bücher verraten uns, wie sehr qadaritisches Denken in Baṣra sogar einen so „orthodoxen" Sektor wie das Ḥadīṯ infiltrierte. Erfaßt sind in ihnen natürlich nur die Traditionarier, die entweder durch ihr Material oder durch ihr Verhalten als Qadariten auffielen; wir können nachweisen, daß es mehr von ihrer Art gab. Auch daß es in der übrigen Bevölkerung nicht anders aussah, wird man annehmen dürfen. Genauere Informationen haben wir da allerdings allein über die Grammatiker und Philologen – wahrscheinlich, weil sie sich u. a. mit Koranexegese abgaben und sich auf diese Weise verrieten[8]. Jedoch muß „Qadarit" nicht immer dasselbe bedeuten. Der Begriff hebt, im Gegensatz etwa zu „Muʿtazilit", nur einen bestimmten Aspekt der persönlichen religiösen Einstellung heraus; man konnte Qadarit sein und gleichzeitig Ḫāriǧit oder Murǧiʾit. Zudem gab es verschiedene Spielarten der Lehre. Ḥasans „asymmetrisches" Modell fand noch in der ersten Hälfte des 3. Jh's Anhänger[9]. Jedoch zählt Malaṭī sechs weitere Varianten auf[10] und Abū Muṭīʿ an-Nasafī sogar deren zwölf[11]. Darin steckt viel überflüssige Systematisiererei, aber vielleicht auch manche richtige Beobachtung. Wir wissen z. B. nicht, wer jener Aḥmad war, der nach Abū Muṭīʿs Angabe meinte, Gottes Gerechtigkeit verlange, daß der Mensch ganz allein entscheide[12], oder welche Qadariten behaupteten, Gott könne den Satan nicht geschaffen haben[13]. Umgekehrt handelte sich Qatāda den Vorwurf, Qadarit zu sein, bereits dadurch ein, daß er meinte, die Sünde werde durch den Satan provoziert[14].

2.2.2.1.1 Qadaritische Vorstellungen im Ḥadīṯ

Gewissenhafte Sammler, vor allem solche, die von außerhalb kamen, bemühten sich, unter ihren baṣrischen Kollegen eine Auswahl zu treffen. ʿAbdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797) überlieferte von Saʿīd b. Abī ʿArūba und Hišām ad-Dastuwāʾī[1], selbst von ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd[2], nicht aber von ʿAmr b. ʿUbaid,

---

[8] Zu ihnen s. u. S. 84ff.
[9] Cook, *Dogma* 205, Anm. 28.
[10] *Tanbīh* 126, 14ff./165, pu. ff.
[11] *ar-Radd ʿalā l-bidaʿ* 87, 14ff.
[12] Ein Muʿtazilit? Vgl. *Radd* 87, 15ff.; auch oben S. 18.
[13] Ib. 90, 5ff.
[14] S. u. S. 137.

[1] Zu ihnen s. u. S. 60ff.
[2] Zu ihm s. u. S. 322ff.

weil die ersteren „den Mund hielten“[3]. Der Muʿtazilit galt eben als *dāʿiya* „Propagandist“[4]. Jedoch hat sich dieses Kriterium erst allmählich durchgesetzt; auch Ḥadīṯe des ʿAmr b. ʿUbaid hat man eine Zeitlang noch überliefert[5]. Allerdings kam es so recht bald dazu, daß Überlieferungen, in denen der qadaritische Standpunkt eindeutig ausgesprochen war, aus dem Verkehr gezogen wurden; wir haben nur noch ganz wenige Beispiele dieser Art[6]. Damit stellt sich die Frage, wie man denn diejenigen, die nicht „Propaganda trieben“, als Qadariten erkannte. Natürlich hat das Urteil von Schülern und Zeitgenossen eine Rolle gespielt. Es gab aber auch sachliche Kriterien. Gewisse Motive in den überlieferten Ḥadīṯen weckten Verdacht, auch wenn sie mit der Doktrin von der Willensfreiheit nichts zu tun hatten. Das Lob der Vernunft (*ʿaql*) gehörte dazu; sie gibt, wie sich leicht weiterschließen ließ, dem Menschen die Fähigkeit zu eigener Entscheidung. Jedoch war das Indiz nicht eindeutig; auch Asketen oder Šīʿiten, die sich nicht unbedingt als Qadariten verstanden, gaben auf die Vernunft sehr viel[7]. Eindeutiger war ein anderes Motiv, das offenbar gerade in Baṣra sich besonders entwickelte: die Rolle gewisser schädlicher Tiere im göttlichen Heilsplan.

Gedanken machte man sich vor allem über die Schlangen und die stechenden Insekten. „Wer es unterläßt, eine Schlange zu töten, weil er ihre Rache fürchtet, den trifft der Fluch Gottes und der Engel“, so überlieferte man, oder: „Wir haben mit ihnen keinen Frieden geschlossen, seitdem wir ihnen den Kampf angesagt haben“, oder, noch prononcierter: „Wer eine Schlange tötet, tötet einen Ungläubigen“[8]. Letzteres wirkt wie eine Anspielung auf populäre Transmutationsvorstellungen und ist später auch so verstanden worden[9]. Aber in Baṣra war es so vermutlich nicht gemeint; denn der baṣrische Asket Rabīʿ b. Ṣabīḥ[10] hatte von ʿAṭāʾ al-Ḫurāsānī gehört: „Was man den Schlangen vorwarf, war unter anderem, daß sie sich nicht blicken lassen. Wer (!) von ihnen sich blicken läßt, darf getötet werden. Sie zu bekämpfen, ist wie Ungläubige zu bekämpfen. Nur ein Zweifler unterläßt es, sie zu töten“[11]. Unter den stechenden Insekten (*ḏubāb*) fanden nur die Bienen Gnade; alle anderen landen im höllischen Feuer[12]. Ganz anders dagegen die Schafe: „Wascht den Schafen den Rotz ab und reinigt ihre Hürden von Dornen und Steinen; denn sie werden im

---

[3] Fasawī, *Maʿrifa* II 263, 8 f.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 109, 10 ff.

[4] Zu diesem Begriff s. o. Bd. I 60.

[5] Vgl. al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Kifāya* 124, 10 ff. mit Bezug auf ʿAlī b. ʿĀṣim aṣ-Ṣiddīqī (gest. 201/816); zu ihm s. u. S. 320.

[6] Sie sind oben Bd. I 231 und unten S. 54 ff. unter dem prosopographischen Material aufgeführt. Zusammenfassend vgl. bereits HT 68 ff. und 119 ff.

[7] S. u. S. 118 ff.; auch Bd. I 354.

[8] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 293, 1 f. und pu. ff., jeweils mit qadaritischem baṣrischem Isnād (s. u. S. 64 f.).

[9] Dazu unten Kap. C 3.2.2.2.7.3.

[10] Zu ihm s. u. S. 104 f.

[11] *Ḥayawān* IV 294, 3 ff.

[12] Ib. III 392, 4 ff. (dazu unten S. 70 und 77); vgl. auch S. 56 und 65.

Paradiese sein"[13]. Und selbst die Frösche: „Schimpft nicht über die Frösche; denn ihr Quaken ist Gotteslob"[14].

Nun ist gewiß richtig, daß solche Ḥadīṯe auch außerhalb Baṣras begegnen; Ǧāḥiẓ, der als Baṣrier sich natürlich zuerst auf einheimisches Material verläßt, hat auch andere Belege[15]. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß die baṣrische Mu'tazila später an diesen Beispielen das Problem der Theodizee erläutert hat[16]. „Nicht wenige *mutakallimūn*" glaubten, daß manche Tiere ins Paradies, andere aber in die Hölle kommen[17]. Zwar hat sich bis zu Ǧāḥiẓ die Perspektive verändert: er meint, daß die Fliegen ein „Heer" seien, mit denen Gott die Bösewichter straft und zugrunde richtet[18], oder daß er die Schlangen, Skorpione usw. als Prüfung für die Menschen geschaffen habe[19]. Aber ursprünglich sah man es wohl einfach so, daß die schädlichen Tiere verdammt werden oder bekämpft werden dürfen, weil sie Schaden anrichten.

Man begab sich damit, wie man damals sehr wohl wußte, zugleich in die Nähe zoroastrischer Vorstellungen. Schlangen und Skorpione wurden von den Magiern als Tiere des Bösen verfolgt; selbst im neuen Testament gehören sie zu der „Gewalt des Feindes"[20]. Die Hölle ist voll von ihnen; Ahriman hat sie geschaffen[21]. Im *Dēnkart* wird gegen die Meinung polemisiert, daß Gott auch die Wölfe geschaffen haben könne[22], und Ǧāḥiẓ amüsiert sich über die mazdäische Vorstellung, daß die Maus von Gott geschaffen sei, die Katze dagegen vom Satan[23]. Das war nicht das, was die Qadariten sagen wollten; an eine Gegenschöpfung dachten sie nicht. Aber sie übernahmen eine Problemstellung, und wenn man sie die „Zoroastrier dieser Gemeinde" nannte, so mochte man ein wenig auch darauf anspielen.

S. und G. G. Stroumsa haben kürzlich in diesem apokryphen Prophetenwort einen Hinweis auf einen manichäischen Hintergrund der *qadar*-Diskussion sehen wollen (HTR 81/1988/54 f.). Jedoch lag der Akzent wohl primär etwas anders (HT 137 ff.). Über den Sinn des Ungeziefers hat man im übrigen auch bei den Stoikern, im Judentum und bei den Kirchenvätern bereits nachgedacht (vgl. die Stellen bei Hengel, *Judentum und Hellenismus* ^{3}262 ff. und Ormsby, *Theodicy* 56, Anm. 77).

---

[13] Ib. V 503, pu. ff. (dazu unten S. 684).
[14] Ib. V 536, 3 f. (dazu unten S. 64).
[15] Für Kūfa vgl. *Mīzān* IV 424, 8 ff. (nr. 9695) oder Maǧlisī, *Biḥār* LXIV 267 nr. 22 f. und 269 ff. nr. 32 ff. (über Schlangen); für Syrien vgl. das Ḥadīṯ des Waḍīn b. 'Aṭā' nach Yazīd b. Marṯad: „Eine Spinne ist ein Teufel. Darum bringt sie um!" (Suyūṭī, *La'ālī* I 161, −4 f.; zum Isnād s. o. Bd. I 82). Allgemein *Conc.* I 544 f. s. v. *ḥaiya*.
[16] S. u. Kap. C 1.3.2.1.3 und 3.2.2.2.4.2.2.2 zu Text XVI 44; dazu Geries in: SI 52/1980/85 f.
[17] *Ḥayawān* IV 288, 7 ff.
[18] Ib. III 304, 2 ff.
[19] Ib. III 300, 3 ff.
[20] Lk. 10, 19.
[21] So schon Abū Qurra, *Mīmar fī wuǧūd al-ḫāliq* 207, 6 f.; dazu Widengren, *Religionen Irans* 113 f. und Boyce, *Zoroastrians* 44 (vgl. auch das Herodot-Zitat ib. 76).
[22] Übs. de Menasce 100 § 94 und 102 § 96 Ende.
[23] *Ḥayawān* IV 298, 4 ff. und V 319, pu. ff. Vgl. auch Text XV 36, a.

2.2.2.1.2 Qadaritische Traditionarier

Viele der *muḥaddiṯūn,* von denen wir im folgenden zu reden haben, bleiben blasse Figuren. In die Politik haben sie nicht eingegriffen; die qadaritische Lehre ist weitgehend eine Ideologie des Mittelstandes. Manche hat man einfach vergessen. Das trifft vor allem für einige Schüler Ḥasans zu; ihre Namen sind uns nur durch eine Qadaritenliste im *K. al-Amṣār* des Ǧāḥiẓ[1] oder durch gelegentliche kūfische Zeugnisse bekannt. Daneben gibt es andere, deren man sich zwar weiter entsann, die aber allein durch Ǧāḥiẓ – der selber in Baṣra aufgewachsen war und darum als Quelle wohl vertrauenswürdig ist – als Qadariten identifiziert werden; die spätere „orthodoxe" Überlieferung weiß, bei allen Bedenken im einzelnen, davon nichts. Das lag daran, daß Ḥasans „asymmetrischer" Standpunkt eine Menge deterministischer Aussagen erlaubte, über denen die eine charakteristische Abweichung, eben die „Freiheit zur Sünde", verschwand; wenn jemand vergessen wurde, so wohl nicht, weil er ein zu extremer Qadarit gewesen wäre, sondern weil Ḥasan für die professionellen *muḥaddiṯūn* kaum interessant war.

Die folgende Liste ist so weit wie möglich chronologisch angelegt. Jedoch lassen sich manche Personen nur annähernd einordnen, da exakte Daten fehlen. Sie müßte eigentlich mit Qatāda beginnen; jedoch wird er später unter den Juristen behandelt[2]. Andere Qadariten finden sich im Kapitel über die Asketen, über die Ibāḍīya oder über den Schülerkreis des ʿAmr b. ʿUbaid[3]. Biographische Quellen, die nichts über die qadaritische Einstellung aussagen, sind in den entsprechenden Abschnitten mit einem „Vgl. auch ..." nachgestellt[4].

2.2.2.1.2.1 Die Generation nach Ḥasan al-Baṣrī

Abū Muʿāḏ ʿAṭāʾ b. Abī Maimūna Manīʿ al-Baṣrī,

maulā des Anas b. Mālik[1] und Schüler Ḥasans, gestorben im „Jahr der Seuche" 131/748[2] oder später[3]. Nach Ansicht des Ḥammād b. Zaid (gest. 179/795)[4] war er einer von denen, die aus Ḥasan irrtümlich einen Qadariten machten. Er habe diesen nämlich zusammen mit Maʿbad al-Ǧuhanī vor dem Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ aufgesucht und darüber Klage geführt, daß die Umaiyaden das Unrecht, das sie an den Muslimen verübten, als vorherbestimmt bezeichneten; Ḥasan habe daraufhin gesagt: „Die Feinde Gottes lügen". Daraus habe

---

[1] Dazu oben Bd. I 61.
[2] Unten S. 135 ff.
[3] Unten S. 89 ff., 202 ff. und 322 ff.
[4] Das umfangreiche Sondergut des Kaʿbī ist weitgehend unberücksichtigt gelassen. Er sammelt im Gegensatz zu Ǧāḥiẓ aus zweiter Hand; man müßte erst einmal seine Quellen klären.

[1] Fasawī III 397, 12.
[2] So Kaʿbī 99, 4 ff.; zur Zeitangabe s. u. S. 236.
[3] So IS VII_2 13, 3 ff.
[4] Zu ihm vgl. EI^2, Suppl. 384 b.

er geschlossen, daß Ḥasan die Vorherbestimmung ablehne[5]. Später stritt man darüber, ob ʿAṭāʾ selber ein bedeutender Qadarit gewesen sei oder nicht[6]. Seine Einstellung wird notiert schon bei Ibn Saʿd, und dann, wohl meist sekundär, bei vielen späteren Autoren: bei Buḫārī[7], Ibn Abī Ḥātim[8], ʿUqailī[9], Ḏahabī[10], Ibn Ḥaǧar[11], Suyūṭī[12] sowie in den muʿtazilitischen Quellen[13]. Letztere behaupten das gleiche von seinem Sohne

Rauḥ b. ʿAtāʾ b. Abī Maimūna[14],

der ebenfalls noch von Ḥasan überlieferte. Zakarīyāʾ b. Yaḥyā as-Sāǧī (gest. 307/920), ein Baṣrier und Lehrer des Ašʿarī[15], hat dies in seinem *K. aḍ-Ḍuʿafāʾ* bestätigt[16]. Für andere dagegen war er, wie dies auch sonst häufig geschieht, nur „schwach" und sein Ḥadīṯ „abzulehnen" (*munkar*)[17].

Abū Sahl ʿAuf b. Abī Ǧamīla Bandōya (?) al-Aʿrābī,

geb. zwischen 57/677 und 59/679[18], gest. 146/763[19]; *maulā* der Ṭaiyiʾ, überlieferte von Ḥasan. Er war einer seiner ältesten Schüler und hatte schon vor dem Aufstand des Ibn al-Ašʿaṯ bei ihm gehört[20]. Seine Überlieferungen werden mehrfach bei Ǧāḥiẓ, in dessen *Bayān* und im *K. al-Ḥayawān*, zitiert; er genoß in Baṣra wohl hohes Ansehen. Als Qadariten bezeichnen ihn Ibn Qutaiba[21], ʿUqailī[22], Ḏahabī[23], Ibn Ḥaǧar[24] und die muʿtazilitischen Quellen[25]. Jedoch war er auch Šīʿit[26]; dies geht klar aus seinen Überlieferungen bei Ṭabarī hervor[27]. In seinen qadaritischen Ansichten hielt er sich offenbar genau an seinen Lehrer. Er überlieferte von diesem den Lehrsatz: „Wer die Vorherbestimmung leugnet, leugnet den Islam. Es gibt göttliche Vorherbestimmung:

---

[5] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 404, 2 ff.; bei Ibn Qutaiba (*Maʿārif* 441, 7 ff.) wird die Geschichte statt von ʿAtāʾ b. Abī Maimūna von ʿAtāʾ b. Yasār erzählt.
[6] TT VII 216, 2 ff.
[7] *Taʾrīḫ* III$_2$ 469 nr. 3012.
[8] *Ǧarḥ* III$_1$ 337 nr. 1862.
[9] *Ḍuʿafāʾ* III 404, 1.
[10] *Mīzān* nr. 5650 und *Taʾrīḫ al-Islām* V 280, 6 ff.
[11] TT VII 215, apu. und *Hady as-sārī* II 148, 14.
[12] *Tadrīb ar-rāwī* I 329, 4.
[13] Kaʿbī 99, 4 ff. > *Faḍl* 343, 8 > IM 138, 13.
[14] Kaʿbī 106, 1 > *Faḍl* 343, 8 > IM 138, 13 (wo irrtümlich *Mufarriǧ* statt *Rauḥ*).
[15] Zu ihm GAS 1/349 f.
[16] Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* II 467, 3; vgl. auch Ḏahabī, *Taʾrīḫ* a. a. O.
[17] ʿUqailī II 57 f. nr. 494; *Mīzān* nr. 2806.
[18] Zum Geburtsdatum vgl. Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 272, 12 und Fasawī II 267, 8 f.
[19] Fasawī I 130, 11; IS VII$_2$ 22, 14; Ḫalīfa, *Ṭab.* 527, 2 und *Taʾrīḫ* 652, 5.
[20] IS VII$_2$ 22, 13 f.
[21] *Maʿārif* 625, 10.
[22] *Ḍuʿafāʾ* III 429 nr. 1471.
[23] *Mīzān* nr. 6530.
[24] TT VIII 166 nr. 301 und *Hady as-sārī* II 155, −9.
[25] Kaʿbī 89, 11 ff. > *Faḍl* 341, apu. f. > IM 137, 12.
[26] Vgl. etwa IS VII$_2$ 22, 8 f., wo er nur als solcher registriert ist; auch Fasawī III 135, 8.
[27] Vgl. z. B. I 1579, 2 ff.; auch I 3136, 13 ff.

Gott hat die Menschen (*al-ḫalq*) geschaffen aufgrund von Vorherbestimmung, er hat die Todesgeschicke zugeteilt aufgrund von Vorherbestimmung, er hat die Glücksgüter (*arzāq*) zugeteilt aufgrund von Vorherbestimmung, er hat die Gesundheit zugeteilt aufgrund von Vorherbestimmung, und Gott hat Befehle und Verbote gegeben"[28]. Nur wer Ohren hatte, zu hören, merkte, daß hier das menschliche Handeln, die Reaktion auf „Befehle und Verbote" ausgespart war. ʿAuf war darum nicht einverstanden, als Mūsā al-Uswārī sich für die Ansicht, daß der Mensch den Todestermin beeinflussen könne, auf Ḥasan berief[29]. Auch mit ʿAmr b. ʿUbaid stand er anscheinend schlecht; er hatte ihn in Verdacht, bestimmte Prophetenworte nur um seines dogmatischen Standpunktes willen zu überliefern[30], und er mißbilligte, daß dieser Dicta ihres gemeinsamen Lehrers Ḥasan als Ḥadīṯe ausgab[31].

Abū l-Faḍl Ḫālid b. Rabāḥ al-Huḏalī,

Schüler Ḥasans. Man schätzte ihn wegen seiner gepflegten Sprache (*ʿarabīya*), hielt ihn aber für „ruiniert" durch qadaritische Neigungen.

Qadarit nach Kaʿbī 98, 11 ff.; Buḫārī II$_1$ 148 nr. 508; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 281, 3 ff.; ʿUqailī II 5 nr. 403; *Mīzān* nr. 2421; *Lisān al-Mīzān* II 375. Vgl. auch IAH I$_2$ 330 nr. 1482.

ʿAnbasa b. Saʿīd an-Naḍrī al-Qaṭṭān al-Wāsiṭī,

Schüler Ḥasans[32]. Er hat offenbar direkt qadaritisches Ḥadīṯ überliefert; da man ihn sonst aber sehr schätzte, meinte man, er sei zeitweise „verrückt" gewesen[33]. Zu dem verpönten Material gehörten vermutlich die Tier-Traditionen, die Ǧāḥiẓ von ihm in seinem *K. al-Ḥayawān* bewahrt hat[34].

Qadarit nach *Mīzān* nr. 6503; TT VIII 157 ff.; Kaʿbī 106, 2 f. (nach Dāwūd al-Iṣfahānī) > *Faḍl* 343, 12 f. Vgl. auch IAH III$_1$ 399 nr. 2231; ʿUqailī III 366 nr. 1404. – Sein Bruder Abū r-Rabīʿ al-Ašʿaṯ b. Saʿīd as-Sammān wurde ebenfalls qadaritischer Neigungen verdächtigt. Jedoch hielt man dies in seinem Fall für Verleumdung (TT I 352, 4). Die muʿtazilitischen Quellen allerdings haben den Verdacht aufgenommen (Kaʿbī 106, 2 > *Faḍl* 343, 12 > IM 139, 4). Zum Leumund vgl. auch Buḫārī I$_1$ 430 nr. 1386 und *Mīzān* nr. 995. Beide gehörten offenbar zum Kaufmannsstand.

Abū Ismāʿīl ʿAlī b. Niǧād al-Yaškurī ar-Rifāʿī

überlieferte von Ḥasan. Er wurde anscheinend von Šuʿba sehr geschätzt[35].

---

[28] Fasawī II 47, apu. f. und vorher.
[29] S. u. S. 79 f.
[30] Muslim, *Muqaddima* I 22, 10 ff.
[31] IS VII$_2$ 22, 9 ff. Die Schwierigkeiten, die Sachau mit dem Passus gehabt hat (vgl. ib. S. lv f.), lassen sich z. T. aufklären; jedoch bleibt Z. 12 problematisch.
[32] Vgl. etwa Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 108, 10 ff.
[33] TT VIII 157, 14 f. und vorher.
[34] III 392, apu. ff. und V 503, 7 ff.; dazu oben S. 52 f.
[35] Fasawī II 250, 5 f.

Qadarit nach Kaʿbī 99, 13ff. > *Faḍl* 343, 9 > IM 138, 15 (wo falsch *ad-Daqqāq* statt *ar-Rifāʿī*); bestätigt ʿUqailī III 240 nr. 1238 > *Mīzān* nr. 5895 und TT VII 366 nr. 591. Vgl. auch Buḫārī III_2 288 nr. 2424; IAH III_1 196f. nr. 1080; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VI 310ff.; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 112, 9ff.

Abū Ḥamza Isḥāq b. ar-Rabīʿ al-ʿAṭṭār[36] al-Ubullī al-Baṣrī

überlieferte von Ḥasan und Ibn Sīrīn.

Qadarit nach *Faḍl* 342, −4f. > IM 138, 8 und TT I 232. Zum Leumund vgl. auch Fasawī III 234, 1f. Dazu Buḫārī I_1 386 nr. 1237; IAH I_1 220 nr. 756; *Mīzān* nr. 754.

Abū ʿUmāra (oder Abū ʿAmmār) Ḥamza b. Naǧīḥ al-Aʿwar[37]

überlieferte von Ḥasan. Mūsā b. Ismāʿīl at-Tabūḏakī al-Baṣrī (gest. 223/838) bezeichnete ihn als Muʿtaziliten[38]; jedoch sahen selbst muʿtazilitische Quellen in ihm nur einen Qadariten[39]. – Dasselbe sagte Yazīd b. Hārūn (gest. 206/821) von

Sahl b. Abī ṣ-Ṣalt as-Sarrāǧ al-ʿAišī,

einem andern Schüler Ḥasans, der offenbar Sattler war. Die muʿtazilitische Einstellung war jedoch in seinem Ḥadīṯ nicht spürbar, und die muʿtazilitischen Quellen schweigen völlig über ihn.

Vgl. ʿUqailī II 156f. nr. 660 > *Mīzān* nr. 3582. Ohne Hinweis Buḫārī II_2 101 nr. 2103; IAH II_1 200 nr. 862; TT IV 254f. nr. 437.

Abū Ǧabala b. ʿAbdallāh ad-Dārimī,

ein Goldschmied, überlieferte von Ḥasan, daß ʿUmar einem Dieb, dem er die Hand hatte abschlagen lassen, auch noch 40 Peitschenhiebe zumaß, als dieser behauptete, die Vorherbestimmung habe ihn auf den falschen Weg geführt. Jedoch mußte er eingestehen, daß er sich die Geschichte aus den Fingern gesogen hatte; man ließ ihn dies vor Zeugen schriftlich bestätigen[40]. – Ein recht interessanter Fall ist auch

ʿAbdarraḥmān (b.) al-Aṣamm,

Qadarit nach ʿUqailī III 4f. nr. 960 und TT VI 141 nr. 288[41]. Er war nämlich, vermutlich in seiner Jugend, der *muʾaḏḏin* des Ḥaǧǧāǧ gewesen. Wenn er damals schon qadaritische Ansichten vertrat, so hätten sie den Statthalter nicht gestört. Später hielt er sich meist in Madāʾin auf. – In der Liste des Ǧāḥiẓ stehen noch folgende Namen:

---

[36] In TT falsch: al-ʿUṭāridī.

[37] Zu diesem *laqab* vgl. Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 280 nr. 1807. Allerdings ist die Beziehung nicht ganz gesichert.

[38] Buḫārī II_1 52 nr. 196 > ʿUqailī I 290 nr. 355; *Mīzān* nr. 2309; TT III 34 nr. 55.

[39] *Faḍl* 342, 18 > IM 138, 7. Kaʿbī bringt ihn merkwürdigerweise nicht. Dazu IAH I_2 216 nr. 951.

[40] *Mīzān* nr. 2386. Zu ihm auch IAH I_2 248 nr. 1103.

[41] Vgl. auch Buḫārī III_1 259 nr. 836.

Abū Raǧā' Muḥammad b. Saif al-Azdī al-Ḥuddānī,

gest. um 130/748. Er überlieferte von Ḥasan[42] und verfaßte einen *Tafsīr*, von dem sich überhaupt keine Spur mehr erhalten hat[43]. Ist er identisch mit Muḥammad b. Saif b. ʿAlī, der über einen Mittelsmann in der *qirā'a*-Tradition Ḥasans stand?[44]

Abū l-Haiṭam Qaṭan b. Kaʿb al-Quṭaʿī az-Zubaidī.

So nur Kaʿbī 107, 3. Vgl. auch IAH III_2 138 nr. 776 und TT VIII 381 f. nr. 676. Zu seinem Enkel s. u. S. 73.

Abū Yūnus Salm b. Zarīr al-ʿUṭāridī,

gest. um 160/777[45]. Das Zeugnis des Ǧāḥiẓ verliert dadurch etwas an Wert, daß der Vatersname bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār[46], der von Kaʿbī übernahm, und bei Ḥākim al-Ǧušamī anders geschrieben ist.

Abū ʿĀmir Ṣāliḥ b. Rustum al-Ḫazzāz al-Muzanī,

Seidenhändler und Klient der Muzaina[47], gest. 152/769. Er überlieferte von Ḥasan dasselbe gemäßigt qadaritische Glaubensbekenntnis wie ʿAuf b. Abī Ǧamīla[48].

Kaʿbī 107, 4 > *Faḍl* 343, apu. > IM 139, 6. Vgl. auch IAH II_1 403 nr. 1764; ʿUqailī II 203 nr. 732; *Mīzān* nr. 3791; TT IV 391 nr. 658. Nach Ǧāḥiẓ soll auch sein Sohn ʿAbdallāh (Qāḍī ʿAbdalǧabbār: ʿUbaidallāh) Qadarit gewesen sein. Jedoch ist dieser sonst nicht aktenkundig geworden. Die Biographen nennen nur einen andern Sohn namens ʿĀmir (TT V 70 nr. 113).

Abū Naʿāma ʿAmr b. ʿĪsā b. Suwaid al-ʿAdawī,

ein Neffe des Isḥāq b. Suwaid, der sich in einem Gedicht gegen Wāṣil und ʿAmr b. ʿUbaid wandte[49]. Er wurde sehr alt[50]; vor seinem Tod konnte er aus Gedächtnisschwäche die Isnāde nicht mehr auseinanderhalten.

Das jedenfalls ist mit dem Ausdruck *iḫtalaṭa* meist gemeint (vgl. z. B. Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 19 nr. 82, 110 nr. 662, 168 nr. 1030, 373 nr. 2471 und 374 nr. 2480 f.); allgemeiner kann es auch „durcheinander sein, verrückt sein" heißen (Abū Nuʿaim, *Ḥilya* V 165, 13 f.; oben Bd. I 296, Anm. 62). Zu ihm Kaʿbī 107, 5 > *Faḍl* 343, pu. > IM 139, 7; vgl. auch *Mīzān* nr. 6418, TT VIII 87 nr. 130.

---

[42] Ḫalīfa, *Ṭab.* 523 nr. 1820; IS VII_2 22, 3 ff.; IAH III_2 281 nr. 1519; TT IX 217 nr. 337.
[43] Kaʿbī 107, 2 f.; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 37, 2 f.; Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 154 f. nr. 498.
[44] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'* II 152 nr. 3058.
[45] Kaʿbī 107, 3 f.; vgl. auch *Mīzān* nr. 3370 und TT IV 130 f. nr. 220.
[46] *Faḍl* 343, −4.
[47] Ḫalīfa, *Ṭab.* 533 nr. 1864.
[48] Fasawī II 47, 10 ff.; s. o. S. 55 f.
[49] S. u. S. 238.
[50] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 155, 7.

Abū Diḥya Ḥaušab b. ʿAqīl al-Ǧarmī und/oder al-ʿAbdī[51].

Er war ein Gewährsmann des ʿAbdarraḥmān b. Mahdī[52]. Ibn Ḥanbal hielt ihn für vertrauenswürdig[53]; das hat ihm auch später ein gutes Renommee eingebracht[54]. – Zwei weitere *muḥaddiṯūn*, auch sie offenbar Schüler Ḥasans, sind gar nicht zu identifizieren: Ḥasan b. ʿAbdallāh al-ʿAṭṭār[55] und Ǧahm b. Yazīd al-ʿAbdī[56]. Dasselbe trifft zu auf einen gewissen Yūnus b. Bašīr, der bei den Abū Ḥanīfa-Biographen Muwaffaq b. Aḥmad al-Ḫwārizmī (gest. 568/1172) und Kardarī (gest. 642/1244) zusammen mit Wāṣil und ʿAmr b. ʿUbaid als qadaritischer Schüler Ḥasans genannt wird[57]. Dagegen scheint der Ġailān b. Ǧarīr, der dort neben ihm auftaucht, mit

Ġailān b. Ǧarīr al-Maʿwalī al-Azdī

identisch zu sein, der offenbar enge Beziehungen zu dem qadaritischen Asketen Muṭarrif b. ʿAbdallāh b. aš-Šiḫḫīr hatte[58] und i. J. 129/747 starb. Die Spezialisten des *ǧarḥ wat-taʿdīl* hätten dann allerdings von dieser seiner Neigung wieder nichts gemerkt.

> Zu ihm vgl. IS VII_2 9, 8 f.; Buḫārī IV_1 101 f. nr. 455; IAH III_2 52 f. nr. 297; TT VIII 253 f. – Denken ließe sich auch an einen weiter nicht identifizierten Ġailān, der in ibāḍitischen Zeugnissen als Qadarit begegnet. Jedoch scheint es sich dort eher um Ġailān ad-Dimašqī zu handeln (s. u. S. 204 f.).

Ein letzter früher Qadarit aus Ǧāḥiẓ' Liste,

Bukair b. Abī s-Samīṭ,

ein *maulā* der Familie des Mismaʿī[59], überlieferte kaum von Ḥasan; er hielt sich viel eher an Qatāda. Jedoch hat er noch von Ibn Sīrīn übernommen, der im gleichen Jahr wie Ḥasan starb. Er war blind.

> Der Name ist bei Kaʿbī 107, 7 > *Faḍl* 344, 1 > IM 139, 8 überall verschrieben. Auf die richtige Lesung hat Fück in: OLZ 59/1964/374 aufmerksam gemacht. Zu ihm noch Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 195, 4 f.; *Mīzān* nr. 1305; TT I 490 nr. 904.

---

[51] Kaʿbī 107, 5 > *Faḍl* 344, 1 > IM 138, 6.
[52] Fasawī II 114, 2 ff. und III 123, 9 f.; zu ihm s. u. S. 76 f.
[53] *ʿIlal* 51 nr. 291; 179, ult. ff.; 298 nr. 1938.
[54] Buḫārī II_1 100 nr. 348; IAH I_2 280 f. nr. 1253; ʿUqailī I 298 nr. 372; *Mīzān* nr. 2380; TT III 65, –5 ff.
[55] Kaʿbī 107, 5 f. > *Faḍl* 343, ult. > IM 139, 8.
[56] Kaʿbī 107, 6 > *Faḍl* 343, pu. f. > IM 139, 7.
[57] *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 103, pu. f. bzw. 86, 3 (an der ersteren Stelle, also in der früheren Quelle, allerdings nur als „Yūnus").
[58] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 103, pu. f. und 195, 1; Fasawī II 80, pu. ff. und 90, apu. ff. (dort ist auch Beziehung zu Ḥasan al-Baṣrī belegt).
[59] Zu ihr s. u. Kap. C 4.2.4.3.

2.2.2.1.2.2 Die mittlere Generation

Etwas jünger und wiederum sehr breit bezeugt sind die folgenden Traditionarier.

Abū Saʿīd al-Ḥasan b. Dīnār[1] at-Tamīmī

überlieferte u. a. von Ḥasan al-Baṣrī und Qatāda. Er hatte in Baṣra großen Zulauf[2]; vielleicht hatte sein Publikum Freude daran, von ihm ein Ḥadīṯ zu hören, wonach die Engel rund um den Thron Persisch (*darī*) sprechen und auch Gott seine Offenbarungen, wenn er guter Laune ist, auf Persisch gibt und nur, wenn er zürnt, auf Arabisch[3]. Im übrigen fand er anscheinend nichts dabei, aus schriftlichen Aufzeichnungen zu tradieren, die nicht von ihm selber stammten[4]. Bei Ṭabarī begegnet er mehrfach als Überlieferer, an einer Stelle auch neben ʿAmr b. ʿUbaid[5]. Berühmte Leute wie Ibn al-Mubārak[6], Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ[7] und selbst ʿAbdarraḥmān b. Mahdī[8] sollen sich von ihm ferngehalten haben. Jedoch bewahrt Fasawī sowohl positive als auch negative Urteile[9]. Sie wurden gewiß mit dadurch bestimmt, daß er Ḥadīṯe zum Lob des Verstandes verbreitete[10].

> Qadarit nach Kaʿbī 91, 6 f. und 103, 9 (sowie 105, ult. als *Ḥasan b. Wāṣil*, nach einer Liste des Dāwūd al-Iṣfahānī) > *Faḍl* 342, 2 f. > IM 137, 15; Naisābūrī, *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīṯ* 137, pu.; ʿUqailī I 222 f. nr. 271; *Mīzān* nr. 1843; *Lisān al-Mīzān* II 205, 2 f. Vgl. auch Buḫārī I_2 292 nr. 2513; IAH I_2 11 f. nr. 37; *Anfänge* 57.

Abū Bakr Hišām b. Abī ʿAbdallāh Sanbar ad-Dastuwāʾī ar-Rabaʿī,

gest. 152/769 oder 153/770[11], angeblich im Alter von 78 Jahren. Er war *maulā* der Sadūs und stand deswegen Qatāda nahe, der dem gleichen Stamm angehörte. Man meinte zu wissen, daß er nur sieben oder acht Jahre jünger gewesen sei als dieser; jedoch passen die einzelnen Nachrichten nicht ganz zueinander[12]. Jedenfalls überlieferte er sehr viel von Qatāda[13]; er war Qadarit[14], aber wie dieser auf sehr gemäßigte Art. Denn es heißt zwar, daß er den „Zwang" (*ǧabr*)

---

[1] Oder: *b. Wāṣil*. Dīnār war sein Stiefvater.
[2] Fasawī III 34, 7 f.
[3] Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 232, −5 ff.
[4] IS VII_2 37, 9 ff.; auch Azmi, *Studies* 131 nr. 95.
[5] I 299, 15 ff.: beide nach Ḥasan al-Baṣrī.
[6] Zu ihm s. u. S. 551 ff.
[7] Zu ihm s. o. Bd. I 236.
[8] Zu ihm s. u. S. 76 f.
[9] Vgl. III 63, 2 ff. mit II 127, 13 f. und III 141, 11 f.; auch II 17, 4 ff.
[10] Ibn Ḥibbān, *Rauḍat al-ʿuqalāʾ* 4, 7 f.
[11] IS VII_2 37, 19 ff.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 531 nr. 1851 usw.
[12] S. u. S. 135.
[13] Azmi, *Studies* 98; auch AZ 469 nr. 1214 und 452 nr. 1137.
[14] Bestätigt IS VII_2 37, 16; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 237 nr. 1491; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 9; al-Ḫaṭīb, *Kifāya* 125, 13 und TB XII 184, 15; *Mīzān* nr. 9229 und TH 164 nr. 159; TT XI 43 und *Hady as-sārī* II 169, 15; Kaʿbī 94, 10 ff. > ? > IM 138, 1 f. Nichts bei IAH IV_2 59 ff. nr. 240.

zum Bösen ablehnte[15], aber er übernahm auch von Qatāda ein Prophetenwort, wonach niemand, der die *šahāda* gesprochen und nur das geringste gute Werk getan hat, auf ewig im höllischen Feuer bleiben wird[16]. Menschen, die von der Offenbarung keine Kenntnis hatten oder sie nicht aufnehmen konnten, weil sie taub oder geistesschwach waren, können zwar nicht ins Paradies eingehen; aber die Hölle wird kühl für sie[17]. Manche seiner Ḥadīṯe empfahlen vertiefte Frömmigkeit und Weltabkehr; auch apokryphe Jesusworte wurden von ihm verbreitet[18]. Darum hat Abū Nuʿaim ihn in seine *Ḥilya* aufgenommen[19]; Ibn al-Ǧauzī ist ihm darin gefolgt[20]. Sein Prestige in Baṣra war groß; zwar hatte er nicht den meisten Zulauf[21], jedoch bezeichnete man ihn als den „Beherrscher der Gläubigen im Ḥadīṯ"[22]. Als Jurist folgte er der Linie Ḥasan al-Baṣrī's und Ibn Sīrīn's[23].

Ein Freund der Abbasiden war er anscheinend nicht; Abū Muslim soll ihm Rache geschworen haben, weil er ʿUṯmān über ʿAlī stellte[24]. Man muß sich fragen, warum gerade Abū Muslim auf ihn aufmerksam wurde; er war ja von Baṣra weit weg. Aber Hišām hatte Geschäftsverbindungen zu Iran; er verkaufte Seidengewebe, die aus Dastawā in Ahwāz importiert wurden[25]. Vermutlich war er der Handelsvertreter eines der dortigen Kaufleute; sein Name wird nämlich manchmal mit Hišām ṣāḥib ad-Dastuwāʾī angegeben[26]. Einer seiner Geschäftspartner saß in Wāsiṭ[27]. Wahrscheinlich war er iranischer Herkunft; denn der Name seines Vaters, Sanbar, bedeutet doch wohl nicht „Fachmann, Sachkenner", wie Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ vorschlug[28], sondern geht auf einen persischen Eigennamen wie Σαμβάρης oder Σαναβάρης zurück[29]. Die Fabrikanten in Dastawā waren Ibāḍiten; sie gaben ihm ihre Waren u. a. mit dem Auftrag, sie unter die Beduinen im Gebiete der Kalb zwischen Irak und Syrien zu verteilen und diese so für die Ibāḍīya zu gewinnen. Er soll sich dabei bemüht haben, in echt qadaritischem Geiste deren Rassenstolz durch das

---

[15] Kaʿbī 94, 13 f.
[16] Fasawī II 257, 12 ff.; etwas anders *Ḥilya* VI 286, 8 ff.
[17] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 79, 11 ff., wiederum als Ḥadīṯ nach Qatāda..
[18] *Ḥilya* IV 280, 7 ff. und 279, 6 ff.; Āǧurrī, *Aḫlāq al-ʿulamāʾ* 101, 6 (angeblich aus einem „Buch").
[19] Ib. VI 278 ff.
[20] *Šifa* III 262 f.; im Ansatz schon IS VII$_2$ 37, 16 ff.
[21] Fasawī III 34, 7; dazu unten S. 70 f.
[22] Das ging auf Abū Dāwūd aṭ-Ṭayālisī (gest. 203/818) zurück (*Mīzān* nr. 9229). Zu Hišāms Bedeutung vgl. auch Azmi, *Studies* 133.
[23] Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* 90, 9.
[24] Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 136, 6. ff.
[25] Buḫārī IV$_2$ 198, 12; Samʿānī, *Ansāb* V 348, 1 f.; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* s. v. Dastawā. Die Landschaft Dastawā, aus pers. Dastabā oder Dastbē, lag nördlich von Sāwa (vgl. auch Schwarz, *Iran* 383).
[26] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* V 536, pu.; Ibn al-Mubārak, *Zuhd* 419, 1.
[27] Baḥšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 100, – 8 ff. Die Funktion des Zwischenhändlers (*šarīk*) kannte man bereits in vorislamischer Zeit (vgl. W. Reinert, *Das Recht in der altarabischen Poesie* 37; zur späteren juristischen Interpretation A. Udovitch, *Partnership and Profit* 17 ff.).
[28] Vgl. *Lisān al-ʿArab* s. v.
[29] Justi, *Namenbuch* 281 b und 282 a.

islamische Gleichheitsideal zu mildern[30]. Das war „innere Mission“[31]; jedoch mag es, wenn es zu Ende der Umaiyadenzeit geschah, auch politischen Zwecken gedient haben. Ob er selber Ibāḍit war, ist nicht sicher; jedenfalls sagen die Quellen davon nichts.

Abū n-Naḍr Saʿīd b. Abī ʿArūba Mihrān[32] al-ʿAdawī,

ein Klient der Banū ʿAdī[33] und offenbar Kaufmann[34], gest. 156/773 oder 157/774 in den Achtzigern. Er betonte, daß er mit seiner qadaritischen Einstellung die Tradition seines Lehrers Qatāda und Ḥasan al-Baṣrī's fortsetze[35]; Ibn Ḥanbal attestierte ihm allerdings, daß er ebenso wie jene sie nicht offen gezeigt habe[36]. Auf direkten Widerspruch ist er in der Tat nicht gestoßen; er hat nämlich, wie wiederum Ibn Ḥanbal bestätigt, als Nachfolger von Qatāda und Maṭar al-Warrāq (gest. vor 130/747)[37] den *maǧlis* Ḥasan al-Baṣrī's weitergeführt[38]. Erst später erhob sich Kritik: Sufyān b. ʿUyaina (gest. 196/812) schränkte seine Überlieferung von ihm ein, weil er an seiner qadaritischen Haltung Anstoß nahm[39]. Aber Sufyān lebte ohnehin in Mekka. Der Isnād Ḥasan > Qatāda > Saʿīd b. Abī ʿArūba begegnet sehr häufig im *K. Bad' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'* des Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Waṯīma (gest. 289/902)[40]; Saʿīd hat offenbar über Qatāda eine Menge Prophetengeschichten Ḥasan al-Baṣrī's erhalten. Zu Qatāda selber hatte er besonders enge Beziehungen. Qatāda, der ja blind war und sich ganz auf sein Gedächtnis verlassen mußte, hatte den Eindruck, daß seine Überlieferungen am besten und wohl auch vollständigsten bei Saʿīd aufgehoben seien[41]; sein *K. al-Manāsik* ist uns nur in der Rezension Saʿīds, mit eigenen Zusätzen, erhalten[42]. Auch historische Nachrichten hat er von Qatāda bewahrt[43]. Den *Tafsīr* hatte er im Auftrage eines Kūfiers aufgezeichnet[44]. Jedoch stammte die maßgebliche Rezension dieses Werkes von einem andern Saʿīd, mit dem er manchmal verwechselt wird[45]:

---

[30] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 33, 2 ff.; dazu Pellat in: FO 12/1970/199, Anm. 22, und van Ess in: *Studies on the First Century of Islamic Society* 121.
[31] S. o. Bd. I 43.
[32] Oder Dīnār (Ḫalīfa, *Ṭab.* 529 nr. 1844).
[33] Ḏahabī, *Siyar* VI 413, 5.
[34] S. o. Bd. I 119.
[35] Kaʿbī 94, 1 ff.
[36] *Mīzān* II 152, 14.
[37] Zu ihm vgl. IS VII_2 19, 14 ff. und *Mīzān* nr. 3587.
[38] AZ 301, 6 ff.
[39] Ḫaṭīb, *Kifāya* 123, apu. ff.
[40] Vgl. die Ausgabe von R. G. Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam,* S. 42, 11 ff.; 46, 17 ff.; 65, 4 ff. usw., (insgesamt etwa 50mal); allgemein Index s. n. und Einleitung 86 ff.
[41] Fasawī II 89, 9 ff.; s. u. S. 139.
[42] S. u. S. 143.
[43] Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Aḥkām ahl aḏ-ḏimma* 107, 5 ff. und 154, 10 ff.: über Kūfa. Vgl. auch unten S. 141, Anm. 46.
[44] S. u. S. 140.
[45] So in GAS 1/92.

von Sa'īd b. Bašīr[46]. Die Ḥadīṯe sind z. T. wohl in die Werke eingegangen, die unter seinem eigenen Namen liefen: das *K. as-Sunan (fī l-ḥadīṯ)*[47] und das *K. aṭ-Ṭalāq;* letzteres wurde offenbar eine Zeitlang direkt als Handbuch benutzt[48].

Allerdings hatte dieses Material trotz seiner Dichte aus späterer Sicht einen deutlichen Mangel: es ging nicht immer auf direkten Kontakt mit dem Lehrer – der ja schon früh gestorben war – zurück. Das gilt z. B. für den *Tafsīr*[49], aber angeblich auch für viele Ḥadīṯe: sie waren nicht im Kolleg selber, als *samā'*, aufgeschrieben, sondern auf andere Weise zusammengetragen, z. T. mit Billigung Qatādas. Korrekterweise soll Sa'īd darum nicht die Formel *ḥaddaṯanā,* sondern *ḏakarahū* benutzt haben[50]. Ebenso verfuhr er bei anderen Autoritäten[51]. Im Kolleg kam er ohne schriftliche Aufzeichnungen aus; er zitierte aus dem Gedächtnis[52]. Dabei soll er in Baṣra der erste gewesen sein, der Ḥadīṯe thematisch, in Form eines *muṣannaf,* ordnete[53]. Einem späteren Experten wie Yaḥyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān waren seine laxen Praktiken ein Dorn im Auge[54]; man erinnerte sich, daß schon ein Zeitgenosse sich geweigert hatte, ihm das Original einer Schrift des Qatāda auszuleihen – wohl um Mißbrauch zu vermeiden[55].

Nun verfuhr er in alledem nicht anders als viele seiner Kollegen. Daß man es so herausgestellt hat, mag damit zusammenhängen, daß er Qadarit war[56]. Sein Engagement kommt nämlich in dem Material, das von ihm erhalten geblieben ist, deutlich zum Ausdruck; man mag es auf diese Weise aus der Welt haben schaffen wollen. Er wußte, daß schon ein Prophet über *qadar* geredet hatte, Esra, und führte dies über Qatāda auf Ḥasan al-Baṣrī zurück[57];

---

[46] Zu ihm s. o. Bd. I 118 ff.

[47] *Fihrist* 283, 12; auch Bağdatlı Paşa, *Hadīya* I 387, 17 ff.

[48] Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 136, 2 f.

[49] GAS 1/65.

[50] IS VII$_2$ 33, 17 f.; Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 373, 9 f. – Allerdings schlägt hier vielleicht schon die Systematik der folgenden Generationen durch; in seiner Rezension des *K. al-Manāsik* bezieht er sich auf Qatāda immer mit *'an.* Vgl. auch Azmi, *Studies* 99.

[51] Fasawī II 123, –4 ff.; dazu die Zusammenstellung des Nasā'ī (gest. 303/915), *Ḏikr man ḥaddaṯa 'anhu Ibn Abī 'Arūba wa-lam yasma' minhu,* Ms. Istanbul, Ahmet III 624, fol. 14 b – 15 a (vgl. GAS 1/91 und 169). Auch Azmi 157.

[52] Vgl. GAS 1/57, Anm. 4, in Auseinandersetzung mit Goldziher, *Muh. Studien* II 212; dazu jetzt Schoeler in: Der Islam 62/1985/206 und 66/1989/219.

[53] Andernorts wird die Einführung des *muṣannaf*-Typus in Baṣra dem vielleicht eine Generation jüngeren Rabī' b. Ṣabīḥ zugeschrieben (s. u. S. 104).

[54] Fasawī II 144, pu. ff. und III 61, 9 ff.

[55] IS VII$_2$ 33, 13 ff.

[56] Bestätigt bei Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 508, 3 und 625, 10 und *Ta'wīl muḫt. al-ḥadīṯ* 11, 7 = 10, 7/Übs. 9 § 17; Ḫaṭīb, *Kifāya* 125, 13 und TB XII 184, 15; *Mīzān* nr. 3242; Ka'bī 94, 1 ff. > *Faḍl* 342, 7 ff. > IM 137, 17 ff. Vgl. auch HT, Index s. n. Nichts bei Buḫārī II$_1$ 504 f. nr. 1679; 'Uqailī II 111 ff. nr. 587; IAH II$_1$ 65 nr. 276; TH I 177 f. nr. 176; TT IV 63. Die Geschichte bei Ibn 'Abdrabbih (*'Iqd* II 380, 15 ff.), in der Qatāda gegenüber Sa'īd die Gültigkeit der göttlichen Vorherbestimmung betont, ist wahrscheinlich erfunden oder auf diese beiden Personen übertragen; die dort Qatāda zugeschriebene Behauptung, der Indeterminismus sei von den Persern aufgebracht, ist ein Wandermotiv (vgl. dazu HT 137 ff.).

[57] 'Umāra b. Waṯīma, *Bad'* 292, 8 ff.

an der gleichen Stelle widerspricht er auch der bekannten Überlieferung vom Dialog zwischen Adam und Mose, die in den Kreisen der Prädestinatianer eine große Rolle gespielt hat[58]. Von Saʿīd b. Ǧubair wollte er einen Ausspruch zum Lobe der Vernunft gehört haben: „Alles hat eine Grenze, ein Ende und einen Abschluß, (nur) die Vernunft nicht. Aber die Menschen haben nicht alle gleich viel Vernunft; sie unterscheiden sich darin himmelweit. Der Koran wurde mit der Vernunft geoffenbart[59], und die Propheten wurden mit der Vernunft ausgesandt; durch ihre Vernunft waren sie (ihren) Gemeinden überlegen"[60]. Qadaritischen Geist hat man wohl auch aus den „zoologischen" Ḥadīṯen herausgespürt, die er von Qatāda hatte[61]. Die politische Zielsetzung der Qadarīya mag in der – wiederum auf Qatāda zurückgeführten – Nachricht durchschimmern, daß ʿUmar einen persischen *maulā*, Sālim b. Maʿqil, zu seinem Nachfolger ernannt hätte, wenn dieser damals noch am Leben gewesen wäre[62]. Jedenfalls legte man ihm das Eingeständnis in den Mund, nichts habe ihm mehr zu denken gegeben als die Äußerung des Mose in Sure 7/155, das Erdbeben, das ihn und die von ihm ausgewählten 70 Männer nach der Gesetzesoffenbarung erschreckte, sei nur eine Prüfung von Gott, mit der er irreführe und rechtleite, wen er wolle[63].

Beachtenswert ist schließlich, daß er nach der Niederlage des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh i. J. 145 nicht mehr ganz klar gewesen sein soll (*iḫtalaṭa*)[64]. Das klingt so, als sei er ebenso wie die „Muʿtazila" in die Affäre verwickelt gewesen[65] und nachher gemieden oder bewußt kaltgestellt worden. Allerdings wird seine Unzurechnungsfähigkeit manchmal auch als reiner Gedächtnisschwund erklärt[66], und der Zeitpunkt, von dem an man ihm aus dem Wege ging, wird bisweilen früher angesetzt[67]. Ebenso wie Hišām ad-Dastuwāʾī hatte er auf der schwarzen Liste des Abū Muslim gestanden; auch er war ʿUṯmānit[68]. Man erkennt es im übrigen an einem Bericht über die Ermordung ʿUṯmāns, den er von Qatāda übernahm[69].

Zwar ist er im Unterschied zu Hišām ad-Dastuwāʾī von Abū Nuʿaim keiner Notiz gewürdigt worden; aber gewisse Nachrichten lassen erkennen, daß er – vielleicht mehr als jener – dem baṣrischen Trend zur Askese folgte. Er soll

---

[58] Ib. 293, 15 ff.; dazu HT 161 ff.

[59] *unzila bil-ʿaql*. Was ist genau gemeint?

[60] *Badʾ* 128, 9 ff.; eine weitere Überlieferung dieser Art ib. 214, 11 ff.

[61] *Ḥayawān* IV 293, pu. ff. und V 536, 3 f.; die letztere Tradition ähnlich auch von Hišām ad-Dastuwāʾī (ib. 536, 5 ff.). Vgl. dazu oben S. 53.

[62] Ṭabarī I 2776, 9 ff.; die gleiche Nachricht wird dort u. a. auch auf den Qadariten Mubārak b. Faḍāla (s. u. S. 67) zurückgeführt.

[63] Ibn Qutaiba, *Taʾwīl* 100, 13 ff. = 84, 9 ff./Übs. 94 § 120.

[64] AZ 452 nr. 1141 und öfter.

[65] Dazu unten S. 327 ff.

[66] Fasawī III 62, 2 ff.

[67] Ib. III 61, 9 ff.; auch AZ 452 nr. 1139: man sollte ihn zu Lebzeiten des Yūnus b. ʿUbaid, also vor 139/756 (s. u. S. 352), gehört haben.

[68] Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 136, 6 ff.; s. o. S. 61.

[69] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 188, 7 ff.; vgl. auch ʿUqailī II 113, 12 f.

nie eine Frau berührt haben; jedenfalls hatte er keine Kinder[70]. Von Ḥasan al-Baṣrī überlieferte er, daß Salomo Wolle getragen habe[71], und von Qatāda übernahm er einen Bericht des Kaʿb al-aḥbār, wonach die jüdischen Asketen als Einsiedler in die Wüste oder in die Berge gingen und sich dort von Blättern und anderm ernährten[72]. Wie viele andere Fromme machte er sich eine Pflicht daraus, die Armen zu beköstigen. Aber er nahm das Gebot in Sure 76/8 ernst, daß man dies auch mit Speisen tun müsse, die einem besonders lieb seien (*ʿala ḥubbihī*); er gab ihnen Zuckerrohr zu kauen[73].

Mit späten Schülern Ḥasans haben wir es bei den folgenden Namen zu tun:

Abū Isḥāq[74] Ismāʿīl b. Muslim[75] al-Makkī,

gest. um 160/777[76]. Trotz seiner Nisbe gehört er nach Baṣra; er stammte daher und hat sich bloß einige Jahre in Mekka aufgehalten[77]. Er soll dann mit al-Mahdī, wohl i. J. 158/775[78], vor dessen Regierungsantritt nach Raiy gegangen und dort gestorben sein[79]. Er war Schüler des Ḥasan al-Baṣrī[80], hatte aber auch bei Zuhrī gehört[81]. Nur wenige Quellen notieren seine qadaritische Einstellung[82]. Sie äußert sich vielleicht in Tier-Ḥadīṯen, die wiederum bei Ǧāḥiẓ zitiert werden[83]. Jedoch mag er ebenso an *masḫ* geglaubt haben; denn er überlieferte von Ibn ʿAbbās die Aussage: „Die schwarzen Hunde sind böse Geister (*ǧinn*) und die gefleckten auch"[84]. Später war er jedenfalls im allgemeinen schlecht angesehen[85]; er soll immerfort Ḥadīṯe durcheinandergeworfen haben[86]. Dennoch gab man zu, daß sein Überlieferungsgut bekannt war[87];

---

[70] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 508, 4 f.; Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 136, 5. In das *K. al-Burṣān* ist er übrigens hineingeraten, weil er hinkte (vgl. auch *Maʿārif* 583, 14).

[71] ʿUmāra b. Waṯīma, *Bad'* 131, 14.

[72] Ib. 236, 15 ff.

[73] Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 158, 14 f.; zu *ʿalā ḥubbihī* vgl. Paret, *Kommentar* 496 f.

[74] So etwa nach IS VII$_2$ 34, 2; Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* I 169 nr. 788 usw.; die bei Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 120, 9 > *Mīzān* I 249, ult. angegebene *kunya* Abū Rabīʿa beruht vermutlich auf einer Verwechslung. Ibn Ḥibbān führt auf Ismāʿīl b. Muslim Ḥadīṯe zurück, die Ḥasan b. Ṣāliḥ b. Ḥaiy in Kūfa überlieferte. Dort ist im Isnād die *kunya* Abū Rabīʿa genannt – aber auch nur sie. Es handelt sich anscheinend um eine andere Person (*Maǧrūḥīn* I 121, 5 ff. > *Mīzān* I 250, 4 ff.).

[75] Er ist bei Ḏahabī, *Mīzān* nr. 842 offenbar noch einmal als Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Makkī verzeichnet. Jedoch geht dies wohl nur auf einen Irrtum des dort zitierten Zakarīyāʾ b. Yaḥyā as-Sāǧī (gest. 307/920) zurück.

[76] Ibn al-Ǧazarī, ib.

[77] IS VII$_2$ 34, 4 f.; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 597, 1 f.; auch Fasawī II 114, ult. f.

[78] Dazu Ṭabarī III 445, 18.

[79] IAH I, 198, 4.

[80] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* I 372 nr. 2465.

[81] Fasawī II 718, 6 ff.

[82] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 10 f.; ʿUqailī I 92, –4. Bei den Muʿtaziliten wird er nicht erwähnt.

[83] *Ḥayawān* III 392, 4 ff. und IV 293, 1 f.; auch *Mīzān* I 249, apu. f. und Suyūṭī, *Laʾālī* II 463, –4 ff. mit anderem Isnād. Dazu oben S. 52.

[84] Ib. I 291, 8 f.

[85] Vgl. schon Ibn al-Madīnī, *ʿIlal* 69, 7; AZ 681, pu. ff.

[86] *Mīzān* I 248, ult. f.

[87] Fasawī III 66, 8 f.

zwar hielt man ihn für fast so gefährlich wie ʿAmr b. ʿUbaid, aber man ließ ihn nicht ganz fallen[88]. Ebenso wie dieser tradierte er von Ḥasan al-Baṣrī Überlieferungen, die auf Samura b. Ǧundab zurückgingen[89]. Ibn Saʿd widmet ihm eine sehr positive Notiz; sein Lehrer hatte bei ihm Kolleg gehört[90].

Er unterrichtete in derselben Moschee wie Yūnus b. ʿUbaid[91]; dort hatte er den größeren Lehrerfolg. Auch ein anderer Gegenspieler des ʿAmr b. ʿUbaid, Aiyūb as-Saḫtiyānī, wird mit ihm zusammen genannt, ohne daß eine Spannung zwischen beiden vorausgesetzt würde; aus der gleichen Anekdote geht hervor, daß Sufyān b. ʿUyaina, der jünger war als er, mit Respekt von ihm sprach[92]. Später erklärte man sich diese Diskrepanzen damit, daß es mehrere Personen seines Namens gegeben habe, die sich vor allem durch ihre Nisben unterschieden[93]; es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, wieweit dies zutrifft und wieweit die einzelnen Informationen richtig auf die Personen verteilt sind[94]. Berücksichtigen muß man gewiß auch, daß Ismāʿīl b. Muslim nicht nur Traditionarier war; er genoß Ansehen als Koranleser und als Jurist. Seine *qirāʾa*-Ausbildung hatte er in Mekka erhalten; er schloß sich Ibn Kaṯīr (gest. 120/738) an[95]. In der Jurisprudenz dagegen folgte er der Praxis Ḥasan al-Baṣrī's[96]. Seine *fatwās* waren berühmt; man stellte ihn neben ʿUṯmān al-Battī[97]. Qāḍī allerdings ist er nie geworden, vermutlich weil er *maulā* war. Der *qāḍī* ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī[98] benutzte sein Ḥadīṯ[99]. Auch zu den kūfischen Juristen hatte er Beziehungen, zu Ibn Šubruma; mit Ibn al-Muqaffaʿ war er gleichfalls bekannt[100]. Sein Prestige erhellt schließlich daraus, daß er in einer der Überlieferungen über Wāṣils *ḫuṭba* vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz als weiterer Repräsentant der Stadt Baṣra erscheint[101]. Im Jahre 132/749 hat er noch einmal im Auftrag der Stadt Verhandlungen geführt[102].

Abū Faḍāla al-Mubārak b. Faḍāla b. Abī Umaiya al-Qurašī al-ʿAdawī,

---

[88] IAH I_1 199, 4ff. unter nr. 669. Auch bei Abū Zurʿa (a. a. O.) wird er vermutlich zusammen mit ʿAmr b. ʿUbaid (dort verschrieben zu ʿUbaida/ʿAbīda) genannt.

[89] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* I 372 nr. 2465; zu ʿAmr b. ʿUbaid s. u. S. 305.

[90] IS VII_2 34, 1ff.

[91] Zu ihm s. u. S. 352ff.

[92] Fasawī II 718, 6ff.

[93] *al-Maḫzūmī* und *al-ʿAbdī* neben *al-Makkī*. Vgl. Buḫārī I_1 372 nr. 1178 – 1180 und IAH I_1 196ff. nr. 667 – 669; auch Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 120, 10f.

[94] Die Angabe bei Ibn Ḥaǧar, TT I 333 nr. 599, daß Ismāʿīl b. Muslim mit Ḥasan al-Baṣrī nicht mehr direkt zusammengetroffen sei, beruht wohl auf einer solchen Verwechslung (vgl. schon IAH I_1 198, 2). Ibn Saʿd hat bezeichnenderweise nur einen Vertreter dieses Namens.

[95] Ibn al-Ǧazarī I 169 nr. 788; auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* I 372, 5.

[96] Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* 90, 7f.

[97] IS VII_2 34, 5. Zu ʿUṯmān al-Battī s. u. S. 146ff.

[98] Zu ihm s. u. S. 155ff.

[99] Wakīʿ, *Aḫbār* II 90, 11ff.

[100] Vgl. die verschieden erzählte Geschichte bei Wakīʿ III 117, 7ff. und Ḏahabī, *Mīzān* I 249, 3ff.

[101] S. u. S. 244.

[102] S. u. S. 146.

gest. 164/781[103] oder 165/782[104], Enkel eines Sklaven ʿUmars, der sich freigekauft hatte[105], und vielleicht Verwaltungsbeamter[106], soll noch 13 Jahre lang das Kolleg Ḥasans besucht haben. Bei Ṭabarī begegnet er häufig als Gewährsmann für Ḥasan al-Baṣrī, vor allem für dessen *Tafsīr;* manches von diesem Material ist über ihn in die irakische Rezension von Muǧāhids Korankommentar eingedrungen, welche Ādam b. Abī Iyās (gest. 220/835) herstellte, vielleicht über ʿAmr b. ʿUbaid, den Mubārak aber nicht nennt[107]. Allerdings notierte man, daß Mubārak auch das Kolleg des Yūnus b. ʿUbaid besucht und in seiner Gegenwart Ḥadīṯ tradiert hatte[108]. Die asketischen Neigungen, die ihm in mehreren Quellen nachgesagt werden, schlagen in seinen Überlieferungen durch; er behauptete, der Prophet habe nie Parfüm angenommen[109]. Man hatte Veranlassung, ihn mit Rabīʿ b. Ṣabīḥ, dem Gründer der Asketenkolonie von ʿAbbādān, zu vergleichen[110]. Ähnlich wie von ʿAmr b. ʿUbaid erzählte man auch von ihm, daß er vor dem Aufstand des Nafs az-zakīya Manṣūr an der „Brücke" aufgesucht und ihn zur Großmut angehalten habe; dieser sei daraufhin nicht in die Stadt eingezogen[111].

Qadarit nach *Mīzān* nr. 7048; TT X 31, 5; Kaʿbī 93, 14ff. > *Faḍl* 342, 6f. > IM 137, 16f. Vgl. auch IS VII$_2$ 35, 20ff.; Buḫārī IV$_1$ 426 nr. 1867; TB XIII 211ff. nr. 7183; ʿUqailī IV 224f. nr. 1816; TH 200f. nr. 193. – Die muʿtazilitischen Quellen nennen daneben auch seinen Bruder al-Farağ b. Faḍāla b. Nuʿmān at-Tanūḫī al-Ḥimṣī, gest. 176/792, Finanzverwalter zu Anfang von Hārūn ar-Rašīd's Kalifat. Ob es sich wirklich um einen Bruder handelt, bliebe nachzuweisen. Daß beide Brüder unterschiedliche Nisben tragen, braucht nicht zu stören. Jedoch gehört Farağ gewiß nicht nach Baṣra; auch Mubārak war dort vielleicht ursprünglich nicht zu Hause[112]. Vgl. auch IS VII$_2$ 71, 20ff.; Buḫārī IV$_1$ 134 nr. 608; IAH III$_2$ 85f. nr. 483; ʿUqailī III 462 nr. 1518; *Mīzān* nr. 6696. Dort ist von qadaritischer Einstellung nicht die Rede; jedoch wird Kritik an seinem Ḥadīṯ geübt.

Abū Hilāl Muḥammad b. Sulaim ar-Rāsibī,

Klient der Sālim b. Luʾaiy, gest. 165/782[113] oder 167/784[114]; überlieferte von Ḥasan und Qatāda. Er wird als Qadarit bezeichnet in TB XII 184, 15; *Mīzān*

---

[103] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 688, 6.
[104] IS VII$_2$ 35, 21 usw.
[105] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 190, 7f.
[106] Er kam mit einem Statthalter Manṣūrs nach Iṣfahān (Abū š-Šaiḫ, *Ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn* I 397, –4 > Abū Nuʿaim, *Ḏikr aḫbār Iṣbahān* II 318, 4).
[107] Stauth, *Korankommentar Muǧāhid b. Ǧabrs* 80f. und 100.
[108] IAH IV$_1$ 338, 16f. und 339, 3f.; TB XIII 212, 16ff.
[109] AZ 562 nr. 1543; eine Überlieferung ähnlicher Tendenz ib. 644 nr. 1897.
[110] TB XIII 214, 6ff.; zu Rabīʿ b. Ṣabīḥ s. u. S. 104f.
[111] Boughanmi, *Studien über al-Ābī,* arab. Teil, S. 73 nr. 103. Dazu unten S. 288.
[112] Beziehungen zu Medina ergeben sich aus Fasawī II 26, 4ff. Zwei andere Brüder sind genannt bei Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 190, 9f.
[113] IS VII$_2$ 36, ult. und Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 512, 3.
[114] Ḫalīfa, *Ṭab.* 536 nr. 1873 usw.

nr. 7646; Kaʿbī 92, 1 ff. > *Faḍl* 342, 2 > IM 137, 14. Jedoch mag dies zweifelhaft bleiben; er überlieferte nämlich auch eine prädestinatianisch zu verstehende Äußerung Ḥasans[115] und das Ḥadīṯ, daß Johannes der Täufer schon im Mutterleibe gläubig erschaffen worden sei. Von Qatāda hatte er das (antizubairidische?) Ḥadīṯ: „Wenn zwei Kalifen gehuldigt wird, so tötet einen von ihnen!" Dies wurde später von ʿAbdaṣṣamad b. ʿAbdalwāriṯ, dem Sohn des ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd[116], übernommen, der i. J. 207/822 starb; vielleicht hat dieser damit die Ermordung Amīns durch seinen Bruder Maʾmūn i. J. 198/813 gerechtfertigt. Abū Hilāl war blind[117]; umso mehr fällt auf, daß er mit Qatāda zusammen, der gleichfalls blind war, das Kolleg des Saʿīd b. al-Musaiyab in Medina besucht haben soll[118].

Abū Rauḥ Sallām b. Miskīn an-Namarī al-Azdī,

Jemenit, gest. 167/784[119]. Daß er noch Schüler Ḥasans gewesen war, geht aus seinen Berichten bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 110, 6 f. und Wakīʿ, *Aḫbār* II 7, 6 f. hervor.

Seine qadaritischen Neigungen werden betont bei Ḫaṭīb, *Kifāya* 125, 14 und TB XII 184, 16; *Mīzān* nr. 3355; TT IV 286 f. (nach Abū Dāwūd); Kaʿbī 100, 4 f. > *Faḍl* 343, 10 > IM 139, 1. Ibn Ḥanbal hielt ihn trotzdem für vertrauenswürdig (*ʿIlal* 179 nr. 1115). Vgl. auch IS VII_2 40, 8 ff.; Buḫārī II_2 134 nr. 2228; IAH II_1 258 nr. 1117.

Abū Bišr Ṣāliḥ b. Bašīr b. Wādiʿ al-Murrī,

Freigelassener einer Frau der Banū Murra b. al-Ḥāriṯ von den ʿAbdalqais[120]; gest. 172/788[121], 173/789 oder 176/792. Er überlieferte angeblich noch von Ḥasan, Ibn Sīrīn und Qatāda, die er aber nur in frühester Jugend kennengelernt haben kann; einige Ḥadīṯe nach Ḥasan hat Abū Nuʿaim bewahrt, daneben auch solche nach Ṯābit al-Bunānī und Yazīd ar-Raqāšī[122]. In dieser Auswahl spiegelt sich Ṣāliḥs Mentalität; er war Volksprediger (*qāṣṣ*) und neigte zu jener Art emotionaler Religiosität, wie man sie mit den „Weinern" (*bakkāʾūn*) verband. Abū Nuʿaim bringt Kostproben seines Stils; er verstand es, das Gericht seinem Publikum gegenwärtig werden zu lassen, und bemühte das ganze Spektrum der apokalyptischen Heimsuchungen[123]. Er tat dies mit großer Eloquenz und sprachlicher Finesse; Ǧāḥiẓ hat ihn deswegen sehr geschätzt[124].

---

[115] Fasawī II 36, 8 ff.
[116] Zu diesem s. u. S. 322 ff.
[117] IS VII_2 36, 22; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 512, 2.
[118] *Maʿārif* 572, 6 f.
[119] Ḫalīfa, *Ṭab.* 538 nr. 1883 und *Taʾrīḫ* 691, 12.
[120] Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 265, 8.
[121] So nach Ḫalīfa, *Ṭab.* 539, 5 und *Taʾrīḫ* 712, 6.
[122] *Ḥilya* VI 173, 5 ff. und 175, 3 ff.
[123] Ib. 165, −4 ff.; Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 288, 1 ff.; auch Ibn al-Ǧauzī, *Quṣṣāṣ* § 155–157. Ibn an-Nadīm zählt ihn unter die *zuhhād* (*Fihrist* 235, 15). Hübsch ist auch der Ausspruch bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VII 62, 7 ff., der an die „Vögel des Himmels" aus Mt. 6. 26 erinnert.
[124] Vgl. das Urteil in *Bayān* I 369, 7 f.; auch ib. I 119, 7 und 364, 2.

Auch bei Hofe hatte er anscheinend Zutritt; er soll Sulaimān b. Maḫlad al-Mūriyānī, dem Wesir des Manṣūr, ins Gewissen geredet haben[125]. Ebenso verkehrte er mit ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī, dem *qāḍī* von Baṣra, der damals gleichzeitig Gouverneur war[126]. Sein Ḥadīṯ stieß auf Ablehnung[127]; aber man lancierte eine Geschichte, wonach ein prominenter Gegner, dem die Attitüde der *quṣṣāṣ* an sich zuwider war, nach einem Besuch seines Kollegs ihm uneingeschränktes Lob zollte[128]. Die muʿtazilitischen Texte bezeichnen ihn als Qadariten[129], ebenso Ibn Qutaiba[130]; jedoch lief über ihn auch jenes berühmte Ḥadīṯ, wonach der Prophet sich über *qadar*-Diskussionen, die in seiner Umgebung ausbrachen, erregt haben soll[131].

Vgl. auch Buḫārī II_2 273 nr. 2782; IAH II_1 395 f. nr. 1730; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 371, pu. ff.; ʿUqailī II 199 f. nr. 723; *Mīzān* nr. 3773; TT IV 382 f. nr. 641. Zur Frage, ob er Ibāḍit war, s. u. S. 215 f.

ar-Rabīʿ b. ʿAbdallāh b. Ḫuṭṭāf al-Aḥdab.

Auch er überlieferte noch von Ḥasan, wurde aber dann dafür bekannt, daß er später jeden Freitag am Kolleg des ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī teilnahm[132]. Dieser hatte bei ʿAmr b. ʿUbaid gelernt und gehört in die 2. Hälfte des 2. Jh's[133]. – Zur gleichen Generation gehören einige Schüler Qatādas:

Abū Ǧuzaiy Naṣr b. Ṭarīf al-Bāhilī al-Qaṣṣāb,

ein Metzger (*qaṣṣāb*), der nicht lesen und schreiben gelernt hatte. Er hatte das beste Gedächtnis in Baṣra; aber es konnte ihm natürlich passieren, daß er Ḥadīṯe durcheinanderwarf[134]. Während einer Krankheit hatte ihn das Gewissen geplagt, und er hatte einige Traditionen zurückgezogen; später wollte er das nicht mehr wahrhaben[135]. ʿAffān b. Muslim (gest. 220/835), der sich in der *miḥna* einen Namen machte[136], hatte zu Häupten seines Bettes zwei verschnürte Beutel oder Kästen (*qimaṭr*) mit Ḥadīṯ-Aufzeichnungen, die er von Naṣr geerbt hatte; aber er öffnete sie aus Skrupelhaftigkeit bis zu seinem Tode nicht[137].

---

[125] Ib. III 149, 9 ff.

[126] Ibn ʿAqīl, *Funūn* 46 nr. 47. Der dort genannte Ausspruch begegnet in ähnlicher Form auch sonst häufig (vgl. z. B. Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 171, ult. ff.). Zu ʿAnbarī s. u. S. 155 ff.

[127] So schon bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Muqaddima I 23, –4 ff.

[128] Nach der Mehrzahl der Zeugnisse soll es sich um Sufyān aṯ-Ṯaurī gehandelt haben (so schon IS VII_2 39, 3 ff. > Ibn al-Ǧauzī, *Quṣṣāṣ* § 65 und 156 usw.); jedoch zeigt Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 369, 8 ff., daß ursprünglich ein anderer Sufyān gemeint war.

[129] Kaʿbī 95, 9 ff. (nach Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī und Dāwūd al-Iṣfahānī) > *Faḍl* 342, 16 > IM 128, 4.

[130] *Maʿārif* 420, 17 f. und 625, 14.

[131] HT 158 f.

[132] ʿUqailī II 49 nr. 479; TT III 249 nr. 475. Vgl. auch Buḫārī II_1 272 nr. 927; IAH I_2 466 nr. 2087; *Mīzān* nr. 2742. Nicht in den muʿtazilitischen Quellen.

[133] Zu ihm s. u. S. 81 ff.

[134] *Mīzān* nr. 9034; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* III 52, 8 ff.

[135] Fasawī III 62, 6 ff.

[136] Zu ihm s. u. Kap. C 3.3.1.

[137] ʿUqailī IV 297, 6 ff.; zur Bedeutung von *qimaṭr* s. u. Kap. C 3.2.1.1.

Trotz allem hatte Naṣr mehr Zulauf als Hišām ad-Dastuwā'ī; in der Moschee der Banū ʿAdī fanden sich einmal so viele Leute zusammen, um ihn zu hören, daß der Raum sie nicht faßte und er sein Kolleg nicht halten konnte[138]. Er hatte in Kūfa Abū Ḥanīfa gehört und sah in ihm nicht nur einen Murǧi'iten, sondern auch einen Ǧahmiten[139]. Daß er selber qadaritischen Ansichten anhing, war Ibn al-Mubārak aufgefallen[140]. – Metzger und illiterat wie er[141] war auch

Abū Umaiya Aiyūb b. Ḫūṭ[142] al-Baṣrī al-Ḥabaṭī,

von dem noch ʿAbbād b. Ṣuhaib al-Kulaibī (gest. 212/828)[143] übernahm. Er unterrichtete seine Angestellten im Ḥadīt[144]. Sein Qadaritentum ist nur schwach bezeugt[145]; man hatte es vielleicht daraus erschlossen, daß er eines jener Ḥadīṯe überlieferte, wonach alle fliegenden Insekten in die Hölle kommen[146].

Abū ʿAbdallāh Hammām b. Yaḥyā b. Dīnār al-ʿAuḍī,

gest. Ramaḍān 164/Mai 781[147]. Er überlieferte aus einem „Buch" mit Ḥadīṯen Qatādas[148]. Ibn Qutaiba hat ihn in seine Qadaritenliste aufgenommen[149]. Darin ist ihm niemand gefolgt; jedoch bewahrt Kaʿbī nach Dāwūd al-Iṣfahānī die Nachricht, daß Hammām das bekannte prädestinatianische Ḥadīṯ, wonach das Schreibrohr, mit dem das vorherbestimmte Geschick aufgeschrieben wurde, „schon trocken" sei, nicht überliefern wollte[150]. Außerdem erfahren wir, daß Hammām sich zu akzeptieren weigerte, daß ein Bittgebet den von Gott gesetzten Todestermin nicht beeinflussen könne[151]. Er war *qāṣṣ*[152]. ʿAbdarraḥmān

---

[138] Fasawī III 34, 6 ff., als Jugenderinnerung des ʿAbdarraḥmān b. Mahdī. Die Masǧid Banī ʿAdī war unter Ziyād errichtet worden (Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 56).

[139] Ib. II 783, 5 ff.

[140] ʿUqailī IV 296, –7 f. > *Mīzān*, a. a. O.

[141] Allerdings *ǧazzār* und nicht *qaṣṣāb*. M. Ullmann macht mich darauf aufmerksam, daß nach dem *ḥisba*-Traktat des Šaizarī (*Nihāyat ar-rutba fī ṭalab al-ḥisba*, S. 27 ff.) der *ǧazzār* der Schlachter ist, der die in der *sunna* vorgeschriebenen Regeln beim Schlachten zu beachten hat, während der *qaṣṣāb* der Fleischverkäufer ist, der für die Sauberkeit der Fleischbank usw. verantwortlich ist. Zur Organisation des Fleischerhandwerks, allerdings in viel späterer Zeit, vgl. jetzt A. Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem* 11 ff.

[142] Zur Lesung des Namens vgl. Ḍahabī, *Muštabih* 259, 4. Fasawī II 666, 2 hat falsch *Ḥauṭ*.

[143] S. u. S. 77.

[144] TT I 403, –4 ff.

[145] TT I 402, ult. Nichts in den muʿtazilitischen Quellen und bei Buḫārī I_1 414 nr. 1318; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 166, 1 ff.; ʿUqailī I 110 ff. nr. 129; *Mīzān* nr. 1074. Zu ihm auch Azmi, *Studies* 124 nr. 66, der ihn zeitlich vermutlich etwas zu früh ansetzt.

[146] *Mīzān* I 286, 9 f.; dazu oben S. 52.

[147] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 687, 9.

[148] Fasawī II 141, 2 f.; dazu unten S. 141. Allgemein auch Azmi, *Studies* 130, nr. 91.

[149] *Maʿārif* 625, 11.

[150] *Maq.* 94, pu. ff.; dazu HT 79.

[151] Fasawī II 280, ult. ff.; zum Problem vgl. HT 86 f.

[152] Fasawī I 150, 4; eine Probe seines Stils vgl. ʿUqailī IV 369, 10 ff.

b. Mahdī, selber gemäßigter Qadarit[153], hielt ihn für ebenso verläßlich wie Saʿīd b. Abī ʿArūba[154].

Vgl. auch IS VII$_2$ 39, 12ff.; Buḫārī IV$_2$ 237 nr. 2852; *Mīzān* nr. 9253; TT XI 67ff. nr. 108; [vor allem unten S. 323].

Abū Salama ʿUṯmān b. Miqsam al-Burrī[155] al-Kindī,

gest. 173/789[156]. Er hatte bei Qatāda und anderen baṣrischen Autoritäten gehört, stammte aber aus Kūfa[157]. Es war nicht nur Qadarit[158], sondern fiel auch dadurch auf, daß er die Waage beim Jüngsten Gericht als Metapher für die göttliche Gerechtigkeit umdeutete und sich über deren wörtliches Verständnis lustig machte[159]. Damit kam er der Muʿtazila nahe; ihr wurde er in der Tat gelegentlich zugerechnet[160]. In seiner Jugend hat er anscheinend noch mit Wāṣil b. ʿAṭāʾ verkehrt[161]. Von ʿAmr b. ʿUbaid mag er gelernt haben, daß Abū Lahab nicht schon in der himmlischen Urschrift des Korans erwähnt sein könne, da er sonst auf ewig verdammt sei[162]. Dennoch sehen auch die muʿtazilitischen Quellen in ihm nicht mehr als einen Qadariten[163]. Wie Abū Ǧuzaiy hatte er zu seinen Lebzeiten größeren Zulauf als Hišām ad-Dastuwāʾī[164], und trotz seiner „Neuerungen" wurde er auch später nicht einhellig abgelehnt[165]. Abū ʿAwāna (gest. 176/792) allerdings bezeichnete ihn als „Honig in einer Schweinshaut", meinte also, daß sein Wissen zwar äußerlich bestechend, aber unbrauchbar sei[166]. Später warf man ihm vor, Isnāde vertauscht zu haben, und riet, seine Sammlungen zu verbrennen[167].

Vgl. auch IS VII$_2$ 41, 15f.; Buḫārī III$_2$ 252f. nr. 2319; IAH III$_1$ 167ff. nr. 918; Ibn Ḥibbān II 101, 9ff.; *Lisān al-Mīzān* IV 155f. nr. 364.

---

153 S. u. S. 76.
154 IAH IV$_2$ 108, 13; vgl. auch ʿUqailī IV 368, 3f. und ult. f.
155 IS VII$_2$ 41, 16 hat statt *al-Burrī* wohl irrtümlich *al-Bursumī* (als *al-Barsamī* vokalisiert).
156 Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 713, 8.
157 Samʿānī, *Ansāb* II 194, 1ff.; auch Azmi, *Studies* 175 nr. 229.
158 So nach Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 11; ʿUqailī III 217ff. nr. 1220; *Mīzān* nr. 5568.
159 ʿUqailī 218, apu. ff.; *Mīzān* III 56, −8 und 57, 9f.
160 So von Sāǧī (vgl. ʿUqailī III 217, Anm.).
161 Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 22, 2; dazu auch unten S. 246.
162 ʿUqailī III 220, 3f.; dazu unten S. 107 und 300.
163 Vielleicht, weil schon Kaʿbī nur die Qadaritenliste des Dāwūd al-Iṣfahānī kopierte (100, 1ff. > *Faḍl* 343, 10 > IM 138, 15f.).
164 Fasawī III 34, 6ff.
165 Ib. II 123, 7ff. mit einem positiven Urteil des ʿAbdarraḥmān b. Mahdī; ebenso IAH III$_1$ 168, 11ff. Auf Ibn Mahdī geht auch die vorhergehende Nachricht zurück.
166 ʿUqailī III 218, 11f. usw. Mit Abū ʿAwāna ist nicht der Verfasser des *Musnad* gemeint, der erst 316/928 starb, sondern ein Traditionarier aus Wāsiṭ, der später in Baġdād lehrte (TB XIII 460ff. nr. 7330; Baḥšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 160, 1ff. usw.).
167 So die Tendenz der Überlieferung bei Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 231f. nr. 1455.

2.2.2.1.2.3 Schüler des Sa'īd b. Abī 'Arūba

Ibn Abī 'Arūba hat viele Schüler um sich gesammelt; auch diese genossen wie er großes Ansehen[1]. Zu ihnen gehört

Abū Bakr 'Imrān b. Muslim al-Qaṣīr al-Minqarī.

Er war vielleicht älter als die übrigen; er galt noch als Genosse Ḥasans. Abū Nu'aim bringt in der Tat einige Aussprüche, die 'Imrān von Ḥasan überlieferte[2]. Aber er stößt sich auch nicht daran, daß 'Imrān Ḥadīṯ von Anas b. Mālik weitergab[3]; dort ist der Isnād gewiß unvollständig. Daß 'Imrān bei Ibn Abī 'Arūba hörte, wird dadurch bekräftigt, daß er sich auf Holztafeln (*alwāḥ*) Notizen gemacht haben soll[4]. Yaḥyā al-Qaṭṭān (gest. 198/813) hielt ihn für einen Qadariten[5]. Jedoch registrieren selbst die Mu'taziliten ihn in ihren Listen nicht[6]. Die Ḥadīṯe, die Abū Nu'aim von ihm bewahrt hat, weisen in der Tat in eine andere Richtung. Man solle über *qadar* nicht reden, so wird dort empfohlen[7]. Der Glaube und die Reinheit des Herzens reichen aus, um jemanden vor der Hölle zu retten[8]; auch die Fürsprache des Propheten ist eine Realität[9]. 'Imrān ist wohl einfach ein frommer Mann gewesen. Das Gebet war ihm anscheinend sehr wichtig[10]; er schlief nur, wenn er nicht mehr anders konnte[11]. Interessant ist, daß er den *mut'a*-Vers des Korans (Sure 4/28) weder für abrogiert hielt noch auch ein Wort des Propheten kannte, daß diese Eheform verbot[12]. Wenn er also nicht Šī'it war, so muß er sich denen angeschlossen haben, die erst von 'Umar ein solches Verbot überlieferten[13]. Sein Ansehen war ziemlich unumstritten[14]. An versteckter Stelle erfahren wir, daß ein gewisser Abū Ṭufaila al-Hirmāzī zehn Jahre lang bei ihm als *mu'aḏḏin* diente[15]; ganz arm kann er also nicht gewesen sein.

Abū 'Uṯmān Kahmas b. al-Minhāl as-Sadūsī.

Als Qadarit genannt bei Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 625, 14; Buḫārī IV$_1$ 240 nr. 1029; *Mīzān* nr. 6982; TT VIII 451 und *Hady as-sārī* II 158, −10; Suyūṭī, *Tadrīb* I 329, 5; *Faḍl* 342, 18 > IM 138, 7. Vgl. auch IAH III$_2$ 171 nr. 973.

---

[1] Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 136, 4.
[2] *Ḥilya* VI 178, 16 ff.
[3] Ib. 179, 13 ff.
[4] Ḫaṭīb, *Taqyīd al-'ilm* 113, 7; auch Azmi, *Studies* 160.
[5] 'Uqailī III 305 nr. 1315; *Mīzān* nr. 6313; *Hady as-sārī* II 155, 15; Suyūṭī, *Tadrīb* I 329, 4 f.
[6] Vgl. auch IS VII$_2$ 30, 9 f.; Buḫārī III$_2$ 419 nr. 2840; IAH III$_1$ 304 f. nr. 1690; TT VIII 137 ff. nr. 239.
[7] *Ḥilya* VI 182, 1 ff.; dazu HT 153 f.
[8] Ib. 182, 10 ff.
[9] Ib. 181, 13 f.
[10] Ib. 180, −7 ff.
[11] Ib. 178, 5; auch Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 233, 8. Ibn al-Ǧauzī rechnet allerdings mit der Möglichkeit, daß ein anderer 'Imrān gemeint sei (ib. 233, pu. ff.).
[12] Ib. 180, 14 ff.
[13] HW 552 s. v. *Mut'a;* auch mein *K. an-Nakṯ* 36.
[14] Vgl. z. B. Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 340 nr. 2230.
[15] Abū 'Ubaida, *Maǧāz al-Qur'ān* II 15, Anm., Z. 5 f.

Abū l-Ḫaṭṭāb Muḥammad b. Sawāʾ b. ʿAnbar as-Sadūsī,

gest. 187/803 oder 189/805. Vgl. *Mīzān* nr. 7658 (*ġālī fī l-qadar*); TT IX 208, 3 und *Hady as-sārī* II 160, 21; *Tadrīb* I 329, 5 f.; Kaʿbī 107, 8 (nach Ǧāḥiẓ). In frühen *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Werken wie dem *K. al-ʿIlal* des Ibn al-Madīnī oder des Ibn Ḥanbal ist dort, wo er erwähnt wird, von Kritik nichts zu spüren; ebensowenig bei IS VII$_2$ 48, 12 f., Buḫārī I$_1$ 106 nr. 300; IAH III$_2$ 282 nr. 1521. Er verstand anscheinend etwas von Genealogie[16].

Abū Hammām Abū Muḥammad[17] ʿAbdalaʿlā b. ʿAbdalaʿlā b. Muḥammad as-Sāmī,

gest. 189/805[18]. Er überlieferte am meisten von Saʿīd b. Abī ʿArūba; man notierte den typischen Qadaritenisnād ʿAbdalaʿlā < Saʿīd < Qatāda[19]. Das *K. al-Manāsik* des Qatāda ist so auf uns gekommen[20]. Ǧāḥiẓ hat noch bei ihm gehört[21]; er erinnert sich auch an seine etwas merkwürdige Aussprache des auslautenden *a*[22]. Er galt nicht als *dāʿiya* und war darum trotz allem auch später gut angesehen.

Seine qadaritische Einstellung wird registriert bei Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 284 nr. 1837; ʿUqailī III 58 f. nr. 1020; *Mīzān* nr. 4728; TT VI 96, 3 und *Hady as-sārī* II 140, 5; *Tadrīb* I 329, 2. Vgl. auch IS VII$_2$ 45, 7 ff.; Buḫārī III$_2$ 73 nr. 1748; TH 296 nr. 277. Die muʿtazilitischen Quellen erwähnen ihn nicht.

Abū Qaṭan ʿAmr b. al-Haiṯam b. Qaṭan al-Quṭaʿī,

gest. 4. Šaʿbān 198/30. März 814 im Alter von 77 Jahren[23]. Schon sein Großvater war Qadarit gewesen[24]. In höherem Alter kam er nach Baġdād und überlieferte dort von baṣrischen Autoritäten, u. a. von Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ; Ibn Ḥanbal hat bei ihm gehört[25]. Dieser wollte seine Traditionen selbst dann nicht missen, als man ihm berichtete, daß Abū Qaṭan nach seiner Rückkehr in Baṣra sich wieder als Qadarit aufgeführt und sich für die Lehre sogar in der Diskussion eingesetzt habe[26]. – Ebenso wie er ging auch

Abū Naṣr ʿAbdalwahhāb b. ʿAṭāʾ b. Muslim al-Ḫaffāf al-ʿIǧlī,

---

[16] Ḫalīfa, *Ṭab.* 148, 1 f. und 149, 3 f.

[17] So Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 341 nr. 2239; IAH III$_1$ 28 nr. 147.

[18] So nach Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 736, 5 und *Ṭab.* 542, 5 f. sowie IS VII$_2$ 45, 9; „198/814" in TT VI 96, 14 ist wohl ein Irrtum.

[19] *Mīzān* II 151, 14 f.

[20] S. u. S. 143. Ein weiteres Beispiel für den Isnād bei Ṭabarī I 222, ult.

[21] *Burṣān* 136, 3.

[22] Z. B. in der 3. Sing. Perf., mit entsprechender Umfärbung des Pronominalsuffixes (*Bayān* II 220, 11 f.).

[23] TB XII 201, 1 f.

[24] S. o. S. 58.

[25] TB XII 199, 6; Beispiele in seinem *K. al-ʿIlal* 87 nr. 504 und 107 nr. 646. Zu Šuʿba vgl. HT, Index s. n.

[26] Ib. 200, 3 ff.; auch 199, ult. f. Zu seinen qadaritischen Tendenzen auch ib. 200, 8; Kaʿbī 107, 8 f.; TT VIII 114, 10 f. Nichts bei Buḫārī III$_2$ 381 nr. 2703 und IAH III$_1$ 268 nr. 1480.

offenbar ein Stiefelmacher seines Zeichens, auf die Dauer nach Baġdād und machte sich mit baṣrischem Überlieferungsgut einen Namen; er ist dort Ende 204/820 oder 206/822 gestorben[27]. In seiner Heimatstadt hatte man ihn, wie man in Baġdād erzählte, nicht ganz für voll genommen[28]. Jetzt aber zahlte sich aus, daß er alle Ḥadīṯ-Sammlungen (*muṣannafāt*) des Ibn Abī ʿArūba bei ihm gehört und auch aufgeschrieben hatte[29]; er war zeitweise dessen *mustamlī* gewesen[30]. Daneben tradierte er von ʿAmr b. ʿUbaid, von Hišām ad-Dastuwā'ī und von ʿAuf al-Aʿrābī[31]; auch von dem mekkanischen Qadariten Ibn Abī Ḏi'b besaß er ein „Buch"[32]. Allerdings konnte man ebenso Überlieferungen des ʿAbdallāh b. ʿAun und des Yūnus b. ʿUbaid, also profilierter Gegner der Qadariten, bei ihm hören[33]. Koranlesung hatte er u. a. bei dem „orthodoxen" Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā' gelernt[34]. Man kannte mehrere Bücher von ihm, vermutlich Nachschriften seiner Kollegs: ein *K. as-Sunan fī l-fiqh*, einen Korankommentar, dessen Spur sich anscheinend völlig verloren hat, ein *K. an-Nāsiḫ wal-mansūḫ*[35], ein *K. aṣ-Ṣiyām*[36] und sogar, wenn wir einer späten Quelle glauben wollen, einen *Taʾrīḫ*[37].

Daß er Qadarit gewesen sei, steht in den muʿtazilitischen Quellen[38] und bei Ḏahabī[39]; die Baġdāder haben offenbar nichts davon gemerkt. Abū Sulaimān ad-Dārānī soll ihm diese Einstellung so übel genommen haben, daß er in seiner Moschee nicht mehr hinter ihm beten wollte[40]. Den Asketen war er dadurch verwandt, daß er während seines Kollegs immer wieder weinte[41]. Auf Beziehung zu Syrien deutet auch ein proabbasidisches Ḥadīṯ, das er von Ṭaur b. Yazīd al-Ḥimṣī überlieferte[42].

Vgl. auch Buḫārī III$_2$ 98 nr. 1824; IAH III$_1$ 72 nr. 372; ʿUqailī III 77 nr. 1043; TH 339 nr. 321; TT VI 450 ff. nr. 935.

---

[27] IS VII$_2$ 76, 5 f.; TB XI 21 ff. nr. 5688.
[28] TB XI 22, 6 ff.
[29] IS VII$_2$ 76, 2 f.; *Mīzān* II 153, 10 f.; TB XI 22, ult. ff. Dazu Azmi, *Studies* 160.
[30] TB XI 22, 17 f.; Samʿānī, *Adab al-imlāʾ* 86, 11 f.; Weisweiler in: Oriens 4/1951/31.
[31] TB XI 21, 10 ff. Dazu Azmi 133.
[32] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 109 nr. 657. Dazu Azmi 152. Zu Ibn Abī Ḏi'b s. u. S. 681 ff.
[33] IS 76, 3 f. Zu ihnen unten S. 352 ff. Von Ibn ʿAun überliefert er gelegentlich bei Wakīʿ (vgl. etwa *Aḫbār* II 328, −4 ff.: über Šuraiḥ).
[34] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* nr. 1996. Zu Abū ʿAmr s. u. S. 370 ff.
[35] Diese drei Titel bei Ibn an-Nadīm 284, 20 und, wohl von dort übernommen, bei Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* I 364, 6. Zum *Tafsīr* auch TB XI 22, 20 f. Handelt es sich um eine Rezension von Qatādas Kommentar, den er von Saʿīd b. Abī ʿArūba erhielt? Natürlich kann auch ein bloßes Heft mit exegetischen Notizen gemeint sein.
[36] ḤḪ 1434, 13 f.
[37] Dāwūdī 364, 6. Zu allem auch Kaḥḥāla, *Muʿǧam* VI 225.
[38] Kaʿbī 98, 14 f. > *Faḍl* 343, 7 > IM 138, 12.
[39] *Mīzān* nr. 5322.
[40] *Mīzān*, ib. (II 682, 5 f.). Zu ihm s. o. Bd. I 142 f.
[41] TB XI 22, 18 f.
[42] Dazu SI 31/1970/285, Anm. 2.

2.2.2.1.2.4 Weitere Qadariten aus der zweiten Hälfte des 2. Jh's

Abū Šaiḫ Ǧāriya b. Harim al-Fuqaimī

war nach ʿAlī Ibn al-Madīnī (gest. 234/849) ein „führender Kopf im *qadar*"[1]. Er überlieferte u. a. von Ibn Ǧuraiǧ (gest. 150/767 oder 151/768).

Abū Bakr Muḥammad b. Dīnār aṭ-Ṭāhī al-Azdī

war mit dem *qāḍī* Sauwār b. ʿAbdallāh (gest. 156/773) bekannt[2] und hatte auch sonst anscheinend juristische Interessen[3]. Trotz seiner qadaritischen Neigungen überlieferte er auch von dem „orthodoxen" Yūnus b. ʿUbaid.

Qadarit nach *Mīzān* nr. 7504; TT IX 155 f. nr. 225; *Faḍl* 342, 19 > IM 138, 8 f. Vgl. auch Buḫārī I_1 77 nr. 200; IAH III_2 249 nr. 1367; Ibn Ḥibbān II 272, 1 ff.; ʿUqailī IV 63 f. nr. 1616.

Abū ʿAbdallāh Mahdī b. Hilāl al-Baṣrī,

überlieferte gleichfalls u. a. von Yūnus b. ʿUbaid und wurde dennoch von Ibn Maʿīn als „Neuerer" angesehen. Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān soll ihn und den umstrittenen Medinenser Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā[4] offen als Lügner bezeichnet haben[5].

Qadarit nach Kaʿbī 106, 4 > *Faḍl* 343, 11; ʿUqailī IV 227 f. nr. 1819; *Mīzān* nr. 8827; *Lisān al-Mīzān* VI 106. Vgl. auch Buḫārī IV_1 425 nr. 1863; IAH IV_1 336 f. nr. 1548; Ibn Ḥibbān III 30, 10 ff.

Abū Sulaimān Ǧaʿfar b. Ǧasr b. Farqad al-Qaṣṣāb

war einer der ganz wenigen Traditionarier, von dem uns qadaritisches Ḥadīṯ noch erhalten ist. Er überlieferte über seinen Vater folgenden Ausspruch des Propheten: „Wenn der Jüngste Tag herangekommen ist und Gott die Ersten und die Letzten ohne Unterschied versammelt hat, dann ist glücklich, wer einen Platz für seinen Fuß findet. Und jemand wird unter dem Throne herausrufen: Wer seinen Herrn von (der Verantwortung für) seine Sünde freispricht und sie sich selber zuschreibt, der trete ins Paradies ein!" Auch ein anderes Wort, das er gleichfalls von seinem Vater und über diesen von Ḥasan al-Baṣrī hatte, ließe sich qadaritisch verstehen: „Gott hat dieser Gemeinde dreierlei erspart: Irrtum, Vergessen und etwas, zu dem sie gezwungen werden"[6].

Qadarit nach ʿUqailī I 187 nr. 232; *Mīzān* nr. 1493; Ibn al-Ǧauzī, *Mauḍūʿāt* I 272, 7 ff.; Suyūṭī, *Laʾālī* I 253, −6 ff.; dazu HT 120. Vgl. auch IAH I_1 476 nr. 1938. Nicht in den muʿtazilitischen Quellen. Er scheint nur von seinem

---

[1] ʿUqailī I 203, 10 f. > *Mīzān* nr. 1430.

[2] Wakīʿ II 68, −5 ff.; zu Sauwār b. ʿAbdallāh, der gleichzeitig auch Gouverneur war, s. u. S. 154 f.

[3] Ib. II 246, 5 ff.; 250, 10 ff.; 254, 8 ff. (Nachrichten über Šuraiḥ); II 110, 8 ff. (über Sauwārs Nachfolger ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī).

[4] Zu ihm s. u. S. 697 ff.

[5] IAH IV_1 336, ult. f.

[6] Die Vokabel ist hier allerdings *yukrahūna*, nicht *yuǧbarūna*.

Vater überliefert zu haben. Dieser hätte danach ebenfalls Qadarit sein müssen; jedoch verzeichnen die Quellen dergleichen bei ihm nicht. Er vertrat offenbar ʿuṯmānitische Tendenzen; denn er überlieferte, daß ʿUṯmān beim Jüngsten Gericht für einen ganzen Stamm Fürsprache einlegen werde (Āǧurrī, *Šarīʿa* 351, 5 ff.). Von ihm hatte der Sohn auch seinen Beinamen al-Qaṣṣāb, „der Metzger"; das hindert natürlich nicht daran, daß er denselben Beruf ausübte wie sein Vater (vgl. ʿUqailī I 202 f. nr. 249; *Mīzān* nr. 1480). War er der Enkel des Asketen Farqad as-Sabaḫī? Es wird nirgendwo gesagt. Zu diesem s. u. S. 94.

Abū ʿAbdarraḥmān Muʿāwiya b. ʿAbdalkarīm aṭ-Ṭaqafī aḍ-Ḍāll,

gest. 180/796. Er war der Familie des Prophetengenossen Abū Bakra als Klient verbunden, der ursprünglich Sklave der Ṯaqīf in Ṭāʾif gewesen war; sie hatte zeitweise in Baṣra großen Einfluß[7]. Aḍ-Ḍāll hieß er, weil er sich einmal auf dem Weg nach Mekka verirrt hatte. Er wurde sehr alt; so konnte man behaupten, daß er noch bei Ḥasan gehört habe.

Qadarit nur nach der Liste des Ǧāḥiẓ (Kaʿbī 107, 8 > *Faḍl* 344, 2 > IM 139, 9). Vgl. auch IS VII$_2$ 41, 13 f.; Buḫārī IV$_1$ 337 nr. 1451; IAH IV$_1$ 381 nr. 1749; *Mīzān* nr. 8628; TT X 213 f. nr. 392.

Qurṭ b. Ḥuraiṯ al-Bāhilī,

ein Klient der Bāhila, fiel Yaḥyā b. Maʿīn (gest. 233/847) dadurch als Qadarit auf, daß, als er ihn zuhause aufsuchte, um Ḥadīṯ bei ihm zu hören, er seine Schüler aufforderte: „Haltet Gott von diesen Sünden rein!"

ʿUqailī III 490 nr. 1552; *Mīzān* nr. 6890; Kaʿbī 98, 3 ff. (wo der Name aber als Qurṭ b. Ḥaušab erscheint; so auch in *Lisān al-Mīzān* IV 472 nr. 1482).

Abū Muḍar Ġassān b. Muḍar al-Azdī an-Namarī,

gest. 184/800, wird im allgemeinen sehr positiv beurteilt[8]. Er interessierte sich auch für historische Überlieferungen[9]. Jedoch bezeichnete ʿAbdaṣṣamad b. ʿAbdalwāriṯ (gest. 207/822-23)[10] ihn als Qadariten – vielleicht nur, weil er über Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ hergezogen war[11].

Abū Saʿīd ʿAbdarraḥmān b. Mahdī b. Ḥassān al-Luʾluʾī al-ʿAnbarī,

135/753 – 198/814. Er war Perlenhändler[12] und als Traditionarier sehr angesehen[13]. Seine qadaritische Einstellung ist nur schwach bezeugt[14]; jedoch überlieferte er von zahlreichen Qadariten. Die Ǧahmiten soll er in einem Fatwā

---

[7] EI^2 I 111; vgl. auch unten S. 219.
[8] TT VIII 247 f. nr. 458.
[9] Ṭabarī II 90, 17 ff.; Fasawī III 200, apu. ff. und 331, 2 ff.
[10] Zu ihm s. u. S. 324.
[11] *Mīzān* nr. 6665.
[12] Samʿānī, *Ansāb* XI 230, 3 ff.
[13] Vgl. die Elogen des Ibn Abī Ḥātim in: *Ǧarḥ*, Muqaddima 251 ff.; auch ib. II$_2$ 288 ff. nr. 1382. Dazu IS VII$_2$ 50, 19 ff.
[14] TT VI 279, ult.; Kaʿbī 100, 6 f. (nach Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī) > ? > IM 139, 1.

für des Todes schuldig erklärt haben[15]. Auf seine Anregung hin hat Šāfiʿī seine *Risāla* verfaßt[16]; er hielt Kontakt zur Schule Māliks und verbreitete deren Denken in Baṣra[17].

Abū ʿAbdallāh Hārūn b. Mūsā al-ʿAtakī al-Azdī al-Aʿwar,

gest. vor 200/815. Er soll noch Yazīd ar-Raqāšī gehört haben; später ging er nach Baġdād. Obwohl starker Qadarit nach dem Urteil des Sulaimān b. Ḥarb al-Wāḥišī (gest. um 224/839)[18], wird er dennoch in allen kanonischen Ḥadīṯ-sammlungen herangezogen[19]. Sein Fall ist insofern interessant, als er vom Judentum konvertiert war[20]; wer damals Muslim wurde, scheint qadaritisches Denken also noch unverfänglich und normal gefunden zu haben. Hārūn kannte sich auch in der Koranrezitation und in der Grammatik gut aus[21].

Abū Bišr Muʿāḏ b. Hišām ad-Dastuwāʾī,

gest. 200/815, Sohn des Hišām b. Abī ʿAbdallāh ad-Dastuwāʾī[22], der dessen Ḥadīṯsammlung (*kitāb*) besaß und weitertradierte[23].

Qadarit nach *Mīzān* nr. 8615; TT X 196, 13 und *Hady as-sārī* II 165, 11; *Faḍl* 342, 11 f. > IM 138, 2. Das Urteil stützt sich darauf, daß er sich nicht dazu verstehen konnte, auch die Sünden als vorherbestimmt anzusehen. Vgl. auch Buḫārī IV$_1$ 366 nr. 1572; TH 325 nr. 307.

Abū Bakr ʿAbbād b. Ṣuhaib al-Kulaibī,

gest. Šauwāl 212/Januar 828. Galt als *dāʿiya* und Ḥadīṯfälscher; er besaß viele eigene Ḥadīṯsammlungen, von denen sich, wohl auch aufgrund seines schlechten Rufes, nichts mehr erhalten hat. Er überlieferte u. a. von Aiyūb b. Ḫūṭ[24]. Ähnlich wie dieser tradierte er das Prophetenwort, alles stechende Fliegegetier komme in die Hölle, nur die Bienen nicht[25]. Er scheint recht angesehen gewesen zu sein; der Gouverneur von Baṣra betete über seiner Bahre[26].

---

[15] Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 316 nr. 503.

[16] Es handelt sich um ein echtes „Sendschreiben" (vgl. ʿAbbādī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* 19, 12 f. und 36, 11 ff.). Dazu M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence* 19 ff.; Makdisi in: SI 59/1984/6; GAS 1/488.

[17] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 399 ff.; Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* I 231, 5 ff.

[18] Fasawī II 264, 3 f. > TB XIV 4, 9 f. > TT XI 14, pu. f. Dazu Suyūṭī, *Tadrīb* I 329, 6; Kaʿbī 105, ult. f. (nach Dāwūd al-Iṣfahānī) > *Faḍl* 343, 9 > IM 138, 15. Vgl. auch Buḫārī IV$_2$ 222 f. nr. 2794.

[19] *Hady as-sārī* II 168, 18; auch 179, pu.

[20] Qiftī, *Inbāh* III 361, 15 ff.

[21] Vgl. etwa Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* nr. 3763; TB XIV 3 ff. nr. 7346; Qiftī, *Inbāh* III 361 f.; Abū l-Barakāt al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbāʾ* 32 f. nr. 10 usw. – Nicht zu verwechseln mit Abū ʿAbdallāh Hārūn b. Mūsā b. Šarīk an-Naḥwī ad-Dimašqī (211/826–291/904) und Abū Naṣr Hārūn b. Mūsā b. Ǧandal an-Naḥwī, die beide gleichfalls Grammatiker waren (vgl. Yāqūt, *Iršād* VII 235 nr. 143 und Ibn Ḫair, *Fahrasa* 311, 11 ff.).

[22] Zu ihm oben S. 60 ff.

[23] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 353, –6 f. nr. 2328; Fasawī II 146, 3 ff.

[24] Fasawī II 666, 2 f.; zu ihm oben S. 70.

[25] *Ḥayawān* III 392, 4 ff.: zusammen mit Ismāʿīl b. Muslim al-Makkī (s. o. S. 65).

[26] IS VII$_2$ 50, 16 f.

Zu seiner qadaritischen Einstellung vgl. IS VII_2 50, 15; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 14; IAH III_1 81 nr. 417; Ibn Ḥibbān II 164, 11; *Mīzān* nr. 4122; Kaʿbī 92, 17 ff. Vgl. auch Buḫārī III_2 43 nr. 1643.

Yaḥyā b. Bisṭām b. Ḥuraiṯ az-Zahrānī al-Muṣaffar[27],

gest. nach 214/829[28]. Er war anscheinend Asket und galt als *dāʿiya*.

Buḫārī IV_2 264 nr. 2938; IAH IV_2 132 nr. 556; Ibn Ḥibbān III 119, 8 ff.; ʿUqailī IV 394 nr. 2013; *Mīzān* nr. 9465; *Faḍl* 342, 18 > IM 138, 7 f.

Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Maḥbūb al-Bunānī,

gest. 223/838, war nach dem Urteil des Āǧurrī ein gemäßigter Qadarit[29].

Abū Maʿmar ʿAbdallāh b. ʿAmr b. Abī l-Ḥaǧǧāǧ Maisara al-Minqarī at-Tamīmī,

gest. 224/839, angesehener baṣrischer Traditionarier, der später auch in Baġdād Kolleg hielt. Niemand hatte vollständiger als er die Ḥadīṯmaterialien von ʿAmr b. ʿUbaid's Schüler ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd gesammelt[30]. Selbst ʿAlī Ibn al-Madīnī (gest. 234/849), der sie stattdessen von ʿAbdalwāriṯ' Sohn ʿAbdaṣṣamad übernommen hatte, erkannte dies an; jedoch mißfiel ihm sehr, daß Abū Maʿmar – ebenso wie schon ʿAbdalwāriṯ selber – das Lob ʿAmr b. ʿUbaid's sang[31]. Seine qadaritischen Neigungen waren in der Tat in Baġdād bekannt und auch später nicht vergessen; um so überraschender ist, daß die muʿtazilitischen Quellen ihn nicht erwähnen[32].

2.2.2.1.3 Die Uswārīs

Für sich behandeln müssen wir zwei Qadariten, die weniger Traditionarier waren als Koranexegeten und *quṣṣāṣ*. Sie sind außerdem durch die gleiche Nisbe verbunden, al-Uswārī, und verraten sich damit als Nachkommen der *asāwira*, jener Reiter (*usvārān*) aus der Vorhut des Yazdagird, die sich mit den Arabern verbündet und nachher im Schutze der Tamīm in Baṣra niedergelassen hatten. Sie hatten zum spätsasanidischen Kleinadel gehört[1], stammten jedoch, wie de Goeje nachgewiesen hat, z. T. aus Sind[2] und waren somit nichtiranischen Ursprungs; später stießen genuin iranische Elemente hinzu. Man hat ihre Zahl für das 1. Jh. H. auf etwa 2500 geschätzt. Wie die Araber erhielten sie staatliche

---

[27] Nach Ibn Abī Ḥātim: al-Aṣfar.

[28] Damals hat Abū Ḥātim ar-Rāzī (195/811–277/890), der Vater des Ibn Abī Ḥātim, von ihm übernommen (IAH IV_2 132, 8).

[29] TT IX 429 f. nr. 700.

[30] Azmi, *Studies* 118. Zu ʿAbdalwāriṯ s. u. S. 322 ff.

[31] TB X 25, 1 f. und 24, 17 ff.

[32] Ib. 24, ult. und 25, 7 ff.; TT V 336, 13 f. und *Hady as-sārī* II 139, 8; Suyūṭī, *Tadrīb* I 329, 2. Vgl. auch Buḫārī III_1 155 nr. 475; IAH II_2 119 f. nr. 549.

[1] Nöldeke, *Ṭabarī* 441.

[2] *Mémoire sur la migration des Tsiganes à travers l'Asie* (Leiden 1903), S. 17 f.

Pensionen (*ʿaṭā'*), und zwar die höchste Summe, 2000 Dirham pro Jahr[3]. Ziyād baute in ihrem Stadtviertel eine Moschee[4]; ʿUbaidallāh b. Ziyād ist unter ihnen aufgewachsen[5]. Erst als sie politisch eigene Wege gingen, sich während des Zweiten Bürgerkrieges auf die Seite des Muṣʿab b. az-Zubair schlugen und schließlich sogar Ibn al-Aš'aṯ anschlossen, hatte ihre privilegierte Stellung ein Ende; Ḥaǧǧāǧ ließ ihre Häuser zerstören und die staatlichen Zuwendungen einstellen.

Ṣāliḥ al-ʿAlī, *at-Tanẓīmāt al-iǧtimāʿīya* 69 f. Allgemein zu ihnen vgl. Pellat, *Milieu* 35; Morony in: Iran 14/1976/51 und 57 ff. mit weiteren Angaben; id., *Iraq*, Index s. v.; Crone, *Slaves on Horses* 237 f., Anm. 362, und *Roman Law* 54 f.; Sayed, *Ibn al-Aš'aṯ* 142; Bosworth in: EIran II 706 f. – Zur Lesung der Nisbe vgl. Samʿānī, *Ansāb* I 250, 7 ff. (mit Textlücke; dazu Anm. 2) und Ḏahabī, *Muštabih* 23, 4 ff.; *Aswārī*, wie gelegentlich in der Sekundärliteratur zu lesen ist, bezieht sich auf ein Dorf in der Nähe von Iṣfahān, das nach Yāqūt den Namen Aswārīya trug (*Muʿǧam al-buldān* I 190 f.; dazu Samʿānī I 247, 9 ff.). Nach einer Glosse in der Handschrift des *Muštabih* hat Muḥammad b. Mūsā al-Ḥāzimī (gest. 584/1188) in seinem *K. al-Muʾtalif wal-muḫtalif* (dazu GAL S 1/605) auch die Lesung Iswārī erlaubt; jedoch ist dies wohl sekundär.

Auch nach ihrer politischen Entmachtung hatten sie am geistigen Leben Baṣras beträchtlichen Anteil. Ende des 1. Jh's stoßen wir auf einen Abū ʿĪsā al-Uswārī, von dem Qatāda überlieferte[6], und bereits vor dem Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ soll ein gewisser Abū Yūnus al-Uswārī dem Maʿbad al-Ǧuhanī die qadaritische Häresie eingeblasen haben. Letzteres ist wohl Legende[7]; aber daß viele von ihnen sich durch diesen Standpunkt hervortraten, unterliegt kaum einem Zweifel. Sie galten in religiösen Dingen als besonders klug und als gefährliche Diskussionspartner[8]. Besonders hervorgetreten ist zuerst

Mūsā b. Saiyār[9] al-Uswārī,

ein Schüler Ḥasan al-Baṣrī's und Qatādas, der Anfang der zweiten Hälfte des 2. Jh's gestorben sein dürfte. Er meinte, daß Ḥasan einen Mord nicht unter das vorherbestimmte Todesgeschick subsumiert habe, stieß damit aber auf Kritik bei ʿAuf al-Aʿrābī, der länger bei Ḥasan studiert hatte als er. In der Tat hatte er dies nicht von Ḥasan selber gehört, sondern von ʿAbdalwāḥid b.

---

[3] Donner, *Early Conquests* 257.

[4] Balāḏurī, *Ansāb* IV$_1$ 201, 19 ff.; Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 56.

[5] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 210, 8.

[6] Samʿānī I 251, 1 f.; *Muštabih* 23, 5.

[7] Vgl. meine Ausführungen in: *Festschrift Meier* 61 und 63 f.

[8] Vgl. den Ausspruch des Iyās b. Muʿāwiya unten S. 131. In der Parallele bei Wakīʿ I 345, 6 f. sind die *asāwira* durch die Qadariten ersetzt.

[9] So nach Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 368, 5. ʿUqailī las irrtümlich *Yasār* (*Ḍuʿafāʾ* IV 171 nr. 1740); darum verzeichnen sowohl Ḏahabī als auch Ibn Ḥaǧar ihn zweimal (*Mīzān* nr. 8874 und 8943; *Lisān al-Mīzān* VI 120 und 136). Mūsā b. Yasār hieß der Onkel des Ibn Isḥāq (EI^2 III 810 b); er lebte in Jordanien (AZ 384 nr. 856). *Mūsā b. Sinān* bei Samʿānī, *Ansāb* I 251, 2 ist ebenfalls falsch.

Zaid[10], und dieser mußte, als man ihm hart zusetzte, eingestehen, daß er sich geirrt hatte[11]. Mit Prädestinatianern wie Dāwūd b. Abī Hind (gest. Anfang 140/Mitte 757?) vertrug er sich nicht[12]; als er einmal im Ramaḍān hinter Aiyūb as-Saḫtiyānī[13] sein Gebet verrichtete, erregte er Aufsehen[14].

Er war nicht nur *qāṣṣ*, sondern auch Koranleser; diese Kunst, die ihm in Baṣra großen Ruhm einbrachte[15], hatte er vermutlich in Kūfa gelernt, bei ʿĀṣim b. Abī n-Naǧǧūd (gest. 127/745)[16]. Beides verband er in seinem Unterricht, der stark exegetisch ausgerichtet war; auch hierin mag er kūfisch beeinflußt gewesen sein, durch ʿAṭīya b. Saʿd al-ʿAufī (gest. 111/729), der auf Kalbī einwirkte und auch unter seinen Lehrern erscheint[17]. In seinem Kolleg versammelten sich sowohl Araber als auch *mawāli*, d. h. Perser; er setzte sie getrennt voneinander und unterrichtete jede Gruppe in ihrer Sprache. Beide Idiome beherrschte er gleichermaßen gut; er hatte keinen Akzent[18]. Man hätte ja auch sonst an seiner Koranrezitation nicht soviel Freude gehabt. Böse Zungen behaupteten, daß er sich des iranisch-arabischen Kulturgefälles recht gut bewußt war; er soll dies mit den Worten ausgedrückt haben: „Die Prophetengenossen waren ungehobelte Beduinen, und dann kamen wir, die Perser, und haben diese Religion kommentiert (*laḫḫaṣnā*)“[19]. Daß er zu Iran besondere Beziehungen hatte, geht aus der Nachricht hervor, daß er während des Bürgerkrieges (*al-fitna*), also wohl zu Ende der Umaiyadenzeit, nach Ḫūzistān zog, um seine „Religion zu bewahren“. Er war offenbar dort recht angesehen; denn Āzādmard, vermutlich der führende Dihqān der Gegend, schickte ihm alles, was er zum Leben brauchte (*matāʿ*), und Mūsā besuchte ihn in seiner Todesstunde[20].

Āzādmard „der Freie, der Edle“ ist ein häufig gebrauchtes iranisches Epitheton ornans, das von den Arabern als Titel verstanden worden ist (vgl. P. Kraus in: aṭ-Ṭaqāfa nr. 224, S. 12 ff.). An unserer Stelle könnte Āzādmard b. al-Hirbiḍ Kāmkār gemeint sein, der z. Z. des Ḥaǧǧāǧ über die Stadt Fasā in Fārs herrschte und offenbar sehr reich war (Justi, *Namenbuch* 53; Mubarrad, *Kāmil* 1148, 6 ff. und 261, −6 ff.; dazu Tanūḫī, *Nišwār al-muḥāḍara* I 136 ff. und *Faraǧ*

---

[10] Zu ihm s. u. S. 96 ff.

[11] ʿUqailī IV 171, 12 ff. > *Mīzān* IV 227, 10 ff. (an beiden Stellen ist der Text durch Überlieferungs- oder Druckfehler in den Eigennamen entstellt). Dazu Massignon, *Essai*² 174 ff. und *Passion*² I 677/I 626; meine *Anfänge muslimischer Theologie* 172, Anm. 1.

[12] Beide waren offenbar Geschäftspartner (ʿUqailī IV 171, 6 ff. > *Mīzān* nr. 8943 > *Lisān al-Mīzān* VI 136, 14 ff.; Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-ʿarūs* 246, 20 f.).

[13] Zu ihm s. u. S. 343 ff.

[14] Fasawī II 239, 2 f.

[15] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 368, 11.

[16] *Mīzān*, a. a. O.; dazu GAS 1/7.

[17] Samʿānī I 251, 3 ff.; *Mīzān*, a. a. O.; dazu GAS 1/30 f.

[18] *Bayān* I 368, 5 ff. > *Faḍl* 271, 10 ff. (verkürzt) > IM 60, 14; Pellat, *Milieu* 110.

[19] ʿUqailī IV 171, 8 ff. > *Mīzān* nr. 8943 > *Lisān* VI 136, 16 ff. Zu *laḫḫaṣa* = „kommentieren“ vgl. WKAS II 426 f.

[20] *ʿIqd* III 167, 20 ff. und ähnlich 229, 17 ff.

ba'd aš-šidda I 398 f., wo *Hirbiḏ* zu *Firind* verschrieben ist). Für spätere Zeit ist der Titel z. B. belegt bei Iṣṭaḫrī, *Masālik* 145, 1 ff. (für einen Kurden).

Der „ʿuṯmānitische" Standpunkt, den Mūsā b. Saiyār als Baṣrier vertrat, kommt in einem Ḥadīṯ zum Ausdruck, das er von Ḥasan überlieferte: „Gott hat ein Schwert, das er in der Scheide hält, solange ʿUṯmān am Leben ist. Wenn ʿUṯmān aber ermordet wird, so wird er dieses Schwert zücken und bis zum Jüngsten Tag nicht mehr in die Scheide stecken"[21]. Das Wort dürfte in jenen Tagen, in denen Mūsā nach Ahwāz ging, um „seine Religion zu bewahren", geschärfte Aktualität erhalten haben. Es zeigt zugleich, daß der Qāḍī ʿAbdalǧabbār kaum recht hat, wenn er Mūsā unter die Muʿtaziliten einordnet[22]. Er assoziiert ihn offenbar von einem Namensvetter her, den er ihm voranstellt[23], der ihm aber in Wirklichkeit als „Assistent" (*ġulām*) gedient hatte[24] und dann sein Nachfolger in der Moschee der *asāwira* wurde:

Abū ʿAlī ʿAmr b. Fā'id al-Uswārī[25] at-Tamīmī al-Anṣārī.

Auch er wirkte als *qāṣṣ* und soll 36 Jahre lang[26] den Koran erklärt haben. Sein Kolleg ging so sehr in die Breite, daß er trotz seiner langjährigen Lehrtätigkeit den Text angeblich nie ganz zu Ende traktiert hat. Für einen einzigen Vers brauchte er manchmal mehrere Wochen; er erwog die einzelnen Deutungen (*ta'wīlāt*) und bezog vor allem die Prophetenvita mit ein[27]. Man gewinnt den Eindruck, daß er wie schon Mūsā b. Saiyār dies professionell tat[28]; vielleicht haben die reichen Bewohner des Viertels ihm an der Moschee ein Gehalt gezahlt. Ob sein *Tafsīr* je schriftlich niedergelegt wurde, wissen wir nicht; der *Fihrist* hat dort, wo von den Büchern ʿAmr b. Fā'id's die Rede sein soll, eine Lücke[29]. Jedoch erinnerte man sich noch, daß es von ihm eine

---

[21] *Mīzān* III 283, apu. ff.

[22] Vgl. dazu unten S. 82.

[23] *Faḍl* 270, 8 ff.

[24] Ibn Abī Ḫaiṯama, *Ta'rīḫ* (Hs. Medina, Makt. Maḥmūdīya, uṣūl al-ḥadīṯ 36), fol. 9 b, 2 ff.

[25] Wenn Abū Mūsā al-Iṣfahānī (gest. 581/1185) in seinen Ergänzungen zu Ibn al-Qaisarānī's *Ansāb al-muttafiqa* den Namen auch Aswārī ausgesprochen gehört haben will, so bezeugt dies nur den schwankenden Gebrauch seiner Zeit und das Übergewicht der Aswārīs gerade in seinem heimischen Iṣfahān; denn auch er kennt keine andere Ableitung als die von *aswār/suwār* (*al-Ansāb al-muttafiqa* 172, ult. ff.). Die Zugehörigkeit wird schon von Ibn an-Nadīm betont (*Fihrist* 205, 5).

[26] Eine runde Zahl; s. o. S. 25.

[27] Vermutlich noch nicht nach der *Sīra* des Ibn Isḥāq; vgl. Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 368, 13 ff. und danach Pellat, *Milieu* 111.

[28] Wenn es von diesem bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār heißt, er habe 30 Jahre „Koran gelesen" (*Faḍl* 271, 9), so ist dies allerdings vielleicht nur aus dem Bericht bei Ǧāḥiẓ über ʿAmr b. Fā'id falsch übertragen. Für letzteren sagt der Qāḍī derlei nicht.

[29] S. 205, 8; im Abschnitt über die Tafsīr-Werke (S. 36 ff.) wird er gar nicht aufgeführt. Der Qāḍī allerdings redet von einem *tafsīr kabīr* (*Faḍl* 271, 4 > IM 60, 11). Interessant ist die Notiz bei Ibn al-Faraḍī (*Ta'rīḫ al-ʿulamā' bil-Andalus* I 165, 4), daß der Kommentar des Ḥasan al-Baṣrī über ihn lief; er könnte ihn von ʿAmr b. ʿUbaid erhalten haben (s. u. S. 82 f.). Jedoch mag es sich ebenso um einen bloßen Überlieferungsfehler für *ʿAmr b. ʿUbaid* handeln. Genaueres s. u. S. 299.

Überlieferung zu den *ḥurūf al-Qur'ān*, also zur Lesung bestimmter Stellen gab; er soll u. a. *iyyāka* in der Fātiḥa (Vers 5) ohne Tašdīd gelesen haben[30].

Anstoß war ihm, wie kaum anders zu erwarten, Sure 81/29: „Aber ihr wollt nicht, es sei denn, Gott will es". Er bezog den vorhergehenden Vers mit ein: „... für (alle) diejenigen von euch, die geraden Kurs halten" und interpretierte dann: „aber ihr wollt nicht geraden Kurs halten, es sei denn, Gott will es". Damit sprach der Vers nur noch von solchen, die sich der „Geradheit" (*istiqāma*) mit Absicht verschließen, also von den Ungläubigen oder den verstockten Sündern; sie können von Gott zu ihrem Heil gezwungen werden. Nach diesem Verständnis implizierte das göttliche Wollen zwar immer noch Zwang (*mašī'at al-qahr*), aber doch nur so, daß Gott damit Böses verhindert, nicht etwa Böses beabsichtigt[31]. Wollen kann Gott beim Menschen nur das, was er ihm geboten hat; *amr* und *irāda* sind identisch. Das Problem wurde damals in Baṣra eingehend diskutiert; auch Faḍl ar-Raqāšī hat sich ähnlich entschieden[32]. ʿAmr b. Fā'id aber stieß angeblich auf die Kritik des Muqātil b. Sulaimān: Gott hat doch dem Abraham zwar geboten, seinen Sohn zu töten, aber es in Wirklichkeit nicht gewollt. ʿAmr soll sich damit aus der Affaire gezogen haben, daß er behauptete, Abraham habe den Befehl Gottes nur geträumt. Muqātil machte ihn darauf aufmerksam, daß der Kontext dies nicht zuläßt; denn der Sohn sagt zu ihm: „Vater! Tu, was dir befohlen (= geboten) ist" (Sure 37/102). Das Streitgespräch ist vermutlich gestellt; es zeigt aber, wo man später die Schwäche der These sah[33].

Sein qadaritisches Weltbild ist also gewiß weiter fortgeschritten als das seines Vorgängers. Aber auch aus ihm ist wohl schwerlich ein Muʿtazilit zu machen[34]. Denn auch er hielt wie Ḥasan den Todestermin und den Lebensunterhalt für vorherbestimmt – „erstaunlicherweise", wie er sagte[35]. Von ʿAmr b. ʿUbaid, bei dem er studiert hatte[36], hielt er offenbar nicht viel[37]. Umgekehrt hat der Philologe Yūnus b. Ḥabīb, der als einer der ganz wenigen seiner Zunft in Baṣra nicht qadaritischer Abweichung verdächtig war[38], sich von ihm in beduinischer Redeweise unterrichten lassen und ihn zitiert[39]. Mit

---

[30] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* I 602, apu. f.

[31] *Faḍl* 271, 5 ff.

[32] S. u. S. 169 f.

[33] Ibn Qutaiba, *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 37, 9 ff. = 30, 3 ff./Übs. Lecomte 35 § 40 f. Vgl. zur Fragestellung auch al-Manṣūr billāh, *Šāfī* II 238, –4 ff.

[34] So nicht nur der Qāḍī ʿAbdalǧabbār, a. a. O., und Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 48, ult., sondern auch ʿUqailī (*Ḍu'afā'* III 290, ult. > *Mīzān* nr. 6421 > *Lisān al-Mīzān* IV 372, 15 f.). Kaʿbī nimmt bezeichnenderweise von ihm keine Notiz. Als Qadarit ist er registriert bei Ibn Qutaiba (*Maʿārif* 625, 9; auch *Ta'wīl* 11, 6 = 10, 6 f./Übs. 9 § 17 und 102, 7 = 85, –5/Übs. 95 § 122).

[35] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VII 203, 9 f.

[36] Ibn an-Nadīm 205, 5 f.

[37] Tauḥīdī, *Baṣā'ir* IV 71, ult. ff. (mit Korrektur S. 349)/²IV 61 nr. 157; auch Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB VII 112, 5 ff. (wo *ʿAlī* in *Abū ʿAlī* zu verbessern ist).

[38] S. u. S. 85; zu ihm GAS 9/49 ff.

[39] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 369, 1 f. Oder sind mit *kalām al-ʿArab* die Aussprüche vorislamischer Weiser und *ḫuṭabā'* gemeint?

Ḥasan hatte er übrigens anscheinend auch die Ansicht gemeinsam, daß Satan kein gefallener Engel sein könne[40]; denn er hielt diesen nicht einmal für einen Ǧinn. Den Vers Sure 18/50, der ihm dabei in die Quere kam, wollte er so verstanden wissen, daß Satan einst dasselbe Bekenntnis (*diyāna*) und dieselbe Heimstätte gehabt habe wie die Ǧinn; aber zu ihrer Gattung habe er nie gehört[41].

ʿAmr b. Fā'id's Zeitstellung bereitet Schwierigkeiten. Die Verbindung zu ʿAmr b. ʿUbaid (gest. 143/760) und zu Muqātil b. Sulaimān (gest. 150/767) setzt voraus, daß er spätestens um 120/738 geboren ist. Man besaß sogar ein Ḥadīṯ, das er von Maṭar b. Ṭahmān al-Warrāq (gest. vor 130/747)[42] übernommen haben sollte[43]. Andererseits hat Ǧāḥiẓ ihn noch kennengelernt; er attestiert ihm große Rechtschaffenheit[44] und hat sich von ihm einen kurzen historischen Überblick über die baṣrischen *quṣṣāṣ* geben lassen[45]. Er soll erst kurz nach 200/815 gestorben sein[46]. Nun sind all diese Angaben entweder nicht gegen Zweifel gefeit oder nicht präzise genug. Am verläßlichsten scheint noch die Notiz bei Ibn an-Nadīm, daß er zum Kreis des Abbasiden Muḥammad b. Sulaimān b. ʿAlī gehörte[47]. Dieser war mehrfach Statthalter von Baṣra, zuerst für kurze Zeit seit 146/763, ehe Manṣūr ihn nach Kūfa versetzte[48], dann wieder 160/777[49] und später, auch unter Hādī (169/785) und Hārūn ar-Rašīd (ab 170/786); er starb im Jahre 173/789[50]. In dessen Gegenwart soll er auch den Koranleser Abū l-Mundir Sallām b. Sulaimān al-Muzanī (gest. 171/787-8) widerlegt haben, der Prädestinatianer war[51].

> Eindeutig apokryph ist demgegenüber eine Geschichte, die ihn als alten Mann, dem das Treppensteigen schwerfällt, mit dem Vater dieses Abbasiden in Beziehung bringt, der bereits i. J. 141/758 starb und kurz zuvor, zwischen 136/753 und 137/755, gleichfalls einmal Gouverneur von Baṣra gewesen war (zu ihm J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule*, Index s. n., und H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate* 75 f.). Sie findet sich nur in der muʿtazilitischen Tradition (*Faḍl* 270, 9 ff. > IM 60, 2 ff.) und verfolgt zwei Tendenzen: erstens soll widerlegt werden, daß ein Qadarit wie ʿAmr b. Fā'id religiöse Formeln wie *lā ḥaula wa-lā qūwata illā billāh*, mit denen die Allmacht Gottes anerkannt wurde, nicht gutheißen könne; er benutzt sie selber. In ähnlicher Weise hatte man sich unter Prädestinatianern erzählt, daß der Qadarit Rabīʿ b. ʿAbdarraḥ-

---

[40] S. o. S. 46.
[41] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 191, 4 ff.
[42] Zu ihm IS VII$_2$ 19, 14 ff.; *Mīzān* nr. 3587.
[43] *Mīzān* nr. 6421; das Ḥadīṯ will eine Verschärfung der Reinheitsvorschriften durchsetzen.
[44] *Bayān* I 369, 5 f.: er soll nie jemanden verleumdet oder kritisiert haben.
[45] Ib. I 367, 2 ff.
[46] *Fihrist* 205, 5 f. > *Lisān al-Mīzān* IV 373, 9 f.
[47] Ib. 205, 4 f.
[48] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 652, 15.
[49] Ib. 671, 2 f.
[50] Ib. 743, 3 f. Er war 122/740 geboren (ib. 527, 9 f.) und hatte gegen an-Nafs az-zakīya gekämpft (ib. 649 f.). Vgl. zu ihm auch TB V 291 f.
[51] *Fihrist* 205, 6 f. Zu Sallām b. Sulaimān s. u. S. 379 f.

mān b. Barra nicht *i'ṣimnī* sagen wollte (s. u. S. 319 f.). Zweitens aber geht es darum, die Aussage in Sure 10/100 zu entkräften, wonach der Mensch nur „mit Gottes Erlaubnis" gläubig ist. ʿAmr b. Fā'id soll Sure 7/158 dagegengehalten haben, aus der hervorgeht, daß der Prophet auf Geheiß Gottes alle Menschen zum Glauben aufforderte und die Entscheidung damit in ihr Ermessen stellte. Der Glaube ist, so wird damit gesagt, für jeden da, der die Botschaft gehört hat. Schon Ḥasan al-Baṣrī soll die „Erlaubnis" Gottes in Sure 10/100 direkt als sein „Gebot" erklärt haben (Ṭūsī, *Tibyān* V 501, 1), und auch ʿAmr b. Fā'id wird aus ihr kaum mehr herausgehört haben, als daß Gott den Propheten geschickt und damit den Glauben möglich gemacht hat (Näheres zu dieser Exegese vgl. *Anfänge* 73 f.). Die Geschichte ist nicht mehr als eine der üblichen Literarisierungen eines theologischen Problems. Sie ist auch dann nicht zu retten, wenn man, wie der Herausgeber des *K. Faḍl al-iʿtizāl* dies versucht, Sulaimān b. ʿAlī durch seinen Sohn Muḥammad b. Sulaimān ersetzt. Denn man muß dies dann nicht nur, wie er, an einer Stelle tun (270, −5), sondern auch an einer zweiten, die unmittelbar darauf folgt (270, pu.). Zudem hat diese Lösung den Textbefund bei Ibn al-Murtaḍā gegen sich, der von Qāḍī ʿAbdalǧabbār abhängt, und schließlich ist der Gouverneur hier nicht ein Freund des Theologen wie Muḥammad b. Sulaimān, sondern sein Gegner. Die Anekdote zeigt nur eines: daß man z. Z. des Qāḍī ʿAbdalǧabbār längst keine konkreten Vorstellungen mehr mit ʿAmr b. Fā'id, dem angeblichen Muʿtaziliten, verband.

Nach dem *Taʾrīḫ* des Qadariten Ibn Abī Ḫaiṯama (gest. 279/892)[52] hatte ʿAmr b. Fā'id einen Mann aus Mosul unter seinen Schülern, ʿAfīf b. Sālim, einen Klienten der Baǧīla, der viel in Sachen Ḥadīṯ herumreiste und in seiner Heimatstadt zu einer großen Autorität wurde. Dieser starb bereits i. J. 180/796 oder kurz darauf, etwa gleichzeitig mit Muʿāfā b. ʿImrān, dem anderen bedeutenden Mosuler Gelehrten dieser Zeit[53]. In den Biographien, die die *riǧāl*-Werke ihm widmen[54], steht von dieser Beziehung nichts; man wollte dem Traditionarier das Renommee nicht verderben. Unter den Uswārīs selber aber treten nun Theologen auf, die tatsächlich Muʿtaziliten waren: Ṣāliḥ b. ʿAmr al-Uswārī, der vielleicht ein Sohn des ʿAmr b. Fā'id war, und ʿAlī b. Ḫālid al-Uswārī, der unter den Einfluß des Naẓẓām geriet. Von ihnen soll an anderer Stelle die Rede sein[55].

2.2.2.1.4 Qadariten unter den baṣrischen Grammatikern

Die Grammatiker lagen ähnlich wie die Traditionarier im Lichte gelehrten Interesses. Jedoch haben die Biographen die Akzente anders gesetzt; über die religiöse Einstellung erfahren wir bei ihnen immer nur nebenbei. Daß die baṣrischen Philologen zur Qadarīya neigten, ist am ehesten ihren kūfischen Kollegen aufgefallen. Ibrāhīm b. Isḥāq al-Ḥarbī (198/814 – Ḏū l-Ḥiǧǧa 285/

[52] S. o. Anm. 24; zum Werk vgl. GAS 1/319 f.
[53] Zu ihm GAS 1/348.
[54] TB XII 312 ff. nr. 6754; *Mīzān* nr. 5680.
[55] S. u. S. 324 und Kap. C 3.2.2.2.7.1.

Dezember 898), eigentlich aus Marw stammend[1], notierte, daß in Baṣra nur vier von ihnen nicht zu den „Häretikern" (*aṣḥāb al-ahwā'*) gehörten: Ḫalīl, Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā', Yūnus b. Ḥabīb und Aṣmaʿī. Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī hat die Bemerkung aufgenommen und für die *aṣḥāb al-ahwā'*, sicherlich zu Recht, die Qadarīya eingesetzt[2]. In der Tat stand Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā' murǧi'itischen Ansichten, wie sie in Kūfa vertreten wurden, sehr nahe und hat anscheinend direkt gegen die Muʿtazila Stellung bezogen; Aṣmaʿī war sein Schüler und hat die entsprechenden Berichte über seinen Lehrer unter die Leute gebracht[3]. Er soll aus dem gleichen Grunde Ǧāḥiẓ aus seinem Kolleg hinausgejagt haben[4]. Yūnus b. Ḥabīb hatte ebenfalls bei Ibn al-ʿAlā' gehört, daneben auch bei Ḥammād b. Salama, einem Anhänger der „orthodoxen" Gegner des ʿAmr b. ʿUbaid[5]; an das *qadar*-Problem hatte er, wie man erzählte, keinen Gedanken verschwenden wollen[6]. Ḫalīl b. Aḥmad hat mit seiner angeblichen theologischen Unbedarftheit den Spott der Muʿtaziliten herausgefordert[7].

Wir können Ibrāhīm al-Ḥarbī's Urteil noch in einigen weiteren Fällen kontrollieren. Daß ein qadaritischer Traditionarier wie Hārūn b. Mūsā al-ʿAtakī zugleich Grammatiker sein konnte, haben wir oben bereits gesehen[8]. Der „mittlere" Aḫfaš (gest. zwischen 210/825 und 221/835) folgte der Lehre des Abū Šamir; er war also Qadarit, ohne Muʿtazilit zu sein[9]. Abū Zaid Saʿīd b. Aus al-Anṣārī, der i. J. 214/830 oder 215/831 mit 93 Jahren starb[10], kannte sich nicht nur in der Grammatik, sondern auch im Ḥadīṯ gut aus und scheint dort gar keine Scheu vor Qadariten gehabt zu haben; er überlieferte von ʿAuf al-Aʿrābī, Saʿīd b. Abī ʿArūba und sogar von ʿAmr b. ʿUbaid, allerdings auch von seinem Lehrer Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā' und anderen „orthodoxen" Autoritäten[11]. Das Urteil über seine Zugehörigkeit ist dementsprechend gespalten. Zubaidī[12] und Yāqūt[13] notieren, daß man ihn für einen Qadariten hielt; Qifṭī rechnet ihn sogar zu den *ahl al-ʿadl*[14]. Die *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Spezialisten suchen dagegen den Vorwurf von ihm abzuwenden[15]; sein Ḥadīṯ galt offenbar allge-

---

[1] Vgl. zu ihm Qifṭī, *Inbāh* I 155 ff. nr. 93; TB VI 27 ff.; als kūfischer „Sunnit" genannt bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 316, 10 (wo falsch al-Ḥ.r.tī statt al-Ḥarbī).

[2] TB X 418, 14 ff. > Tauḥīdī, *Baṣā'ir* III 592, 8 ff./²III 124 nr. 420 (wo falsch *al-Ḥarrānī* statt *al-Ḥarbī*).

[3] S. u. S. 370 ff.

[4] Baġdādī, *Uṣūl* 316, 17 f.

[5] Zu ihm s. u. S. 376 ff.; auch EI², Suppl. 384 b.

[6] Qifṭī, *Inbāh* IV 68, 2 und 70, 5.

[7] S. u. S. 223.

[8] Vgl. S. 77.

[9] Näheres s. u. S. 182.

[10] Vgl. EI² I 167 b.

[11] Qifṭī, *Inbāh* II 30, 9; Ṣafadī, *Wāfī* XV 201, 1 f.

[12] *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 182, 12.

[13] *Iršād* IV 238, 17.

[14] Und zu den Šīʿiten; vgl. *Inbāh* II 33, 15. Man muß sich allerdings fragen, ob *ahl al-ʿadl* hier mehr meint als bloße Qadariten.

[15] *Mīzān* nr. 3141; TT IV 3, 15.

mein als gut. Abū ʿUbaid (gest. 224/838) war zweifellos Qadarit[16]; dagegen geht es wohl zu weit, aus ihm einen Muʿtaziliten zu machen[17]. Muḥammad b. Sallām al-Ǧumaḥī, dem Verfasser der *Ṭabaqāt aš-šuʿarā'* (gest. 231/846), wollte man nur in seiner poetischen Überlieferung trauen, nicht dagegen im Ḥadīṯ, wieder aus dem gleichen Grund[18]. Abū ʿUṯmān al-Māzinī (gest. 248/862?) wurde bei Aṣmaʿī qadaritischer und muʿtazilitischer Neigungen beschuldigt; allerdings wollte man ihn ebenso der Murǧi'a zurechnen[19].

Baġdādī hat später in seinem *K. Uṣūl ad-dīn* eine Gegenrechnung aufzustellen versucht[20]. Der mittlere Aḫfaš ist für ihn ein „Sunnit" (wohl weil Abū Šamir auch Murǧi'it war), ebenso der ältere Grammatiker dieses Namens, Abū l-Ḫaṭṭāb ʿAbdalḥamīd b. ʿAbdalmaǧīd (gest. 177/793). Auch ʿAbdallāh b. Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī zählt er auf, der i. J. 117 am selben Tage wie Qatāda starb[21], und ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī (gest. 149/766), einen Vetter des „Murǧi'iten" Muwais b. ʿImrān[22]; sie sollen beide Wāṣil b. ʿAṭā' dafür getadelt haben, daß er das Zeugnis ʿAlīs und Ṭalḥas nicht annahm[23]. Schließlich nennt er noch, unter den Gelehrten des 2. Jh's, neben Ḫalīl, Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā' und Aṣmaʿī, Ḫalaf al-Aḥmar (gest. 180/796)[24]. Dieser war bezeichnenderweise, ebenso wie der ältere Aḫfaš, Schüler des Ibn al-ʿAlā', darüber hinaus auch des ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī. Wir werden also mit einer „murǧi'itischen" Minderheit unter den baṣrischen Philologen rechnen müssen, deren dezidiertester Wortführer offenbar Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā' war. Der mittlere Aḫfaš hat dann – und mit ihm vielleicht noch einige andere – den Kompromiß bei Abū Šamir gesucht.

Daneben aber macht sich gegen Ende des Jahrhunderts muʿtazilitischer Einfluß bemerkbar. Quṭrub (gest. 206/822), der, wie wir sahen[25], die *zanādiqa* angriff, war mit Ḍirār b. ʿAmr bekannt gewesen; er hat sich von ihm eine Nachricht über Wāṣil b. ʿAṭā' erzählen lassen[26]. In einer Qaṣīde des Abū Dulaf, in dessen Umgebung er verkehrte, wird er wegen seiner guten Kenntnis der „Lehre des Naẓẓām" gerühmt[27]. Da seine religiöse Überzeugung sich in seiner Koranexegese niederschlug, mußte er, als er seinen *Tafsīr* in der Hauptmo-

---

[16] Lecomte in: Arabica 12/1965/161 ff.

[17] Lecomte 172. Grundlage des Urteils ist wahrscheinlich jeweils sein *K. Ġarīb al-ḥadīṯ* (dazu HT 107 ff.).

[18] *Aḫbār az-Zaǧǧāǧī* 90, 12 ff.; *Mīzān* nr. 7611. Auch *Faḍl* 344, 3 > IM 139, 10.

[19] Yāqūt, *Iršād* II 389, 10 ff. und 381, 1. Beides zusammen ergäbe wiederum, wie bei Aḫfaš, die Lehre des Abū Šamir; jedoch war al-Māzinī Šīʿit, Anhänger des ʿAlī b. Mīṯam (zu ihm s. u. S. 426 ff.). – Eine Liste qadaritischer Philologen bringt auch al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 154, 20 ff.

[20] S. 316, 11 ff.

[21] Zu ihm vgl. Qifṭī, *Inbāh* II 104 ff. nr. 316. Bei Baġdādī ist *Abī* zu ergänzen.

[22] Zu ihm vgl. Fück in EI² IV 91 a; zu Muwais b. ʿImrān unten Kap. C 2.5.1.

[23] *Uṣūl ad-dīn* 316, 14; dazu unten S. 273.

[24] Zu ihm vgl. Pellat in EI² IV 919 a.

[25] Oben S. 41.

[26] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 21, pu. ff.; dazu unten S. 245, Anm. 1.

[27] Marzubānī, *Nūr al-qabas* 174, 19. Viel mehr als Vertrautheit mit muʿtazilitischem Denken braucht damit nicht gemeint zu sein.

schee[28] vortragen wollte, mit Protesten rechnen und forderte deswegen Polizeischutz an[29]. Farrā', nur ein Jahr nach ihm gestorben (207/822), verrät seine Ablehnung des Determinismus in seinen *Maʿānī al-Qurʾān*[30]. Man wußte, daß er zur Muʿtazila neigte[31]; er war der Erzieher der beiden Söhne Maʾmūns. In seinem Diktat benutzte er „philosophische" Begriffe[32]; für dialektische Auseinandersetzungen (*kalām*) hatte er allerdings kein Talent[33].

2.2.2.2 *Qadarīya und Askese*

So sehr Ḥasan al-Baṣrī auch nachgewirkt hat, als den Ahnherren der Qadarīya wird man ihn kaum bezeichnen dürfen. Gewiß ist es problematisch, über ihn hinaus weiter in die Vergangenheit zurückzugreifen; jedoch stehen neben ihm andere, die zwar etwas jünger sein mögen als er, aber ihr qadaritisches Credo vermutlich nicht von ihm lernten. Auch das Frömmigkeitsideal, das sie vertraten, wich in manchen Punkten von dem seinen ab. Sie teilten mit ihm den Zug zur Individualisierung; aber sie wagten sich weiter vor, die einen hin zu einer persönlichen Gottesliebe, die anderen zu einer ostentativen „Möncherei", die dem bürgerlichen Lebensstil und manchmal auch den Konventionen der pietistischen Frömmigkeit ins Gesicht schlug.

Gerade in Baṣra hatte sich dies bereits früh angekündigt. Im Kalifat des ʿUṯmān war ʿĀmir b. ʿAbd(al)qais al-ʿAnbarī, damals noch ein junger Mann[1], in den Militärbezirk Syrien zu Muʿāwiya abkommandiert worden, weil er nicht heiraten wollte und sich angeblich dem Freitagsgebet entzog[2]. Der Statthalter fürchtete vielleicht, daß die Wehrfähigkeit des vor noch nicht langer Zeit gegründeten Heerlagers Schaden nehmen könne; denn ʿĀmir stand keineswegs allein[3], und sein Stamm war sehr mächtig[4]. Im übrigen hatte er eine weitere Marotte: er aß kein Fleisch und keine Milchprodukte, es sei denn sie

---

[28] Vermutlich in Baġdād. Etwa in Ruṣāfa? (s. u. Kap. C 3.3).

[29] Ibn al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbāʾ* 91, 6 ff.; dazu Makdisi, *Rise of Colleges* 16 f. Zu Quṭrub als Muʿtaziliten vgl. Versteegh in: Historiographia Linguistica 8/1981/418 und 422, Anm. 3; zu seinem Beinamen „der Werwolf" vgl. Ullmann in: WZKM 68/1976/171 ff., dort S. 179. Allgemein GAS 8/61 ff. und 9/64 f.

[30] Dazu eingehend Abū Zaid, *al-Ittiǧāh al-ʿaqlī* 156 ff.; auch Beck in: Muséon 65/1951/187 ff. Zum Werk vgl. Cerrahoğlu, *Tefsir tarihi* I 279 ff.

[31] Qifṭī, *Inbāh* IV 7, ult. Er lebte eng mit Bišr al-Marīsī (zu ihm s. u. Kap. C 2.4.1) zusammen, ohne daß sie sich gegenseitig beeinflußt hätten (ib. 8, 3 f.).

[32] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 73, 18 f.

[33] Zu ihm R. Blachère in EI² II 806 ff.; GAS 8/123 ff. und 9/131 ff.

[1] Er wird trotz seiner frühen Zeitstellung bereits unter die *tābiʿūn* gerechnet, so etwa bei Ibn Saʿd. Sein Vater scheint zum Islam übergetreten zu sein, wurde aber trotzdem im allgemeinen weiter ʿAbdqais genannt (IS VII$_1$ 76, pu.). Die biographischen Werke über die *ṣaḥāba* nennen ihn nicht.

[2] IS VII$_1$ 75, 4 ff. und 21 ff.; 77, 22 ff.; 80, 23 f.

[3] Ib. 78, 16 und 79, 14 ff.

[4] Zu den Banū l-ʿAnbar s. u. S. 154 f.; zur Genealogie vgl. Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 208, 12 ff. und 2 f.

stammten aus einwandfreier – was für ihn hieß: beduinischer – Wirtschaft[5]. Die Wehrfähigkeit war auf die Dauer trotzdem nicht zu retten. Die Mehrzahl der Bevölkerung wurde zwar nicht asketisch; aber sie verbürgerlichte.

Damit änderte sich bald auch der Charakter des Alternativgebarens. Manche ließen nun ihr Äußeres verkommen und liefen in Lumpen umher (*taqaššuf*); andere kleideten sich in Wolle. Letzteres tat z. Z. des Ḥaǧǧāǧ schon der Dichter Ǧaḥḥāf, als er ein Erweckungserlebnis gehabt hatte: mit einer ganzen Gruppe ging er auf den Ḥaǧǧ, in Wolle gehüllt und mit einem Kamelring durch die Nase[6]. Das „härene Gewand" war ein Zeichen der Weltentsagung; Bettler trugen Wolle[7]. Als Yazīd b. Marṯad, offenbar ein reicher Südaraber[8], Askese zeigen wollte, ging er ohne Schuhzeug (*ḫuff*) auf die Straße und zog seinen Pelz verkehrt herum an – nämlich so, wie man ihn heute trägt, mit der „Wolle" nach außen; man hielt ihn daraufhin für verrückt[9]. Denn Wollkleidung war bis in die frühe Abbasidenzeit auch ein Symbol der Erniedrigung: Walīd II. hatte Sulaimān b. Hišām auspeitschen und kahlscheren lassen und ihm dann ein Wollgewand verordnet[10]; Yazīd b. ʿAbdalmalik war bereits ähnlich verfahren[11], und ʿAbdalǧabbār al-Azdī wurde, als Manṣūr ihn der Rebellion verdächtigte, rückwärts auf einem Kamel sitzend in einem Wollgewand in den Irak gebracht[12]. Umgekehrt kleidete ʿAbdallāh b. Muʿāwiya sich in Wolle, als er in Kūfa seinen Aufstand begann[13]; Bestrafung und Protest lagen eng beieinander[14].

Die positive Bewertung dieses „new look" wurde in Baṣra wie auch anderswo durch das Ḥadīṯ unter die Leute gebracht. „Wem es Freude macht, mit Gott zusammenzusitzen", so sagte man unter Berufung auf Abū Huraira, „der soll mit den Wollträgern zusammensitzen"[15]. Jedoch ist die Entwicklung im einzelnen nicht leicht zu analysieren. Sich selber sahen die Vertreter der neuen ostentativen Frömmigkeit als „Freunde Gottes" (*auliyāʾ Allāh*); sie griffen damit einen koranischen Wortgebrauch auf, verabsolutierten ihn jedoch so

---

[5] IS 74, apu. ff. (mit der Verbesserung in der Edition ʿAbbās, Beirut 1380/1960, VII 105, 2) und 77, 11 ff.; auch Ṭabarī I 2924, 7 ff. und Ibn al-Mubārak, *Zuhd* 298, 8 ff. In der Stadt selber lag damals die Lebensmittelversorgung wohl im wesentlichen in der Hand von Nichtmuslimen. Allgemein vgl. noch die umfangreiche Biographie bei Ibn ʿAsākir, TD, ed. Faiṣal 323 ff.; Pellat in EI² I 441 a mit weiteren Quellen.

[6] *Aġ.* XII 203, ult. ff.; dazu Goldziher, *Ges. Schr.* IV 163 f.

[7] Ṭabarī II 1452, 6 f. Der Ring sollte wohl *ʿubūdīya* symbolisieren.

[8] Zu ihm s. o. Bd. I 82.

[9] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* V 165, 10 ff.

[10] Balāḏurī bei Derenk, *Walīd b. Yazīd* 45, 8 f.

[11] Ḏahabī, *Taʾrīḫ* IV 143, 3 f.

[12] Daniel, *Political and Social History of Khurasan* 161; zu ihm auch EI² I 59.

[13] *Aġ.* XII 228, 13; dazu unten S. 624 ff.

[14] Auch das Scheren des Bartes war gleichzeitig Strafe und Zeichen von Askese (s. o. Bd. I 109 und unten S. 385 f. sowie 670). Weiteres Material zu diesem Thema vgl. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* 155. Zum möglichen Einfluß christlicher Askese vgl. Andrae, *Zuhd und Mönchtum* in: MO 25/1931/296 ff. und Morony, *Iraq* 463; zum Terminus *Ṣūfī* Ogén in: AO 43/1982/33 ff. und Meier, *Bahāʾ-i Walad* 73 f.

[15] Suyūṭī, *Laʾālī* II 264, 10 ff.: Ḥasan > Mālik b. Dīnār.

weit, daß man sich an Joh. 15.15 erinnert fühlt: „Ich sage hinfort nicht, daß ihr Knechte seid; denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seid ...“[16]. Je mehr allerdings das *taqaššuf* unter ihnen zum Identitätssymbol wurde[17], desto stärker wurde auch die Kritik. Diese wird bezeichnenderweise häufig von den gleichen Personen vorgebracht, die auch gegen die Qadarīya waren[18]. Aber man konnte sich für sie auch schon auf Ḥasan berufen[19]; er war immerhin in einem Prunkgewand des Maslama b. ʿAbdalmalik zur Moschee gegangen[20]. Um ein klareres Bild zu erhalten, müssen wir zuerst die Generationen voneinander abheben.

2.2.2.2.1 Jüngere Zeitgenossen des Ḥasan al-Baṣrī

Wir beginnen mit einem Qadariten, der anscheinend bereits zwischen 110/729 und 120/738 starb[1] und im Kreise Ḥasans, den er somit nur um einige Jahre überlebte, offenbar hohes Ansehen genoß[2]:

Abū ʿAmr Yazīd b. Abān b. ʿAbdallāh ar-Raqāšī.

Er überlieferte von Ḥasan und gab seinerseits Ḥadīṯ an Qatāda weiter. Auch sein Vater Abān b. ʿAbdallāh war bereits Traditionarier gewesen; jedoch war nichts von seinen Materialien erhalten geblieben, da Yazīd, der sie als einziger aufbewahrte, in Ḥadīṯdingen wenig angesehen war[3]. Ihm ging es nur um den Inhalt; die Herkunft war ihm gleichgültig. Man beklagte sich darüber, daß er alles durcheinanderwerfe, z. B. Überlieferungen Ḥasans auf Anas b. Mālik zurückführe. Er sprach darin anscheinend schon von den „Stellvertretern“ (*abdāl*), welche vor Gott die Gemeinde in besonderer Weise repräsentieren, vierzig insgesamt, zweiundzwanzig in Syrien und achtzehn im Irak, deren Kreis bei ihrem Tode immer wieder ergänzt wird, bis sie beim Jüngsten Gericht alle dahingerafft werden[4]. Sie nehmen stellvertretend wohl auch das Ungemach

---

[16] Im Neuen Testament wird seinerseits jüdischer Sprachgebrauch aufgegriffen; vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT* II 564 f.

[17] Beobachtet bei Ibn Qutaiba, *Ašriba* 84, 4 ff.

[18] Vgl. etwa unten S. 343 ff. für Aiyūb as-Saḫtiyānī und seinen Kreis.

[19] IS VII$_1$ 123, 5 ff.

[20] S. o. S. 44.

[1] TT XI 311, 7, nach dem *Taʾrīḫ al-ausaṭ* des Buḫārī. Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ ordnet ihn in die vierte *ṭabaqa* der Baṣrenser ein (*Ṭab.* 513 nr. 1775). Das Todesdatum 131/749, das Pellat, *Milieu* 101 und 113 angibt, geht offenkundig auf Massignon, *Passion* ^{1}749/^{2}III 218 zurück und beruht wohl auf einem Irrtum. Auch die Geschichte bei Masʿūdī, *Murūǧ* VI 137, 4 ff./IV 117, 1 ff., die Yazīd ar-Raqāšī mit Saffāḥ zusammenbringt, ist apokryph. Als Qadarit wird er bezeichnet bei Ibn Saʿd (VII$_2$ 13, 8 f.), der sonst nichts über ihn zu sagen weiß.

[2] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 308, 9 ff.

[3] Samʿānī, *Ansāb* VI 150, 10 ff.; auch Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 84, 2 ff. > *Mīzān* nr. 12.

[4] TD I 279, 19 ff.; Suyūṭī, *Laʾālī* II 332, 7 zu 331, apu. ff. (nach Anas b. Mālik). Allgemein *Conc.* I 153 b s. v. *abdāl* und TD I 277 ff.; auch Ǧāḥiẓ, *Tarbīʿ* 28, 2 ff. § 43/übs. Arabica 14/1967/35 f. und Ḥakīm at-Tirmiḏī, *Ḫatm al-auliyāʾ* 434, 5 ff. Zur Vorstellung vgl. Goldziher in EI^{2} I 94 f. s. v. *Abdāl* und Massignon, *Essai*^{2} 132 f., jetzt auch M. Moosa, *Extremist Shiites* 110 ff.

der Menschheit auf sich; denn „wenn Gott einen Menschen liebt und ihm echte Zuneigung entgegenbringt, so gießt er die Heimsuchung über ihn aus ..."[5]. Aber „die Propheten und die, die im Heiligen Kampfe gefallen sind, werden sie beneiden, weil sie (im Paradies) nahe bei Gott auf Tribünen (? *manābir*) aus Licht sitzen werden, auf denen (jeder) sie erkennt ... Sie sind diejenigen, die in den Menschen Liebe zu Gott und in Gott Liebe zu den Menschen erwecken und guten Rat erteilend auf Erden wandeln ..."[6]. Dort werden sie beschenkt und schließlich der Gottesschau teilhaftig[7]. Die schweren Sünder dagegen werden auf ewig in der Hölle bleiben[8]; selbst Sonne und Mond werden hilflos wie „verschnittene Stiere" im Feuer vertilgt werden[9]. Ḥasan hat über diese letztere Vorstellung, die als Ḥadīṯ auftrat, sein Erstaunen geäußert: was haben denn Sonne und Mond Böses getan?[10] Aber für Yazīd b. Abān gehörte diese Abrechnung mit allem Geschaffenen wohl zu seinem qadaritischen Weltbild hinzu.

> Wenn er sie qadaritisch begründete, mußte die Strafe natürlich verdient sein. Sie war es deshalb, weil Sonne und Mond zur Zeit Abrahams Gegenstand der Anbetung gewesen waren (Suyūṭī 82, apu. ff.). Man dachte dabei wahrscheinlich an Sure 21/98: „Ihr und was ihr an Gottes Statt verehrt, seid (allesamt) Brennstoff für die Hölle". Jedoch sind diese Überlegungen auch bereits im Judentum angestellt worden; nur das auffällige Bild von den *ṯaurān ʿaqīmān* ist nicht leicht zu erklären (vgl. D. J. Halperin und G. D. Newby, *Two Castrated Bulls. A Study in the Haggadah of Kaʿb al-Aḥbār*, in: JAOS 102/1982/631 ff.). Ḥasans Protest ist – später? – Ibn ʿAbbās in den Mund gelegt worden; dort wird der jüdische Ursprung bereits negativ vermerkt (Ṭabarī I 62, 14 ff./übs. Rosenthal, *History* I 232 ff.). Rosenthal gibt an dieser Stelle *ṯaurān ʿaqīmān* mit „two hamstrung oxen" wieder. Das trifft den Sinn des Bildes vielleicht besser: die beiden Ochsen sind, nachdem ihnen die Flechsen durchgeschlagen wurden, in die Knie gebrochen und erwarten das Beil des Schlachters.

Yazīd war *maulā*. Der Klan, dem er sich angeschlossen hatte, die Banū Raqāš, gehörte zum Verband der Šaibān und hatte seinen Namen von einer Stammmutter, auf die u. a. der Jurist Qatāda sich zurückführte[11]. Unter den Klienten waren berühmte Namen: der Dichter Abān al-Lāḥiqī z. B.[12], aber vor allem zahlreiche Traditionarier[13] und auch Yazīd b. Abān's Neffe Faḍl b. ʿĪsā, der

---

[5] Suyūṭī II 399, –4 ff., ebenfalls nach Anas.
[6] Makkī, *Qūt al-qulūb* I 222, 18 ff.: das sog. Ḥadīṯ al-ġibṭa. Dazu Massignon, *Passion*[2] III 218/ engl. Übs. III 206 und, mit einem verwandten Text, Graham, *Divine Word* 144 f. Eine ausführliche Beschreibung des Paradieses vgl. Suyūṭī, *Laʾālī* II 457, 4 ff. (wo der Text gekürzt ist).
[7] Vgl. das Ḥadīṯ bei Qušairī, *Risāla* 88, –8 ff./übs. Gramlich, *Sendschreiben* 275.
[8] Das geht wohl aus dem Ausspruch in Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 262, 7 ff. und III 159, 3 f. hervor.
[9] Suyūṭī, *Laʾālī* I 82, 5 ff.
[10] Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 121, 7 ff. = 101, 1 ff./übs. 113 § 141.
[11] Aġ. XXIV 155, 3 f.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 317, 10 ff. Zu Qatāda s. u. S. 135 ff.
[12] Zu ihm Aġ. XXIV 155 f. und oben S. 36 f.
[13] Samʿānī, *Ansāb* VI 149 ff.

ein bedeutender Theologe wurde[14]. Sie lebten wohl alle zeitweise in demselben Stadtviertel und sorgten für ein lebendiges geistiges Klima. Yazīd b. Abān war *qāṣṣ* und *ḫaṭīb*[15]; vielleicht hatte er in der Moschee des Viertels eine feste Anstellung. Man wollte wissen, daß sogar ʿUmar II. sich von ihm hatte ermahnen lassen[16]. Abū ʿUbaida erklärte sich seine rhetorische Begabung damit, daß seine Vorfahren bereits in der Zeit der Sasaniden die Stelle des *ḫaṭīb* innegehabt hatten[17]. Vielleicht hatten sie damals als Verbindungsleute zwischen den Arabern und der iranischen Staatsmacht fungiert. Yazīds asketische Neigungen werden vor allem von Abū Nuʿaim hervorgehoben[18]; er soll selbst in der größten Hitze gefastet haben[19].

Vgl. zu ihm weiter Ǧāḥiẓ, *Bayān*, Index s. n.; *Buḫalā'* 266 f. nr. 20; Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 295, 7 ff.; Buḫārī IV$_2$ 320 nr. 3166; IAH IV$_2$ 251 f. nr. 1053; ʿUqailī IV 373 f. nr. 1983; Samʿānī, *Ansāb* VI 150, 15 ff.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 183, pu. ff. und *Mīzān* nr. 9669; TT XI 309 ff. nr. 597; Pellat, *Milieu* 101. Interessant ist, daß sich bei den Ibāḍiten eine Überlieferung erhalten hat, wonach er es ablehnte, das Sitzen Gottes auf dem Thron wörtlich zu nehmen (Ḫamīs b. Saʿīd aš-Šaqaṣī, *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn* I 334, 5 ff. und 506, 8 ff.).

Die beiden Verse, die bei Pellat nach *Bayān* I 404, 1 ff. zitiert werden und sich an einen weiter nicht spezifizierten Raqāšī richten, beziehen sich nicht auf Yazīd b. Abān, wie Pellat annimmt, sondern auf einen Faḍl ar-Raqāšī, wie aus der Parallele bei Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 299, 5 ff. hervorgeht. Schon die Person des Dichters hätte dies nahelegen müssen; denn wer auch immer mit Ibn Abī Umaiya aus dieser Dynastie von Beamten und Poeten gemeint ist (vgl. GAS 2/607 f.), sie sind alle zu jung für den noch in der Umaiyadenzeit gestorbenen Yazīd b. Abān. Nach der Parallele im *ʿIqd* soll das Gedicht im übrigen von Abū Nuwās stammen. Man wird danach annehmen dürfen, daß hier der Dichter Faḍl b. ʿAbdaṣṣamad gemeint ist, von dem wir wissen, daß er sich schlecht mit Abū Nuwās vertrug (TB XII 345, 2 f.; *Aġ.* XVI 244; zu ihm s. u. S. 168). – Ṭāhā al-Ḥāǧirī macht in seinem Kommentar zu *Buḫalā'* 266 den gleichen Fehler wie Pellat.

Unabhängig von Ḥasan scheint sich auch

Abū Yaḥyā Mālik b. Dīnār as-Sāmī

entwickelt zu haben, gest. 127/745[20] und Klient einer Frau der Banū Sāma b. Luʾaiy. Wenn Kaʿbī ihn unter die Qadariten zählt, so hängt dies damit zusam-

---

[14] S. u. S. 167 ff.

[15] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 308, 9 ff. und 353, ult. f.

[16] Ibn ʿAbdalḥakam, *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* 90, 6 ff.; Ġazzālī, *Iḥyā'*, übs. Gramlich, *Stufen zur Gottesliebe* 388.

[17] *Bayān* I 308, 12 ff.; übersetzt bei Goldziher, *Muh. Studien* I 198 f.

[18] *Ḥilya* III 50 ff. > *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 210 f.

[19] Ib. 50, 12 ff.; auch Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 297, 9.

[20] Das genaue Todesdatum steht nur bei Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'* nr. 2643 und Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* I 173, 3 ff. Sonst hat man sich, im Anschluß an Ibn Saʿd und andere frühe Autoritäten, daran gewöhnt, zu sagen, er sei „kurz vor der Seuche" (i. J. 131/749) gestorben (IS VII$_2$ 11, 19; Ḫalīfa, *Ṭab.* 518 nr. 1792; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 470, 13 f. usw.; auch GAS 1/634). Ibn an-Nadīm hat daraus wahrscheinlich sein Datum 130 abgeleitet (*Fihrist* 9, apu.).

men, daß Mālik die Überlieferungen des Maʿbad al-Ǧuhanī sammelte und weitergab[21]. Für sich genommen reicht dies als Indiz allerdings nicht aus. Es besagt zuerst einmal nur, daß das Ansehen Maʿbads damals noch nicht generell durch die Behauptung zerstört war, er sei der erste Qadarit gewesen; die Ḥadīṯe, die man von diesem besaß, ließen selber keine besondere qadaritische Tendenz erkennen[22]. Jedoch bringt der Qāḍī ʿAbdalǧabbār einen weiteren Beleg, die Mahnung Māliks: „Schreibt nicht zu Unrecht eurem Herrn die Sünden (*ḏunūb*) zu! Er wird euch sonst nur doppelt strafen. Sucht (lieber) seine Nähe!“[23] In ähnlicher Weise heißt es bei Ibn al-Ǧazarī, Mālik habe, wenn er bei seiner Koranrezitation etwas ausgelassen habe, gesagt: „Durch meine Schuld (*bi-ḏanb*^{in} *minnī*)! Gott tut dem Menschen kein Unrecht“[24]. Man meinte sich also zu erinnern, daß er aus seiner asketischen Grundhaltung heraus die Verantwortung des Menschen besonders hervorgehoben habe. Bezeichnenderweise ist er auch derjenige, dem man (zum erstenmal?) die Forderung zuschrieb, daß *ǧihād* sich ebenso – oder in erster Linie – gegen das eigene Ich, die „Triebseele“, zu richten habe[25]. Ein politischer Aktivist wie Maʿbad al-Ǧuhanī war er nicht. Er zeigte gewisse Hochachtung vor Ḥaǧǧāǧs Rednergabe[26], und er soll von ihm Geld genommen haben[27]; den Aufstand des Ibn al-Aš^{c}aṯ hat er also gewiß nicht unterstützt. In juristischen Dingen allerdings war er ein Rigorist[28]; er ärgerte sich, wenn man ihm mit Fragen kam wie: ob eine bestimmte Art des *nabīḏ* erlaubt sei[29].

Er war Buchhändler (*warrāq*)[30] und soll seinen Lebensunterhalt ganz mit dem Abschreiben von Koranen bestritten haben[31]. Daß er absolute Armut gepredigt habe, wie Pellat meint[32], ist demnach wohl etwas überspitzt; jedoch bewahrte man von ihm die Aussage, daß „der Markt das Vermögen zunehmen und die Religion schwinden läßt“[33]. Eine gewisse Weltflucht schrieb man ihm

---

[21] *Maq.* 89, 9 und 96, 2 > *Faḍl* 341, 12 > IM 137, 7 f.; auch Ḏahabī, *Taʾrīḫ* III 304, 11 ff.

[22] Vgl. dazu meinen Aufsatz in: *Festschrift Meier* 56 ff.

[23] *Faḍl* 341, 12 f. > IM 137, 8 f.

[24] *Ṭabaqāt* II 36, 7.

[25] *Ḥilya* II 363, 6 f.; danach Pellat, *Milieu* 99 und Reinert, *Tawakkul* 82. Viel früher jedenfalls als in Syrien (s. o. Bd. I 143).

[26] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 173, 4 ff.; mit leichter Distanz auch ib. II 268, 9 ff. (nach Abū ʿUbaida) = I 394, 6 ff. = II 193, 13 ff.

[27] Ib. I 394, 9 ff.

[28] Ḏahabī, *Mīzān* I 14, apu. f. (in der Biographie des Abān b. Abī ʿAiyāš).

[29] *Ḥilya* II 386, 1 f.: *nabīḏ al-ǧarr*, eher eine bestimmte Aufbewahrungsart (zum Problem s. u. S. 116).

[30] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 577, 5.

[31] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 9, –4 f. Angeblich brauchte er pro Exemplar vier Monate und soll dafür nur soviel verlangt haben, wie er zum Leben brauchte (*Ḥilya* II 368, 17 ff.). Zum Aufgabenbereich des *warrāq* vgl. Pedersen, *Arabic Book* 43 ff. und Bosch/Carswell/Petherbridge, *Islamic Bindings and Bookmaking* (Chicago 1981), S. 10 f.

[32] *Milieu basrien* 99 f. im Rahmen eines umfassenderen „Porträts“.

[33] *Ḥilya* II 385, –3 f.; auch ib. 360, 5 ff. und Reinert, *Tawakkul* 185. Daß man sich größere Distanz gegenüber weltlichem Besitz vorstellen konnte als die seine, geht aus einem Zwiegespräch zwischen ihm und seinem Kollegen Muḥammad b. Wāsiʿ, einem Schüler des Ḥasan al-Baṣrī, hervor (Fasawī II 253, 5 ff.).

in der Tat zu; er soll von dem wahren Frommen (*ṣiddīq*) erwartet haben, daß er seine Frau gewissermaßen als Witwe zurücklasse und wie die Hunde zu den Kehrichthaufen seine Zuflucht nehme[34]. Man behauptete, er habe sein Äußeres vernachlässigt (*yataqaššafu*)[35]; in einem andern Bericht wird dies dahin spezifiziert, daß er im Sommer einen wollenen *izār*, im Winter einen Pelz trug[36]. Ǧāḥiẓ zählt ihn unter die Kanzelredner der Asketen[37]; wahrscheinlich dachte er dabei an seine Invektiven gegen die weltlichen *qurrā'*, wie sie vor allem von der pietistischen Tradition bewahrt worden sind[38], und an gewisse Beiträge zu den *qiṣaṣ al-anbiyā'*, die etwa bei Ṭabarī sich finden[39]. Die von Abū Nu'aim gesammelten Notizen erwecken den Eindruck, daß er häufig mit apokryphen Jesusworten und pseudepigraphischen Zitaten aus den vorislamischen heiligen Schriften argumentierte[40]. In seinen Aussprüchen begegnet die Vokabel *munāfiq*, offenbar terminologisch gebraucht als Gegenbegriff zu *mu'min*[41]. „Wenn die *munāfiqūn* Schwänze hätten", so soll er gesagt haben, „dann hätten die Gläubigen keinen Platz mehr zum Gehen"[42].

Vgl. zu ihm noch IS VII$_2$ 11, 20 ff.; Buḫārī IV$_1$ 309 f. nr. 1320; IAH IV$_1$ 208 nr. 916; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 235, 13 (nur der Name); IḤ IV 139 f. nr. 551; *Mīzān* nr. 7016; TT X 14 f. nr. 15. Massignon, Essai[2], Index s. v.; Pellat in EI[2] VI 266 f. – Massignon vermerkt *Essai* 84 ohne weitere Quellenangabe, daß die Muslime an der indischen Malabarküste (also im heutigen Kerala), die sog. Māppiḷa, durch Anhänger Māliks für den Islam gewonnen worden seien. Jedoch verbietet die unsichere Überlieferungslage hier jede feste Aussage. Die muslimische Gemeinde in Kerala ist zwar sehr alt, und ein gewisser Mālik b. Dīnār spielt auch in den Ursprungslegenden eine Rolle; er soll Čēraman Peramāl, einen Fürsten aus dieser Gegend, zum Islam bekehrt haben und dann selber bis zum Ende seines Lebens dort *qāḍī* gewesen sein. Jedoch ist dessen Zeitstellung sehr umstritten; er wird im allgemeinen später angesetzt. Vgl. dazu Roland E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala* 39 ff. und Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* 84 (nach Massignon); skeptisch Cherian in: Indica 6/1969/1 ff. Zu den religiösen Vorstellungen der heutigen Māppiḷa vgl. G. Koovackal in: *Islam in India*, ed. Troll, I 64 ff.; allgemein EI[2] VI 206 f. s. v. *Malabar* und 458 ff. s. v. *Mappila* (wo ein sehr früher Ursprung der Gemeinde erwogen wird).

Derjenige, der in Ḥasans Kreis am meisten durch seine wollene *ǧubba* auffiel[43], war

---

[34] *Ḥilya* II 359, 4 ff., wohl wieder überspitzt.
[35] *Mīzān* I 14, 9 f.
[36] *Ḥilya* II 368, 16 f.
[37] *Bayān* I 354, 1.
[38] *Ḥilya* II 358, apu. ff.; auch Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* III 197, 5 ff. und 198, ult. ff.
[39] *Ta'rīḫ* I 388, 11 ff. und 518, 10 ff.
[40] *Ḥilya* II 358, 7 ff.; 359, 15 ff.; 369, 16 ff.; 370, 15 ff.; 376, 15 ff.; 377, 5 ff.; 381, 11 ff.; 382, – 6 ff.
[41] *Ḥilya* II 376, 10 und 13.
[42] Ib. 376, – 4 f.
[43] *Ḥilya* III 47, apu.; Ibn al-Ǧauzī, *Ādāb Ḥasan al-Baṣrī* 43, 1 f.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 199, 10 ff. Zu dem Kleidungsstück vgl. Dozy, *Dictionnaire des vêtements* 107 ff.

Abū Yaʿqūb Farqad b. Yaʿqūb as-Sabaḫī,

gest. 131/749 an der „Seuche“[44]. Ḥasan ließ ihn seinen Spott fühlen, als er sich aus lauter Skrupelhaftigkeit zierte, eine Leckerei zu sich zu nehmen[45]. Kaʿbī bezeichnet ihn wahrscheinlich zu Recht als Qadariten[46]; Aiyūb as-Saḫtiyānī, Gegner des ʿAmr b. ʿUbaid[47], hat ihn als Überlieferer abgelehnt[48]. Auch sonst erkannte man zwar seine Frömmigkeit an, stand aber seinem Ḥadīṯ distanziert gegenüber[49]. Fremde konnte ihr Erstaunen über seinen Aufzug nicht verbergen: als Ḥammād b. Abī Sulaimān aus Kūfa zu Besuch kam[50], soll er ihm geraten haben, doch sein „Christentum“ abzulegen[51]. Das war eine Anspielung auf seine Vergangenheit; er war Konvertit und aus Armenien eingewandert[52]. Unter den Nestorianern trugen Mönche, Priester und „Scholaren“ Wollkleidung, als Zeichen ihres geistlichen Berufes[53]. In der Tat finden sich wie schon bei Mālik b. Dīnār, so auch bei Farqad as-Sabaḫī zahlreiche apokryphe Verweise auf Jesus oder auf die „Thora“ und die „Israeliten“[54]. Seine Kleidung aber versinnbildlichte vielleicht nur seine Verbundenheit mit dem „arbeitenden Volk“; denn ebenso wie Ḥasan hatte er gewissen Einfluß auf die *mawālī*. Yazīd b. al-Muhallab soll vergebens versucht haben, Farqads Unterstützung für seinen Aufstand i. J. 101/719 zu gewinnen. Yazīds Brüder allerdings meinten, eine solche Bitte sei nun wirklich das letzte; denn Farqad war Weber (*ḥāʾik*)[55]. Aber er war offenbar nicht arm; er hatte sich in seiner Jugend freigekauft[56] und zahlte zumindest von seinem Gewerbe Steuern[57].

Vgl. zu ihm noch Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* III 195, 9 ff. und *Quṣṣāṣ* 74, 10 ff.; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 235, 9 f. (nach Ǧaʿfar al-Ḫuldī); Buḫārī IV$_1$ 131 nr. 592; IAH III$_2$ 81 nr. 464; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 204, ult. ff.; Ḏahabī, *Mīzān* nr. 6699 und *Taʾrīḫ* V 121, −5 f.; TT VIII 262 ff. nr. 486; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* s. v. as-Sabaḫa. Eine auf ihn zurückgehende *qiṣaṣ al-anbiyāʾ*-Überlieferung bei Ṭabarī I 410, 6 ff. (zur Josefgeschichte). Dazu Massignon, *Essai*^{2}, Index s. n. Farqad; Pellat, *Milieu* 100 f.

---

[44] IS VII$_2$ 11, 16 ff.
[45] IS VII$_1$ 128, 22 ff.; etwas anders ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 459, 12 ff.
[46] *Maq.* 97, 1 f.
[47] Zu ihm s. u. S. 343 ff.
[48] Muslim, *Muqaddima* 5 = I 27, 10 f. ʿAbdalbāqī.
[49] IAH III$_2$ 81 f. nr. 464.
[50] S. o. Bd. I 185.
[51] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 298, 9 ff. = *Ḥilya* IV 221, ult. f.
[52] ʿUqailī III 459, 3.
[53] *Chronik von Seert* in: PO XIII 4, S. 633, 1 f.; allgemein zu diesem Brauch in der christlichen Askese Ogén in: AO 43/1982/40 ff.
[54] *Ḥilya* III 45, 2 ff.; 46, 1 ff. und 8 ff. usw.
[55] Sayed, *Ibn al-Aš*ʿ*aṯ* 365 f.; Juda, *Aspekte der mawālī* 169 f. Zur sozialen Stellung der Weber s. u. S. 239 f.
[56] IAH III$_2$ 82, 9.
[57] *Ḥilya* III 47, 1.

2.2.2.2.2 *Die folgende Generation*

Die geschilderten Tendenzen entwickeln sich in der folgenden Generation auseinander. Jedoch verstärkt sich zugleich der Trend, bei Ḥasan anzuknüpfen; jeder versuchte von dessen Image zu profitieren. Das verdeutlicht der Fall des

Ḫālid b. ʿAbdarraḥmān, genannt al-ʿAbd, „der Sklave",

eines Qadariten[1], der nach 148/766 starb. Abū Ǧuzaiy und Mubārak b. Faḍāla, Qadariten wie er[2], waren sich darüber einig, ihn nie bei ihrem Lehrer gesehen zu haben[3]. Dennoch überlieferte er von ihm – angeblich aus einer Rolle (*darǧ*), die von einem, der berühmter war als er, nämlich von Hišām b. Ḥassān al-Qardūsī (gest. 148/766)[4], geschrieben worden war und in der er dessen Namen ausgekratzt hatte[5]. Von ihm übernahm

Abū ʿAmr[6] Aḥmad b. ʿAṭāʾ al-Huǧaimī,

wiederum ein aktiver Qadarit (*dāʿiya*). Auch ihm sagte man nach, aus einer Rolle vorzutragen, welche er käuflich erworben, aber nicht bei deren ursprünglichem Besitzer gehört hatte[7]. Er hielt freitags Kolleg in der Moschee und flocht dabei auch qadaritisches Material ein. ʿAbdarraḥmān b. Mahdī sah darin einen Verstoß gegen die Konvention und riet deswegen davon ab, ihn aufzusuchen; gerade weil er so fromm sei, könne man ihm als Schüler nicht widersprechen[8]. Abū Saʿīd Ibn al-Aʿrābī (gest. 341/952), der dies in seinen *Ṭabaqāt an-nussāk* überlieferte[9], beeilt sich, hinzuzufügen, daß Huǧaimī zwar Qadarit, aber nicht Muʿtazilit gewesen sei. Wir werden im Zusammenhang mit ʿAbdalwāḥid b. Zaid auf ihn noch einmal zurückzukommen haben[10]. Er starb ohnehin erst 200/815[11], gehört also in eine spätere Zeit. Hier geht es nur um den Nachweis, daß unter den Traditionariern, die das Erbe Ḥasans fortsetzten, die Asketen allmählich in den Geruch kamen, sich nicht an die wissenschaftlichen Spielregeln zu halten. Dasselbe galt für jemanden, der durch seine Nisbe an Yazīd b. Abān erinnert und zu den „Gottesfreunden" gerechnet wurde[12]:

Abū Ḥurra Wāṣil b. ʿAbdarraḥmān ar-Raqāšī,

---

[1] So nach ʿUqailī II 12 nr. 417.
[2] Zu ihnen s. o. S. 69 f. und 66 f.
[3] ʿUqailī II 12, 10 ff.
[4] Zu ihm Azmi, *Studies* 133 nr. 101.
[5] ʿUqailī 12, –5 ff.; Buḫārī II$_1$ 165 f. nr. 567; Ibn Ḥibbān I 280, –4 ff.; auch IAH I$_2$ 364, 3 ff. und *Mīzān* nr. 2489; dazu Azmi 202. Vgl. damit *Mīzān* nr. 2438 und Azmi 83.
[6] So nach *Mīzān* nr. 468 (im Isnād). Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 286, 7 hat *Abū ʿUmar*.
[7] Ḏahabī, *Siyar* IX 409, 6 ff.; Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* I 221, 14 ff. War es dieselbe? Oder ist es nur dieselbe Überlieferung?
[8] *Siyar* 408, 10 ff.
[9] Zu ihm vgl. GAS 1/660 f.
[10] S. u. S. 98 f.
[11] So nach *Siyar* 409, –6.
[12] So zumindest in *Mīzān* nr. 9324.

gest. 152/769 oder 153/770[13]. Wiederum bezweifelte man, ob er das, was er von Ḥasan überlieferte, auch wirklich bei diesem gehört hatte; man war sich nur nicht im klaren darüber, ob nicht etwa sein Nachfolger an dieser Täuschung Schuld hatte[14]. Auch er war im übrigen nach Kaʿbīs Ansicht Qadarit[15], ebenso wie

Abū ʿUbaida Bakr b. (Abī) al-Aswad an-Nāǧī,

der von Ḥasan und Ibn Sīrīn überlieferte und wegen seines *taqaššuf* allgemein auffiel[16]. Wie sehr sich der Typus von dem des normalen Traditionariers unterschied, zeigt das Beispiel des

Abū Muḥammad Ḥabīb b. Muḥammad al-ʿAǧamī (auch: al-Fārisī),

gest. 156/772, eines persischen Asketen, der Kaufmann gewesen war und unter dem Einfluß Ḥasan al-Baṣrī's (also in seiner Jugend) seinen Handel aufgegeben haben soll. Man sagte ihm nach, daß er, wie dies später häufiger praktiziert wurde, in der Konsequenz seines Gottvertrauens (*tawakkul*) „auf Gottes Konto Schulden gemacht" habe, d. h. daß er um irgendeines guten Zweckes willen einen Kredit aufnahm, in der Hoffnung, Gott werde ihm schon Gelegenheit geben, ihn zurückzuzahlen[17].

> Qadarit nach Kaʿbī 99, 1 (wo *al-Aʿǧamī*) > *Faḍl* 343, 8 > IM 138, 12 f. (wo *al-Aʿǧam*). Vgl. auch Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 364, 1; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VI 149 ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* III 236 ff.; Ǧullābī, *Kašf al-maḥǧūb* 107, 2 ff.; Ḏahabī, *Mīzān* nr. 1721 und *Taʾrīḫ* V 233, 14 ff.; TT II 189 nr. 347. Daß er von Ḥasan al-Baṣrī und Ibn Sīrīn Ḥadīṯ überlieferte, wie es bei Ḏahabī und Ibn Ḥaǧar heißt, wird bei Abū Nuʿaim geleugnet; bei dem *muḥaddiṯ* soll es sich um Ḥabīb al-Muʿallim handeln (*Ḥilya* VI 154, ult. f.; auch *Mīzān* nr. 1713). Er sprach offenbar kaum Arabisch (*Ḥilya* VI 149, −4 ff.; Qušairī, *Risāla* 177, −8 f./Übs. Gramlich, *Sendschreiben* 527). Ibn an-Nadīm hat in seiner Liste der Asketen fälschlich: Muḥammad b. Ḥabīb al-Fārisī (*Fihrist* 235, 16).

Am bedeutendsten aber unter denen, die Ḥasans Lehre in Richtung auf Yazīd b. Abān verschoben, war

Abū ʿUbaida ʿAbdalwāḥid b. Zaid,

Klient der Banū Ǧaḥdar[18] und nach Kaʿbī ebenfalls ein aktiver Qadarit (*dāʿiya*)[19]. In der Tat bewahrt Aš'arī die Nachricht „einiger seiner Anhänger",

---

[13] Ḫalīfa, *Ṭab.* 533 nr. 1865.

[14] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 89 nr. 518. Dazu auch Fasawī II 633, 7; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* IV 326 nr. 1930; TT XI 104 f. nr. 180 (wo ihm die Nisbe ar-Raqāšī abgesprochen wird); Azmi, *Studies* 176. Vgl. noch Buḫārī IV$_2$ 170 f. nr. 2585; IAH IV$_2$ 31 nr. 141; *Mīzān* nr. 9324.

[15] *Maq.* 91, pu. f. (wo die *kunya* verschrieben ist) > *Faḍl* 342, 2 > IM 137, 14. Sein Bruder mütterlicherseits wurde ebenso eingeordnet (s. u. S. 320).

[16] Kaʿbī 97, 9 ff. > *Faḍl* 343, 6; ʿUqailī I 147 nr. 182; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 187, 4 ff.; *Mīzān* nr. 1271; *Lisān al-Mīzān* II 47 nr. 174.

[17] Reinert, *Tawakkul* 270; auch 172.

[18] Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 282, 8.

[19] *Maq.* 96, pu. f. > *Faḍl* 343, 5.

er habe es abgelehnt, daß „einem etwas zum Gebot gemacht werden könne, an dem man gehindert sei". Er verwarf also das *taklīf mā lā yuṭāq* und zog daraus den Schluß, daß jemand, dem Gott das Herz „versiegelt" hat, nicht mehr zur aufrichtigen Gottesverehrung (*iḫlāṣ*) verpflichtet sei[20]. Die Gegenseite leugnete dies nicht ab, fügte jedoch hinzu, daß ʿAbdalwāḥid auch ʿAmr b. ʿUbaid nicht folgte[21]. Das liegt nahe; denn er war nicht nur ein Puritaner und Pietist, sondern betonte daneben in der Konsequenz seines verinnerlichten Frömmigkeitsideals die Ergebung in Gottes Willen (*riḍā*)[22] und den Glauben an göttliche Gnadenerweise (*luṭf*)[23]. Seine Anhänger glaubten, daß der Mensch je nach seinen Werken Gott im Jenseits schauen werde, und zwar umso schöner, je frömmer man auf Erden gewesen sei[24]. Das stimmte zwar im lohnethischen Ansatz mit der Muʿtazila überein, beschrieb den Lohn aber ganz anders, als man es dort je getan hätte. Die Gottesschau ist für diejenigen, die Gott lieben, eine existentielle Notwendigkeit; sie stürben sonst vor Kummer[25].

ʿAbdalwāḥids Todesdatum ist unbekannt; die Angabe 177/793, die sich bei Massignon findet, wird zwar allenthalben wiederholt[26], beruht jedoch auf einem Irrtum[27]. Wahrscheinlich ist er schon um die Mitte des 2. Jh's oder kurz nachher gestorben. Aufgrund eines Schlaganfalles war er gegen Ende seines Lebens bewegungsunfähig und bettlägerig[28]. Die Moschee, in der er gelehrt hatte, lag im Viertel der Parfümflaschenmacher (*aṣḥāb al-qamāqim*)[29]. Er wirkte in erster Linie als *qāṣṣ*[30]; Ǧāḥiẓ notiert seine rhetorische Begabung[31]. Als *muḥaddiṯ* war er nur unter den Asketen angesehen; von den Fachleuten wurde er gemieden[32].

---

[20] Text VI 7, d–e.

[21] Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 243, apu. ff.

[22] Reinert, *Tawakkul* 121.

[23] So zumindest nach Ḏahabī (*Taʾrīḫ* VI 244, 13).

[24] Aš'arī, *Maq.* 214, 7 f.

[25] Muḥāsibī, *al-Qaṣd war-ruǧūʿ ilā llāh* 167, 9 ff. Quwatlī: von ʿAbdalwāḥid auf Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführt.

[26] *Essai*[2] 214 > Pellat, *Milieu* 102; auch Reinert, *Tawakkul* 293; Gramlich, *Derwischorden* II 304, Anm. 1621; Nwyia in EIran I 167.

[27] Massignon warnt selber vor einer Verwechslung mit dem Traditionarier ʿAbdalwāḥid b. Ziyād (*Essai*[2] 214, Anm. 1), verfällt ihr aber dann doch. Denn 177/793 ist das Todesdatum eben dieses Ibn Ziyād (IS VII$_2$ 44, 11 ff.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 540 nr. 1897 und *Taʾrīḫ* 717, 5; Fasawī I 168, 11 usw.). Dieselbe Verwechslung liegt wohl auch der Nachricht bei Ḏahabī, *Duwal al-Islām* I 83, 16 (und *ʿIbar* I 270, 2 ff.) zugrunde, auf die Ritter in seinem Index zu den *Maqālāt* des Aš'arī sich stützt (S. 644). Wenn Massignon, um zwischen beiden zu differenzieren, Ibn Ziyād i. J. 179 sterben läßt, so ist dies einfach aus 177 verlesen.

[28] Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 282, 5 ff.

[29] Ib. 282, 8 f.; *qumqum* ist eine Flasche aus Messing, die zum Besprengen der Gäste mit Rosenwasser benutzt wurde (Goitein, *Mediterranean Society* IV 149).

[30] IAH III$_1$ 20 nr. 107.

[31] *Bayān* I 364, 3.

[32] Vgl. das Urteil des ʿAbdarraḥmān b. Mahdī (bei Fasawī III 61, 8; zu ihm oben S. 76 f.) und des Buḫārī (*Taʾrīḫ* III$_2$ 62 nr. 1713); allgemein auch *Essai*[2] 239.

Sein geistiges Profil ist nicht mehr leicht zu erkennen. Für Ibn an-Nadīm ist er nur ein Asket unter vielen[33]. Selbst die Überlieferungen, die Abū Nuʿaim zu ihm bringt, sind im allgemeinen nicht sehr charakteristisch[34]. Ḥadīṯe, die man von ihm gehört haben wollte, predigen Skrupelhaftigkeit (*waraʿ*)[35] oder Vorsicht vor Gedankensünden wie Hochmut und Eitelkeit[36]. Aber da ist dann auch das berühmte Ḥadīṯ qudsī *ʿašiqanī wa-ʿašiqtuhū,* das man über ihn auf Ḥasan al-Baṣrī zurückführte[37]. Manche seiner Schüler schlossen daraus offenbar, daß man bereits auf Erden das Paradies erfahren könne. Zwar versuchte man ihn selber von solchen Exzessen freizusprechen: als jene ihn einmal an den Erscheinungen teilhaben ließen, die sie nachts in der Wüste hatten, habe er gleich bemerkt, daß die Paradiesesmädchen Pferdefüße hatten[38]. Aber immerhin soll er selber von diesen geträumt haben – so wie es Abū Sulaimān ad-Dārānī geschah, der ebendies auch von ihm überliefert[39]. Sie sollen ihn im Schlaf von einer Krankheit geheilt haben[40]. Vermutlich dachte er sich, daß der *rūḥ* im Schlaf den Menschen verläßt und, wenn dieser zu den „Freunden" Gottes zählt, interimistisch bereits ins Paradies eingeht[41].

> Das Problem bei dem genannten Ḥadīṯ qudsī liegt weniger in seiner Zuschreibung als darin, was *ʿišq* hier bedeutet. R. Gramlich spricht sich dafür aus, daß darunter „weder Leidenschaft noch Verliebtheit noch, wie Ritter anzunehmen scheint (*Meer der Seele* 560), ein gesteigertes Gernhaben zu verstehen ist, sondern die (auf seiten des Menschen) unerfüllte Liebe, die Liebe auf schmerzlicher Distanz, das ungestillte Liebesverlangen im Gegensatz zum Liebesgenuß" (*Die schiitischen Derwischorden Persiens* II 304 f., Anm. 1621). Diese Interpretation, die ganz „auf seiten des Menschen" steht, läßt die Frage offen, ob Liebe auch auf seiten Gottes unerfüllt bleiben kann. Jedoch wird sie dadurch gestützt, daß ʿAbdalwāḥid auch von *šauq ilā llāh* „Sehnsucht nach Gott" gesprochen hat (Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* III 242, 1). Massignon behauptet, ʿAbdalwāḥid habe den Begriff *maḥabba* vermieden (*Essai*² 214); jedoch stimmt dies nicht (vgl. Nwyia in: EIran I 168).

Ǧāḥiẓ hat eine Liste seiner Schüler bewahrt[42]. Die meisten von ihnen sind kaum bekannt geworden. Jedoch ist der Qadarit Aḥmad b. ʿAṭāʾ al-Huǧaimī

---

[33] *Fihrist* 235, 14.
[34] *Ḥilya* VI 155 ff.
[35] „Ein Körper (*ǧasad*), der mit Verbotenem ernährt wurde, geht nicht ins Paradies ein", *marfūʿ* von Abū Bakr (!) überliefert (*Mīzān* nr. 5288). Ǧāḥiẓ mokiert sich über den exzessiven *waraʿ* eines jugendlichen Anhängers von ihm (*Ḥayawān* III 43, –4 ff.).
[36] Suyūṭī, *Laʾālī* II 336, 4 ff., nach Ṯaur b. Yazīd (sic! Zu ihm s. o. Bd. I 114 ff.). Wenn ʿAbdalwāḥid seinen Schülern einschärft, daß sie sich schämen sollen (Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 171, 10 = *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 241, 6 ff.), so will er auch dies wohl auf deren Sünden bezogen wissen.
[37] *Ḥilya* VI 165, 7.
[38] Sarrāǧ, *Lumaʿ* 429, 2 ff. NICHOLSON/übs. Gramlich 593 f.
[39] *Ḥilya* VI 157, apu. ff.; zu Dārānī s. o. Bd. I 143.
[40] Ib. 161, 11 ff.
[41] Darauf deutet auch der Passus bei Malaṭī, *Tanbīh* 73, 14 ff./93, –5 ff. hin.
[42] *Burṣān* 282, 9 ff.; vgl. auch Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 245, 6 f.

unter ihnen[43]. Er teilte ʿAbdalwāḥids Glaube an die göttlichen Gunstbeweise und versuchte ihnen durch Gebet, Fasten und Hungern den Weg zu bereiten. Er aß immer nur eine bestimmte Menge[44] und lebte von seiner Hände Werk[45]. Im Viertel der Balhuǧaim, denen er angehörte oder als Klient assoziiert war, richtete er mittels einer Stiftung eine Unterkunft für Novizen ein, in welcher er selber auch erbauliche Vorträge hielt; nach Ibn al-Aʿrābī soll er in Baṣra der erste gewesen sein, der eine solche Initiative ergriff[46]. Er steht bezeichnenderweise im Isnād des sog. *ḥadīṯ al-iḫlāṣ*, das man von ihm über ʿAbdalwāḥid auf Ḥasan al-Baṣrī zurückführte und in dem von dem „Geheimnis" der unverfälschten Anbetung die Rede war, welches Gott nur mit seinen Freunden teilt[47]; die Mystiker sahen sich darin später an den „inneren Sinn" (*bāṭin*) ihrer Frömmigkeit erinnert[48]. Von außen her betrachtet bot sich dies etwas anders dar: bei Šahrastānī heißt es von ihm, daß er zugegeben habe, Gott könne seinen „Freunden" auf Erden die Hand drücken und sie könnten ihn dort umarmen[49]. Das paßt zu einem Bericht bei dem Ibāḍiten Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfī, wonach die Anhänger ʿAbdalwāḥids überzeugt waren, daß man Gott nicht nur im Jenseits schauen werde, sondern auch schon auf Erden; sie sollen sich dazu auf die Verse Sure 53/6 ff. gestützt haben, in denen von einer Vision Muḥammads gesprochen wird[50]. Diese Koranstelle wurde sonst häufig mit der Himmelfahrt des Propheten in Verbindung gebracht[51]. Die Rationalisten allerdings meinten, Muḥammad habe hier gar nicht Gott geschaut, sondern nur den Engel Gabriel.

So schon vorausgesetzt bei Ibn Isḥāq, *Sīra* 153, 3 ff.; vgl. auch Ṭabarī, *Tafsīr* ²XXVII 42, −8 ff. Zur muʿtazilitischen Interpretation vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Tanzīh al-Qurʾān* 405, 2 ff. und *Mutašābih al-Qurʾān* 622, 2 ff. (unter ausführlicher Nennung der gegenteiligen Ansicht, die „einigen Unwissenden" zugeschrieben wird). Zur Koranstelle selber Paret, *Kommentar* 460 f. Wenn ʿAbdalwāḥid b. Zaid sich für die Gottesschau auf Ḥasan al-Baṣrī berief (s. o. Anm. 25),

---

[43] Abū Nuʿaim hat ihn, vermutlich wegen seiner Einstellung, völlig ignoriert; jedoch nennt er ihn im Isnād einer Überlieferung nach ʿAbdalwāḥid b. Zaid (*Ḥilya* VI 155, apu. ff.). Die ausführlichste Biographie findet sich in Ḏahabīs *Siyar aʿlām an-nubalāʾ* (IX 408 f. nr. 132). Vgl. auch Massignon, *Essai*² 238 f.

[44] *al-maʾlūm min al-qūt*. Oder sind rituell einwandfreie Speisen gemeint?

[45] *Siyar* 408, 4 ff.

[46] Ib. 408, −4 ff.

[47] Zitiert als *ḥadīṯ qudsī* bei Qušairī, *Risāla* 95, 22 ff./übs. Gramlich, *Sendschreiben* 295 f. Der nächste Tradent im Isnād, Aḥmad b. Ġassān, war gleichfalls Qadarit. Allerdings protestierte er gegen das *ḫalq al-Qurʾān* und wurde deswegen während der *miḥna* eingesperrt. Ob er unter diesem Eindruck sich von seinen qadaritischen Anschauungen abkehrte, war umstritten (*Siyar* 409, −5 ff.).

[48] So nach einer Parallele in dem anonymen *Adab al-mulūk*, ed. Radtke 34, 15 ff., wo das Ḥadīṯ allerdings als normales Prophetenwort erscheint. Vgl. auch Massignon, *Passion*² I 595 f./I 548 f. und oben S. 45.

[49] *Milal* 77, 2 ff./174, 5 ff.

[50] *Mūǧaz* II 267, pu. f.; vgl. dazu Aš'arī, *Maq.* 438, 14 ff. und Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 85, 17 ff. (behandelt bei Gimaret, *Ashʿarī* 344).

[51] Abū ʿAwāna, *Musnad* I 136, 11 f.; Qušairī, *K. al-Miʿrāǧ* 54, 12 f. und 94, apu. ff.

so paßt dies dazu, daß man Ḥasan hatte schwören hören wollen, Muḥammad habe seinen Herrn mit eigenen Augen gesehen (Abū š-Šaiḫ, *Ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn bi-Iṣbahān* I 402, 3 f.). Leute wie Aḥmad b. ʿAṭāʾ al-Huǧaimī mögen für sich einen Beweis auch daraus gezogen haben, daß man Gott ebenso wie die Paradiesesjungfrauen im Traume sehen kann; man führte als Beispiel dazu den kūfischen *ḫaṭīb* Raqaba b. Maṣqala al-ʿAbdī an (gest. 129/747; vgl. Aš'arī, *Maq.* 214, 9 ff. und unten S. 368 f., allgemein auch Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 85, ult. ff.). Nächtliche Gebetsübungen, wie sie damals unter Asketen im Schwange waren, wurden wohl manchmal im Halbschlaf vollzogen; da mochte man leicht Erscheinungen haben. Welcher Steigerung das Thema fähig war, zeigen die erstaunlichen Texte bei dem Vater des Ǧalāluddīn Rūmī (Meier, *Bahāʾ-i Walad* 344 ff.). Weiteres dazu vgl. Kap. D 1.2.1.2 und 1.2.3.

Der Passus bei Šahrastānī wirft einige Probleme auf. Huǧaimī erscheint dort in Gesellschaft zweier anderer „Anthropomorphisten"; Šahrastānī beruft sich dafür auf eine Stelle bei Aš'arī, die dieser aus dem Werk eines Muḥammad b. ʿĪsā, d. h. vermutlich den *Maqālāt* des Burġūṯ, geschöpft haben soll. Das ergibt an sich einen guten Sinn; Burġūṯ war Baṣrier und stand den Ereignissen auch zeitlich noch verhältnismäßig nahe[52]. Aber die Parallele in Aš'arīs *Maqālāt al-Islāmīyīn,* die allem Anscheine nach gemeint ist[53], nennt Huǧaimī nicht; auch von Burġūṯ ist nicht die Rede[54]. Von den beiden *mušabbiha,* die nun allein dort auftauchen, ist nur einer direkt als Schüler des ʿAbdalwāḥid b. Zaid zu belegen, ein gewisser Muḍar, der bei Abū Nuʿaim als Muḍar al-Qāriʾ oder Muḍar al-ʿĀbid auftritt[55] und die *kunya* Abū Saʿīd trug[56]. Jedoch können wir ihn nicht näher identifizieren[57]. Der andere, Kahmas mit Namen, ist anscheinend kein Schüler, sondern ein Zeitgenosse. Es handelt sich wohl nicht um den Qadariten Kahmas b. al-Minhāl as-Sadūsī[58], sondern um

Abū l-Ḥasan (?)[59] Kahmas b. al-Ḥasan al-Qaisī at-Tamīmī al-Ḥanafī,

einen Asketen unsicherer Stammeszugehörigkeit[60], der u. a. von Ḥasan al-Baṣrī

---

[52] Zu ihm s. u. Kap. C 5.2.2.1.

[53] *Maq.* 214, 4 ff.

[54] So schon bemerkt von Gimaret, *Livre des Religions* 341, wo aber in Anm. 14 Huǧaimī falsch identifiziert ist. Vgl. auch Ritter, *Meer der Seele* 450 f., der auf eine Parallele bei Kaʿbī aufmerksam macht; dieser könnte der Zwischenträger zwischen Burġūṯ und Aš'arī gewesen sein.

[55] *Ḥilya* VI 156, –5; 157, 17; 163, 6; dazu 164, pu.

[56] Ib. 160, 13.

[57] Ritter setzt ihn im Index zu Aš'arī (S. 657) und in *Meer der Seele* 451 mit dem Koranleser Muḍar b. Muḥammad b. Ḫālid aḍ-Ḍabbī al-Asadī gleich und zitiert dafür Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* II 299 f. nr. 3613. Jedoch hieß dieser Abū Muḥammad; außerdem war er Kūfier.

[58] Zu ihm s. o. S. 72.

[59] So nach Ḍahabī, *Siyar* VI 316, 7. Ibn Ḥanbal hat stattdessen *Abū l-Ḥusain* (*ʿIlal* 264 nr. 1707); anderswo findet sich *Abū ʿAbdallāh* (so bei Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 234, 3). Jedoch ist das erstere wegen der Übereinstimmung mit dem Namen des Vaters wahrscheinlicher. Vgl. zum Namen auch Gramlich, *Sendschreiben* 174.

[60] Nach Ibn Ḥanbal wohnte er unter den Qais (b. Ṯaʿlaba); nach Ḫalīfa, *Ṭab.* 531, ult. war er

überlieferte[61] und i. J. 149/767 starb. Er pflegte Verkehr mit ʿAmr b. ʿUbaid[62]; vielleicht war auch er Qadarit. Man berichtete Wunderdinge von seiner Skrupelhaftigkeit und seinem supererogatorischen Gebet[63]; aber wir erfahren nirgendwo, wie er sich die persönliche Begegnung mit Gott vorstellte, derentwegen er für Aš'arī – und Burġūṭ? – zum Häretiker wurde. Dachte auch er an Traumerscheinungen oder Visionen? Er soll beim nächtlichen Gebet zu Gott gesprochen haben: „Wirst Du mich wohl strafen, wo Du doch mein Augentrost bist, o Geliebter (meines) Herzens?"[64] Später glaubte man, daß Gott sich in der Schönheit eines Knaben manifestieren könne[65]; dann hätten Händedruck und Umarmung natürlich einen besonderen Sinn gehabt. Jedoch bedürften wir, um dies schon bei Kahmas anzunehmen, erst recht eines expliziten Beleges.

Dem Schülerkreis des ʿAbdalwāḥid b. Zaid können wir hier nicht im einzelnen nachgehen. Beziehungen zu den Qais wie Kahmas hatte Riyāḥ b. ʿAmr al-Qaisī; er kam diesem auch mit dem Gedanken nahe, daß die Sünden eines wahren Asketen unter sein Freundschaftsverhältnis zu Gott fallen[66]. Berühmtheit aber erlangte vor allem eine Frau, Rābiʿa al-Qaisīya, wie Ǧāḥiẓ sie nennt[67], oder Rābiʿa al-ʿAdawīya, wie sie sonst meist heißt (gest. 185/801). Mehr als ihre Zeitgenossen benutzte sie auch Verse zum Ausdruck ihres mystischen Erlebens. Das war ein mutiger Schritt; durch die Anklänge an die Liebespoesie wurde das Verhältnis zu Gott weiter emotionalisiert und in den Augen der Kritiker in unerträglicher Weise profaniert. Verse ebenso wie Aussprüche Rābiʿas bedürfen hinsichtlich ihrer Echtheit noch gründlicher Untersuchung. Aber daß eine Frau überhaupt eine solche Rolle spielen konnte, ist bemerkenswert genug. Rābiʿa steht dabei nicht allein; sie ist auch nicht der Anfang einer Entwicklung, eher deren Ende. Schon im 1. Jh. war Muʿāḍa bt. ʿAbdallāh al-ʿAdawīya durch ihre besondere Frömmigkeit aufgefallen; sie war die Frau des Ṣila b. Ašyam, der selber als Asket bekannt war und i. J. 75/695 bei einem Kriegszug (an dem er wohl als Freiwilliger teilgenommen hatte) fiel[68]. Ihre Ziehtochter war ebenfalls Asketin[69], ebenso wie zwei Schwestern

---

deren *maulā*. Abū Nuʿaim rechnet ihn zu den Banū Ḥanīfa (*Ḥilya* VI 212, 2). Bei Ibn Saʿd trägt er nur die Nisbe al-Qaisī (VII$_2$ 31, 12); sonst dagegen begegnen eher die beiden anderen Nisben (so bei Ḏahabī, *Siyar*).

[61] Ḏahabī, *Siyar* VI 316, 10.

[62] *Ḥilya* VI 212, –8 ff.

[63] Vgl. die Einträge *Ḥilya* VI 211 ff. und *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 234 f.; Ḏahabī, *Siyar*, a. a. O., und *Mīzān* nr. 6981.

[64] Ibn al-Ǧauzī 235, 5 f.

[65] Ritter, *Meer der Seele* 470 ff.

[66] Vgl. den negativ gefärbten Text bei Malaṭī, *Tanbīh* 74, 1 ff./94, 7 ff. = Massignon, *Recueil* 7; Übs. Schacht, *Islam* 90. Zur richtigen Lesung seines Namens vgl. Ritter, *Meer der Seele* 749 und 751.

[67] In seiner Liste *Burṣān* 282, 10.

[68] Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* IV 13 ff.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* III 304, 2 ff.; TT XII 452 nr. 2896; Pellat, *Milieu* 104 und 96 f.; genannt schon bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* 364, 4. Qatāda überlieferte von ihr (s. u. S. 140).

[69] Ibn al-Ǧauzī IV 20, pu. ff.

des Ibn Sīrīn[70]. Die Frau des Ḥabīb al-ʿAǧamī wäre zu nennen[71], und Rābiʿa selber hatte eine Dienerin, die fromm war wie sie[72]. Angehörige der Banū ʿAdī stechen hier ebenso hervor wie bei den Qadariten; in ihrem Viertel, das auch eine eigene Moschee besaß[73], war die Askese anscheinend endemisch.

> Zum Thema vgl. die Dissertation von M. Smith, *Rābiʿa the Mystic and her Fellow-Saints in Islam* (wo S. 137 ff. noch weitere Asketinnen behandelt sind) und vor allem ʿAbdarraḥmān Badawī, *Šahīdat al-ʿišq al-ilāhī Rābiʿa al-ʿAdawīya* (Kairo 1962, mit Textsammlung); weiterhin Ritter, *Meer der Seele,* Index s. n.; Smith in EI[1] III 1177 f. und A. Schimmel in: ER XII 193 f. – Zu einer Parallelentwicklung in Syrien, die aber anscheinend von Baṣra beeinflußt ist, s. o. Bd. I 144 f. Zu Asketinnen in Kūfa ib. 397 f.; bei den Ḫārigiten vgl. Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 365, 2.

2.2.2.2.2.1 Die Bedeutung von ʿAbbādān

Massignon sieht in ʿAbdalwāḥid b. Zaid denjenigen, der die „agglomération cénobitique" in ʿAbbādān gegründet habe[1]. Das Faktum ist nicht ganz so fest verbürgt, wie man seitdem behauptet hat[2]. ʿAbdalwāḥid hat gewiß ʿAbbādān bereits besucht; aber wieweit er auf die Ausgestaltung des Ortes Einfluß genommen hat, läßt sich kaum feststellen. Ibn Taimīya stellt den Sachverhalt viel bescheidener dar; nach ihm sollen einige Schüler ʿAbdalwāḥids dort das erste „Häuschen" (*duwaira*) für Ṣūfīs gebaut haben[3]. Das muß noch kein „Konvent" und erst recht keine „agglomération cénobitique" gewesen sein[4]. Allerdings fand die Initiative recht bald Nachfolge. Abū l-ʿAtāhiya beschwor in einigen Versen den Segen Gottes auf ʿAbbādān und diejenigen herab, welche sich dort niedergelassen hatten[5]. Unter ihnen waren anscheinend viele Qadariten; denn die Muʿtazila hatte später dort einen Brückenkopf[6]. Als die Prädestinatianer sich breitzumachen begannen, drohte jemand, der auf seine Kosten dort ein „Haus" (*dār*) – eine Absteige für Ṣūfīs? – hatte bauen lassen, es wieder einzureißen[7]. Später haben Leute wie Abū Sulaimān ad-Dārānī, Bišr al-Ḥāfī, Sarī as-Saqaṭī oder Sahl at-Tustarī sich zeitweise dorthin zurückgezogen[8].

---

[70] Ib. 15, 10 ff.
[71] Ib. 23, 6 ff.; zu Ḥabīb al-ʿAǧamī s. o. S. 96.
[72] Ib. 21, 5 ff.; Rābiʿa war also nicht unbedingt arm.
[73] S. o. S. 70.

[1] *Essai*[2] 214.
[2] Vgl. etwa Schimmel, *Mystical Dimensions* 31.
[3] Meier, *Abū Saʿīd* 304; allgemein Rubinacci in AIUON 10/1961/37 ff.
[4] *Duwaira* ist eher Diminutiv zu *dār* als zu *dair* (Meier, ib., Anm. 70). Homerin übersetzt dennoch wieder mit „cloister" (Arabica 32/1985/223).
[5] *Dīwān,* ed. Faiṣal 313 nr. 321.
[6] S. u. Kap. C 7.1.
[7] Ǧāḥiẓ, *Buḫalāʾ* 209, pu. ff.; dazu unten Kap. C 2.3.
[8] Böwering, *Mystical Vision of Existence* 47 f.

Für uns ist vor allem die Frage wichtig, was denn baṣrische Asketen dazu treiben konnte, nach ʿAbbādān zu gehen. Man mag an Stadtflucht denken; das Beiwort „cénobitique" deutet darauf hin. Aber etwas anderes scheint wesentlicher gewesen zu sein. ʿAbbādān lag auf einer Insel am Persischen Golf, eingerahmt vom Šaṭṭ al-ʿArab im Westen, dem Kārūn (Duǧail) im Norden und dem Bahmanšīr im Osten, anderthalb Tagereisen von Baṣra entfernt. Es war die letzte Siedlung vor dem Meer, wichtig für die Schiffahrt, da der Verkehr landeinwärts zu beiden Seiten möglich war; Iṣṭaḫrī berichtet von hölzernen Leuchttürmen, die sich an dem Kanal gegenüber der Stadt befanden[9]. Schon früh hatte man dort ein kleines Fort errichtet; es hatte wohl die Aufgabe, Baṣra vor Seeräubern zu schützen[10]. Die Kämpfer, die den Ort bewachten, waren z. T. vermutlich Freiwillige; wie in Syrien, so verband sich auch hier Askese mit der – allerdings vergleichsweise bescheidenen – Aussicht auf *ǧihād*. Abū l-ʿAtāhiya nennt denjenigen, der sich in ʿAbbādān aufhielt, einen *murābiṭ*[11]. Man hatte zumindest Gelegenheit, vor Ort den Islam zu predigen; denn auf der Insel lebten ungläubige Inder[12]. Es mag sich um Zuṭṭ gehandelt haben, die seit langem dort wohnten[13]; aber man kann sich auch vorstellen, daß indische Kaufleute dort Station machten, bevor sie ihre Waren nach Baṣra brachten. Die Niederlassung ist offenbar von den Zanǧ i. J. 260/873 zerstört worden.

Der Name des Ortes verrät einiges über den Ursprung. Es handelt sich um einen jener „falschen Duale", wie sie, zur Bezeichnung von Latifundien, in der Gegend von Baṣra häufig anzutreffen waren[14]: ʿAbbādān war nach ʿAbbād b. Ḥuṣain al-Ḥabaṭī benannt, in dessen Besitz es zur Zeit des Ḥaǧǧāǧ übergegangen war[15]. Einer Information des Hišām b. al-Kalbī zufolge, die Balāḏurī

---

[9] Dazu mit weiteren Einzelheiten Elwell-Sutton in: EIran I 51 ff. s. v. *Ābādān*; Kaiwānī in: GIE I 20 ff.; Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 220 ff.; Krawulsky, *Iran* 460. Die Insel liegt heute nicht mehr am Meer, sondern etwa 50 km von der Küste des Persischen Golfes entfernt; das Delta des Šaṭṭ al-ʿArab hat sich weiter hinausgeschoben (vgl. Lockhart in: EI² I 5a). Auch das heutige Baṣra ist von Altbaṣra (= az-Zubair) verschieden; vgl. die Karte bei Hansman in: Iranica Antiqua 7/1967/35.

[10] Ṣāliḥ al-ʿAlī 220; Labib in: Der Islam 58/1981/1958.

[11] *Dīwān* 313, apu.; auch Ǧāḥiẓ, *Buḫalā'* 209, pu. Weitere Belege in EIran I 52 b und bei Ṣāliḥ al-ʿAlī 221.

[12] Dies ist durch Ḥadīṯe bezeugt (Mustaufī, *Nuzhat al-qulūb* 39).

[13] So Pellat, *Milieu basrien* 37 f.; vgl. jetzt auch die Angaben bei Crone, *Meccan Trade* 47. Zur Identität der Zuṭṭ vgl. EI² II 488 f. s. v. *Djāṭ;* Henninger, *Arabica Varia* 262 f.

[14] Vgl. zum Phänomen Nāǧī Maʿrūf in: Māǧ. Kull. al-Ādāb Baġdād 5/1962, arab. Teil, S. 5 ff.; auch Pellat in *Milieu basrien* 12, Anm. 4, und Fück, *Arabiya* 8. Es ist hübsch, zu beobachten, auf welche Gedanken ein Ortsfremder wie Muqaddasī kommen konnte, wenn er sich solche Formen zu erklären versuchte (*Aḥsan at-taqāsīm* 412, ult. ff.).

[15] Vgl. kurz Balāḏurī, *Futūḥ* 453 nr. 913; ergänzt bei Yāqūt, *Buldān* s. v. *ʿAbbādān*. ʿAbbād b. Ḥuṣain hatte sich als Befehlshaber der *šurṭa* schon unter Muṣʿab b. az-Zubair gegen Muḫtār hervorgetan, unterstützte jedoch auch Ḥaǧǧāǧ gegen Ibn al-Ašʿaṯ (Ṭabarī, Index s. n.). Eine Parallele bildet das Landgut Sulaimānān bei Baṣra, nach einem Asketen namens Sulaimān b. Ǧābir benannt, der sich dorthin zur Grenzwacht zurückgezogen hatte (Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* I 435 b, –4 ff.). Andere, weniger wahrscheinliche Ableitungen vgl. EIran und GIE, a. a. O.

aufnahm[16], soll ʿAbbād b. Ḥuṣain auch derjenige gewesen sein, der als erster dort „auf Grenzwacht ging" (*rābaṭa*). Diese Initiative wurde in der ersten Hälfte des 2. Jh's von einem gewissen

Abū Ḥafṣ Rabīʿ b. Ṣabīḥ (?)[17] as-Saʿdī,

einem *maulā* der Banū Saʿd von den Tamīm[18], aufgegriffen; dieser sammelte unter den Bewohnern von Baṣra Geld, um den Ort (oder die Insel?) befestigen zu lassen, und bezog dort selber Posten (*rābaṭa fīhā*). Er hatte immer Beziehungen zu Indien gehabt; mehrfach soll er als Glaubenskämpfer (*ġāzī*) dorthin gefahren sein[19]. Als der Kalif al-Mahdī i. J. 159/776 eine Expedition über das Meer nach Indien aussandte, schloß Rabīʿ sich mit vielen weiteren baṣrischen Freiwilligen (*muṭṭauwiʿa*) ihr an. Auf der Rückreise erkrankte er an einem Fieber und starb i. J. 160/777; er wurde unterwegs auf einer Insel beigesetzt[20].

Jedoch war er kein bloßer Haudegen. Er soll in Baṣra der erste gewesen sein, der seine Ḥadīṯe sachlich nach Kapiteln ordnete und einen *muṣannaf* verfaßte[21]; wie auch immer es um diesen Erstlingsanspruch steht[22], man wird den Eifer seiner Sammeltätigkeit kaum bezweifeln dürfen. Er überlieferte sowohl von Ḥasan al-Baṣrī als auch von Yazīd ar-Raqāšī; Abū Nuʿaim hat eine Menge von diesem Material bewahrt[23]. Man horcht auf, wenn in diesem Überlieferungsgut das Wort *ḏikr* begegnet[24]; mag es in seinem Zusammenhang auch noch nicht unbedingt eine institutionalisierte Praxis bezeichnen, so paßt es doch zu der Nachricht, daß Rabīʿ nächtliche Frömmigkeitsübungen (*tahağğud*) gepflegt haben soll[25]. Wenn es in einem andern Prophetenwort heißt, daß

---

[16] *Futūḥ* 453, 12 f.

[17] Die Lesung des Namens ist unklar. Bei Balāḏurī (a. a. O.) und bei Ḫalīfa (*Taʾrīḫ* 670, 9) findet sich *Ṣubḥ*. Jedoch ist Ṣ-b-y-ḥ am häufigsten bezeugt: bei Ibn Saʿd (VII$_2$ 36, 1), bei Wakīʿ (*Aḫbār al-quḍāt* II 117, pu.), bei Ibn Ḥanbal (*ʿIlal* 135, 3 und 222 nr. 1398), bei Ṭabarī (s. u.), bei Kaʿbī (*Maq.* 93, 12; dort auch die *kunya*), bei Abū Nuʿaim (*Ḥilya* VI 304 f.), bei Fasawī (*Maʿrifa* II 135, 6), bei Ibn Abī Ḥātim (*Ǧarḥ* I$_2$ 464 nr. 2084), bei Ibn Ḥibbān (*Maǧrūḥīn* I 292, 2), bei ʿUqailī (*Ḍuʿafāʾ* II 52 nr. 483) und bei Ḏahabī (*Mīzān* nr. 2741). Dies läßt sich natürlich ebensogut Ṣubaiḥ lesen; Guyard vokalisiert so in dem von ihm herausgegebenen Teil des Ṭabarī aufgrund einer nicht ganz klaren Glosse in der Handschrift (vgl. III 460, Anm. h), auch F. Sezgin in seinen *Buhârî'nin kaynakları* (S. 41 und 45). Jedoch war *Ṣabīḥ* die üblichere Form, und Ḏahabī registriert in seinem *Muštabih* unseren Rabīʿ nicht unter den Ausnahmen (409, 6 ff.). – Der Druck von Buḫārīs *Taʾrīḫ al-kabīr* hat falsch *Ṣabīʿ* (II$_1$ 278 nr. 952).

[18] IS, a. a. O.

[19] Balāḏurī, ib., zum Teil wohl nach IS VII$_2$ 36, 1 ff.; auch *Mīzān* nr. 2741 nach Šāfiʿī. Dazu A. Noth, *Heiliger Krieg* 81 (wo *Rabīʿ b. Ṣubḥ*) und jetzt D. N. MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 101.

[20] Ṭabarī III 460, 6 ff. und 476, 16 f.; zum Todesdatum auch Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 670, 9. Zur Expedition vgl. Kennedy, *Early Abbasid Caliphate* 106.

[21] *Mīzān* nr. 2741; dazu Sezgin, *Buhârî'nin kaynakları* 41 und 45 sowie Azmi, *Studies* 159.

[22] Abweichende *awāʾil*-Traditionen zu diesem Punkt vgl. Rāmhurmuzī bei Ibn Raǧab, *Šarḥ ʿilal at-Tirmiḏī* 68, 3 ff., ausgewertet bei Juynboll, *Muslim Tradition* 22 f., auch oben S. 63.

[23] *Ḥilya* VI 307, apu. ff.; es wurde großenteils von Sufyān aṯ-Ṯaurī übernommen.

[24] Ib. 309, 3.

[25] Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 292, 2 ff.

fromme Frauen ebenso wie Männer des Paradieses gewiß sein können[26], so ist dies wohl ebenfalls charakteristisch für das asketische Milieu[27]. Jedoch war Rabīʿ auch an juristischen Fragen interessiert; er schloß sich hier Ḥasan al-Baṣrī an[28]. Dem Ägypter Asad b. Mūsā, der vielleicht in Baṣra geboren war, vermittelte er *bidʿa*-Traditionen[29]. Ob er zu den Qadariten nur enge Beziehungen hatte[30] oder selber Qadarit war[31], ist nicht mehr mit Sicherheit zu entscheiden; jedoch war sein Ruf von Anfang an umstritten[32]. Qadariten wie Saʿīd b. Abī ʿArūba und Mubārak b. Faḍāla standen ihm nahe[33]; aber das Urteil über ihn richtete sich wohl danach, wieweit man unter den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* dem asketischen Trend nachzugeben bereit war[34].

ʿAbdalwāḥid b. Zaid war Zeitgenosse dieses Mannes. Er mag ihn unterstützt haben; aber es sieht nicht so aus, als habe er dem einflußreichen Indienfahrer irgendwann die Initiative abgenommen. Zum engeren Kreis gehörte vermutlich noch Kahmas b. al-Ḥasan; er hatte schon in seiner Jugend i. J. 93/711 an einem Feldzug in Sind teilgenommen[35]. Ganz ohne Anziehungskraft war ʿAbbādān damals nicht mehr; Muqātil b. Sulaimān ist vermutlich dort gestorben[36]. Jedoch sind die, die sich auf immer dort niederließen, nicht ins Rampenlicht getreten[37]; dies lag ja auch nicht in ihrem Interesse. Nur einer von ihnen hat bei den Experten des Ḥadīṯ Aufmerksamkeit gefunden:

Abū ʿĀṣim ʿAbdallāh b. ʿUbaidallāh al-Murrī al-Baṣrī al-ʿAbbādānī.

Ḏahabī bezeichnet ihn als Qadariten[38]. Aber das ist möglicherweise ein Irrtum; denn anderswo steht so etwas nicht[39], und ʿUqailī sagt es nur von seinem Lehrer Faḍl ar-Raqāšī[40]. Von diesem überlieferte er als einziger eine Anzahl

---

[26] *Ḥilya* VI 308, 15 ff.

[27] Vgl. auch 308, 10 ff.: die im Stande der Unschuld verstorbenen Kinder werden im Paradies Diener der Seligen sein (zum Problem vgl. Text IV 64, VIII 9, IX 10 und XXII 254.5). Die Ḥadīṯe, die Rabīʿ von Yazīd ar-Raqāšī besaß, galten z. T. als bekannt (*mašhūr*), z. T. als *ġarīb* (ib. 310, 12 f.).

[28] Ṭaḥāwī, *K. as-Šurūṭ al-kabīr* bei Wakin, *Function of Documents* I 1.7. Zu asketischen Überlieferungen von Ḥasan vgl. *Ḥilya* VI 304, −6 ff.; sie waren nach dem Urteil des Abū Nuʿaim alle isoliert (*mafrūd;* 310, 12 f.).

[29] Ibn Waḍḍāḥ, *Bidaʿ* II 2, 18, 19 usw.; zu Asad b. Mūsā s. u. S. 726 f. und EI², Suppl. 87 b.

[30] So nach Ibn Baṭṭa, *al-Ibāna al-kubrā* 453, 2 ff.

[31] So nach den muʿtazilitischen Quellen (Kaʿbī 93, 12 f. > *Faḍl* 342, 6 > IM 137, 16).

[32] Schon bei IS VII₂ 36, 4 f.

[33] IAH und *Mīzān,* a. a. O.; *Ḥilya* VI 305, 12 ff.; ʿUqailī II 52, 14 ff.

[34] Ibn Ḥanbal schätzte ihn (*ʿIlal* 135, 3 f.; auch Fasawī II 135, 3 ff.).

[35] Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ beruft sich für die Ereignisse auf dessen Sohn, der nach seinem Vater berichtet (*Taʾrīḫ* 405, 8 ff.; dazu MacLean, *Religion and Society* 100). Zu ihm s. o. S. 100 f.

[36] *Faẓāʾil-i Balḫ* 89, pu. f. (wo als Todesdatum 158/775 angegeben ist). Dazu unten S. 517.

[37] Vgl. die Angaben bei Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* III 40 ff.

[38] *Mīzān* nr. 4437.

[39] Buḫārī III, 139 f. nr. 419; IAH II₂ 100 f. nr. 465.

[40] *Ḍuʿafāʾ* II 274, −6. Zu ihm s. u. S. 167 ff.

asketischer Traditionen, die Abū Nuʿaim bewahrt hat. Unter ihnen ist bezeichnenderweise eine, die von der Gottesschau im Paradies redet[41].

2.2.2.2.3 *Theologische und juristische Sondermeinungen innerhalb der baṣrischen Askese*

Eine Sonderstellung nehmen einige Asketen ein, die enger als andere sich in der Schule Ḥasan al-Baṣrī's zu ʿAmr b. ʿUbaid stellten. Sie sind der üblichen *damnatio memoriae* verfallen, blieben jedoch wegen einiger Bräuche und Meinungen im Gedächtnis, die von der Mehrheit nicht geteilt wurden. Dazu gehörte abgesehen davon, daß sie sich in Wolle kleideten[1], vor allem ihre Angewohnheit, beim Gebet die Sandalen anzuziehen oder anzubehalten. Das war an sich eine alte Sitte; Wahb b. Munabbih hatte in seinen Sandalen gebetet[2], und Ḥasan al-Baṣrī soll sie darüber hinaus sogar im Bett getragen haben[3]. Man begründete dies damit, daß die Juden – gemäß Ex. 3, 5 – dem entgegengesetzten Usus folgten; schon Ṯaur b. Yazīd aus Ḥimṣ soll darauf gedrängt haben, sich nicht mit ihnen gemein zu machen[4]. Zahlreiche Ḥadīṯe unterstützten den Brauch[5]; in einer Hofmoschee, deren Boden mit Kieseln bedeckt war, hatte er ja auch einiges für sich. Jedoch wurde er nie verbindlich; der Qadarit Aiyūb b. Ḫūṭ[6] setzte dagegen das Prophetenwort, daß jemand, der in der Moschee seine Sandalen anbehält, gewissermaßen noch zu Pferde sitzt[7]. Die Gegner, die er im Auge hatte, bestanden denn auch nicht mehr darauf, daß man die Sandalen jederzeit anbehalten dürfe, sondern daß man sie zum Gebet wieder anziehen müsse; solange sie saßen, hatten sie sie vor sich stehen[8]. Zu ihnen gehörte ein *ṣūfī* namens Kilāb b. Ǧarī, der auch als *mutakallim* bekannt war[9]. Etwas mehr wissen wir über

Hāšim (b.) al-Auqaṣ[10],

---

[41] *Ḥilya* VI 208, pu. ff. = Suyūṭī, *La'ālī* II 461, 15 ff.; vgl. auch ib. 208, 9 ff.; 209, –5 ff. und 210, 2 ff.; dazu die Bemerkung 210, apu. ff. Sie haben alle den gleichen Isnād: Abū ʿĀṣim < Faḍl ar-Raqāšī < Muḥammad b. al-Munkadir (gest. 130/748) < Ǧābir b. ʿAbdallāh (al-Ḥazraǧī, gest. 78/697; wohl nach dessen *ṣaḥīfa*, vgl. GAS 1/85).

[1] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 366, 2.

[2] Rāzī, *Taʾrīḫ Ṣanʿā'* 378, ult.

[3] IS VII$_1$ 116, 21; Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 110, 6 f.

[4] *Mīzān* I 375, 11 ff.; vgl. Goldziher, *Ges. Schr.* II 89 und jetzt Kister in: JSAI 12/1989/336 ff. Auch die Juden verhielten sich im übrigen nicht einheitlich (ib. 354 ff.).

[5] Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* II 415 ff.; Suyūṭī, *La'ālī* II 17, –4 ff.

[6] Zu ihm s. o. S. 70.

[7] Ibn Qutaiba, *Taʾwīl* 90, 1 f. = 75, 4 f./Übs. Lecomte 84 § 98.

[8] Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 110, 8.

[9] Ib. III 110, 10 und I 366, 1 f.; zu ihm auch Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* III 289 f.

[10] Die Form ohne *ibn* stand bei Ibn ʿAdī (gest. 365/976); auch Ǧāḥiẓ kennt nur sie. Mit *ibn* vgl. Mufīd, *al-Fuṣūl al-muḫtāra* II 35, 6/185, 4. Ḏahabī verzeichnet ihn unter beiden (*Mīzān* nr. 9180 und 9194). *Auqaṣ* ist jemand mit einem kurzen Hals, dessen Kopf direkt auf dem Rumpf aufsitzt (vgl. *Lisān* s. v.). Vgl. auch *Lisān al-Mīzān* VI 185 nr. 660.

und zwar gerade über dessen theologische Ansichten. Er soll nämlich ähnlich wie ʿAmr b. ʿUbaid sich nicht haben vorstellen können, daß Koranverse, in denen über das Heilsgeschick bestimmter Personen, etwa des Abū Lahab, geurteilt wird, bereits in der himmlischen Urschrift stünden[11]. Das ist zwar ein Topos; es wird auch von dem Qadariten ʿUṯmān b. Miqsam erzählt[12]. Aber ein Determinist war er gewiß nicht. Auch er galt als *mutakallim*[13]. Jedoch gab er der Überlieferung größeren Raum als etwa Wāṣil b. ʿAṭāʾ. So kam er dazu, im Gegensatz zu diesem den Gegnern der Kamelschlacht, wenn auch widerwillig, das Paradies zuzuerkennen. Denn sowohl ʿAlī als auch Ṭalḥa und Zubair hatten auf seiten Muḥammads bei Badr mitgekämpft; damit galt von ihnen, was in der Überlieferung breit bezeugt war: daß nämlich Gott auf die Kämpfer von Badr herabgeschaut und gesagt hatte: „Macht, was ihr wollt! Ich habe euch (jetzt schon) vergeben". Hāšim wußte, daß schon Ḥasan al-Baṣrī die drei späteren Gegner deswegen als „Freigelassene Gottes vom höllischen Feuer" bezeichnet hatte. Glücklich war er darüber nicht; denn „die Mitläufer sind zugrundegegangen, und die Führer sind gerettet"[14]. Er hatte im Grunde also ähnliche Bedenken wie Wāṣil; der Bürgerkrieg war offensichtlich eine Sünde gewesen. Für ʿAlī hatte er als Baṣrier ohnehin nicht viel übrig; ebenso wie ʿAmr b. ʿUbaid traute er ihm zu, Prophetenworte gefälscht zu haben[15].

Dennoch hat er sich als *muḥaddiṯ* nicht durchgesetzt. Wie andere Asketen warb er mit seinem Ḥadīṯ für größere Skrupelhaftigkeit: „Wer für 10 Dirham ein Gewand kauft und dabei (auch nur) bei 1 Dirham mit Verbotenem bezahlt, von dem wird das Gebet – und zwar das, was ihm auferlegt ist (also das obligatorische Gebet, nicht etwa nur das gelegentliche Bittgebet) – nicht angenommen"[16]. Das war vielleicht mehr als eine Ermahnung, keine unrechten Geschäfte zu machen; Hāšim mag als Ṣūfī dem Handel überhaupt negativ gegenübergestanden haben. Wie stark die Kritik war, auf die er stieß, läßt sich daraus ermessen, daß er Ibn ʿUmar, von dem das Ḥadīṯ angeblich stammte, mit eindrucksvoller Geste betonen ließ, der Prophet habe es nicht nur einmal gesagt, sondern sogar noch einmal wiederholt. – Gleiche Ansichten wie er, zumindest was den Sandalenbrauch und die Protagonisten der Kamelschlacht anging, vertrat ein gewisser Ḥaušab[17], mit dem vermutlich nicht der Qadarit Ḥaušab b. ʿAqīl al-Ǧarmī gemeint ist[18], sondern

Abū Bišr Ḥaušab b. Muslim aṭ-Ṭaqafī,

---

[11] Text VI 1; zum Problem auch Gimaret, *Livre des Religions* 218, Anm. 83.
[12] S. o. S. 71.
[13] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 366, 1 f.; Ibn Qutaiba, *Taʾwīl* 17, 5 = 14, ult. f./Übs. 16 § 24.
[14] Text VI 12.
[15] Text X 14 und unten S. 307.
[16] *Mīzān* nr. 9720. Ich habe die Übersetzung etwas verdeutlicht.
[17] Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 110, 9; Text VI 12.
[18] Zu ihm s. o. S. 59.

ein *maulā* der Ṯaqīf und Ṣūfī[19], der mit ʿAbdalwāḥid b. Zaid verkehrte, jedoch viel früher als dieser starb, an der „Seuche", also wohl i. J. 131[20]. Er hielt von den Menschen seiner Zeit nicht viel[21], und einen Prädestinatianer wie Aiyūb as-Saḫtiyānī (der im gleichen Jahr starb wie er[22] und im übrigen gegen ʿAmr b. ʿUbaid Front bezog) bezeichnete er als „wildes Tier"[23].

2.2.2.2.3.1 Die Bakrīya

Neben diesen beiden verdient ein dritter getrennte und eingehendere Behandlung:

Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid,

ein Neffe des Mystikers also und darum gewiß jünger als sie. Daß er sich über das Sandalentragen Gedanken gemacht hätte, wird von ihm nicht mehr überliefert. Dafür aber war er ein viel systematischerer Kopf; er hat eine Schule um sich gesammelt. Die Namensform ist ungewöhnlich; sie bezeugt, in welchem Maße ʿAbdalwāḥid b. Zaid zu einem Bezugspunkt geworden war. Wie Bakr wirklich hieß, erfahren wir nur an einer einzigen und dazu entlegenen Stelle: Bakr b. ʿAbdrabbih[1]. So ist er vermutlich auch den Ḥadīṯ-Spezialisten bekannt geblieben: ein Traditionarier dieses Namens überliefert von einem Schüler des Makḥūl[2]. Ibn Qutaiba nennt ihn einmal Bakr al-ʿAmmī[3]; danach wäre er ein Angehöriger der Banū l-ʿAmm von den Tamīm gewesen[4]. Jedoch ist dies vielleicht nur Ergebnis einer Verwechslung.

> Jedenfalls ist er zu trennen von Bakr b. Muḥammad al-ʿAmmī, einem Ḥanafiten, der bei Muḥammad b. Samāʿa studierte (zu ihm IAH I 173 nr. 382). Ibn Samāʿa ist erst 233/847 gestorben (GAS 1/435); wir kommen also zu weit ins 3. Jh. – Falsch ist auch Nybergs Identifizierung mit Bakr b. Ziyād al-Bāhilī, der von ʿAbdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797) überlieferte und demnach um 200/815 gestorben wäre. Sie ist nur dadurch assoziiert, daß Nyberg *ʿAbdalwāḥid b. Ziyād* las statt *ʿAbdalwāḥid b. Zaid* (Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 218; dagegen auch Aʿsam, *Faḍīḥat al-Muʿtazila* 295, Anm. 221). Ǧāḥiẓ erwähnt im Zusammenhang mit dem Sandalenbrauch noch einen Bakr b. ʿAbdallāh; aber hier ist vermutlich, wie der Herausgeber vorschlägt, Bakr b. ʿAbdallāh al-Muzanī gemeint, der bereits 106/724 starb (*Bayān* III 110, 8). Dieser versteckt sich auch hinter dem

---

[19] Fasawī II 240, 11. Im Text steht wieder nur *Ḥaušab;* jedoch hat der Herausgeber mit seiner Identifizierung wohl recht (vgl. TT III 66 nr. 125).

[20] *Ḥilya* VI 199, 6 f.

[21] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 155 nr. 970, wo wieder nur *Ḥaušab* steht.

[22] S. u. S. 343.

[23] Fasawī II 240, 10 ff.; Ḥaušab im Gespräch mit ʿAmr b. ʿUbaid vgl. ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 283, 14 f.

[1] Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla,* fol. 323 b, 16.

[2] *Mīzān* nr. 1288. Zu seinem Lehrer ʿAlī b. Abī Sāra vgl. ib. nr. 5846 und TT VII 324 f. nr. 545.

[3] *Taʾwīl* 17, 5 = 15, 1/Übs. § 24.

[4] Zu ihnen s. u. S. 218.

fatā Baṣra namens Bakr, der neben Ḥasan al-Baṣrī als dem *šaiḫ Baṣra* erscheint (vgl. *Bayān* I 101, 2 und vorher).

Seine Blüte ist in die zweite Hälfte des 2. Jh's zu setzen. Die Zeitstellung seines Onkels scheint dies zu verlangen; zudem hat Bišr b. al-Muʿtamir (gest. 210/825) mit ihm diskutiert[5]. Eine Biographie gibt es von ihm nicht. Baġdādī tappt bereits völlig im dunkeln; er meint, Bakr sei ebenso wie Ǧahm b. Ṣafwān und Ḍirār b. ʿAmr (!) z. Z. Wāṣils aufgetreten[6]. Seine Lehre wirkte ins 3. Jh. hinein. Hišām al-Fuwaṭī (gest. vor 230/845?) hat gegen sie polemisiert[7]. Ǧāḥiẓ vermerkt, daß die Muʿtazila kaum mehr als Verachtung für sie übrig hatte[8]; Ǧāḥiẓ war ja ebenso wie Hišām al-Fuwaṭī noch stark in Baṣra verwurzelt[9]. Interessant ist, daß man sich auch im Maġrib mit ihr auseinandersetzte: Muḥammad b. Saḥnūn (202/817–256/870) schrieb ebenso ein *K. ar-Radd ʿalā l-Bakrīya* wie mehr als ein Jahrhundert später sein mālikitischer Kollege Ibn Abī Zaid al-Qairawānī (gest. 386/996)[10]. Aš'arī behandelt die Bakrīya noch als eine eigene Gruppe[11], ebenso Mufīd (gest. 413/1022) in seinen *Awā'il al-maqālāt*[12]. Dann allerdings verlor man sie schnell aus dem Blick. Baġdādī berichtet nur noch aus zweiter Hand[13]; Šahrastānī kennt sie überhaupt nicht mehr. Unsere Hauptquelle ist Aš'arī; er hat sich offenbar stark auf Zurqān stützen können[14], kannte die Bewegung aber wohl auch noch aus baṣrischer Tradition[15].

Die Nachrichten, die wir über ihn erhalten, fügen sich nicht von allein zu einem kohärenten Bild; man muß sich entscheiden, wie man sie ausrichtet. Da empfiehlt es sich dann vielleicht, bei dem Milieu anzuknüpfen, das wir bisher behandelten. Zwar rechnet Ǧāḥiẓ ihn nicht unter die Schüler seines Onkels; er war kein Mystiker. Aber er glaubte wie dieser, daß man Gott im Jenseits in menschlicher Gestalt schauen werde. Das ist nötig, weil Gott im Gericht auch mit dem Menschen redet[16]; wo sollte diese Rede sonst herkommen? Aber er nimmt diese Gestalt erst in jenem Augenblick an; er schafft sie sich, wie eine Maske gewissermaßen[17]. Irgendwann in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh's haben gewisse irakische Ṣūfīs geglaubt, daß Jesus dieser sichtbare Gott sein werde[18]; das bereitet sich hier vielleicht vor. Aber auch an die Sālimīya mag

---

[5] Text VI 13, auch 12.
[6] *Farq* 16, 7 f./22, 4.
[7] Werkliste XXIV, nr. 7.
[8] *Ḫalq al-Qur'ān*, in: *Rasā'il* III 300, 2.
[9] S. u. Kap. C 4.1.1 und 4.2.4.1.
[10] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* III 106, 11; M. Manūnī in: Maǧ. Kull. al-Ādāb Ribāṭ 3–4/1978/94. Wir wissen allerdings nicht, was mit „Bakrīya" hier genau gemeint ist (s. u. S. 117).
[11] Vgl. *Maq.* 5,5 und die Ausführungen 286 f.
[12] S. 35, 3/Übs. Sourdel 251.
[13] Vgl. den Kommentar zu Text VI 3–4, 6, 8, 14–15, 17 und 19.
[14] Text 2 und 7, b–d.
[15] Text 7, e.
[16] Das ergibt sich aus Sure 2/174; s. u. S. 268 für Wāṣil b. ʿAṭā'. Auch Kap. D 1.2.3 und 4.2.1.
[17] Text 17.
[18] S. u. Kap. C 3.2.2.2.7.3.

man denken; sie hat seit der Wende zum 4. Jh. in Baṣra die Lehre vertreten, daß Gott in der Gestalt Muḥammads erscheinen werde, die gleichzeitig die Adams ist[19].

Zugleich allerdings war damit klargestellt, daß man Gott auf Erden nicht schauen kann. Er ist nämlich seinem Wesen nach überall[20]. Mystischen Erfahrungen war dennoch der Boden nicht ganz entzogen; denn wenn der Geist sich im Traum oder in einer Vision vom Körper löste, so konnte er immer noch das Paradies und deren Bewohnerinnen erleben. Bakr hat bezeichnenderweise behauptet, daß der Geist (*rūḥ*) im eigentlichen Sinne der Mensch sei; die meisten Theologen kamen damals, eine Generation vor Naẓẓām, noch ganz ohne diese Vorstellung aus. Ihm dagegen schien, daß man eines solchen Substrates bedarf, um zu erklären, warum ein Mensch lebt, weiß und handelt; ohne den Geist wäre er ein lebloser Körper. Das heißt im übrigen zugleich, daß der Geist nichts spezifisch Menschliches ist; auch die übrigen Lebewesen werden erst durch ihn, was sie sind[21].

Mögen Wissen und Handlungsfähigkeit auch auf dem Geist beruhen, so sind sie deswegen doch noch nicht unbedingt permanent. Bakr denkt wie die meisten seiner Zeitgenossen an einzelne Wissensakte und an sukzessive Handlungen, zu denen man befähigt wird. Da ist nun wichtig, daß er diese Befähigung vor dem Handeln ansetzt[22]. Er zeigt damit, daß auch er qadaritisch dachte; er hat dies nur in den zu seiner Zeit bereits üblichen theoretischen Rahmen gestellt[23]. Allerdings war er sich mit seinem Onkel einig darin, daß aufrichtige Frömmigkeit (*iḫlāṣ*) nicht allein Sache des Willens ist; Gott kann einem das Herz „versiegeln", so daß man trotzdem den falschen Glauben hat. Asketen fühlten sich in ihrem Verhalten wohl damals noch zu sehr den Mönchen verwandt, als daß sie nicht sich hätten fragen müssen, warum diese nicht Muslime geworden waren. ʿAbdalwāḥid b. Zaid hatte daraus geschlossen, daß „Aufrichtigkeit" im Sinne einer lauteren Verehrung des wahren Gottes (*iḫlāṣ*) kein allgemeines Gebot sein könne; er lehnte ja das *taklīf mā lā yuṭāq* ab[24]. Bakr widersprach ihm: auch der Glaube ist bekanntlich allen Menschen geboten, obgleich Gott manchen von ihnen „das Herz versiegelt hat"[25]. Damit war er im Grunde der Rigorosere von beiden; allerdings war er, indem er die Möglichkeit eines *taklīf mā lā yuṭāq* zugab, nahe daran, den qadaritischen Konsens zu durchbrechen.

Gewollt hat er dies wohl nicht. Denn „Versiegelung" war für ihn immer selbstverschuldet, so wie die Qadariten dies voraussetzten. Auch ein Muslim

---

[19] *ṣūra Ādamīya Muḥammadīya;* dazu Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 217, ult., übersetzt bei Böwering, *Mystical Vision of Existence* 94.

[20] Text 16.

[21] Text 3.

[22] Text 2.

[23] Vgl. etwa Bd. I 409 f. für den Ibāḍiten ʿAbdallāh b. Yazīd. Ibn Qutaiba stellt Bakr eng mit den Muʿtaziliten zusammen.

[24] S. o. S. 97.

[25] Text 7 mit Kommentar. Vgl. auch Simnānī, *Bayān ʿan uṣūl al-īmān,* fol. 66 b, −7 ff.

kann darum damit bestraft werden[26]. Er zeigt es dadurch, daß er bei einer Sünde beharrt. Die Sünde macht ihn nicht zu einem Ungläubigen; er behält seinen Status als *mu'min*. Aber er heißt jetzt anders, nämlich „Heuchler" (*munāfiq*). Ein „Heuchler" ist jeder, der eine Todsünde begeht oder in Todsünde lebt; er leugnet damit Gott und dient dem Satan[27]. Das ging aus von der Terminologie Ḥasan al-Baṣrī's; die Asketen hatten sie übernommen und erweitert. Daß ein Sünder „dem Satan dient", ihn statt Gottes verehrt, stand in Sure 19/44; dort sagte Abraham es zu seinem ungläubigen Vater. Daß man die Redewendung auch auf Muslime beziehen könne, stieß außerhalb Baṣras auf Widerstand; im *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* wird es im Namen Abū Ḥanīfa's geradezu abgelehnt[28].

So wie der Glaube sich durch die Sünde in *nifāq* verkehrt, so erhebt er sich in seiner vollkommenen Verwirklichung zur Stufe des *iḫlāṣ;* auch das war ein Gedanke des baṣrischen *zuhd,* den erst Bakr vielleicht systematisierte. Der Zustand des *nifāq* wird seinerseits rückgängig gemacht durch die Buße (*tauba*); in ihr zeigt der Sünder, daß er sich seiner Sünde bewußt ist und sich ihrer schämt[29]. Vor dem Tode Buße zu leisten, ist darum für das Heil des Menschen unerläßlich. Denn wer nicht Buße tut, stirbt im Zustande der Verstockung; wer aber verstockt bleibt, verfällt ewiger Höllenstrafe, auch wenn er formal weiter ein Gläubiger ist[30]. Dabei macht es keinen Unterschied, wie gewichtig die Sünde war[31]; auch wer nur ein Senfkorn stiehlt, so mochte man übertreibend sagen[32], verfällt diesem Schicksal, wenn er sich nicht zuvor bekehrt. Manche fühlten sich hier später an die Ḥārigiten erinnert und haben Bakr dann auch so eingeordnet[33]. Aber das stimmte in einem entscheidenden Punkte nicht. Zwar bezeichneten auch die Ibāḍiten den Sünder häufig als *munāfiq,* und auch für sie verfiel er der ewigen Höllenstrafe. Aber sie hielten ihn für einen Ungläubigen; sie arbeiteten mit der Formel des *kufr nifāq*[34].

Wie auch immer man sich allerdings terminologisch entschied, das Ergebnis war Rigorismus. Selbst wenn einem der Bauch geknurrt hat, sollte man schon die kleine Waschung (*wuḍūʾ*) vollziehen – so als ob der *flatus ventris* bereits seinen Weg nach außen gefunden und damit zu einer rituellen Unreinheit

---

[26] Der koranische Beleg dafür war offenbar Sure 7/100 (vgl. Ṭūsī, *Tibyān* IV 515, 1 f. mit dem folgenden Einspruch des Ǧubbāʾī). Sonst bezog sich die Redewendung meist auf die Heiden (so etwa in Sure 4/155 und 7/101).

[27] Text 8, a – b und d.

[28] S. 122, pu. ff.; dazu Schacht in: Oriens 17/1964/113 § 35.

[29] Text 13, b – c.

[30] Text 8, b. Vgl. auch Ǧāḥiẓ in Text IX 7, a.

[31] Text 8, e.

[32] So Ibn Qutaiba oder Ibn Ḥazm (vgl. Text 9).

[33] Ibn Ḥazm an der genannten Stelle (*Fiṣal* IV 191, – 6 ff.) und von ihm abhängig Saksakī, *Burhān* 15, pu. ff.; Abū Yaʿlā in seinem *Muʿtamad* (122, 14 ff.) und sein Sohn Ibn Abī Yaʿlā in seinen *Ṭabaqat al-Ḥanābila* (I 34, 6).

[34] S. u. S. 228. Die Glaubensdefinition, die Ibn al Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 86, 6 mit der Bakrīya (und der Fuḍailīya, s. u. S. 173) verbindet, geht auf alle diese Unterscheidungen nicht ein.

(*ḥadaṯ*) geführt habe. Vor allem aber verbot Bakr direkt, Knoblauch oder Zwiebeln zu essen, weil man sich nach deren Genuß keiner Moschee nähern dürfe[35]. Das war *wara'*, wie er den Asketen gefiel. Die Geruchsbelästigung durch Knoblauch- oder Zwiebelduft hatte auch andere gestört. Qatāda war in diesem Punkte um eine juristische Auskunft angegangen worden[36], und in Ḥadīṯen wurde empfohlen, sich in einem solchen Zustand von der Moschee fernzuhalten, d. h. anderen nicht damit das gemeinsame Gebet zur Qual zu machen[37]. Schon in der Antike hatte es analog geheißen, daß jemand, der Knoblauch gegessen habe, keinen Tempel betreten solle[38]. Aber daß man daraus ein direktes Speiseverbot machte, ist doch nur hier vorgekommen. Es hat sich natürlich nicht durchgesetzt.

Ein Muslim, der verstockt bei einer Sünde beharrt, tut dies im vollen Bewußtsein der Strafe[39]. Auch wenn er hernach Buße tut, ist Gott nicht gehalten, darauf einzugehen – wie ein Vater, der von seinem Sohn fortwährenden Ungehorsam erlebt und darum schließlich dessen Entschuldigungen nicht mehr annimmt[40]. Es gibt sogar eine Sünde, die Buße völlig ausschließt: Mord[41]. Gemeint ist, wie aus Parallelen hervorgeht, Mord an einem Muslim. Auch Ḥasan al-Baṣrī hatte nämlich schon so gedacht[42], und später erfahren wir es von Sufyān aṯ-Ṯaurī[43]. Beide knüpften an bei Sure 4/93: „Und wenn einer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, ist die Hölle sein Lohn, daß er (ewig) darin weile". Die Auffassung ging offenbar tief ins 1. Jh. zurück. Sie wird mit Ibn ʿAbbās in Verbindung gebracht; auch ʿAbdallāh b. Masʿūd, Zaid b. Ṯābit und Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (gest. 105/723) werden genannt[44]. Wahrscheinlich spiegelt sich in ihr altes muslimisches Zusammengehörigkeitsgefühl; sie ergab sich im übrigen aus einem unbefangenen Verständnis des Textes. So erstaunt nicht, daß wir ihr auch im Ḥadīṯ begegnen: „Jede Sünde wird Gott vielleicht verzeihen, nur nicht wenn jemand als Ungläubiger stirbt oder einen Gläubigen vorsätzlich tötet"[45]. Hier tritt der Mord also neben die Apostasie oder den Götzenglauben; zusammen mit *širk* soll schon Ibn ʿAbbās ihn als die „beiden unklaren Dinge" (*al-mubhamatān*) bezeichnet haben[46].

---

[35] Text 19.

[36] *Aqwāl Qatāda* 74, –5 f.; zum Text s. u. S. 143 ff.

[37] Vgl. etwa Buḫārī, *Aḏān* 160 mit mehreren Traditionen; auch al-*I'tiṣām bis-sunna* 24 und *Aṭ'ima* 49; Muslim, *Masāǧid* 17; meist in die Aufforderung mündend: *fal-ya'tazilnā* bzw. *fal-ya'tazil masǧidanā* (auch: *fa-lā yaqrabanna masǧidanā*). Weiteres Material bei Wensinck, *Conc.* I 314 b und *Handbook* 155 b. Für die Šīʿa vgl. Maǧlisī, *Biḥār* LXVI 246 ff.

[38] Material dazu bei Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* 105.

[39] So die Definition bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XIV 375, 3 f., in einem Passus, der, wie sich aus 374, 13 f. vermuten läßt, von der Lehre der Bakrīya ausgeht.

[40] Ib. 375, 9 ff.

[41] Text 11.

[42] Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 201, ult. ff.; vgl. auch Šarīf ar-Raḍī, *Ḥaqā'iq at-ta'wīl* 363, 4 ff.: nach Ḥasan muß der Mörder ewige Höllenstrafe gewärtigen.

[43] Vgl. dessen *Tafsīr* 54, pu. ff.; auch oben Bd. I 225 und 227.

[44] Ṭūsī, *Tibyān* III 295, 9 ff.

[45] *Conc.* II 186 b.

[46] Ṭabarī, *Tafsīr* ³IX 67, apu.

Allerdings klingt in letzterem auch die Unsicherheit an, die man bei diesem Standpunkt schon früh empfand. Ṭabarī überliefert in seinem Kommentar verschiedene Einschränkungen, mit denen man der Radikalität von Sure 4/93 ausweichen wollte: der Mörder verfällt dem höllischen Feuer, wenn er nicht bereut (*nadima*)[47] oder wenn er den Mord für erlaubt hält[48] oder wenn Gott überhaupt straft, d. h. wohl: wenn er überhaupt die Muslime auf ewig in der Hölle bleiben läßt[49]. Selbst von Sufyān aṯ-Ṯaurī meinte man einen solchen Zusatz gehört zu haben: „wenn er Gott nicht um Verzeihung bittet"[50]. Auch im Kreise des strenggläubigen Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ war man nicht einverstanden[51]. Bei Muqātil b. Sulaimān gilt allein der Mord an einem Propheten als unsühnbar[52]. Mufīd bringt die Lehre Bakrs nur noch mit „einigen wenigen Vertretern der Ḥašwīya und des einfachen Volkes (*ʿāmma*)" zusammen[53]. Sufyān aṯ-Ṯaurī hebt bezeichnenderweise hervor, daß der Vers nicht abrogiert sei[54]; mit dieser Annahme hat man sich also auch aus der Affäre zu ziehen versucht[55]. Jedoch führte dies offenbar in eine Sackgasse; wenn man nämlich die Verse, welche die Aussage hätten abrogieren können, chronologisch einzuordnen versuchte, so stellte sich heraus, daß sie früher geoffenbart waren: Sure 19/60 ein Jahr vorher[56] und Sure 25/70 sogar 8 Jahre vorher[57].

Die Muʿtazila hat in diesem Bereich mit ihrer Kritik angesetzt. An sich kam sie ja aus der gleichen Wurzel; aber ihr Sündenbegriff war verschieden. Statt von *nifāq* sprach sie von *fisq*[58]. Der Mörder besaß für sie keinen Ausnahmestatus; Wāṣil hat aus Sure 4/93 offenbar nur geschlossen, daß ein Todsünder der ewigen Höllenstrafe verfällt[59], und auch später ist man darüber nicht hinausgegangen[60]. Selbst ein „Versiegelter" kann Buße tun, und Gott ist dann gehalten, jede Sünde zu erlassen[61]. Bišr b. al-Muʿtamir hat in seiner Diskussion

---

[47] Ib. 62, 6 ff. nr. 10187: Muǧāhid in Abänderung eines rigoroseren Ausspruchs des Ibn ʿAbbās. Vgl. auch Ṭūsī, *Tibyān* III 295, 9 f.

[48] Ib. 61, 11 ff., auf einen einmaligen Fall bezogen.

[49] Ib. 61, 5 ff. nr. 10184 f.: nach den baṣrischen Autoritäten Sulaimān at-Taimī und Šuʿba.

[50] Ib. 67, 10 ff. nr. 10201.

[51] S. u. S. 375.

[52] *Tafsīr ḫamsmi'at āya* 152, 8 ff.

[53] *Awā'il al-maqālāt* 63, 14/übs. Sourdel § 69. Mit *ʿāmma* sind Sunniten gemeint.

[54] *Tafsīr* 54, pu. ff.

[55] Es ist auch an anderer Stelle belegt, so in einer Überlieferung des Ibn ʿAbbās (Ṭabarī IX 63, 8 ff. nr. 10188 ff. in mehreren Varianten, am klarsten nr. 10195) und in einer Tradition bei Abū Dāwūd, *Fitan* (Bāb Taʿẓīm qatl al-muʾminīn).

[56] „... ausgenommen diejenigen, die umkehren und glauben und tun, was recht ist. Die werden (dereinst) in das Paradies eingehen".

[57] „... ausgenommen diejenigen, die umkehren und rechtschaffen handeln. Denen wird Gott (bei der Abrechnung) ihre schlechten Taten gegen gute eintauschen. Er ist barmherzig und bereit zu vergeben". Hier wird zuvor, Vers 68, der Mord ausdrücklich unter jenen Vergehen genannt, auf die die hier empfohlene „Umkehr" sich bezieht. Vgl. dazu Ṭabarī 66, pu. ff. nr. 10198 ff. und 10206.

[58] S. u. S. 261 ff.

[59] S. u. S. 306.

[60] Ṭūsī, *Tibyān* III 295, 1 f. und 9 f.; auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Mutašābih al-Qur'ān* 201, 9 ff.

[61] *Tibyān* I 170, 5 ff.

mit Bakr dessen Lehre von der Verstockung durch einen Hinweis auf die Wiedehopf-Episode in der Salomolegende zu widerlegen versucht.

> Salomo versammelt seine „Truppen von Geistern, Menschen und Vögeln" um sich und vermißt den Wiedehopf. Er will ihn für seine unerlaubte Abwesenheit strafen, wenn er nicht „eine deutliche Berechtigung vorbringt". Der Wiedehopf beruft sich darauf, in Saba gewesen zu sein und dort die Königin gesehen zu haben, welche mit ihrem Volk die Sonne anbetet; er rät Salomo, diese mitsamt ihren Untertanen zum rechten Glauben zu bekehren (Sure 27/21, zitiert in Text 12, h; dazu Speyer, *Biblische Erzählungen im Qoran* 389 ff.). Entscheidend war dabei für Bišr b. al-Muʿtamir wohl, daß der Wiedehopf nicht „Buße getan" hatte. Er hatte sich ja in klarer Erkenntnis der Sachlage, also in voller Verantwortung, Salomos Befehl, seinen Platz nicht zu verlassen, widersetzt (Text 12, a – b). Dies wird auch dadurch nicht wiedergutgemacht, daß sein Handeln, wie sich herausstellt, sinnvoll war (*c – d*). Er ist also, mit Bakrs Terminologie gesagt, zum *munāfiq* geworden und dies auch geblieben. Bakr müßte, da er Bišrs Interpretation der koranischen Perikope teilt (*e – f*), auch diese Konsequenz zugestehen. Dennoch hat Salomo, immerhin ein Prophet, den Wiedehopf nicht zur Strafe geschlachtet (*i*); er hat also an die „Verstocktheit" seines Dieners nicht geglaubt. Bakrs Theorie kann somit nicht stimmen.
>
> Wie Bišr selber das Problem löste, erfahren wir nicht. Auch er nahm als gegeben an, daß der Wiedehopf „sich vergangen" habe (*c*), und er scheint nicht davon ausgegangen zu sein, daß der gute Zweck die unerlaubte Widersetzlichkeit geheiligt habe (*d*). Wahrscheinlich glaubte er nur nicht, daß eine läßliche Sünde, von der man sich nicht bekehrt, zu einer Todsünde werde, vielleicht auch nicht, daß man für jede Sünde einzeln Buße tun müsse.

Bišr hat sich in einem seiner Lehrgedichte noch einmal auf diesen Beweis bezogen; dort ist die Rede von dem „Wiedehopf, den Bakr für ungläubig erklärte"[62]. Das wird in der Wortwahl Bakr nicht gerecht; „ungläubig" war selbst ein Mörder nach seiner Ansicht nicht. Denselben Fehler macht Bišr noch einmal; ihm lag offenbar daran, Bakr in die ḫāriǧitische Ecke zu treiben[63]. Jetzt aber steht seine Argumentation in einem andern Zusammenhang. Bakr nämlich hatte, um seinem Rigorismus Zügel anzulegen, den Grundsatz der Verantwortung stark betont: Gott bestraft zwar selbst unscheinbare Vergehen, aber nur bei jemandem, der sich ihrer auch bewußt ist[64]. Bišr meinte daraufhin, daß dann sogar ein Skorpion strafwürdig sei; denn er zeige durch sein Verhalten im Augenblick des Stichs, daß er fürchte, dafür getötet zu werden. Er sei sich also seines Vergehens bewußt und müsse darum um dessentwillen ungläubig genannt werden[65].

Nun ist das Beispiel zwar etwas skurril; aber man muß sich doch fragen, ob Bakr nicht einfach hätte zustimmen können. Seine Antwort wird in der

---

[62] Text XVII 1, Vers 25.

[63] Text 13, e; so auch Ibn Ḥazm in Text 10. Ǧāḥiẓ verallgemeinert in ähnlicher Weise (Text IX 7, a).

[64] Text 13, a.

[65] Ib., b – f.

mu'tazilitischen Quelle, der wir dies entnehmen, ja nicht überliefert. Jedoch befand er sich tatsächlich in einer etwas mißlichen Lage. Er hatte nämlich angenommen, daß Kinder in keiner Weise Strafe verdienen und ihnen deswegen keine Schmerzen zugefügt werden dürfen; da lag es nahe, dies auch auf Tiere auszudehnen. Er selber hatte bei diesem Schritt offenbar noch gezögert: Tiere, so meinte er, dürfen Schmerz empfinden, damit sie sich zum Nutzen der Menschen lenken lassen[66]. Zumindest für die Haustiere machte er also eine Ausnahme: sie sind zwar „unschuldig"[67]; aber Schmerz hat bei ihnen nicht primär die Funktion von Strafe. Das war zu subtil, um in der Überlieferung überall sauber durchzukommen[68], und einer seiner Schüler scheint dann definitiv Kinder und Tiere gleichbehandelt zu haben, „weil Gott niemanden unrecht behandeln könne"[69].

Die Begründung zeigt, worauf es ankam. Schmerz wird nämlich letzten Endes immer von Gott geschaffen, und zwar an und für sich, „aus nichts", nicht etwa aufgrund des vorhergehenden Schlages oder Stichs. Bakr unterschied sich von Bišr b. al-Mu'tamir auch insofern, als er dessen *tawallud*-Theorie nicht akzeptierte[70]. Einem Schlag muß also nicht Schmerz folgen, und bei Kindern, so fuhr Bakr fort, ist dies auch nicht der Fall. Man sollte eher annehmen, daß sie bei Schlägen Lust empfinden; denn sonst würden sie ja gestraft, und zwar von Gott, nicht von ihren Eltern[71]. Aber warum weinen sie dann? Offenbar damit die Eltern, da ihnen dies weh tut, nun ihrerseits gestraft werden – vermutlich für frühere Sünden, vielleicht auch indem sie Gewissensbisse verspüren, weil sie ihnen zu Unrecht Schmerz zugefügt haben[72]. Denn Gott läßt die Kinder ja schreien; sie sind, da sie keine Verantwortung haben, gewissermaßen Automaten, die von Gott gelenkt werden. Was sie dabei empfinden, durchschauen wir nicht[73]; wichtig ist nur, welche Empfindungen bei uns, d. h. den Eltern, ausgelöst werden. Diese dürfen natürlich das Spiel nicht erkennen; wüßten sie so viel wie Bakr, so brauchten sie sich ja nicht zu beunruhigen oder bestraft zu fühlen.

Hier lag die Schwäche der Konstruktion; niemals ist im Islam das Theodizeeproblem so radikal – und so naiv – gelöst worden. Aber vermutlich dachte Bakr bei den Schmerzen auch gar nicht so sehr an solche, die den Kindern von ihren Eltern aus erzieherischen Gründen zugefügt werden. Unser Text spricht zwar von „Schlägen", aber zugleich von Kleinkindern, „Kindern in der Wiege"[74]. Daß ein Schmerz durch einen Schlag ausgelöst werde, war damals ein Topos. Zudem ist nicht gesagt, daß der Schlag von den Eltern

---

[66] Text 5.
[67] Text 13, a.
[68] Ib., g; auch Kommentar zu Text 4.
[69] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, apu. ff.; dazu unten S. 118.
[70] Text 6; zum *tawallud* bei Bišr s. u. Kap. C 1.4.3.1.1.1.
[71] Text 4.
[72] Text 5, b–c.
[73] So auch Baġdādī, *Farq* 201, 5 ff./213, 11 ff.
[74] Text 4, a–b.

ausgehe; daneben ist nämlich von „Zerstückeln" und „Zerreißen" die Rede. Es sind in jedem Fall Schmerzen, die Gott geschehen läßt; auch die Krankheiten wird man dazu zählen dürfen[75]. Prügel aber gehören ohnehin wohl eher nach unserer westlichen Vorstellung zur Erziehung; erst in der Schule wird der Stock benutzt[76].

Bakr hat in zwei Fällen seinen Rigorismus zurückgenommen. Der erste davon ist uns bereits bekannt: die Kontrahenten der Kamelschlacht. ʿAlī, Ṭalḥa und Zubair sind, wenn man ihr Verhalten betrachtet, eigentlich *munāfiqūn*[77]. Von einer Buße verlautet nichts, und da sie den Tod vieler Muslime auf dem Gewissen haben, grenzt ihre Sünde an Mord. Aber Gott selber hat sie freigesprochen, und das Ḥadīṯ, in dem dies ausgesagt war, besaß für Bakr wie schon für Ḥasan al-Baṣrī unumstößliche Autorität[78]. Er hätte es wohl auch als Sakrileg empfunden, wenn Badr-Kämpfer – und vielleicht Prophetengenossen überhaupt – zur Hölle verdammt gewesen wären. Man notiert es besonders mit Bezug auf ʿAlī. Denn Bakr galt als erbitterter Gegner der „Rāfiḍiten"[79], und daß er es war, merken wir an der zweiten Ausnahme: er hielt das Trinken von Dattelschnaps (*nabīḏ*) für sunna-gemäß. Denn dies verband sich mit zwei weiteren Lizenzen: er erlaubte das *masḥ ʿalā l-ḫuffain* und den Verzehr von Aal bzw. Wels[80]. Letzteres war in der Tat nur bei den „Rāfiḍiten" verboten[81]; sie aber hatten sich in Kūfa durch ihren Antagonismus gegen die Murǧi'a und Abū Ḥanīfa dazu bringen lassen, auch den Konsum von Dattelschnaps zu verpönen[82]. Daß ein Mann wie Bakr, dem schon ein Bauchknurren Sorgen bereitete, hier Milde walten ließ, will einiges heißen.

Die Kombination der drei Dinge gehört zum Formelschatz der Häresiographen (vgl. Text III 4, b). So erklärt sich, daß man mit den gleichen Worten auch Sufyān aṯ-Ṯaurī's Haltung umschrieb (*Ḥilya* VII 32, 4 f., auch mit derselben Verschreibung von *ǧirrī* zu *ǧady*); eine besondere Beziehung zur Bakrīya ergibt sich daraus also nicht. – Skrupelhaftigkeit verrät sich vermutlich darin, daß Bakr verlangte, der *nabīḏ* solle in einem Lederschlauch (*siqā'*) zur Gärung gebracht werden. Die Alternative war nämlich die Zubereitung in dem ausgehöhlten Stumpf (*naqīr*) der Palme; dies war vom Propheten angeblich wegen des sich ergebenden hohen Alkoholgehaltes verboten worden (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. al-Īmān nr. 26; allgemein *Conc.* VI 533 b). Šīʿitische Ḥadīṯe zum Thema vgl. Kulīnī, *Kāfī* VI 416 f. nr. 4 ff. und 418 f. nr. 1–3. Allgemein vgl. Goldziher,

---

[75] Vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, ult.

[76] Für Ibn Saḥnūn vgl. Lecomte in: REI 21/1953/86 ff.; für Qābisī vgl. A. F. al-Ahwānī, *at-Tarbiya fī l-Islām* 313 f. Zur Frage allgemein Aḥmad Ḫālid, *al-ʿUqūba ʿinda l-murabbīn at-Tūnisīyīn fī l-qurūn al-wusṭā*, in: *Šaḫṣīyāt wa-taiyārāt* 46 ff.

[77] Text 14, a.

[78] Text 14, b und 15. Es fällt auf, daß selbst er noch nicht auf die Überlieferung von den *ʿašara al-mubaššara* zurückgreift, die doch denselben Dienst geleistet hätte (dazu oben Bd. I 21 f. und 240; auch unten 480).

[79] Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 105, 6 f.

[80] Text 18.

[81] S. o. Bd. I 240.

[82] Vgl. Maǧlisī, *Biḥār* LXXIX 166 ff.; EI² IV 996 a s. v. *Ḫamr*.

Vorlesungen 65 f. – Auch in Mittelamerika hat man im übrigen den Wein so hergestellt. Da die Palme innen weich ist, ließ sich in den Palmstrunk oberhalb der Wurzel ein Loch schneiden; darin sammelte sich der Saft des Baumes (vgl. Esquemelin, *Die amerikanischen Seeräuber* 84 f.).

Bakrs antišīʿitische Einstellung hat einer im Laufe der Zeit um sich greifenden Verwechslung Vorschub geleistet. In der späteren Literatur werden unter Bakrīya häufig Theologen verstanden, welche den Anspruch Abū Bakr's gegenüber dem ʿAlīs verteidigen[83]. Nach Ibn Abī l-Ḥadīd haben sie sogar Ḥadīṯe zugunsten Abū Bakr's gefälscht und ʿAlī mit Ḥadīṯen angegriffen[84]. Sie stellten konsequenterweise dann auch ʿĀʾiša über Fāṭima[85]. Nun behauptet Masʿūdī, daß neben den *aṣḥāb al-ḥadīṯ*, neben der Baihasīya und anderen auch die Bakrīya, nämlich „die Anhänger des Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid" das Kalifat Abū Bakr's in einer expliziten Ernennung (*naṣṣ*) begründet gesehen hätten[86]. In der Tat hat ʿAbdalwāḥid b. Zaid Ḥadīṯe von Abū Bakr überliefert[87]. Sie finden sich anderswo kaum; es könnte sich also eine Tendenz mit ihnen verbinden. Aber wir haben es doch wohl nur mit einer optischen Täuschung zu tun. Weder Ǧāḥiẓ in seinem *K. al-ʿUṯmānīya* noch Aš'arī in seinen *Maqālāt* wissen etwas von einer solchen Lehre Bakrs. Auch in den Ḥadīṯen zugunsten Abū Bakr's, die in den Mauḍūʿāt-Werken bewahrt werden[88], taucht er als Tradent nicht auf. Die Neuinterpretation des Namens ist vermutlich šīʿitischen Ursprungs. Aš'arī scheint sie gekannt zu haben[89]; jedoch hält er die beiden Bedeutungen noch auseinander. Masʿūdī dagegen hat die Kontamination vollzogen. Später fiel sie kaum noch auf; für Ibn al-Murtaḍā zeichnet sich die Bakrīya durch zwei Lehren aus: daß die Kinder keinen Schmerz empfinden und daß Abū Bakr durch *naṣṣ* Kalif wurde[90].

Ibn al-Murtaḍā will sogar wissen, daß Ḥasan al-Baṣrī bereits eine solche Theorie vertreten habe (*Baḥr* 94, 6). Er hat dies aus muʿtazilitischer Tradition (vgl. Gimaret, a. a. O.). Kritisch zu dieser Konstruktion auch Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* 29, Anm. 2. Für den Maġrib ist von Wichtigkeit, daß man als Bakrīya daneben noch die Anhänger des Ṣūfī al-Bakrī aṣ-Ṣiqillī (gest. 386/996) bezeichnete, der wegen seiner Ansichten über die Heiligenwunder angegriffen wurde (H. R. Idris in: *Mélanges Massignon* II 334). Spätere Anwendungen, z. B. auf den Derwischorden diesen Namens oder die Familie der Bakrī im Ägypten des 19. Jahrhunderts (EI² I 966 a), können wir hier ignorieren. – Die

---

[83] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX$_1$ 130, 17 im Vergleich zu 129, apu. und 130, 5; wohl auch Mānkdīm, ŠUḤ 754, 4 und 761, 12; bei Ḥaǧūrī, *Rauḍat al-aḫbār*, fol. 98 b, 13 ff. auf Dāwūd al-Iṣfahānī und seine Schule bezogen (s. u. Kap. C 6.3.2).

[84] ŠNB XI 49, 4 ff.; Beispiele auch bei Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 226, 9 ff.

[85] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 306, 11.

[86] *Tanbīh* 337, 7 f.; übernommen bei Gimaret, *Ash'arī* 555.

[87] S. o. S. 98, Anm. 35.

[88] Etwa Suyūṭī, *La'ālī* I 286 ff.

[89] Vgl. Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 189, 3 ff.

[90] *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 42, –7 f.; nur leicht erweitert in dem Kommentar *al-Munya wal-amal* 111, 6 f. So auch schon al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 133, 1 f.; vielleicht liegt al-Ḥākim al-Ǧušamī zugrunde.

Bakrīya bei Abū Makḥūl an-Nasafī, *ar-Radd ʿalā l-bidaʿ* 104, 4 ff. ist aus *Fikrīya* verlesen oder verschrieben. Dies geht aus der Beschreibung ihrer Lehre hervor (vgl. *tafakkur* in Z. 6) und wird durch die Parallele in der *Taḏkirat al-maḏāhib* (ed. Fiğālī in: IIED 2/1975/130, 5 ff.) bestätigt.

Die Zugehörigkeit zur Bakrīya ist leider nie zu einem Kriterium für die Experten des *ǧarḥ wat-taʿdīl* geworden. Damit schwindet nahezu jede Hoffnung, spätere Angehörige dieser Schule ausfindig zu machen. Die terminologische Benutzung des Wortes *munāfiq* reicht zur Kennzeichnung kaum aus; das gehörte zum allgemeinen Erbe Ḥasan al-Baṣrī's[91]. Nur zwei Schüler Bakrs werden namentlich genannt; einer von ihnen hat offenbar auch seine Nisbe nach ihm bekommen:

ʿAbdallāh b. ʿĪsā al-Bakrī.

Er war nach Ibn Ḥazm derjenige, der Kinder und Tiere, daneben auch die Geisteskranken, für gleichermaßen unschuldig hielt[92]. Über seine Identität ist weiter nichts auszumachen[92a]. Dasselbe gilt für den zweiten Schüler

Abū ʿUbaid Muḥammad b. Šarīk (?) al-Mismaʿī,

der bei Abū Yaʿlā zusammen mit ʿAbdallāh b. ʿĪsā auftaucht. Er heißt in einem andern Überlieferungsstrang, der auf den Qāḍī ʿAbdalǧabbār zurückgeht, Muḥammad b. Sahl und erhält die Nisbe al-Baṣrī[93]. Letzteres verwundert nicht; die Familie der Mismaʿī war in Baṣra ansässig[94]. Er hielt vor allem daran fest, daß die Buße eines Mörders nicht angenommen werde; der Qāḍī hat ihn darum zum Haupt einer eigenen Sekte gemacht.

2.2.2.2.4 Askese und Rationalität

Die Muʿtazila ist dafür bekannt geworden, daß sie der Vernunft einen wichtigen Platz einräumte. Jedoch hat sie, wie es scheint, wenig darüber theoretisiert; sie konnte sich auf einen breiten Konsens stützen. Dieser nun bereitet sich vor allem auch in Baṣra vor, und zwar sowohl innerhalb der Qadarīya[1] als auch bei den Asketen. Vernunft war hier kein Weltprinzip, sie vermittelte auch nicht in erster Linie intellektuelle Einsichten, sondern sie bot Lebenshilfe und beantwortete die Frage nach dem Willen Gottes in einer bestimmten Situation. Sie war darum nicht zu trennen von dem *ʿilm*, dem „Wissen", das, im Koran

---

[91] So, wenn der Asket Yūsuf b. Asbāṭ (gest. 199/814-5) in einem Brief von den *munāfiqū hāḏihī l-umma* spricht (Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* IV 237, pu. f.).

[92] *Fiṣal* IV 191, apu. ff. > Saksakī, *Burhān* 14, −9 f.; vgl. zu ihm auch Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 202, 2 f.

[92a] Es sei denn, er wäre identisch mit ʿAbdallāh b. ʿĪsā al-Ḥazzāz, der Ḥadīṯ von Yūnus b. ʿUbaid überlieferte (s. u. S. 352).

[93] Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ ʿUyūn al-masāʾil* I, fol. 47 b > Ibn al-Murtaḍā, *al-Munya wal-amal* 121, 2 f.

[94] Samʿānī, *Ansāb* XII 263 ff. nr. 3793; dazu unten Kap. C 4.2.4.3.

[1] S. o. S. 52; dazu S. 60 und 64.

oder im Ḥadīṯ vorgegeben, eine Autorität für sich darstellte und von ihr nur exegetisch behandelt werden konnte. Selber schuf sie keine Fundamente[2].

Die Wurzeln dieser Vorstellung sind an sich breiter; man wird dies kaum erstaunlich finden. Auch in der kūfischen Šīʿa pries man den *aql;* die Überlieferungen haben allerdings manchmal einen stärker gnostischen Klang[3]. Vor allem die Weisheitsliteratur hat eingewirkt. Schon Sālim Abū l-ʿAlāʾ, der *kātib* Hišāms, übersetzte ein hermetisches Logion, in dem der Verstand die einzige Möglichkeit genannt wurde, Gott nahezukommen[4]. Ein Lob der Vernunft fand sich in Burzōyes Einleitung zu *Kalīla wa-Dimna*[5]; Ibn al-Muqaffaʿ, der sich dies zu eigen macht, redet in seiner *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* über das Verhältnis zwischen *ʿaql* und *dīn*[6]. Das Zusammenwirken von *ʿaql* und *ʿilm* stellt Sahl b. Hārūn in seinem *K. an-Nimr waṯ-ṯaʿlab* dem Leser vor Augen[7]; der Verstand ist, so heißt es dort, nicht bloß ein Akzidens, sondern die anerschaffene Natur des Menschen[8]. Ṣāliḥ b. Ǧanāḥ al-Laḫmī[9] untersucht die Relation zwischen *ʿaql* und *adab;* sie verhalten sich zueinander etwa wie Anlage und Erziehung[10]. Für Abū l-ʿAtāhiya folgt alles Gute aus dem Verstand, alles Schlechte aus der Unwissenheit[11]. Das stand so auch im *Dēnkart*[12]; aber es war wohl zu allgemeingültig, um nur iranisches Erbe zu sein.

Was Baṣra demgegenüber auszeichnete, war der Versuch, dieses Ideal auf eine Ḥadīṯbasis zu stellen. Das Material selber war dabei keineswegs rein baṣrisch; aber die Sammlungen entstanden hier. Der Versuch ist gescheitert; die Verfasser fanden keine Gnade vor dem aufkommenden *ǧarḥ wat-taʿdīl.* Das scheint damit zusammenzuhängen, daß sie sich zu spät ans Werk machten; Propaganda für den *ʿaql* wurde jetzt als Propaganda für die Muʿtazila mißverstanden. Yaḥyā b. Maʿīn sagte von dem wichtigsten Mann,

> Abū Sulaimān Dāwūd b. al-Muḥabbar b. Qaḥḍam b. Sulaimān al-Bakrāwī aṭ-Ṭāʾī,

einem Baṣrier, der am 8. Ǧumādā I 206/9. Okt. 821 in Baġdād starb[13] und den er vermutlich persönlich noch gekannt hat, dieser habe „mit einigen Muʿtaziliten Gesellschaft gepflegt" und sei von ihnen „verdorben" worden[14]. Ibn Ḥanbal soll seine Traditionen mit einem ironischen Lachen abgetan ha-

---

[2] Das betont z. B. Arkoun in: Annuaire de l'Afrique du Nord 18/1979/305 ff.

[3] S. o. Bd. I 354; zusammengefaßt bei Maǧlisī, *Biḥār* I 82 ff. Allgemein dazu Rušdī ʿAlyān, *al-ʿAql ʿinda š-Šīʿa al-Imāmīya* (Baġdād 1973); das Werk ist jedoch völlig unhistorisch aufgebaut.

[4] BEO 19/1965-66/75, 8; vgl. auch 77, 10 f.

[5] S. 99, 6 ff.

[6] § 18 f. PELLAT.

[7] S. 129, 3 ff./Übs. 73 f.

[8] Ib. 132, 11 ff./Übs. 72; vgl. auch 134, 6 ff./70.

[9] Zu ihm s. o. S. 19 f.

[10] *al-Adab wal-murūwa* 165, 11 ff.

[11] Vgl. seine *Urǧūza* in: Dīwān 451 v. 59.

[12] Übs. de Menasce 288 § 292.

[13] TB VIII 362, 1 f.

[14] TB VIII 360, 6 ff. > *Mīzān* nr. 2646 und TT III 199, pu.

ben[15]. Er hatte ein *K. al-ʿAql* verfaßt, aus dem z. B. Ibn Abī d-Dunyā (gest. 281/894)[16], Ǧaʿfar al-Ḫuldī (gest. 384/959)[17] und Abū Nuʿaim[18] zitieren. Das zeigt, wie sehr die Asketen ihn schätzten; er überlieferte immerhin u. a. von Rabīʿ b. Ṣabīḥ[19] und von ʿAbdalwāḥid b. Zaid[20]. Selbst Yaḥyā b. Maʿīn hielt ihn übrigens nicht für einen böswilligen Fälscher. Er habe vielmehr, so sagte er, in Baṣra gelernt und sei dann in ʿAbbādān unter die Ṣūfīs gefallen; dort habe er Binsen und Palmblätter geflochten und darüber sein Ḥadīṯ vergessen. Als er nach Baġdād gekommen sei, habe man von ihm die baṣrischen Überlieferungen hören wollen und er habe sie fehlerhaft weitergegeben[21]. Die Zahl der Autoritäten, auf die er sich berief, ist in der Tat beeindruckend[22]; Qadariten sind darunter, aber auch Leute wie Muqātil b. Sulaimān[23] oder Muḥammad b. ʿUrwa, ein Urenkel des ʿUrwa b. az-Zubair, der Gesellschafter des Mahdī und des Hārūn ar-Rašīd war[24]. In seiner Familie hatte man seit Generationen Ḥadīṯ tradiert[25]. Der Ahnherr war, wie die Nisbe al-Bakrāwī nahelegt[26], anscheinend ein Klient des baṣrischen Prophetengenossen Abū Bakra aṯ-Ṯaqafī gewesen[27]. Dāwūd war selber vermutlich kein Qadarit. Eines seiner Ḥadīṯe unterstützte das *istiṯnāʾ*; vielleicht war er von Sufyān aṯ-Ṯaurī beeinflußt[28].

Charakteristisch ist für ihn auch das Prophetenwort, daß jemand, der den Geist des Korans verstehe, sich nicht über Armut beklagen dürfe (Suyūṭī I 246, 7 ff.). Zur Askese vgl. noch Tanūḫī, *Faraǧ* I 117, 3 f. – ʿAql-Ḥadīṯe von ihm bewahrt auch Suyūṭī (*Laʾālī* I 127, 3 ff.; 127, –7 ff.; 127, –4 ff.; 128, 10 ff.); die bekannte Tradition von dem *ʿaql* als dem liebsten Geschöpf Gottes (s. u. S. 170) überlieferte er in einer besonders umfangreichen Fassung (ib. 130, 3 ff.). Zum selben Thema noch al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, TB VIII 359, ult. ff. und *al-Faqīh wal-mutafaqqih* II 20, 13 ff. Traditionen anderen Inhalts vgl. Suyūṭī I 407, pu. ff. und II 414, ult. ff.

Zu Dāwūds Gewährsleuten gehörte

Maisara b. ʿAbdrabbih at-Tarrās ad-Dauraqī,

---

[15] *ʿIlal* 125 nr. 750 > TB VIII 360, ult. ff. (wo sich weitere Urteile finden).
[16] *K. al-ʿAql wa-faḍlih* 11, 10 ff.; 13, pu. ff.; 27, 6 ff. und 10 ff.
[17] TB VIII 359, ult. ff.
[18] *Ḥilya* IV 26, 11 ff. und 40, 18 ff., in dem Abschnitt über Wahb b. Munabbih.
[19] Über die Grenzwacht in Qazwīn (Suyūṭī, *Laʾālī* I 463, apu. ff.). Zu Rabīʿ s. o. S. 104 f.
[20] Ṭabarī, *Tafsīr* ³XV 250 f. nr. 17979; *Ḥilya* VI 164, 6.
[21] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 35 nr. 458. ʿAbbādān war für die Binsenmatten bekannt, die dort hergestellt wurden (Dietrich, *Dioscurides triumphans* 558).
[22] Aufgezählt TB VIII 359, 15 ff.
[23] Zu ihm s. u. S. 516 ff.
[24] TB III 137, 5.
[25] Zu seinem Vater vgl. ʿUqailī IV 259 f. nr. 1860 und *Mīzān* nr. 7080. Bei ʿUqailī auch ein Mahdī-Ḥadīṯ, das über seinen Vater auf seinen Großvater zurückging; es ist anscheinend auf an-Nafs az-zakīya gemünzt. Zu seinem Urgroßvater Sulaimān b. Ḍakwān al-Qahḍamī vgl. ʿUqailī II 129 nr. 613 und *Mīzān* nr. 3458; er überliefert von Anas b. Mālik.
[26] Sie findet sich nur bei ʿUqailī.
[27] Samʿānī, *Ansāb* II 294 ff.
[28] Suyūṭī, *Laʾālī* I 42, –8 ff.; zum *istiṯnāʾ* s. o. Bd. I 225 f.

ein weitgereister Perser, Schildmacher von Beruf, der Ḥadīṯe zum Lobe der Stadt Qazwīn verbreitete, aber auch von Mālik b. Anas und Auzāʿī überlieferte. Seine Gefräßigkeit hatte ihm den Beinamen al-Akkāl eingebracht[29]. Er ging soweit, den Propheten versichern zu lassen, daß jemandem, der einen natürlichen Verstand habe, seine Sünden nicht schaden könnten, weil er nämlich so klug sein werde, für sie hernach Buße zu tun. Man wollte gehört haben, wie er eingestand, Ḥadīṯe nur um ihres paränetischen Nutzens willen zu erfinden[30]. So mag es nicht ganz aus der Luft gegriffen sein, wenn Dāraquṭnī behauptete, jeder, der sich seiner *ʿaql*-Ḥadīṯe – die gleichfalls schon zu einem „Buch" zusammengefaßt waren – bedient habe, habe sie mit anderen Isnāden versehen[31]. Neben Dāwūd b. al-Muḥabbar sollen zwei weitere *muḥaddiṯūn* so vorgegangen sein: Sulaimān b. ʿĪsā b. Naǧīḥ as-Siǧzī, ein Schüler des ʿAbdallāh b. ʿAun (gest. 151/768), der ein *K. Tafḍīl al-ʿaql* in zwei Heften verfaßte[32], und ein Schüler des Mālik b. Anas namens ʿAbdalʿazīz b. Abī Raǧāʾ[33]. Maisaras Material war also beliebt; erst später stieß man sich daran, daß er der alten *quṣṣāṣ*-Tradition noch zu nahe stand. Er hatte eine Vorliebe für rhapsodisches Erzählen; ein Bericht über Muḥammads Himmelfahrt, den er auf Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim zurückführte, umfaßte 20 Blatt[34], und seine Fassung der letzten Predigt des Propheten erging sich mit dantesker Ausführlichkeit in einer Schilderung der Strafen für verschiedene Sünden, um dem Bußruf größeren Nachdruck zu verleihen[35]. Hierin sah er wohl die Dinge, an denen der Verstand sich ein Beispiel nehmen sollte.

2.2.3 *Die Juristen*

Die Entwicklung von Rechtsprechung und Jurisprudenz in Baṣra liegt außerhalb unseres Themas. Dennoch ist sie für uns aus mehreren Gründen von Bedeutung. Baṣrische Theologen, vor allem die der Ibāḍīya und der Muʿtazila, waren zugleich Juristen; sie kamen dabei aus einer lokal gebundenen Rechtstradition, über die wir kaum noch etwas wissen[1]. Letzteres liegt daran, daß

---

[29] Zu ihm Buḫārī II_1 244 nr. 838; IAH IV_1 254 nr. 1157; TB XIII 222 ff. nr. 8193; Samʿānī, *Ansāb* V 391, 5 ff.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* IV 263 f. nr. 1868; *Mīzān* nr. 8958.

[30] ʿUqailī > *Mīzān*.

[31] TB VIII 360, 17 ff. und Suyūṭī, *Laʾālī* I 128, 15 ff.; übs. von Goldziher in: ZA 22/1907/341 = *Ges. Schr.* V 131. In seinem *K. aḍ-Ḍuʿafāʾ wal-matrūkīn* bezeichnet Dāraquṭnī darum Maisara als den eigentlichen Autor von Ibn al-Muḥabbar's *K. al-ʿAql* (373 nr. 510).

[32] *Mīzān* nr. 3496.

[33] *Mīzān* nr. 5100 mit einem einschlägigen Ḥadīṯ; auch Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 270, 2 f.

[34] Vollständig erhalten bei Suyūṭī, *Laʾālī* I 63, 9 ff.; vgl. auch Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* III 11, – 5 ff. Dazu unten S. 509.

[35] Suyūṭī II 361, – 5 ff.; von Dāwūd b. al-Muḥabbar übernommen.

[1] Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* 229; Index s. v. *Basrians*.

bereits in der ersten Hälfte des 2. Jh's kūfischer Einfluß eindringt; Abū Ḥanīfa korrespondiert mit dem Baṣrier ʿUṯmān al-Battī. Dadurch sind murǧi'itische Gedanken in der Stadt bekannt geworden; sie lagern sich über das qadaritische Substrat und führen damit in der Theologie zu einer Mischung, die wir gesondert behandeln müssen[2]. Theologisch gesehen bilden die Juristen darum keine Einheit; das ist auch kaum anders zu erwarten. Dennoch können wir sie nicht einfach allesamt auf die verschiedenen Richtungen verteilen; denn einer von ihnen, ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī, hat eben diese Richtungslosigkeit zu einer eigenen Doktrin erhoben, die lange weiterwirken sollte.

Interessant ist für uns weiterhin, welcher gesellschaftlichen Schicht die Juristen jeweils angehörten. Nach dem Tode der großen ʿAbdallāhs: Ibn ʿUmar, Ibn ʿAbbās, Ibn az-Zubair, Ibn ʿAmr b. al-ʿĀṣ sei, so sagte man, der *fiqh* in die Hände der *mawālī* geraten[3]. Den Klienten war jedoch der Zugang zum Richteramt versperrt; denn obgleich ein *qāḍī* vom Statthalter ernannt wurde[4], brauchte er doch die Unterstützung der Stämme. Klienten mochten Fatwās geben; aber im Grunde blieben sie „fromme Spezialisten"[5], die auf die offizielle Rechtsprechung nur wenig Einfluß hatten[6]. Ebenso konnte jemand, der nicht die religiösen Überzeugungen der Mehrheit teilte, kaum Richter werden; denn man mußte darauf vertrauen können, daß er seine Befugnis, jemanden vom Zeugnis auszuschließen, in der rechten Weise gebrauchte[7]. Da ist es denn umso auffälliger, daß der erste *maulā*, der in Baṣra zum Richter ernannt wurde, ein Qadarit war: Ḥasan al-Baṣrī. Das Faktum scheint gesichert; jedoch blieb es für lange Zeit Episode[8]. Zugehörigkeit zur Qadarīya war zwar, wie wir sahen, in Baṣra kein Makel; daß man sich aber über die sozialen Schranken hinwegsetzte, dafür herrschten offenbar nur z. Z. ʿUmars II. die nötigen Voraussetzungen. Der zweite *qāḍī*, der während ʿUmars Kalifat in Baṣra amtiert hat, war vermutlich gleichfalls im späteren Sinne nicht ganz „orthodox"; er scheint der Ibāḍīya nahegestanden zu haben. Aber er war doch zumindest ein freier Araber: Iyās b. Muʿāwiya al-Muzanī.

Zur Authentizität der Überlieferung von Ḥasans Richteramt s. o. S. 43; Weiteres dazu s. u. S. 127 f. Wenn ʿUmar II. ihn ernannt hatte, so stellte sich aus späterer Sicht die Frage, warum jener nicht ebenso in Syrien mit Makḥūl verfahren war, der doch ein gleich hohes Ansehen besaß; man erklärte es sich damit, daß Makḥūl das Angebot des Kalifen abgelehnt habe, u. z. unter Hinweis auf ein Wort des Propheten, wonach „nur ein Mann von Adel (*ḏū šaraf*) zwischen den Menschen richten" solle (Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* I 22, 6 ff.). Der klassische Fall

---

[2] S. u. S. 166 ff.

[3] Šīrāzī, *Ṭab.* 58, 9 ff.; auch *ʿIqd* III 415, pu. ff. Dazu oben Bd. I 40.

[4] Der Kalif tat dies in der Umaiyadenzeit im allgemeinen noch nicht (vgl. R. G. Khoury in: *Festschrift Spuler* 197 ff.).

[5] Diese Formulierung verwendet Schacht, *Introduction to Islamic Law* 27.

[6] Wenn sie nicht als Berater an der Gerichtssitzung teilnahmen (s. u. S. 134).

[7] Šāfiʿī behandelt in seinem *K. al-Umm* die Frage, wann Sektierer als Zeugen zugelassen werden können (VI 210 f.).

[8] Das betont Fasawī II 244, 8.

zum Problem lag schon Jahrzehnte zurück: als Ḥaǧǧāǧ Statthalter in Kūfa wurde, soll er Saʿīd b. Ǧubair, der ein Freigelassener (*maulā al-ʿitāqa*) war, zum Richter haben ernennen wollen; er konnte sich auf ihn ja besser verlassen als auf einen Stammesangehörigen. Jedoch scheiterte er am Widerstand der *ašrāf* (Mubarrad, *Kāmil* 439, 7 ff. = Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 446, 3 ff.; dazu Sayed, *Ibn al-Aš'aṯ* 352 f.). In Mosul ist der erste Klient als *qāḍī* erst für das Jahr 140 bezeugt (Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 173, 8); auch sein Nachfolger war dann *maulā* (ib. 181, 6 f.). Zur Frage allgemein vgl. Juda, *Soziale und wirtschaftliche Aspekte der Mawālī* 183 f.

Man behauptete später, daß Ḥasan al-Baṣrī bereits von Ibn al-Aš'aṯ zum Heeresrichter ernannt worden sei (Wakīʿ, *Aḫbār* I 307, −4 f.). Jedoch wurde dies von den Experten bezweifelt (ib. 308, 2) – wohl mit Recht: Ḥasan hat an dem Aufstand vermutlich gar nicht teilgenommen (s. o. S. 42). Der erste Qadarit, der in Baṣra nach ihm Richter wurde, war ʿAbbād b. Manṣūr, z. Z. Yazīds III. (zu ihm s. u. S. 154 und 334 f.). – Qāḍī-Listen von Baṣra sind zusammengestellt bei Ṣāliḥ al-ʿAlī, *at-Tanẓīmāt al-iǧtimāʿīya* 296 ff. (für das 1. Jh.); Ch. Pellat, *Milieu basrien* 288 ff. (für die Zeit bis 250/864) und D. Sourdel in: Arabica 2/1955/111 (nach Wakīʿ). Zur Entstehung des *qāḍī*-Amtes und zur Praxis der frühen *quḍāt* vgl. Schacht, *Introduction* 25 f.; Coulson, *History of Islamic Law* 28 ff. und 120 ff.; P. G. Dannhauer, *Untersuchungen zur frühen Geschichte des Qāḍī-Amtes* (Diss. Bonn 1975); Gaudefroy-Demombynes in: Festschrift Dussaud 823 ff.; Morony, *Iraq* 437 ff.; Ẓāfir al-Qāsimī, *al-Qaḍāʾ qabla l-Islām wa-baʿdahū*, in: *Waqāʾiʿ wa-muḥāḍarāt al-muʿtamar al-ʿālamī* 403 ff. Als Primärquelle ist dazu jetzt auch Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Awāʾil* II 111 ff. heranzuziehen, wo für die einzelnen Städte jeweils diejenigen aufgeführt sind, die als erste dort *qāḍī* waren. Für Spanien vgl. Ridha Hadi Abbas, *Los cadies y el cadiazgo en al-Andalus desde la conquista hasta el reino nazarí (92–635/711–1237)*, Diss. Granada 1980, und M. J. Viguera in: al-Qanṭara 5/1984/123 ff. Zu den Aufgaben des Richters allgemein Falaturi/May in: *Beiträge zu islamischem Rechtsdenken* 47 ff. sowie I. Schneider. *Das Bild des Richters in der „Adab al-qāḍī"-Literatur;* Frankfurt 1990.

2.2.3.1 *Der Fall Iyās b. Muʿāwiya*

Wenn der *qāḍī* nicht aus den „frommen Spezialisten" gewählt wurde, so hieß dies auch, daß die Kategorien seiner Rechtsprechung nicht unbedingt mit den ihren übereinstimmten. In Ägypten amtierte – mit Erfolg, wie wir hören – in den sechziger Jahren des 1. Jh's ein seßhaft gewordener Beduine (*aʿrābī madarī*) als Richter, der nicht schreiben konnte und den Koran nicht beherrschte[1]. In Baṣra warf man noch in der zweiten Hälfte des 2. Jh's, z. Z. des Kalifen al-Mahdī, dem *qāḍī* Ḫālid b. Ṭalīq vor, von seiner Sache nichts zu verstehen; nicht einmal den Namen von Muḥammads Mutter soll er gewußt haben[2]. Dabei war er ein gelehrter Mann, nur eben Genealoge und Historiker (*aḫbārī*),

[1] Kindī, *Quḍāt Miṣr* 312, 9 ff.
[2] Wakīʿ, *Aḫbār* II 127, 12 und 130, 12 f.

nicht Jurist[3]. Ein halbes Jahrhundert zuvor hätte er vermutlich noch gar keinen Anstoß erregt.

Die Stämme, in denen diese Männer ihre Erfahrung gewonnen hatten, richteten sich nach einer andern juristischen Tradition. Sie regelten ihre Streitigkeiten durch ihren *ʿarīf*, auf der Basis des *ʿurf*[4]. Zum *qāḍī* ging man dort wohl nur in den seltensten Fällen, und wenn man es tat, so agierte dieser manchmal wie der *ḥakam*, der Schiedsmann, an den man sich in vorislamischer Zeit gewandt hatte[5]. Die Institution des *ḥakam* war unter den seßhaft gewordenen Stämmen keineswegs bereits verschwunden; immerhin ist aus ihr das *qāḍī*-Amt hervorgegangen[6]. Wenn wir gelegentlich von einem Stammes-*qāḍī* hören[7], ist vermutlich eben dies gemeint. Selbst Angehörige religiöser Gruppen, die an sich dem neuen Ideal hätten verpflichtet sein müssen, wandten sich nicht immer an die übergeordnete staatliche Instanz. Die Ibāḍiten hatten ihren eigenen Vertrauensmann[8], und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq war anscheinend ungehalten, als zwei Šīʿiten ihren Streit vor den – nichtšīʿitischen – *qāḍī* trugen[9]. Für den Typus des Richters aber, der noch aus dem alten Milieu kam, ist

Abū Wāṯila Iyās b. Muʿāwiya b. Qurra al-Muzanī,

gest. 122/740 im Alter von 76 Jahren[10], ein gutes Beispiel. Seine richterliche Begabung stand außer Frage; aber daß er sich dabei sehr auf den Koran oder gar auf die Prophetentradition gestützt hätte, ist nicht nachzuweisen[11]. Leute, die sich mit Tafsīr oder Ḥadīṯ beschäftigten, lagen ihm nicht besonders[12]. Er verließ sich ganz auf seinen gesunden Menschenverstand und seine Charakterkenntnis. Darin allerdings war er virtuos; er wurde zum idealen Vertreter

---

[3] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 107, 9 ff.

[4] Dazu EI² I 629 f. s. v. *ʿArīf* und Serjeant in: JSS 29/1984/73.

[5] So etwa Ḥasan al-Baṣrī (vgl. Wakīʿ I 309, 8 ff.) oder eine Generation nach ihm Sauwār b. ʿAbdallāh al-ʿAnbarī (Fasawī II 247, 1; zu ihm s. u. S. 154 f.).

[6] ʿAmr b. al-ʿĀṣ soll, wie Kindī es ausdrückt, in Ägypten einen ehemaligen *ḥakam* zum *qāḍī* ernannt haben (*Quḍāt Miṣr* 305, 2 ff.). Zum *ḥakam* allgemein vgl. E. Tyan in EI² III 72 s. v.; weiterhin G. Jacob, *Beduinenleben* 217 f.; Schacht, *Introduction* 8; Muh. Ibrahim El Shoush, *The Nature of Authority in Arabia at the Advent of Islam* (Diss. London 1959), S. 214 ff.; W. Reinert, *Das Recht in der altarabischen Poesie* (Diss. Köln 1963), S. 42 ff.; Dannhauer, *Qāḍī-Amt* 12 ff.; Ph. Rancillac in: MIDEO 13/1977/147 ff.; Morony, *Iraq* 440; Chelhod in: SI 64/1986/22 ff. und 31 f.; auch meine eigenen Ausführungen in: *La notion de liberté au Moyen Age* 25 ff. Zum Fortleben des *ḥakam* im heutigen Jemen vgl. Chelhod, *L'Arabie du Sud* III 149 ff.

[7] So von einem „qāḍī der Tamīm" bei Abū Nuʿaim, *Ḥilya* III 110, 12.

[8] S. u. S. 468.

[9] Kulīnī, *Kāfī* I 67, 11 ff. Noch in der jüngeren Vergangenheit war es für die Tahtacı in der Türkei tabu, sich an ein weltliches Gericht zu wenden; Streitigkeiten wurden durch einen *dede* geschlichtet (Kehl, *Die Tahtacı* 48). Zur Streitschlichtung als einem Charakteristikum des Rechtssystems vorhochkultureller Gesellschaften vgl. allgemein K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften* 159 f.

[10] Wakīʿ I 373, apu. ff.; 121/739 bei Ṣafadī, *Wāfī* IX 465, 4 ist wohl ein Irrtum.

[11] Eine isolierte Stellungnahme zu einem exegetischen Problem (Sure 13/2) ist bei Ṭūsī, *Tibyān* VI 213, 8 f. bewahrt.

[12] Wakīʿ I 371, 6 ff.

der *firāsa*, eine Art Salomo, wie Ch. Pellat es ausdrückt[13], und man bewahrte die sprichwörtliche Wendung *azkan min Iyās*, „von größerer Intuition/Scharfsichtigkeit als Iyās".

> Vgl. Ḥamza al-Iṣfahānī, *ad-Durra al-fāḫira* 215 f. nr. 294 > Maidānī, *Amṯāl* I 325 nr. 1754; auch Freytag, *Proverbia* I 593. Einschlägige Anekdoten finden sich bei Wakīʿ I 328, 4 ff. und 361 ff.; TTD III 178 ff.; Ṯaʿālibī, *Ṯimār al-qulūb* 92 ff. nr. 134; Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *aṭ-Ṭuruq al-ḥikmīya fī s-siyāsa aš-šarʿīya* (Kairo 1317), S. 25 und 31 ff. Quelle ist wohl letztlich meist Madāʾinīs *K. Aḫbār Iyās b. Muʿāwiya* (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 117, 5) oder *K. Zakan Iyās* (Ḥamza, *Durra* 215, ult. > Maidānī I 326 a, 12 ff.); es liegt auch der in GAS 3/357 genannten Hs. Azhar, maǧmūʿ 1182 (fol. 93 a – 99 a) zugrunde. Ähnliche Geschichten werden bis in die Gegenwart von manchen Beduinenrichtern erzählt (vgl. Gräf, *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen* 102 ff.).

Da sich diese seine Beobachtungs- und Kombinationsgabe häufig auch an Tieren bewährte, hat Ǧāḥiẓ manches von diesem Material in sein *K. al-Ḥayawān* aufgenommen[14]. Jedoch notiert er auch Iyās' Irrtümer[15]; die methodische Unbekümmertheit hatte ihren Preis. Ǧāḥiẓ meint, daß ihn seine Eitelkeit zu voreiligen Schlüssen verführt habe; er habe zuviel geredet[16]. Das war offenbar ein alter Vorwurf; man meinte, daß er ihn schon selber mit einer geschickten Bemerkung pariert habe. Später schlug ihm sogar dies zum Ruhme aus; man deutete es so, als habe er seine Selbstgefälligkeit selber eingesehen – für Abū Nuʿaim ein Grund, ihn in die *Ḥilya* aufzunehmen[17]. Daß er mit seiner intuitiven Art in der Rechtspraxis den späteren Normen in vielem widersprach, erklärte man sich damit, daß er Ḥasan al-Baṣrī und Ibn Sīrīn zwar für die besten Rechtskenner in Baṣra gehalten, jedoch ihre Kollegs nicht besucht habe[18]. Ob er wirklich von beiden so viel hielt, ist gar nicht gesagt. Zweimal begegnet ein Ausspruch, in welchem er auf jemanden verweist, bei dem man sich am besten juristischen Rat holen könne, und beide Male nennt er nicht sie, sondern andere *fuqahāʾ*, echte Araber, die selber auch einmal das *qāḍī*-Amt bekleideten: ʿAbdallāh b. Yaʿlā, der unter Ibn Hubaira i. J. 103 Richter wurde[19], und ʿAbbād b. Manṣūr, der erst viel später zu dieser Ehre gelangte[20]. Als er selber in dem Alter war, um von anderen zu lernen, spielten Ḥasan und Ibn Sīrīn in dieser Hinsicht noch keine Rolle; der einzige Rechtsbeistand (*muftī*), den es damals in Baṣra gab, sei, so sagte er, Ǧābir b. Zaid

---

[13] EI² IV 291. Vgl. auch F. Malti-Douglas in: Arabica 35/1988/68 f.

[14] Vgl. etwa II 75, apu. ff. und VI 481, 2 ff.; auch VI 19, 1 ff.

[15] Ib. I 149, 3 ff. = VI 18, 6 ff.; V 368, ult. ff.

[16] Ib. I 150, 7 ff.; auch *Bayān* I 98, 14 ff.

[17] Dort III 123, 9 ff.; dazu IS VII₂ 5, 8 ff. Das gesamte von Abū Nuʿaim gesammelte Material ist dünn; einen Asketen kann man aus Iyās nicht machen. Das hatte auch keine alte Tradition; Abū Nuʿaim's Urteil ist abgeleitet und rein literarisch fundiert. Die Biographie bei Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 187 f. hängt ihrerseits ganz von der in der *Ḥilya* ab.

[18] Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* I 19, 8 ff.

[19] Wakīʿ II 17, 3 f. und 19, 17 f.

[20] Ib. II 44, 14 f.; zu ihm s. u. S. 334 f.

al-Azdī gewesen[21]. Dieser war Ibāḍit[22], und auch er selber wird in ibāḍitischen Quellen – allerdings nur dort – als solcher gezählt[23]; das mag zu einer gewissen Distanz geführt haben. Später konnte man sie sich nicht mehr erklären; Ibn Qutaiba berichtet, er habe Ḥasan al-Baṣrī nicht nur als seinen Lehrer, sondern auch als den seines Vaters (!) bezeichnet[24].

Letzterer war übrigens selber *qāḍī* in Baṣra gewesen[25]. Die Familie war in der Stadt alteingesessen; der Großvater Qurra b. Iyās, der seine Genealogie auf ʿAmr b. Udd, den Ahnherrn der Muzaina, zurückführte, hatte den Propheten erlebt und sich in Baṣra niedergelassen – vermutlich kurz nach der Gründung; die Muzaina gehörten zu den *ahl al-ʿĀliya*, den zentralarabischen Stämmen, die in der Nähe der Hauptmoschee ihre Häuser hatten[26]. Als i. J. 65/685 Nāfiʿ b. al-Azraq mit seinen Aufständischen in die Stadt eindrang, wurde Qurra von ihnen umgebracht; sein Sohn hatte schon draußen vor den Toren mit ihnen gekämpft[27]. Dennoch ist Iyās später einmal von al-Ḥakam b. Aiyūb aṭ-Ṭaqafī, der seit dem Jahre 75/695 im Auftrage des Ḥaǧǧāǧ die Stadt Baṣra verwaltete[28], unter dem Verdacht ḫāriǧitischer Umtriebe in Haft genommen worden[29]. Bei einem Ibāḍiten wäre dies alles nicht erstaunlich.

Seine Mutter stammte aus Ḫorāsān[30]; daraus erklärt sich wohl, daß er Persisch verstand[31] und sich in der persischen Heldensage (*aiyām al-ʿAǧam*) etwas auskannte[32]. Jedoch war er in der Yamāma geboren und dort in einem Marktflecken namens Uḍāḫ aufgewachsen[33]. Angeblich war er in Syrien zur Schule gegangen, interessanterweise bei einem christlichen Lehrer[34]. Man erinnerte sich, daß er klein von Gestalt gewesen war[35]. Er hatte auf dem Markt von Baṣra zu Gericht gesessen[36]. Sein Amt hatte er aufgrund einer schriftlichen

---

[21] Ib. I 360, 9 f.
[22] S. u. S. 190 f.
[23] Darǧīnī, *Ṭab.* 236 f.; Šammāḫī, *Siyar* 81, –4 ff.; danach Lewicki in: RO 11/1935/158.
[24] *ʿUyūn al-aḫbār* I 62, 11.
[25] Vielleicht nur innerhalb seines Stammes (Balāḏurī, *Ansāb* V 254, 10; Ṭabarī II 723, 13 s. a. 67/687, aber in Form einer allgemeinen Bemerkung).
[26] Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 82.
[27] Ṭabarī II 580, ult. ff.; IS VII$_1$ 20, pu. ff.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 85 nr. 240 und 415 nr. 1366; Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1280 nr. 2110; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 203, 4 ff.; dazu EI^2 I 810 s. v. *Azāriḳa*.
[28] Vgl. zu ihm die Einzelheiten in: MUSJ 50/1984/734; er wurde erst unter Walīd (der i. J. 86/705 Kalif wurde) abgesetzt.
[29] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 202, 1 ff. = Tauḥīdī, *Baṣāʾir* III 541, 1 ff/^{2}III 90 nr. 292; auch Wakīʿ I 359, apu. ff.
[30] Ḫalīfa, *Ṭab.* 508 nr. 1747; dazu Wakīʿ I 344, 3 ff.
[31] Wakīʿ I 328, 3.
[32] Ib. I 352, 1 und Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 18, 8.
[33] Wakīʿ I 374, 8 ff.
[34] TTD III 177, 5 ff. und Wakīʿ I 373, 6 f.: *maktab raǧul min ahl aḍ-ḍimma*.
[35] Ǧāḥiẓ, *Tarbīʿ* 17, 2 und 16, –5 f.
[36] Wakīʿ I 339, –4 f.; dazu Chalmeta, *Señor del zoco* 345. Vgl. auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 292, 1 f. Spätere Theoretiker empfahlen, daß ein Richter sich nicht auf dem Markt sehen lassen solle, damit er nicht in den Verdacht gerate, selber Handel zu treiben (Ibn Abī d-Dam, *Adab al-qāḍī* 68, 10).

Anweisung ʿUmars II. nach dessen Regierungsantritt i. J. 99/717 erhalten[37]. Wie auch immer es sich damit verhalten mag, sicher ist, daß die Überlieferung nicht davon ausging, der Kalif habe sich statt seiner einen *maulā* wie Ḥasan al-Baṣrī gewünscht[38]. Wenn dieser nach Iyās *qāḍī* wurde, so, weil der Statthalter ʿAdī b. Arṭāt es so wollte; Ḥasan hat diesem, wie wir sahen, später auch in einer Mission bei den Muhallabiden gedient[39]. Das Amt war frei geworden, weil Iyās sich die Ungnade des Gouverneurs zugezogen hatte; nach einer heiklen Rechtsentscheidung – einer Scheidungsangelegenheit, in der auf beiden Seiten wiederum Verwandte der Muhallabiden involviert waren – mußte er aus der Stadt fliehen[40]. Er zog sich in die Nähe von Wāsiṭ zurück, wo er ein Landgut (*ḍaiʿa*) besaß[41]. Mittlerweile aber braute sich das Unwetter um Yazīd b. al-Muhallab zusammen. Die Muhallabiden hingen mit den Ibāḍiten zusammen[42]; es war vielleicht ratsam, sich abzusetzen, um nicht in Verdacht zu geraten. So mag sich erklären, warum wir ihn bald in Damaskus treffen[43]; ʿUmar II. hielt viel von ihm[44].

Nach der Darstellung des Wakīʿ war Ḥasan nur der Kandidat, mit dem ʿAdī dem Kalifen das Revirement schmackhaft machen wollte; ʿUmar ließ die Entscheidung hingehen, ohne sich direkt mit ihr zu identifizieren. Das deckt sich mit der Tendenz eines der Schreiben, die er angeblich an ʿAdī b. Arṭāt richtete; dort bezeichnet er es als wünschenswert, das Richteramt in die Hände eines freien Arabers zu geben (Wakīʿ I 77, apu. ff.). Auch Mischehen mit *mawālī* hielt er nur für ein unvermeidliches Übel (Juda, *Aspekte* 180). Iyās b. Muʿāwiya soll ʿAdī b. Arṭāt geraten haben, sich an die großen alteingesessenen Familien (*buyūtāt*) zu halten, als er mit dem Gedanken spielte, Ämter an *qurrāʾ* zu vergeben (Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* I 20, 4ff.). Die Ernennung Ḥasans war also vermutlich umstritten. Später hat man das idealisiert; es mußte naheliegen, den bedeutendsten Repräsentanten baṣrischer Frömmigkeit und den idealen Herrscher direkt miteinander in Beziehung zu bringen. Die erbaulichen Briefe, die Ḥasan an den Kalifen gerichtet haben soll, legen davon Zeugnis ab (vgl. die Zusammenstellung bei ʿAbbās, *Ḥasan al-Baṣrī* 51; auch GAS 1/593 nr. 11). Auch sonst treten legendäre Elemente hinzu. Ḥasan soll z. B. das Gehalt, das der Statthalter ihm aussetzte, nicht angenommen haben (Wakīʿ II 8, 14ff. und

---

[37] Für das Datum 95/713, das Sourdel in Arabica 2/1955/112 angibt, finde ich keinen Beleg.

[38] Nach Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 100, 12ff. soll er gewünscht haben, daß der *qāḍī* aus den Muzaina komme. Anders und legendärer Wakīʿ I 312, 4ff.; Ibn ʿAbdrabbih, *Iqd* I 19, 8ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 285, 11ff.; Darǧīnī, *Ṭab.* 236, 10ff. (nach Tanūḫī).

[39] S. o. S. 44.

[40] Wakīʿ I 313, apu. ff.; Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 468, 3f.; TTD III 175, 9f. und 176, 3ff.

[41] Wakīʿ 315, 5. Wir können allerdings nicht ausschließen, daß Iyās es erst nachher erwarb. Zu dem Landgut TTD III 185, 9f.; es hieß ʿAbdasī und lag im Bezirk Kaskar (Ibn Duraid, *Ištiqāq* 181, pu.; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* s. n.). Zur Bedeutung von *ḍaiʿa* vgl. die Ausführungen von Morony in: *The Islamic Middle East*, ed. Udovitch S. 147f.; es handelte sich meist um ein Dorf mit dem umliegenden Ackerland. Morony übersetzt mit „estate".

[42] S. u. S. 191f.

[43] TTD III 175, 9f.

[44] Wakīʿ I 315, 9ff.

11, 8 ff.); Iyās dagegen erhielt immerhin 100 Dirham im Monat (TTD III 176, 14 f.).

Das Faktum an sich aber ist davon unabhängig. Daß Ḥasan der Kandidat des Statthalters war, käme noch stärker heraus, wenn er tatsächlich, wie Wakīʿ an einer Stelle sagt (II 9, 3 ff.), zweimal *qāḍī* gewesen wäre; ʿAdī hätte ihn dann unmittelbar nach Antritt seines Amtes eingesetzt – vielleicht um sich den Stammeseinfluß vom Hals zu halten – und diese Maßnahme rückgängig gemacht, als die anderslautende Verfügung des Kalifen eintraf. Jedoch ist diese Nachricht vielleicht nur eine spätere Kombination. Die Angaben, wonach Ḥasan nach Iyās *qāḍī* wurde (so noch Wakīʿ II 8, 7 f.), stehen nämlich gegen andere, wonach er ihm im Amte vorausging (so ib. 307, apu.; auch Ṭabarī II 1347, 1 ff. und Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 142, 14 f.). Außerdem behauptete man gelegentlich, daß er in Wirklichkeit von Yazīd b. al-Muhallab bzw. seinem Bruder Marwān eingesetzt worden sei (Wakīʿ II 307, ult. f.).

Nach Baṣra ist Iyās offenbar nicht mehr zurückgekehrt. In Wāsiṭ übernahm er auf die Dauer unter ʿUmar b. Hubaira, der seit 102/720 Statthalter des Irak war[45], das Amt des Marktaufsehers (*wālī as-sūq*)[46]. Als Handgeld ließ ihm der Gouverneur 2000 Dirham zukommen; später soll Iyās solche „Geschenke" nicht mehr angenommen haben[47]. Seine Aufgaben waren recht umfangreich; er hatte die Verantwortung für den gesamten Handel und mußte anscheinend auch Dammbauten beaufsichtigen[48]. Ein Mann von Adel tat so etwas eigentlich nicht; man monierte, daß Iyās sich mit den „niederen Schichten" gemein machte[49]. In der Tat kam er mit Kaufleuten gut aus[50]; er meinte, daß kaufmännische Erfahrung einem Juristen gut anstünde[51]. Zu einem Ibāḍiten würde das gut passen. Aber noch etwas kam hinzu. Wāsiṭ stand juristisch damals anscheinend unter dem Einfluß des ʿAbdallāh b. Šubruma, der *qāḍī* in Kūfa war[52]; Iyās dagegen wurde dort als Vertreter baṣrischer Jurisprudenz angesehen[53]. Ibn Hubaira gehörte der qaisitisch-nordarabischen Partei an und vertrug sich nicht mit den Yaman, die in Kūfa ihre Basis hatten. Zu Ḫālid al-Qasrī, unter dem i. J. 105/724 das Wetter wieder umsprang, hatte Iyās darum kein gutes Verhältnis[54]; man mag vermuten, daß er damals von seinem Posten

---

[45] EI² III 802 s. n. *Ibn Hubayra.*

[46] Baḥšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 93, 3 f.; Ibn Hubaira hatte zuerst jemanden anders ernannt (Wakīʿ I 353, 8 f.).

[47] Wakīʿ I 352, 5 und 11 ff.; er hatte natürlich sein Gehalt (über dessen Höhe wir nichts wissen) und seinen *ʿaṭāʾ* (354, 2). Allerdings soll er behauptet haben, erst durch die 2000 Dirham zu Vermögen gekommen zu sein.

[48] Baḥšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 140, –5 f. Zum Marktaufseher im Islam vgl. allgemein P. Chalmeta, *El „señor del zoco" en España;* auch P. Crone, *Roman, provincial and Islamic law* 107 f.

[49] Wakīʿ I 316, apu. f.

[50] Ib. 351, 1 ff.

[51] Ib. 350, 12 ff. Als er in der Umaiyadenmoschee in Damaskus Kolleg hielt, war er durch seine einfache Kleidung aufgefallen (*ṯiyāb as-sūqa;* TTD III 176, 8 f.); vgl. auch Ābī, *Naṯr ad-durr* V 154, ult.

[52] Zu ihm vgl. Wakīʿ III 36 ff. und unten S. 286.

[53] IS VII₂ 5, 12 ff. und Wakīʿ I 358, apu. ff.; auch TTD III 176, –5 ff.

[54] Wakīʿ I 364, 2 f.

abgesetzt wurde. Jedenfalls hat Ibn Hubaira's Sohn Yūsuf, der i. J. 120/718 Ḫālid al-Qasrī ablöste[55], ihn wieder für sein altes Amt zu gewinnen versucht. Iyās weigerte sich; er war immerhin damals weit über 70. Der Gouverneur ließ ihm daraufhin 56 Peitschenhiebe verabreichen[56].

Die Nachrichten über seine juristische Praxis sind häufig stilisiert. Man betrachtete ihn als einen jener hochintelligenten Männer, von denen es alle 100 Jahre nur einen gibt[57]. Seine Fähigkeit, Menschen und Situationen zu durchschauen, wird mit Topoi belegt; weitverbreitete Vorstellungen wie der Vergleich der arabischen Ökumene – oder der Welt überhaupt – mit einem Vogel werden auf ihn zurückgeführt[58]. Dennoch läßt sich zumindest sagen, wo er von der späteren Praxis abwich: beim Zeugnis und beim Analogieschluß. Er war dafür bekannt, daß er vom Zeugnis allgemein wenig hielt. Drei Kategorien von Menschen soll er erst gar nicht zugelassen haben: Seereisende, weil sie nämlich in Indien – dem üblichen Ziel baṣrischer Handelsschiffe – religiös korrumpiert werden und zudem auf Gewinn aus und deswegen bestechlich sind; Großkaufleute, die den Überlandhandel mit Iran in der Hand haben, weil ihnen von den Zoroastriern das Zinsnehmen schmackhaft gemacht worden ist; und schließlich die irakischen Notablen (*ašrāf*), weil sie nämlich aus Stammessolidarität jeden mit ihrem Zeugnis decken[59]. Er scheute es offenbar, sich von einflußreichen Leuten unter Druck setzen zu lassen; das Zeugnis bezog sich ja nicht auf den zu klärenden Tatbestand, sondern nur auf die Glaubwürdigkeit eines Angeklagten oder Prozeßgegners. Deutlich wird dies auch in einer Anekdote, in der er jemanden, den er persönlich schätzte, von einem Leumundzeugnis, das er nicht hätte zurückweisen können, mit dem Bemerken abhielt, nur Klienten und Nichtaraber – oder, nach einer andern Version: Freigelassene, Kaufleute und Plebs – legten Zeugnis für andere ab[60]. Interessant ist dabei, daß die Geschichte voraussetzt, der Angeredete habe dies geglaubt. Das Zeugnis unter Arabern war also eine junge Erscheinung, offenbar erst in der Anonymität der Stadt nötig geworden; im Stamm hätte jeder jeden gekannt. Es wäre falsch, daraus zu schließen, daß Iyās das Zeugnis einfacher Leute akzeptiert hätte; auch das von Sklaven nahm er normalerweise nicht an[61]. Später wunderte man sich, wie er so klar dem koranischen Gebot hatte zuwiderhandeln können; in Sure 2/282 war das Zeugnis ja geradezu vorge-

---

[55] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 519, 2 f.

[56] Wakīʿ I 352, –6 ff. und 353, 9 ff.; auch IS VII$_2$ 5, 22 f. Dazu Chalmeta 345.

[57] Fasawī II 93, pu. ff.

[58] Wakīʿ I 355, 13 ff.; Marzubānī, *Nūr al-qabas* 171, 17 f. Zum Fortleben des Motivs vgl. Gruber, *Verdienst und Rang* 75 f. und Miquel, *Géographie humaine* II 29 und Index 616 s. v. *oiseau-carte;* eine witzige Variante wird nach dem *K. Mafāḫir al-Barbar* zitiert bei Norris, *The Berbers in Arabic Literature* xxiv.

[59] Wakīʿ I 359, 6 ff.

[60] Mubarrad, *Kāmil* 389, –5 ff.; *Livre des Ruses,* übs. Khawam, S. 384. Auch als Farazdaq vor ihm als Zeuge auftrat, soll er mit einer List ausgewichen sein (Wakīʿ I 333, pu. ff.; *Aġ.* XXI 399, 8 ff.).

[61] Ibn Qutaiba, *Maʾārif* 471, 16 f.

schrieben. Aber man meinte sich zu erinnern, daß er auf den Wortlaut aufmerksam gemacht habe; dort sei nur von Männern und Frauen die Rede, „die euch als Zeugen genehm sind".

> Wakīʿ I 337, 10 ff.; Mubarrad, *Kāmil* 390, 3 ff.; Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* I 89, 13 ff. = III 11, 15 ff.; Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī* 289 § 327. Ḥasan al-Baṣrī soll demgegenüber, wie es an der gleichen Stelle heißt, unter Berufung auf ein Prophetenwort jeden Muslim zum Zeugnis zugelassen haben. Zum Zeugnisrecht und zur Befugnis des *qāḍī*, einen Zeugen zurückzuweisen, vgl. allgemein Tyan, *Organisation judiciaire* I 350 ff.; zum irakischen Usus der damaligen Zeit (dem auch Iyās sich anschloß), sich mit dem Eid und einem Zeugen zufriedenzugeben, vgl. Dannhauer 47 ff.

Auch den Analogieschluß hat Iyās noch nicht akzeptiert[62]. Die Begründung scheint in folgendem Ausspruch enthalten: „Würdest du ein Stück Holz (*ʿūd*) nehmen und es solange mit einem andern vergleichen (*qāsa*), bis schließlich zwischen beiden kein Unterschied (mehr) ist, dann das zweite mit einem dritten, das dritte mit einem vierten und so weiter bis zu einem zehnten, dann aber das zehnte wieder mit dem ersten, so würdest du zwischen (diesen) beiden einen deutlichen Unterschied feststellen"[63]. Gemeint ist wohl folgendes: eine Analogie bezieht sich, auch wenn sie sorgfältig vorgenommen wird, immer nur auf gewisse Teilaspekte und vernachlässigt Unterschiede in anderen Bereichen; diese Unterschiede aber addieren sich auf die Dauer zu einer weitgehenden Verschiedenheit, welche einen Analogieschluß unmöglich macht. Auch ein Ausspruch, den er angeblich an Rabīʿa b. Abī ʿAbdarraḥmān, d. i. Rabīʿat ar-raʾy (gest. 136/753), den Lehrer des Abū Ḥanīfa, richtete, gehört wahrscheinlich hierher: „Kein Gebäude, das auf einem schiefen Fundament errichtet wurde, kann geradestehen"[64].

Paradigmatischen Charakter tragen wohl auch alle Geschichten theologischen Inhalts, die von ihm erzählt werden. Schon in der Schule soll er z. B. seinen christlichen Lehrer widerlegt haben. Dieser mokierte sich darüber, daß nach muslimischer Auffassung die Seligen im Paradies Nahrung zu sich nehmen; sie müssen diese ja auch wieder ausscheiden. Iyās hielt ihm entgegen, daß selbst im irdischen Leib ein Teil der Nahrung verwertet wird; im Paradies sei dies eben ganz und gar der Fall[65]. Das war ein altes Problem. Daß die christliche Polemik hier angesetzt hat, läßt sich schon in der Baḥīrā-Apokalypse belegen. Muslimische Reaktionen finden sich im Ḥadīṯ; die entsprechenden Prophetenworte lassen sich bis auf die *ṣaḥīfa* des Hammām b. Munabbih und vielleicht sogar bis auf die des Ǧābir b. ʿAbdallāh (gest. 78/697) zurückverfolgen[66]. Auch ein fiktives Streitgespräch zwischen dem Umaiyadenprinzen Ḫālid

---

[62] Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 45, 5 nach Aṣmaʿī.

[63] Wakīʿ I 351, 12 ff., nach Ḫalīl.

[64] Ib. 356, 5 ff.; etwas abweichend AZ 427 nr. 1028 > al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *al-Faqīh wal-mutafaqqih* II 184, 3 f.; Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* VIII 289, 11 f.

[65] Wakīʿ I 373, 4 ff.; TTD III 177, 5 ff.; *Maǧālis Ṯaʿlab* 10, −5 ff.

[66] Vgl. im einzelnen, mit weiterem Material, J. Aguadé in: WO 10/1979/61 ff.

b. Yazīd und einem Mönch greift die Fragestellung auf[67]. Sie eignete sich gut, um Iyās' frühreife Pfiffigkeit zu illustrieren.

Als er ʿUmar II. in Damaskus aufsuchte, soll er dann mit Ġailān diskutiert haben. Die drei Gespräche, die Ibn ʿAsākir überliefert – eines davon in Gegenwart des Kalifen –, fallen dadurch auf, daß Iyās immer derjenige ist, der die Fragen stellt und dadurch den Verlauf der Diskussion bestimmen kann. Die Argumente, die er benutzt, sind auch anderswo zu belegen; Ġailān ist jeweils schon zu Anfang nicht mehr imstande, zu replizieren[68]. Es sieht so aus, als sei Iyās hier von baṣrischer Seite gegen den „Syrer" Ġailān lanciert worden; eine solche intellektuelle Konkurrenz scheint auch im Hintergrund einer andern, theologisch „harmlosen" Anekdote zu stehen, die Ǧāḥiẓ überliefert[69]. Immerhin meinte man, er habe bei dem – um einiges jüngeren – Aiyūb as-Saḫtiyānī Ḥadīṯ gehört[70]; damit wären wir den Kreisen nahe, aus denen die Fälschungen kommen konnten. Die Qadarīya hat sich mit Gegentraditionen gewehrt, die dann in den muʿtazilitischen Quellen wieder auftauchen; aber diese sind ohne Schwierigkeit als sekundär zu erkennen[71]. Ansatzpunkt der Entwicklung war vielleicht die Nachricht, daß Iyās in einem Gespräch mit ʿUmar II. ein Ḥadīṯ zitierte, in dem es u. a. hieß, daß „die Vernunft zum Glauben gehört"; er hatte es über seinen Vater von seinem Großvater, und es soll dem Kalifen so gut gefallen haben, daß er es sich notierte[72]. Das mochte qadaritisch klingen, ließ sich aber auch anders auffassen. Man meinte zu wissen, daß Iyās auch in Baṣra mit Qadariten – die er vor allem unter den *asāwira* lokalisierte – gestritten habe. Er soll Respekt vor ihrer Klugheit gehabt haben; aber er stimmte nicht mit ihnen überein[73]. Wenn er wirklich Ibāḍit war, verwundert das nicht[74].

2.2.3.2 *Frühe theoretische Texte*

Aufschluß über Fragen der Rechtspraxis, die in der ersten Hälfte des 2. Jh's in Baṣra diskutiert wurden, geben auch zwei apokryphe Texte, die sich in der Form eines kalifalen Sendschreibens präsentieren. Der erste ist der bekannte Brief ʿUmars I. an Abū Mūsā al-Aš'arī. Über ihn ist, seitdem D. Margoliouth ihn i. J. 1910 bekanntmachte[1], manches geschrieben worden. Jedoch hat erst

---

[67] Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* VIII 34, 7 ff.; dazu Abyaḍ, *Tarbiya* 105.

[68] TTD III 177, 13 ff.; 177, ult. ff. und 178, 7 ff. In der ersten Geschichte wird Iyās dabei ein Argument in den Mund gelegt, das auch in Verbindung mit Auzāʿī und anderen begegnet (*Anfänge* 211); zu 177, ult. ff. vgl. *Anfänge* 201; zu 178, 7 ff. vgl. *Anfänge* 52.

[69] *Ḥayawān* II 75, apu. ff. Es handelt sich um eine der bekannten *firāsa*-Geschichten.

[70] Fasawī II 94, –7 ff.

[71] *Anfänge* 202 f.; als Quelle für den dort herangezogenen Ibn al-Murtaḍā jetzt *Faḍl* 341, 15 ff.

[72] Fasawī I 311, 2 ff. und *Ḥilya* III 125, 11 ff.; die Version bei Ibn ʿAsākir (TTD III 175, 10 ff.) zeigt, daß schon bald *ʿaql* durch *ʿamal* ersetzt wurde.

[73] Wakīʿ I 345, 6 ff. und 2 f.; ähnlich Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 143, 1 ff. Dazu die Parallelen, die ich *Anfänge* 202 beigebracht habe.

[74] S. u. S. 202 ff.

[1] In: JRAS 1910, S. 307 ff.

ein Aufsatz von R. Serjeant[2] die Überlieferungsverhältnisse aufgehellt. Es gibt von dem Text zwei Fassungen, von denen bisher nur die umfangreichere bekannt war. Die kürzere ist älter; sie ist nicht nur als Brief an Abū Mūsā in Baṣra, sondern auch an Muʿāwiya in Syrien überliefert[3]. Aus ihr ist durch Ergänzungen und Korrekturen die zweite, wesentlich bekanntere Version hervorgegangen. Sie wurde vielleicht durch Bilāl b. Abī Burda, den Enkel Abū Mūsā al-Aš'arī's, in Umlauf gebracht; er war zwischen 110/728 und 120/738 *qāḍī* von Baṣra, mit weitreichenden Machtbefugnissen[4]. Literarisch ist dieser Text zum erstenmal im *K. al-Bayān* des Ǧāḥiẓ bezeugt[5]; die beiden Isnāde, über die Ǧāḥiẓ ihn erhalten hat, sind baṣrisch. Der erste beginnt bei Qatāda, der zu Bilāl b. Abī Burda engen Kontakt hatte[6].

> Allerdings gibt es auch andere Filiationen. Abū Mūsā und sein Sohn Abū Burda, der Vater Bilāls, hatten in Kūfa gelebt; Abū Burda war dort einer der ersten *quḍāt* gewesen (EI² I 693 f.). Ein Bruder Bilāls namens Saʿīd ist der Ausgangspunkt des Isnāds, über den Wakīʿ den Text erhalten hat (*Aḫbār* I 70, apu. ff.). Ibn Qutaiba, *ʿUyūn al-aḫbār* I 66, 6 ff. stützt sich auf syrische Gewährsleute: Ǧaʿfar b. Burqān (gest. 154/771), *qāḍī* in Raqqa > Kuṭaiyir b. Hišām (gest. 207/822-23 in Fam as-Silḥ im Irak). Auf die Dauer sparte man sich den Isnād dann ganz, so schon Mubarrad in seinem *Kāmil* (14, 4 ff.), auch Ibn ʿAbdrabbih (*ʿIqd* I 86, 7 ff.), Ibn al-Uḫūwa (*Maʿālim al-qurba* 202, 5 ff.) usw. – Eine englische Übersetzung des Textes findet sich bei Margoliouth und bei Serjeant, eine französische bei Tyan, *Organisation judiciaire* I 23, Anm. 3. An älterer Literatur vgl. Tyan, *Organisation* 106 ff.; Schacht, *Origins* 104; Hamidullah in: Journal of Pakistan History 19/1971/1 ff., *Maǧmūʿat al-waṯāʾiq* 316 ff. und *Maʿdin al-ǧawāhir* (Islamabad 1973), S. 96 ff.; Dannhauer, *Qāḍī-Amt* 23 ff.; auch Serjeant in: CHAL I 147 f.

Was den Inhalt angeht, so wollen wir hier nur auf die Punkte eingehen, die wir schon bei Iyās b. Muʿāwiya herausgestellt haben. Zum Zeugnisrecht heißt es in der späteren der beiden Versionen: „(Alle) Muslime sind voreinander unbescholten (*ʿudūl*, und insofern zeugnisfähig), mit Ausnahme jemandes, der in einer *ḥadd*-Strafe ausgepeitscht worden ist, der nachweislich falsches Zeugnis abgelegt hat oder verdächtigt ist, in einem Klientel- oder Verwandtschaftsverhältnis (zu einem der Prozeßgegner) zu stehen"[7]. Zum Analogieschluß wird ausgeführt: „Behalte bloß einen klaren Kopf, wenn sich in deinem Herzen (*ṣadr*) etwas rührt, was dir nicht vom Koran oder der *sunna* des Propheten her bekannt ist! Nimm Kenntnis von ähnlichen und gleichen Fällen (*al-amṯāl*

---

[2] In: JSS 29/1984/65 ff.

[3] Bei Wakīʿ I 74, 1 ff.; der Brief an Abū Mūsā hat allerdings einen längeren Vorspann (Serjeant 68 ff.).

[4] Pellat, *Milieu* 289; Sourdel in: Arabica 2/1955/112.

[5] II 48, 6 ff.

[6] S. u. S. 136. Der zweite beginnt mit Abū l-Malīḥ Usāma al-Huḏalī (Baṣrier nach TT XII 246, 2 ff.) und endet bei Yaʿqūb b. Ibrāhīm al-Madanī (208/823-4 im Irak gestorben; vgl. TB XIV 268 f.). Der Qatāda-Isnād endet bei Sufyān b. ʿUyaina, nach dem auch Ibn ʿAbdrabbih den Text zitiert (*ʿIqd* I 86, 7 ff.). Vgl. dazu Pellat, *Milieu* 283 f.

[7] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 49, 12 f.

wal-ašbāh) und behandle die Dinge dabei analog! ..."[8]. Das entfernt sich in beiden Fällen von der Praxis, die man von Iyās überlieferte; es handelt sich um Postulate, die in die Zukunft weisen. Die Forderung, alle unbescholtenen Muslime zum Zeugnis zuzulassen, kam aus Klientenkreisen; man legte sie bezeichnenderweise Ḥasan al-Baṣrī in den Mund[9]. Das Wort *ʿudūl*, das der Text in diesem Zusammenhang benutzt, wurde später zum Terminus für die Publizitätszeugen[10]. Die Analogie aber, die hier empfohlen wurde, war eben die, welche Iyās mit seinem Beispiel von den Holzstückchen abgelehnt hatte. Sie hat noch keine festen Regeln, sondern stützt sich einfach auf „Parallelen" (*amṯāl wa-ašbāh*), die „nebeneinandergestellt" werden im Sinne des talmudischen *hiqqīš*. Der Vergleich soll dann dazu führen, daß man diejenige Möglichkeit herausfindet, die „in der (gegebenen) Alternative der Gerechtigkeit am nächsten kommt" (*ašbah al-amrain bil-ʿadl*), wie es in der *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* des Ibn al-Muqaffaʿ an einer Stelle heißt[11].

> Beide Stellen sind bereits kombiniert bei Wansbrough, *Quranic Studies* 166 f. Auf die Beziehung zu dem talmudischen *hiqqīš* hat zum erstenmal Margoliouth, a. a. O. 320 hingewiesen; das arabische *qāsa/qiyās* ist daraus sekundär und unter Veränderung der Radikale abgeleitet (vgl. auch Schacht, *Origins* 99 und J. R. Wegner in: The American Journal of Legal History 26/1982/46). Die Wortverbindung *ašbāh wa-amṯāl* findet sich um die Mitte des 2. Jh's auch bei dem ibāḍitischen Juristen Abū l-Muʾarriǧ as-Sadūsī (Ṭālibī in: Abū ʿAmmār, *Mūǧaz* II 213, Anm. 6; zu ihm s. u. S. 209 f.). Vgl. auch, jetzt aber schon unter Benutzung der neuen Wortwurzel, die Formulierung *an-naẓāʾir wal-maqāyīs* in einem Vers des kūfischen *qāḍī* Ibn Šubruma (Wakīʿ III 97, 13). Später redete man in diesem Fall von *qiyās aš-šabah;* auch die einheimische Forschung hat hierin eine Art lockerer Vorform des strengen Analogieschlusses aufgrund der ratio legis erkannt (Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XVII 330, 16 ff. und 353 ff.; Ġazzālī, *Mustaṣfā* II 81, −13 ff. usw.); dazu Schacht, *Origins* 106 ff.; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* 136 ff.; *Erkenntnislehre* 386 f. Kettenanalogien wie die von Iyās geschilderte waren auch später verpönt (Ġazzālī, *Mustaṣfā* II 87, 18 ff.).

Wie sehr die Analogie damals noch umstritten war, zeigt der zweite Text, den wir hier heranziehen wollen. Es handelt sich um eines jener zahlreichen Sendschreiben, die ʿUmar II. an ʿAdī b. Arṭāt gerichtet haben soll. Die Person des Adressaten läßt auch hier baṣrischen Ursprung vermuten:

> „A und O beim Richteramt ist, daß man dem folge, was in der Schrift steht. Dann (d. h. wenn sich dort nichts findet) soll man nach der *sunna* des Propheten urteilen, dann (nach dem) Spruch der (zum rechten Glauben?) führenden Kalifen (*al-aʾimma al-hudāt*), dann (nach dem) Rat der Sachverständigen (*ṯumma*

---

[8] Ib. 49, 7 ff.; dazu Serjeant 67.

[9] S. o. S. 130.

[10] Nach Dannhauer 52 ff. beginnt die Entwicklung, die zum Stand der Berufszeugen führt, erst um die Mitte des 2. Jh's; *ʿudūl* in der Bedeutung von *šuhūd* kann er erst in einem Schmähvers nachweisen, der zwischen 174/790 und 177/793 entstand (S. 26).

[11] S. 45, 7 PELLAT.

istišārat ḏawī r-raʾy wal-ʿilm). (Wichtig ist auch,) daß du niemanden einem andern vorziehst und daß du unter den Menschen Recht sprichst im Wissen darum, aufgrund wessen du Recht sprichst. Suche nicht nach Analogien (*lā taqis*)! Denn wer ohne das (nötige) Wissen nach Analogien sucht, ist wie ein Blinder, der nachts, ohne zu sehen, auf dem Wege (umherirrt). Wenn er den rechten Weg trifft, so trifft er ihn ohne Wissen; wenn er ihn verfehlt, so kommt dies dadurch, daß er (*fa-nazala bi-manzilihī ḏāka ḥīna*) etwas ins Spiel bringt, über das er kein Wissen besitzt. So geht er zugrunde und richtet (zugleich) diejenigen zugrunde, welche mit ihm sind. Wenn immer du unter den Menschen über eine Sache zu urteilen hast, über die du kein Wissen besitzt, so erkundige dich danach bei jemandem, der (darüber Bescheid) weiß! Denn wer zu einer (Sache), von der er nichts weiß, jemanden fragt, der (etwas) weiß, zählt (selber) zu den Wissenden" (Wakīʿ I 77, 4 ff.).

Jedoch kommt die Ablehnung des *qiyās* hier aus einer andern Wurzel als bei Iyās b. Muʿāwiya. Basis der Rechtsfindung sind nun nicht Scharfsinn und gesunder Menschenverstand, sondern der Koran und die „*sunna* des Propheten". Der Text stammt vermutlich aus Kreisen der *ahl al-ḥadīṯ*. „Hütet euch vor dem *qiyās!* Die ihn pflegen, sind Feinde der Traditionen", soll Ibn ʿAbbās nach ibāḍitischer Überlieferung gesagt haben[12]. Wie in Kūfa, so sagte man auch in Baṣra, daß Satan der erste gewesen sei, der einen Analogieschluß benutzt habe; man berief sich dazu auf Ḥasan al-Baṣrī und Muḥammad b. Sīrīn[13]. Dort wo die Prophetenüberlieferung allerdings nicht ausreicht, soll nach Auffassung unseres Textes der Kalif den Fall entscheiden. Das ist archaisch; nach der *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* des Ibn al-Muqaffaʿ hat man diese Ansicht kaum noch vertreten.

An die Seite des Kalifen treten denn auch bereits die Sachverständigen (*ḏawū r-raʾy wal-ʿilm*), deren Rat der Richter einholen soll. Vorbilder dafür meinte man in der idealen Vergangenheit zu finden. ʿUmar hatte sich, wie die Historiker erzählten, in wichtigen Angelegenheiten mit den Häuptern der Prophetengenossen und den *aʿlām al-ʿArab* beraten; diese werden dabei als *ahl ar-raʾy* bezeichnet[14]. In Kūfa hatte Muḥārib b. Diṯār sich anscheinend mit einem *consilium* umgeben[15]. In Baṣra sollen dann, wie man behauptete, Iyās b. Muʿāwiya und Ḥasan al-Baṣrī so verfahren sein[16]. Sicher belegt ist es dort aber erst für ʿAbdallāh b. Sauwār al-ʿAnbarī, der i. J. 192/808 unter Hārūn ar-Rašīd in Baṣra als Richter eingesetzt wurde[17].

---

[12] Cuperly, *Introduction* 172, Anm. 22.

[13] Ṭabarī, *Tafsīr* ³XII 328 nr. 14355 f.; für Kūfa s. o. Bd. I 190, Anm. 38. Allgemein *Erkenntnislehre* 389.

[14] Ṭabarī I 2213, 7 ff.

[15] S. o. Bd. I 168.

[16] Ḥalīmī, *al-Minhāǧ fī šuʿab al-īmān* III 204, 10 ff.

[17] Wakīʿ II 155, 11 ff.; zum *consilium* im islamischen Spanien vgl. Marín in: SI 62/1985/31 ff. Allgemein dazu Tyan, *Organisation* I 339 ff.

2.2.3.3 Experten und Rechtsberater

Als Berater dieser Art werden wir uns wohl jene „frommen Spezialisten" vorzustellen haben, die seit langem schon in privater Tätigkeit Gutachten ausgestellt hatten, *fatāwā,* wie man sie zu nennen pflegte, ein Gegenstück zu den Responsa (*tešūḇōt*), mit denen die jüdischen Gaonim auf Anfragen (*še'elōt*) ihrer Glaubensgenossen zu antworten pflegten[1]. Zu ihnen hatte die Bevölkerung Vertrauen; das ist mit eine Erklärung dafür, warum so viele von ihnen *mawālī* waren. Der erste allerdings, den wir von ihnen hier zu behandeln haben, entspricht noch nicht ganz der Regel; er war freier Araber und hätte unter normalen Umständen *qāḍī* werden sollen. Aber er war von Geburt an blind und damit für das Amt nicht geeignet:

Abū l-Ḫaṭṭāb Qatāda b. Di'āma as-Sadūsī[2].

Er hatte zwölf Jahre bei Ḥasan al-Baṣrī studiert, drei davon in engstem Kontakt mit seinem Lehrer, als Gast in dessen Haus. Nach dessen Tode führte er den Lehrzirkel weiter[3]; jedoch starb er schon sieben Jahre später bei einem Aufenthalt in Wāsiṭ an der „Seuche". Er war damals im besten Alter, zwischen 55 und 57 Jahre alt.

Das sind wohl die verläßlichsten Angaben, die wir haben (IAH III_2 133, 6 und 135, 5). Das Todesdatum selber dagegen schwankt: 116/734 nach dem *Ta'rīḫ* des Hārūn b. Ḥātim at-Tamīmī (in: RAAD 53/1978/138, 9); 117 nach der Mehrzahl der Quellen (z. B. Ibn al-Madīnī, *'Ilal* 40, 4 f.; Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 514, 15 und *Ṭab.* 511 nr. 1784); 118 nach Abū Zur'a (*Ta'rīḫ* 301, 7). Ibn Sa'd läßt die Entscheidung zwischen 117 und 118 offen (VII_2 2, 27 ff.). Nach Qiftī, *Inbāh* II 108, 3 f. starb Qatāda am gleichen Tag wie der Grammatiker 'Abdallāh b. Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī, i. J. 117. Das Geburtsdatum wird mit 61 H. angegeben (TT VIII 355, 6). Jedoch ist es vermutlich nur zurückgerechnet. Es heißt nämlich andererseits, Qatāda sei nur sieben oder acht Jahre älter gewesen als Hišām ad-Dastuwā'ī, der um 153/770 im Alter von 78 Jahren starb (s. o. S. 60); danach wäre er erst nach 65 H. geboren und nur etwa 50 Jahre alt geworden. – Zu der genannten „Seuche" vgl. Conrad in: SI 54/1981/71 ff. mit Bezug auf S. 67 und 69.

Zwei Söhne Qatādas lassen sich in den Quellen belegen: Ḫaṭṭāb b. Qatāda, wohl der Erstgeborene, da der Vater nach ihm seine *kunya* trug (s. u. Anm. 20), und ein Abū l-Ḫaṭṭāb Yazīd b. Qatāda, der von Ǧāḥiẓ an einer Stelle seiner *Risālat Manāqib at-Turk* herangezogen wird (*Rasā'il* I 57, –4 f.).

---

[1] Dazu N. Stillman, *Jews in Arab Lands* 32; H. Krüger, *Fetwa und Siyar* 66 (dort 67 f. auch zur Parallele mit den *responsa prudentium* im römischen Recht).

[2] Zu seiner Genealogie vgl. Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 318, 12 ff.; zu seiner Blindheit Yāqūt, *Iršād* VI 202, 5; Ṣafadī, *Nakt al-himyān* 230, 15 ff. Die Behauptung bei Darǧīnī, *Ṭab.* 209, –8 f., daß Qatāda beim Tode des Ǧābir b. Zaid „schon erblindet war", steht in legendärem Zusammenhang. Geschichten, die seine Blindheit voraussetzen, bei Fasawī 278, 2 ff. und pu. ff. Allgemein zu ihm G. Vitestam in: *Akten V. Kongreß UEAI Brüssel,* S. 489 ff.; GAS 1/31 f.; Pellat in EI^2 IV 748.

[3] IS VII_2 1, 12 f. > Fasawī, *Ma'rifa* II 279, –4 ff.

Sein Gebrechen kompensierte er durch ein selbst für die damalige Zeit ungewöhnlich geschultes Gedächtnis. „Was man sich in der Jugend merkt, ist wie in Stein gehauen", so wollte man von ihm gehört haben[4]; man sagte ihm nach, daß er alles beim ersten Mal behielt[5]. Spötter verwiesen allerdings auch auf seine Zerstreutheit[6]. Er war trotz seiner Behinderung weit gereist. In Medina hatte er viel von Saʿīd b. al-Musaiyab (gest. 94/713) übernommen[7], aber auch von Sulaimān b. Yasār (gest. zwischen 104/722 und 107/726)[8], in Mekka anscheinend von ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ (gest. 114/732 oder 115/733)[9]. Das war wohl bei einer Pilgerfahrt gewesen; sein Aufenthalt in Mekka ist für die Zeit belegt, in der Ḫālid al-Qasrī dort Statthalter war, also vor 96/715[10]. Kūfa hatte er zweimal besucht; beim ersten Aufenthalt soll Abū Ḥanīfa – der damals allerdings noch recht jung gewesen wäre – ihn mit seinen Fragen geärgert haben[11]. Er selber hatte damals davon profitiert, daß der syrische Gelehrte Raǧāʾ b. Ḥaiwa sich in der Stadt aufhielt, und sich von ihm Ḥadīṯ mitteilen lassen[12]. Die Anhänger des šīʿitischen Extremisten Abū l-Ḫaṭṭāb behaupteten, Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq habe, als er ihren Meister verfluchte, in Wirklichkeit Qatāda gemeint; beide hatten die gleiche *kunya*[13]. Von Ibrāhīm an-Naḫaʿī (gest. 96/715) hatte er in seiner Jugend schriftlich juristische Auskünfte eingeholt[14].

Man betonte, daß er ein reines Arabisch sprach[15]. Sein Vater hatte noch in der Wüste gelebt; seine Mutter war als Sklavin ganz unter Arabern aufgewachsen (*muwallada*)[16]. Er hielt sehr auf soziale Unterschiede; als ʿAbdallāh b. ʿAun, selber *maulā* und gewiß um einiges jünger als er, eine Frau aus dem Stamme der Sadūs, dem Qatāda angehörte, geheiratet hatte, wandte Qatāda sich an Bilāl b. Abī Burda und setzte durch, daß Ibn ʿAun ausgepeitscht wurde und ihr die Scheidung geben mußte[17]. Die Affäre hat großes Aufsehen erregt. Sie wurde vermutlich noch dadurch verschärft, daß beide Kontrahenten verschiedene theologische Auffassungen vertraten; ʿAbdallāh b. ʿAun war ein

---

[4] IS VII$_2$ 1, 5.
[5] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* II 334, 3; TH 123, 2 f.
[6] Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 218, 12 f. und 219, 6 f.
[7] IS 2, 9 ff.; TT VIII 352, –6 ff.; dazu die juristischen Überlieferungen von ihm bei Wakīʿ II 259, 11 ff., auch Ibn Qutaiba, *Taʾwīl* 298, 3 ff. = 235, 6 ff./Übs. 260 § 262 c.
[8] Šīrāzī, *Ṭabaqāt* 61, 1 f., offenbar vor allem zum Eherecht.
[9] Ib. 69, 7 f., zu den Pilgerriten (*manāsik*). Zu ihm s. u. S. 640 f.
[10] Kulīnī, *Kāfī* VIII 111, 1 ff.; zu den Daten der Statthalterschaft vgl. EI^2 IV 926.
[11] Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* I 158, 1 ff. und –4; vgl. Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ^{2}VI 81 nr. 272.
[12] Fasawī II 368, apu. ff.; von einem Aufenthalt in Kūfa hören wir auch sonst (AZ 300, 3 ff.).
[13] Qummī, *Maq.* 55, 3 ff. Wenn es weiter heißt, Qatāda habe mit Muḥammad al-Bāqir und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq verkehrt, so ist dies für den letzteren ein Anachronismus und auch für den ersteren angesichts des Datums von Qatādas Reise wohl nur eine Fiktion (dazu Kulīnī VIII 311, 1 ff.; *Biḥār* XLVI 349 f. nr. 2).
[14] Wakīʿ, *Aḫbār* II 204, 1 ff.
[15] IS VII$_2$ 2, 20 f.
[16] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 462, 13 ff.; auch Yāqūt, *Iršād* VI 202, 5.
[17] Wakīʿ II 28, 6 ff.; dazu auch Fasawī II 63, 11 ff. und unten S. 364.

Gegner der Qadariten[18]. Vielleicht war Qatāda aber ohnehin ein schwieriger Mann. Yaḥyā b. Abī Kaṯīr (gest. 129/746?), der in Baṣra zu Hause war, verließ die Stadt, weil er mit ihm nicht zurechtkam[19]. Selbst über Bilāl b. Abī Burda führte er in einer unbedeutenden Privatangelegenheit bei Ḫālid al-Qasrī, der in Wāsiṭ residierte, Beschwerde; der Gouverneur sorgte mit einem Schreiben dafür, daß Bilāl ihm sein Recht geben mußte[20].

In der Frage des *qadar* ging er über Ḥasan al-Baṣrī nicht hinaus: alles ist vorherbestimmt, nur die Sünde nicht[21]. Er schloß aus Sure 19/83, daß die Teufel es sind, welche die Ungläubigen zu ihrer Verstocktheit antreiben[22]. Der Satan sticht jedes neugeborene Kind mit einem Spieß in die Seite; dadurch kommt eine gewisse Prädisposition zur Sünde zustande[23]. So kann Qatāda auch im Isnād von Ḥadīṯen begegnen, die den Prädestinatianern als Kronzeuge dienten[24]. Es verwundert dann nicht, daß selbst Auzāʿī sich auf ihn berufen hat[25]; unter seinen baṣrischen Schülern sind ebenso die Qadariten Hišām ad-Dastuwāʾī und Saʿīd b. Abī ʿArūba wie der „orthodoxe" Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ[26]. Zwar erwähnte man später immer wieder die Bemerkung eines gewissen ʿAbdallāh b. Šauḏab, der, aus Balḫ stammend, sich eine Zeitlang in Baṣra aufgehalten hatte[27], Qatāda habe nicht eher geruht, als bis er seine qadaritische Überzeugung in der Moschee von Baṣra „ausposaunt" habe[28]; aber als *dāʿiya* hat ihn niemand bezeichnet. An ʿAmr b. ʿUbaid soll er Kritik geübt haben[29]. Der konservative Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ schätzte ihn, wenngleich ihm seine qadaritischen Neigungen nicht gefielen[30]. Maʿmar b. Rāšid überlieferte seinen *Tafsīr* und stieß damit nur außerhalb Baṣras, bei Mālik b. Anas, auf Kritik[31].

---

[18] S. u. S. 365 f.

[19] Fasawī II 466, 5 f.; zu ihm s. u. S. 670 f.

[20] Wakīʿ II 39, 9 ff.; es ging darum, daß ein Araber Qatādas Sohn Ḫaṭṭāb geohrfeigt hatte.

[21] So explizit Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 699 nr. 1296. Die Übereinstimmung mit Ḥasan al-Baṣrī hat Ḏahabī festgestellt (*Taʾrīḫ* IV 106, 1 f. und 296, −5 f. > Ṣafadī, *Nakt* 231, 3 f.); vgl. IS VII$_2$ 1, 4: *kāna yaqūlu bi-šaiʾin min al-qadar.* Auch Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 9; *Mīzān* nr. 6864; TT VIII 353, 9 ff.; *Hady as-sārī* II 157, apu.

[22] AZ 400, 4 ff.; Ṣanʿānī, *Muṣannaf* XI 120 nr. 20088. Auch Sure 28/15 und 7/16 f. ließen sich für diese Exegese heranziehen (vgl. M. Schwarz in: Oriens 20/1967/19). In nichttheologischem Kontext findet sich dieser Gedanke natürlich auch sonst und schon wesentlich früher, so etwa bei ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā mit Bezug auf eine Rebellion (*Rasāʾil* 210, 1 ff.).

[23] Andrae, *Islamische Mystiker* 22.

[24] So Ṣanʿānī, *Muṣannaf* XI 118 nr. 20082; dazu HT 81.

[25] AZ 721, 9 f.

[26] Fasawī II 140, ult. ff.; zu Šuʿba speziell ib. II 277, 9 f. = II 647, 5 f. = III 30, −4 ff.; auch Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 44, 3 f. Šuʿba allerdings hielt den Mekkaner ʿAmr b. Dīnār (gest. 126/743) für noch zuverlässiger (Fasawī II 20, 7 f. und 21, 9 f.).

[27] Zu ihm s. o. Bd. I 118; viel zitiert bei Fasawī (vgl. Index s. n., immer mit dem gleichen Isnād).

[28] Fasawī II 280, apu. f. und 281, 13 f.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* III 296, −4.

[29] *Ḥilya* II 335, 3 ff.; auch *Trad. Polemik* 18. Dazu unten S. 338 und 298.

[30] IḤ IV 85, 7 ff.; zu Abū ʿAmr unten S. 370 ff.

[31] Fasawī II 820, 6 f.; auch Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 396, 6 f.

Außerhalb sah ohnehin alles anders aus: Ša'bī (gest. 103/721) in Kūfa[32] und Ṭāwūs b. Kaisān (gest. 106/725) im Jemen[33] hatten, wie man sagte, sich distanziert verhalten. Später verhärteten sich überall die Fronten: Yaḥyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān (gest. 198/813) soll alles, was Sa'īd b. Abī 'Arūba von Qatāda in dessen Sinne, d. h. mit qadaritischer Tendenz überlieferte, verworfen haben[34]; Ibn al-Madīnī (gest. 234/849) wertete ihn gegenüber seinen Zeitgenossen ab[35].

Daß zu seinen Lebzeiten niemand sich über sein Qadaritentum erregte, merken wir vor allem daran, daß er mit der Obrigkeit gut stand. Er war wie Ḥasan al-Baṣrī 'Uṯmānit; Ǧāḥiẓ betont, daß er in historischen Dingen im Gegensatz zu Leuten wie Kalbī, Abū Miḫnaf oder Madā'inī ein verläßlicher, d. h. nicht-šī'itischer Überlieferer war[36]. Ob er tatsächlich auf Anregung des Kalifen Sulaimān (reg. 96/715 – 99/717) ein Streitgespräch mit Zuhrī führte, wie Ǧāḥiẓ überliefert, scheint fraglich; er wäre damals noch recht jung gewesen. Aber wenn er darin Sieger blieb, so, wie Ǧāḥiẓ' baṣrischer Gewährsmann maliziös behauptete, nicht, weil er ein so guter Jurist war, sondern weil er sich so bedingungslos den Quraiš verschrieben hatte[37]. Als Yazīd b. al-Muhallab sich gegen 'Umar II. erhob, stand Qatāda auf seiten der Obrigkeit; er wurde von den Muhallabiden nach Ahwāz deportiert und dort eingesperrt[38]. Anders als die meisten übrigen irakischen Intellektuellen sah er in den Syrern keine verhaßten Unterdrücker, sondern Vorkämpfer für den Glauben[39]. Wir wissen, daß er sich gegenüber den Šī'iten für die Rechte Abū Bakr's einsetzte[40]. Den Beuteanteil der *ḏū l-qurbā*, dessen Zuordnung seit Beginn der Umaiyadenherrschaft zwischen der Dynastie und der Prophetenfamilie umstritten gewesen war, sprach er denen zu, die nach dem Propheten regierten, also eben den Umaiyaden[41].

Er war diesen jedoch auch als Kenner der Genealogie und anderer geschichtlicher Tatsachen interessant[42]; man wollte wissen, daß er noch bei dem

---

[32] Vgl., sehr drastisch, Ibn 'Abdrabbih, *'Iqd* II 377, 12 f.; auch Fasawī II 277, apu. ff. (mit einer Formulierung, die bei Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 443, 4 ff. Aṣma'ī in den Mund gelegt wird).

[33] *'Iqd* II 231, 10 f. und 337, 10 f.; die Geschichte setzt voraus, daß eine Begegnung zwischen beiden möglich gewesen wäre, und ist darum vielleicht apokryph.

[34] Fasawī II 144, pu. f.

[35] Ib. III 17, 5 ff.

[36] *K. al-Biġāl* in: *Rasā'il* II 226, 6 und vorher. Zur Einstellung Ḥasan al-Baṣrī's vgl. 'Abbās 158 f.

[37] *Bayān* I 243, 1 ff. Die Überlieferung selber ist vielleicht nur eine Konkretisierung des Akademikerstreites, wer von den beiden zu ihrer Zeit der bessere Gelehrte war (dazu Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VII 7, ult.; auch Fasawī II 165, 1 f.). Vgl. noch Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion* 189.

[38] *al-'Uyūn wal-ḥadā'iq* 66, 6 ff. Hierauf beziehen sich wohl auch die etwas unklaren Nachrichten bei Abū l-'Arab, *Miḥan* 392, 1 und 462, 5 (wo dann an der ersteren Stelle das Passiv zu lesen wäre; daß auch Ḥaǧǧāǧ einmal Qatāda verbannt hätte, ist schon von der Chronologie her recht unwahrscheinlich).

[39] Vgl. seine Exegese von Sure 37/173 bei Fasawī III 366, 3 f.

[40] Ǧāḥiẓ, *'Uṯmānīya* 106, 10 ff. und 227, pu. ff.

[41] Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XIII 555 nr. 16118 zu Sure 8/41; zum Problem allgemein *Anfänge* 8 f.

[42] Yāqūt, *Iršād* VI 202, 10 ff.; als *ṣāḥib al-aḫbār* bezeichnet ihn auch Ǧāḥiẓ in seiner *Risāla fī l-ḥakamain* (Mašriq 52/1958/475, ult.). Eine Zahlenangabe über 'Uṯmān und sein Kalifat z. B. bei Šīrāzī, *Ṭab.* 40, 11 f.

bekannten Genealogen Dağfal gehört hatte[43]. Angehörige der regierenden Familie sollen ihn häufig um Auskunft angegangen haben; zeitweise soll jeden Tag ein reitender Bote von ihnen bei ihm abgestiegen sein[44]. Er starb auch nicht in Baṣra, sondern in Wāsiṭ, wo der Gouverneur seinen Sitz hatte. Beliebt war er dort allerdings nicht; die Leute fühlten sich von ihm belästigt und hätten ihn am liebsten wieder heimgeschickt[45]. Baḥšal bewahrt in seinem *Ta'rīḫ Wāsiṭ* zwar Ḥadīṯe, die man in der Stadt von ihm überlieferte[46]; aber er sagt nichts über seinen Aufenthalt[47].

Für Ibn al-Madīnī waren Qatāda und sein Rivale Yaḥyā b. Abī Kaṯīr – der ein Gegner der Umaiyaden war[48] und schon deswegen wahrscheinlich nicht mit ihm harmonierte – der Ausgangspunkt aller Ḥadīṯwissenschaft in Baṣra[49]. Neben Zuhrī, so meinte Qatāda in professoraler Bescheidenheit, gebe es nur noch einen „andern", der von dem Metier etwas verstünde – und Zuhrī war weit weg[50]. Vor allem Sa'īd b. Abī 'Arūba hat seine Überlieferungen gesammelt und weitergegeben[51]. Dieser verwaltete offenbar schon zu Qatādas Lebzeiten dessen „Archiv"; Qatāda konnte ja, wenn ihn sein Gedächtnis im Stich ließ, nicht selber nachsehen[52]. Daß er nichts aufschrieb, lag nur an seiner Blindheit; er war durchaus dafür, Prophetentraditionen schriftlich zu fixieren, und begründete dies damit, daß laut Sure 20/51 f. selbst Gott das „Wissen" über die „ersten Generationen" in einer „Schrift" festlegte[53]. Er kannte angeblich die *ṣaḥīfa* des Sulaimān al-Yaškurī und hatte auch die Überlieferung des Ǧābir b. 'Abdallāh nach einer schriftlichen Quelle sich vorlesen lassen[54]. Auf einen genauen Isnād legte er noch keinen Wert; seine Anhänger hielten ihn selber für Gewähr genug[55]. Wir können dies an Beispielen belegen[56]. Von

---

[43] IḪ IV 85, 11 ff. Die Angabe ist unwahrscheinlich; Dağfal kam bereits 65/685 in Persien ums Leben (GAS 1/263 f.). Er gehörte im übrigen einem Nachbarstamm an (Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 319, 3 f.). – Qatāda als großer Kenner des *nasab* auch bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 210, 5 und *Bayān* I 356, ult.; ähnlich Suyūṭī, *Muzhir* II 334, 5 ff.

[44] Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 27, 1 ff.; Yāqūt, *Iršād*, a. a. O.

[45] Fasawī II 277, ult. f.; der Bericht ist nicht ganz klar und zudem zeitlich nicht festzulegen.

[46] S. 128 ff.

[47] Vgl. nur 261, 13. f.

[48] S. u. S. 670.

[49] *'Ilal* 40, 3 ff. und vorher; danach Fasawī I 621, 7 ff.

[50] Fasawī I 640, 12 ff. und 642, 1 ff.

[51] Ibn al-Madīnī 41, 4 ff.; Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 136, 1 f. Dazu unten S. 142 f. und vor allem die zahlreichen Überlieferungen bei 'Umāra b. Waṯīma (s. u. Anm. 76), schließlich auch das Gedicht des Abū Nuwās bei Wagner, *Abū Nuwās* 35. Abweichend Fasawī II 285, 3 ff. Zu dem vermutlich apokryphen Gespräch zwischen Qatāda und Ibn Abī 'Arūba in *'Iqd* II 380, 15 ff. s. o. S. 63, Anm. 56.

[52] Fasawī II 89, 9 ff.

[53] al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taqyīd al-'ilm* 103, 11 ff.

[54] *Ḥilya* II 334, –4 und TT VIII 355, 1 f.; auch Goldziher, *Muh. Stud.* II 10, Anm. 9 nach Tirmiḏī; dazu GAS 1/85 und Azmi, *Studies* 52 f. und 71.

[55] IS VII$_2$ 2, 3 ff. > Fasawī II 278, 8 ff.

[56] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 293, pu. f. und 294, 1 f., wo er direkt vom Propheten oder von 'Ā'iša überliefert; auch unten S. 143 f.

Muǧāhid und Saʿīd b. Ǧubair überlieferte er, ohne sie je getroffen zu haben[57]. Allerdings meinte man später zu wissen, er habe, als Ḥammād b. Abī Sulaimān aus Kūfa den Isnād in Baṣra bekannt machte, selber diesen Brauch übernommen[58]. Man habe dann an der Überlieferungsfloskel unterscheiden können, ob er etwas selber gehört habe oder nicht; im ersteren Fall habe er *ḥaddaṯanā* gebraucht, im letzteren *qāla*[59]. Interessant ist, daß er auch von einer Frau, Muʿāḏa bt. ʿAbdallāh al-ʿAdawīya, einer baṣrischen Asketin[60], Material übernahm[61]. Von dem, was Yazīd ar-Raqāšī weitergab, hielt er allerdings nicht viel[62].

Eingehend befaßte Qatāda sich mit dem Koran. Seine Exegese hat weit über Baṣra hinaus gewirkt. Durch Maʿmar b. Rāšid gelangte das Material in den Jemen; es ist in der Rezension des ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī noch greifbar[63]. Jedoch wurde es auch in Syrien bekannt, durch Saʿīd b. Bašīr (gest. zwischen 168/785 und 170/787)[64]. Beide Überlieferer waren Qadariten. Ṯaʿlabī kennt daneben einen kūfischen Überlieferungsstrang, über Šaibān b. ʿAbdarraḥmān at-Tamīmī (gest. 164/781), der aus Baṣra stammte und später in Baġdād Prinzenerzieher wurde[65]. Auch Saʿīd b. Abī ʿArūba hatte das Werk für einen Kūfier aufgezeichnet, und zwar wiederum einen Tamīmiten namens Abū Maʿšar Ziyād b. Kulaib[66]; jedoch starb dieser im besten Alter, im Jahre 120/738[67]. Folgenreicher war, daß der Jurist Ḫāriǧa b. Muṣʿab as-Saraḫsī (gest. 168/785) von ihm übernahm; so wurde das Werk in Ostiran bekannt[68]. Über Saʿīd b. Bašīr ist das Material an Ṭabarī gelangt, der den Isnād mehr als 3000mal heranzieht[69]. Die einzelnen Redaktionen waren voneinander verschieden[70]; sie gingen wohl jeweils auf Kollegnotizen zurück. Zitate lassen erkennen, daß Qatāda wie andere Exegeten seiner Zeit sich mehr dem Inhalt widmete als der sprachlichen Form. Der Koran hatte keinen Zweifel daran gelassen, daß die Juden die Lehren ihrer Schrift mißachtet hatten; die Muslime mußten darum dafür sorgen, daß sie nicht ebenso in Unglauben fielen[71].

---

[57] TH 123, 13 f.

[58] IS VII$_2$ 2, 21 ff. > Fasawī II 282, 4 ff.; zu Ḥammāds Besuch in Baṣra s. o. Bd. I 185.

[59] AZ 456 nr. 1157 = Fasawī III 209, 10 ff. In den von ihm erhaltenen Schriften ist diese Feinheit nicht zu belegen (s. u. S. 143).

[60] Gest. 83/702. Zu ihr s. o. S. 101.

[61] Allerdings galten diese Überlieferungen als nicht besonders zuverlässig (Fasawī III 612, ult. f.).

[62] Fasawī II 474, 1 f.

[63] Ibn an-Nadīm 36, pu. f.; dazu Stauth, *Muǧāhid* 135 und unten S. 708.

[64] Dazu oben Bd. I 119.

[65] *al-Kašf wal-bayān*, Einl., ed. Goldfeld 35, 6 ff.; zu Šaibān vgl. TB IX 271 ff. nr. 4835 und Qifṭī, *Inbāh* II 72 f.

[66] IS VII$_2$ 33, 12 f. > Fasawī II 285, 3 ff.

[67] *Mīzān* nr. 2959.

[68] Er fügte etwa 1000 Ḥadīṯe hinzu (Ṯaʿlabī 34, 5 ff.). Zu ihm vgl. ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* II 25 f. nr. 446; weitere Quellen s. u. S. 555.

[69] Vgl. Horst in: ZDMG 103/1953/301.

[70] TB XIII 486, 9 f.

[71] Vgl. die Exegese von Sure 5/44 in Wakīʿ, *Aḫbār* I 43, 11 ff.

Dabei war die Grenze zu außerkoranischem Material noch nicht scharf gezogen. Ausführungen über die geographischen Vorstellungen im Koran[72] verbanden sich mit Spekulationen über die Maße der Welt im allgemeinen[73]; historische Erklärungen[74] beruhten auf Kenntnissen der Prophetenbiographie[75]; die Exegese solcher Ereignisse ging über in *qiṣaṣ al-anbiyā'*[76]. Späteren Generationen erschien er in der Tat als *qāṣṣ*[77]. Er selber wird den Unterschied zwischen Midrasch und Geschichte noch nicht gesehen haben; beides ging vor dem Horizont der Heilsgeschichte ineinander über. Auch apokryphe Zitate aus der Thora wurden ihm zugeschrieben[78]. Das war der Stil der Asketen seiner Zeit; wir sind nicht überrascht, festzustellen, daß man auch pietistisch-asketische Deutungen auf ihn zurückführte[79]. Aus Sure 33/7 schloß er auf die Präexistenz Muḥammads[80]; zu Sure 53/13 meinte er, daß der Prophet bei seiner Himmelfahrt Gott als gewaltiges Licht geschaut habe[81]. Später sagte diese Mixtur nicht mehr jedem zu[82]. Auffällig ist, daß er den *Tafsīr* Ḥasan al-Baṣrī's nicht weitergibt. Er hatte zweifellos bei Ḥasan gehört; aber er hielt das Material nicht getrennt.

Aus diesem vorläufig schwer überschaubaren Stoff[83] ist eine kurze Schrift über das Problem der Abrogation ausgegliedert, die vor kurzem ediert worden ist[84]. Sie wird später im allgemeinen nach Sa'īd b. Abī 'Arūba oder Ma'mar b. Rāšid zitiert, liegt jedoch hier in einer Rezension durch den Baṣrier Hammām b. Yaḥyā al-'Auḏī (gest. 164/781)[85] vor, der Bemerkungen des Kalbī, also

---

[72] Ǧāḥiẓ, *K. al-Auṭān wal-buldān*, in: *Rasā'il* III 131, 6 ff. und 134, 10 f.

[73] *'Iqd* VI 247, 17 ff.

[74] Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 596, 10 ff. zu Sure 49/6, nach dem *K. Kūfa* des 'Umar b. Šabba (gest. 264/877, vgl. GAS 1/345 f.).

[75] AZ 151, 2 ff.: zum Lebensalter des Propheten; Maqdisī, *Bad'* II 154, 10 ff. und 212, ult. ff.; IV 139, 5 ff.; V 10, 7 f.: zur Chronologie, zur Zahl der Kinder des Propheten usw.; Fasawī III 255, 8 ff. und 265, 11 ff.

[76] Vgl. etwa Tauḥīdī, *Baṣā'ir* II 332, 2 f./²VIII 35 nr. 101 (zu Sure 11/46) oder Suyūṭī, *Muzhir* I 29, 11 ff. (zu Sure 2/31); dazu das reichliche Material, das 'Umāra b. Waṯīma vor allem über Sa'īd b. Abī 'Arūba, aber auch über Sa'īd b. Bašīr von ihm bewahrt hat (Khoury, *Légendes prophétiques*, Index s. n.) oder die gleichfalls über Sa'īd b. Bašīr laufende Geschichte Davids im Papyrus PSR Heid Arab 23 (ed. Khoury, *Wahb b. Munabbih* I 34 ff.; Khourys Versuch, S. 185 ff. dies alles auf Wahb b. Munabbih zurückzuführen, halte ich für gescheitert). Ṭabarī zitiert Qatāda sehr häufig in den ersten Bänden seines *Ta'rīḫ* (vgl. Index s. n.); dazu Maqdisī, *Bad'* III 57, 9 ff.

[77] Ibn al-Ǧauzī, *Quṣṣāṣ* 71 f. § 140–142; auch Fasawī II 633, pu. ff.

[78] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 104, 8 f.

[79] Abū Nu'aim, *Ḥilya* II 340, –4 ff. Bei seinem Begräbnis sollen neben den *fuqahā'* auch die *nussāk* mitgegangen sein (Qiftī, *Inbāh* II 108, 3 f.).

[80] Vgl. Rubin in: IOS 5/1975/69 f.

[81] Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 136, 15 f. und 244, 12: abgeschwächt bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Īmān 291 f.

[82] Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 169 nr. 1044.

[83] Vgl. dazu allgemein die Studie von 'Abdallāh Abū s-Su'ūd Badr, *Tafsīr Qatāda. Dirāsa lil-mufassir wa-minhāǧ tafsīrihī* (Kairo 1399/1979).

[84] *K. an-Nāsiḫ wal-mansūḫ*, ed. Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin in: Maurid 9/1980, Heft 4/479 ff.; separat auch Beirut 1984.

[85] Er war Qadarit (s. o. S. 70 f.).

kūfisches Material eingearbeitet hat[86]. Die Herkunft aus der Exegese verrät sich dadurch, daß jegliche Theorie fehlt; es werden nur einschlägige Koranverse (zur Änderung der *qibla*, zum Kriegsrecht, zum Weinverbot) aufgezählt. Jedoch setzte jede Entscheidung in dieser Frage eine Chronologie der Suren voraus. Wir besitzen eine Liste der medinensischen Suren, die Qatāda im Kolleg mitgeteilt hat, wiederum in doppelter Fassung: durch Maʿmar b. Rāšid und durch Saʿīd b. Abī ʿArūba[87]. Die des Ibn Abī ʿArūba ist etwas ausführlicher; sie unterscheidet auch medinensische Teile innerhalb mekkanischer Suren. Dabei fällt auf, daß die Suren nicht überall eigene Namen haben; manchmal werden sie nur durch ihren Anfangssatz gekennzeichnet[88]. Von Zuhrī ist uns im übrigen die gleiche Kombination von Einzelstudien erhalten: ein *K. an-Nāsiḫ wal-mansūḫ*[89] und ein *K. Tanzīl al-Qurʾān*, das in Form einer nackten Aufzählung zwischen mekkanischen und medinensischen Suren unterscheidet[90]. Auf dem letzteren Gebiet soll sich in Baṣra bereits Ǧābir b. Zaid al-Azdī versucht haben[91].

Weiterhin überlieferte man von Qatāda eine Liste der *ʿawāšir*, also jener Zehnergruppen von Versen, in die man den Koran aufteilte, um ihn besser auswendig lernen zu können. Dieses Verfahren war damals noch umstritten; Qatādas syrischer Zeitgenosse Maimūn b. Mihrān (gest. 117/735)[92] hat es mißbilligt[93]. Qatāda verstand einiges von Koranlesungen; er knüpfte bei Ḥasan al-Baṣrī und Ibn Sīrīn an[94]. In der Wissenschaft von den Lesarten (*ḥurūf*) überstrahlte ihn allerdings in Baṣra eine Generation später Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ[95].

Zu wenig berücksichtigt hat man neben alledem bisher Qatādas Rolle als Jurist. Bei den kūfischen Šīʿiten galt er als *faqīh ahl al-Baṣra*[96]. Zwar hatte das Wort damals einen weiteren Sinn als später; aber daß Qatāda sich in juristischen Dingen nicht mit Koran und Ḥadīṯ begnügte, steht außer Zweifel. Man wußte, daß er aus dem, was er in Medina bei Saʿīd b. al-Musaiyab

---

[86] Qaḥṭān ʿAbdarraḥmān ad-Dūrī hat daraus in: Maurid 11/1982, Heft 2/185 ff. geschlossen, daß das Werk von Hammām stamme. Dies ist jedoch nur bedingt richtig; es handelt sich wohl um verschiedene Kollegs zum selben Thema. Allerdings stimmen, wie C. Gilliot gezeigt hat, die einzelnen Versionen nicht überein (*Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le Commentaire de Ṭabarī*, Diss. Paris 1987, S. 421 ff.).

[87] Erhalten bei Muḥāsibī, *Fahm al-Qurʾān* 395, 1 ff. Daß mit Saʿīd hier Saʿīd b. Abī ʿArūba gemeint ist und nicht Saʿīd b. Bašīr, geht daraus hervor, daß sein Nachfolger im Isnād Baṣrier ist: ʿAbdallāh b. Bakr al-Bāhilī, gest. 208/823. Vgl. dazu auch Ṭūsī, *Tibyān* VI 211, 2 f.

[88] Das kommt allerdings später auch noch vor. Ein Surenname findet sich anscheinend schon im *K. al-Irǧāʾ* (Text II 1, d; vgl. den Kommentar). Weiteres zur Frage bei Paret, *Kommentar* 545 ff.

[89] S. o. Bd. I 35, Anm. 16.

[90] Ed. Munaǧǧid in: *Rasāʾil wa-nuṣūṣ* 3 (Beirut 1963).

[91] S. u. S. 191.

[92] Zu ihm s. o. Bd. I 20, Anm. 4.

[93] Qušairī, *Taʾrīḫ Raqqa* 33, 5 f.

[94] Yāqūt, *Iršād* VI 202, 9.

[95] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* II 25 f. nr. 2611; Pellat, *Milieu* 76 ff.

[96] *Biḥār* XLVI 349 f. nr. 2; vgl. auch *ʿIqd* II 231, 10 f. = 377, 10 f.

gelernt hatte, analog weitergeschlossen hatte[97]. Die *Aḫbār al-quḍāt* des Wakīʿ lassen erkennen, daß er über die juristische Tradition und die wichtigen Präzedenzfälle gut Bescheid wußte[98]. Er überlieferte ʿUmars angebliches Schreiben an Abū Mūsā al-Aš'arī[99]. Mit der kūfischen Praxis lag er natürlich im Streit; er behauptete, nie nach bloßem *ra'y* geurteilt zu haben[100]. Wir wissen, daß er in gewissen Fällen anders entschied als sein kūfischer Zeitgenosse Ibn Šubruma[101]. Obwohl er zweimal in Kūfa gewesen ist, hatte man dort nicht direkt von ihm übernommen, sondern kannte seine Lehre nur über Mittelsmänner[102].

In den Bereich des Rechts gehört seine Schrift über die Pilgerriten (*K. al-Manāsik*), die wiederum in der Rezension des Saʿīd b. Abī ʿArūba erhalten ist. Sie besteht ganz aus Ḥadīṯen, die ohne Isnād, einfach mit *ḏukira lanā anna nabī Allāh* ..., eingeleitet werden. Saʿīd hat dabei auch ab und zu Überlieferungen nach Aiyūb as-Saḫtiyānī eingearbeitet[103]. Unter seinen Zeitgenossen aber war Qatāda vor allem wegen seiner Gutachten bekannt. Sie werden ab und zu in späteren Quellen noch referiert[104]; insgesamt aber sind sie uns – offenbar in relativer Vollzähligkeit – greifbar in den sogenannten *Aqwāl Qatāda*, die sich in ibāḍitischer Überlieferung erhalten haben.

> Sie sind mir in zwei Handschriften bekannt, die sich beide im Privatbesitz auf der Insel Djerba befinden, eine in der Maktaba al-Bārūnīya (mir als einzige zugänglich), die zweite in der Bibliothek des šaiḫ Sālim b. Yaʿqūb (vgl. ZDMG 126/1976/31). Eine dritte liegt in Kairo (vgl. dazu Ennami, *Studies in Ibāḍism* 159 ff.). Sie enthalten nicht alle die gleiche Rezension. Ich habe darüber bei einem Kongreß auf Djerba i. J. 1982 berichtet. Jedoch sind die Akten bisher anscheinend nicht erschienen.

Qatāda war selber offenbar nicht Ibāḍit; die späteren ibāḍitischen Ṭabaqāt-werke rechnen ihn ebensowenig wie Ḥasan al-Baṣrī als einen der ihren. Jedoch stehen sie ihm auch nicht feindlich gegenüber; man war sich sicher, daß er Ǧābir b. Zaid sehr geschätzt hatte[105]. Das ist auch nicht unwahrscheinlich; Ǧābir hatte in Baṣra einen guten Ruf[106]. Unter Qatādas Schülern waren mehrere Ḫāriǧiten[107]. Allerdings heißt es in einer späteren und nicht immer

---

[97] IS VII$_2$ 2, 18 f.

[98] Über die *quḍāt* unter den Prophetengenossen (I 105, 1 ff.); über seinen Zeitgenossen Iyās b. Muʿāwiya (I 330, 12 ff.); über Šuraiḥ (I 298, 6 ff.; II 331, 11 ff.; 383, 12 ff.; 388, 5 ff. usw.); weitere Präzedenzfälle (I 279, 9 ff.; 280, 8 ff.; 290, pu. ff.).

[99] S. o. S. 132.

[100] IS VII$_2$ 1, 6 ff. > Fasawī II 280, 5 ff.

[101] Wakīʿ III 128, 3 ff. und 129, 6 ff.

[102] AZ 300, 3 ff.

[103] Vgl. die in GAS 1/32 genannte Hs. Ẓāhirīya, Maǧm. 41/12 (etwa fol. 163 b, 12 ff. oder 165 a, 2 f.).

[104] So etwa ein Fatwā zum rituellen Schlachten bei Ibn al-Madīnī, *ʿIlal* 56, 3 ff.

[105] Darǧīnī, *Ṭab.* 209, – 8 ff.; Bišr b. Ġānim, *al-Mudauwana al-kubrā* II 310, 7 ff.

[106] S. u. S. 190.

[107] S. u. S. 217.

zuverlässigen Quelle, er habe die Ibāḍiten als „Zoroastrier dieser Gemeinde" bezeichnet[108]; er soll aus Sure 11/108 herausgehört haben, daß Gott manche Sünder aus der Hölle ins Paradies eingehen läßt, und sich damit von dem Rigorismus der Ḫāriǧiten distanziert haben[109]. Er übernahm von ʿIkrima, der den Ḫāriǧiten im weiteren Sinne nahegestanden hatte[110], soll jedoch geraten haben, diesen nur nach dem Koran (und nicht nach seinen sonstigen religiösen Vorstellungen) zu fragen[111]. Für die Ibāḍiten repräsentierte er nach ihrem Auszug aus Baṣra wohl einfach die verlorene Vergangenheit. Rabīʿ b. Ḥabīb hatte bei ihm gehört[112]; jener hat wohl auch an der Entstehung der *Aqwāl* wesentlichen Anteil.

> Die Fassungen, die uns vorliegen, zeigen allerdings eine viel komplexere Gestalt. In dem Exemplar der Maktaba al-Bārūnīya wird Rabīʿ ab und zu als Gewährsmann genannt (etwa Blatt 7, −4 und 9, 10: *ḥaddaṯanā r-Rabīʿ*); aber der Redaktor ist offenbar einer seiner Schüler, vielleicht Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī, wie die Handschrift in der Bibliothek des šaiḫ Sālim b. Yaʿqūb behauptet (ZDMG 126/1976/31). Das Werk besteht aus 7 *aǧzāʾ*, von denen aber nur die 4 ersten unverderbt erhalten zu sein scheinen; der Kopist der Bārūnīya-Handschrift klagt, daß von *ǧuzʾ* 5 an der Text streckenweise kaum noch lesbar gewesen sei, und in der Tat begegnet man von dort an Einschüben, die mit Qatāda nichts zu tun haben: Expertisen des Ǧābir b. Zaid al-Azdī zum Eherecht usw. Auch das *K. aṣ-Ṣalāt* des Ǧābir soll in den meisten Vorlagen am Schluß hinzugefügt worden sein.

Der Text behandelt in lockerer und nicht immer systematischer Anordnung den gesamten Bereich des islamischen Rechts. Qatāda begegnet dabei, wenn er zitiert wird, immer im Rahmen eines Isnāds; was man von ihm bewahrt hatte, waren also nicht so sehr die juristischen Gutachten als vielmehr Präzedenzfälle, die in Form eines Prophetenḥadīṯes oder eines *ḫabar* nach einer späteren Autorität weitergegeben wurden. Der Isnād hat dabei manchmal dieselbe lakonische Form wie im *K. al-Manāsik*. Wenn weitere Personen genannt werden, so sind sie nur mit *ʿan* verknüpft; manchmal wird eine Generation übersprungen[113]. Unter den Gewährsleuten, die Qatāda zitiert, finden wir neben Baṣrensern auch Mekkaner wie Saʿīd b. al-Musaiyab oder, immer mit einem Zwischenglied, ʿIkrima und Ibn ʿAbbās und sogar Kūfier wie Ibrāhīm an-Naḫaʿī oder ʿAlqama. Ḥasan al-Baṣrī dagegen wird recht selten herangezogen; neben ihm begegnen aus dem baṣrischen Milieu Ibn Sīrīn und selbst der Asket Farqad as-Sabaḫī[114], vor allem aber, häufiger als die übrigen, Ǧābir b. Zaid.

---

[108] Abū Muṭīʿ an-Nasafī, *Radd* 70, 17; zur Ausdrucksweise s. o. S. 53.
[109] Ṭūsī, *Tibyān* VI 68, 7 ff.
[110] Dazu unten S. 655 f.
[111] Fasawī II 12, 2 f.
[112] Pellat, *Milieu* 214; dazu unten S. 198.
[113] Vgl. 14, −5 f.: *ʿan Qatāda ʿan al-Ḥasan anna rasūl Allāh qāla;* auch 15, 12.
[114] Zu ihm s. o. S. 94.

Der Inhalt ist sehr bunt; wie alle Fatwā-Sammlungen, so sind auch die *Aqwāl Qatāda* eine kulturhistorische Quelle ersten Ranges. Sie sind noch nicht so klar geordnet, wie wir dies aus späteren Werken gewohnt sind; Gutachten über das Weinverbot, über Sklaverei, über Eherecht, über Kapitalgemeinschaft (*muḍāraba*) stehen nebeneinander[115]. Wieder wird die Frage behandelt, wem der Beuteanteil der *ḏū l-qurbā* zuzusprechen sei[116], aber auch, wem der Grundbesitz eines *dihqān* zufalle, der sich zum Islam bekehrt hat[117]. Wir greifen wahllos heraus: die Höhe des Blutgeldes im Fall eines ärztlichen Kunstfehlers oder bei Abtreibung auf medikamentösem Wege[118]; die Strafe für Päderastie[119] und der Mindestbetrag, von dem an die *ḥadd*-Strafe beim Diebstahl angewandt werden soll[120]; das Bilderverbot[121] und die Beurteilung des Spiels, und zwar nicht nur des Glücksspiels[122]; die rituelle Erlaubtheit von Pferdefleisch oder von Knoblauch und Zwiebeln, zu der ja auch Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid sich geäußert hatte[123]. Das Material wartet auf eine genauere Bearbeitung.

Es zeigt zugleich, daß *qāḍī* und *muftī* sich über weite Bereiche gar nicht in die Quere kamen. Viele Fragen lagen außerhalb der Entscheidungskompetenz des *qāḍī;* in anderen wollte man nicht mehr als eine private Expertise. Immer schon hatte man in dem, was man tat, in Übereinstimmung mit der Tradition stehen wollen; aber während ein Mann wie Ǧābir b. Zaid im 1. Jh. noch ganz „nach reinem Wissen und Gewissen" entschieden hatte[124], berief Qatāda sich jetzt immer auf den Propheten und die religiöse Überlieferung. Damit machte er die Beraterfunktion zu einer Wissenschaft. Der Muftī hat darum bis in die Osmanenzeit an Bedeutung stetig gewonnen[125]. I. J. 307/919 ordnete der Präfekt von Baġdād an, daß die Polizisten sich in Zukunft nach den Fatwās zu richten hätten, die von den *fuqahā'* der einzelnen Stadtviertel gegeben wurden[126]. Das Recht wurde in der islamischen Welt nie einheitlich kodifiziert; es blieb auf immer Abbild einer segmentären Gesellschaft. In Baṣra gab es in der Generation nach Qatāda mindestens zwei Muftīs, die einander Konkurrenz machten und auch in ihren religiösen Überzeugungen vermutlich nicht übereinstimmten: einen Qadariten, Ismāʿīl b. Muslim al-Makkī, über dessen juri-

---

[115] So etwa S. 46 in der Hs. der Maktaba Bārūnīya.
[116] Ib. 27, −10 ff.; dazu oben S. 138.
[117] S. 32, 20 f.
[118] S. 63 im Kapitel über die *diya* (S. 58 ff.).
[119] S. 65, pu. f.; zum Problem s. u. Kap. C 2.3 (Ṯumāma).
[120] S. 71, 15 f.: ein Dritteldirham. Zum Problem vgl. Schacht, *Origins* 107 und unten Kap. C 1.4.3.1.1.3 sowie 3.2.1.3.5.
[121] S. 73, −7 ff.
[122] Qatāda verabscheute selbst das Spiel mit Kieseln (S. 42, −8).
[123] S. 74, −6 ff.; dazu oben S. 112. Zur Erlaubtheit des Pferdefleisches vgl. Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān* II 217, 24 ff. s. v. *faras*. Ḥasan al-Baṣrī betonte deswegen, als Soldat in Ostiran Pferdefleisch gegessen zu haben (Baihaqī, *Sunan* IX 327, pu.).
[124] S. u. S. 191.
[125] Dazu allgemein G. Makdisi, *The Rise of Colleges* 197 ff. und in: *La notion de liberté* 79 ff.; H. Krüger, *Fetwa und Siyar* 42 ff.; L. Schatkowski-Schilcher, *Families in Politics* 118.
[126] Sabari, *Mouvements populaires* 10.

stische Ansichten wir aber – deswegen? – kaum noch etwas wissen[127], und denjenigen, mit dem Abū Ḥanīfa sich in eine Korrespondenz einließ:

Abū ʿAmr ʿUṯmān b. Sulaimān b. Ǧurmūz al-Battī,

gest. 143/760[128]. Über die Namen von Vater und Großvater herrscht einige Verwirrung. Die obige Form wird bestätigt in den ältesten Quellen: bei Ibn Saʿd[129], bei Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ[130], bei Ibn Qutaiba[131] und bei Šīrāzī[132]. Später begegnet stattdessen *ʿUṯmān b. Muslim b. Hurmuz*[133]; Ḏahabī will neben *Muslim* noch *Aslam* gefunden haben[134]. Jedoch scheint es sich um eine Verwechselung mit einem ʿUṯmān b. Muslim b. Hurmuz al-Makkī zu handeln, der bei Ibn Ḥaǧar kurz zuvor begegnet[135]. Al-Battī war kein gebürtiger Baṣrier; er hatte in Kūfa ein Geschäft gehabt, war aber dann umgezogen[136]. Allerdings hatte er in der Stadt wohl schon studiert; er soll Anas b. Mālik, den letzten baṣrischen Prophetengenossen, der vermutlich zwischen 91/709 und 93/711 starb, noch erlebt haben[137]. Er handelte mit Kleidungsstücken aus grober Wolle (*batt*); daher seine Nisbe[138]. Als Klient hatte er sich den Banū Zuhra angeschlossen, und dort speziell der Familie des Aḫnas b. Šarīq aṭ-Ṭaqafī, der bei Badr mit seinem Anhang die heidnischen Quraiš im Stich gelassen hatte, jedoch nie Muslim geworden war[139].

Als *muftī* gehörte er zu den Honoratioren. Als i. J. 132/750 der Muhallabide Sufyān b. Muʿāwiya sich in Baṣra für die Abbasiden erklärte und Salm b. Qutaiba, der damals die Stadt für Yūsuf b. ʿUmar b. Hubaira verwaltete, unter Druck setzte, war al-Battī mit Ismāʿīl b. Muslim unter denen, die zwischen

---

[127] Zu ihm s. o. S. 65 f.

[128] Zum Datum vgl. Šīrāzī, *Ṭabaqāt* 91, 1 f.; auch GAS 1/410. Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ hat: „vor 148/765" (*Taʾrīḫ* 654, 14).

[129] VII$_2$ 21, 14 ff.

[130] *Ṭab.* 526, 1.

[131] *Maʿārif* 596, 16.

[132] *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* 91, 1 f. (ohne den Namen des Großvaters). Die *kunya* wird ausdrücklich notiert bei Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 55, 1.

[133] Ibn Mākūlā, *Ikmāl* I 378, 2 > Samʿānī, *Ansāb* II 82, 7; Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* VI 303 nr. 4022.

[134] *Mīzān* nr. 5580; *Siyar* VI 148, ult.

[135] *Lisān* nr. 4014; auch schon *Mīzān* nr. 5561, aber ohne die Nisbe. Eine weitere Verwechslung findet sich bei Masʿūdī, *Tanbīh* 342, 11, wo ʿUṯmān b. ʿAmr al-Battī mit einer der Handschriften als ʿUṯmān b. ʿUmar at-Taimī zu lesen ist (gest. um 145/762; vgl. Ziriklī, *Aʿlām* IV 374). So auch *Tanbīh* 328, 15 f.

[136] IS VII$_2$ 21, 16 f.; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 596, 16 f. > *Mīzān* nr. 4480.

[137] Ibn Mākūlā, *Ikmāl* I 478, 2 etc.

[138] Ṭailasāne wurden z. B. aus diesem Stoff gefertigt; vor allem Ṣūfīs haben ihn später gerne getragen (IS VII$_2$ 21, 18; *Maʿārif* 596, 17 f.; Suyūṭī, *Aḥādīṯ al-ḥisān* 67, 9 ff.; dazu Dozy, *Vêtements* 54). – Samʿānī will zwar mit einigen Bedenken die Nisbe aus einem Ort namens Batt bei Baṣra erklären (*Ansāb* II 81 f. nr. 378). Aber ʿUṯmān kam ja aus Kūfa, und zudem verlegt Yāqūt den genannten Ort in die Nähe von Baġdād; auch die Verse, die Samʿānī dafür anführt, bezieht er darauf (*Muʿǧam al-buldān* s. v.).

[139] IS VII$_2$ 21, 17; *Maʿārif* 596, 17 und 153, 11 (und vorher).

beiden vermittelten[140]. Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt, der erste *qāḍī*, den die Abbasiden in Baṣra einsetzten, ein Mann aus Kūfa übrigens[141], besuchte seine Vorlesungen[142]. Als dessen Nachfolger ʿUmar b. ʿĀmir as-Sulamī i. J. 139/756-7 starb[143], war al-Battī derjenige, an den sich der abbasidische Statthalter Sulaimān b. ʿAlī um Rat wandte[144]. Wakīʿ überliefert einige seiner Gutachten; er setzt sich in ihnen von ʿAbdallāh b. Šubruma ab, der in Kūfa damals das *qāḍī*-Amt innehatte[145]. Er war Grammatiker und galt als sehr sprachmächtig[146]; wegen seines fehlerlosen Arabisch soll man ihm den Beinamen ʿUṯmān al-ʿArabī gegeben haben[147]. Auch historische Nachrichten gehen auf ihn zurück[148]. Auffällig ist sein positives Urteil über Ibn al-Muqaffaʿ[149]; einen Ketzer sah er in diesem also nicht.

Es mag sein, daß seine kūfischen Beziehungen ihm das Vertrauen der Abbasiden einbrachten. Er scheint in der Tat zwischen den lokalen Traditionen gestanden zu haben. Den Kūfiern galt er später als Repräsentant baṣrischen Geistes. Aʿmaš soll ihn in einem Atemzug hinter Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Sīrīn und Qatāda genannt haben[150]. Auch Masʿūdī sieht in ihm einen typischen Vertreter der baṣrischen Schule[151]. Man meinte zu wissen, daß er vor Ḥasan großen Respekt gehabt habe[152]; in Dingen der richterlichen Praxis stellte er allerdings Ibn Sīrīn höher, obgleich dieser im Gegensatz zu Ḥasan nie *qāḍī* gewesen war[153]. In Baṣra dagegen eckte er an, weil er sich zu sehr mit kūfischen Methoden einließ. Aiyūb as-Saḫtiyānī hielt von ihm ebensowenig wie von Abū Ḥanīfa und Rabīʿat ar-raʾy[154]; als er auf Anraten des Yaḥyā b. Saʿīd al-

---

[140] Balāḏurī, *Ansāb* (Beirut) III 174, 12 ff.; kürzer Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 610, 9 ff.

[141] S. u. S. 153.

[142] Wakīʿ II 50, 9.

[143] S. u. S. 155 und 166.

[144] Wakīʿ II 56, 6.

[145] *Aḫbār* III 85, 8 ff. und 84, 1 ff. (wo *ʿUṯmān al-Mutanabbī* steht statt *ʿUṯmān al-Battī*!). Zum Einfluß des Ibn Šubruma s. auch oben S. 128 und unten S. 286.

[146] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 18, 11 f. nach Yūnus b. Ḥabīb > Ǧumaḥī. Jedoch hat Ǧāḥiẓ den Namen *al-Battī* als *an-nabī* verlesen und dann durch *rasūl Allāh* ersetzt. Ibn Duraid hat den Fehler bemerkt (Ḥamza al-Iṣfahānī, *Taṣḥīf* 91, apu. ff.), ebenso ein Leser der Handschrift des *Bayān* (vgl. die Glosse in *Bayān* IV 393; dazu Pellat in: Arabica 27/1980/2, Anm. 7). Die Verwechslung kam auch sonst vor (vgl. TB II 80, 6 ff.).

[147] So im *K. at-Taṣḥīf* des Abū Hilāl al-ʿAskarī, S. 53 (zitiert bei Ḥamza, *Taṣḥīf* 92, Anm. 1); übernommen bei Qiftī, *Inbāh* II 344, 6 ff. Aṣmaʿī hat ihn noch gekannt (vgl. Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ²III 42 nr. 103).

[148] Ṭabarī II 437, 15 ff.: über das Auftreten eines Werbers für ʿAbdallāh b. az-Zubair in Baṣra.

[149] Balāḏurī, *Ansāb* III 220, ult. Dūrī.

[150] Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 101, 2 ff. Wenn er in einer Parallele (Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 83, pu. ff.) als Schüler des Ibn Sīrīn und eines gewissen Ḥusain al-Muʿtazilī bezeichnet wird, so mag man vermuten, daß hinter letzterem sich wiederum Ḥasan al-Baṣrī verbirgt; vgl. aber unten S. 316.

[151] *Tanbīh* 356, 12 f.

[152] Kaʿbī, *Maqālāt* 87, 7 f.; auch Fasawī II 42, ult. f.

[153] Samʿānī, *Ansāb* II 82, 10 f.

[154] Fasawī III 20, 7 f.

Madanī[155] bei Rabīʿa in Medina hörte, stellte er fest, daß dessen Ansatz ihm schon von Baṣra her, eben von ʿUṯmān al-Battī, vertraut war[156]. Sufyān b. ʿUyaina (gest. 196/812) meinte später, ʿUṯmān sei in Baṣra der erste gewesen, der nach dem Prinzip des *raʾy* verfuhr; er erklärte sich diese unpassende Neuerung damit, daß al-Battī ebenso wie Rabīʿat ar-raʾy und Abū Ḥanīfa „Nachkommen kriegsgefangener Sklavinnen" gewesen seien[157]. Man wollte gehört haben, wie er die kūfische „Schule" lobte[158], und man bewahrte Traditionen im Sinne des kūfischen *raʾy*, die er von Ibn Sīrīn hatte[159]. Von Ḥammād b. Abī Sulaimān, dem Lehrer des Abū Ḥanīfa, soll er gesagt haben, dieser habe immer das Richtige getroffen, wenn er seinem eigenen *raʾy* folgte, dagegen fehlgegriffen, wenn er sich auf seinen Lehrer Ibrāhīm an-Naḫaʿī berief[160]. Mālik b. Anas bezeichnete ihn angeblich als „Komparatisten"[161]. Allerdings hätte er von dem fernen Medina aus ohnehin nicht recht erkennen können, was los war.

Was aber war denn nun geschehen? Auch Ǧābir b. Zaid war immerhin seinem *raʾy* gefolgt. Aber von dort führte eben kein gerader Weg zu al-Battī. Bei Qatāda hatte es eher so ausgesehen, als werde der Bereich des Rechts flächendeckend durch die Prophetentradition erfaßt. Diese Entwicklung wurde nun durch kūfischen Einfluß unterbrochen. Der Analogieschluß hielt seinen Einzug, und zwar offenbar nicht nur der *qiyās aš-šabah;* man schrieb al-Battī die Ansicht zu, daß ein *qiyās* nur dann möglich sei, wenn sich aus der gegebenen Grundnorm (*aṣl*) eine *ʿilla* ableiten läßt[162].

Dabei hielt er sich in der Rechtsmaterie stark an die baṣrische Tradition. Wie Iyās b. Muʿāwiya betrachtete er einen Verstoßungsschwur als ungültig, wenn er mit einer Bedingung verknüpft wird und diese Bedingung unausgesprochen bleibt[163]. Man kann überhaupt sich von einer Frau nicht scheiden, bevor man nicht die Ehe mit ihr vollzogen hat[164]. Auch wenn die beiden Ehegatten sich gegenseitig verflucht haben, gilt die Ehe noch weiter[165] – ein Paradigma, mit dem die muʿtazilitische Theologie sich seit Wāṣil auseinandergesetzt hat[166]. In anderen Fragen stand er zusammen mit Sauwār b. ʿAbdallāh

---

[155] Gest. 143/760 in Baṣra; vgl. GAS 1/407.

[156] Fasawī III 20, 12 f.; daß Aiyūb sich hatte von al-Battī beraten lassen, erfährt man bei Ibn ʿAbdalbarr, *Ǧāmiʿ* II 44, 10 f.

[157] Ib. III 21, 2 f.; AZ 508, 3 ff.; dazu Kister in: IOS 2/1972/232 und meine Ausführungen in: MUSJ 50/1984/739. Derselbe Gedanke wird übrigens in einem angeblichen Brief ʿUṯmāns ausgesprochen (Ṭabarī I 2803, 16 f.).

[158] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 292 nr. 1898.

[159] Ib. 219, 10 f.

[160] Fasawī II 793, 3 f.

[161] Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 211, 2.

[162] Ġazzālī, *Šifāʾ al-ġalīl* 639, ult. ff.; Rāzī, *Maḥṣūl* II_2 493, 6 f. Daß er gegen den *qiyās aš-šabah* war, geht vermutlich aus der Bemerkung bei Šīrāzī, *Šarḥ al-Lumaʿ* 1050, 2 ff. hervor.

[163] Also: „sie ist geschieden, wenn ..." (Wakīʿ I 323, 5 f.).

[164] So allerdings dachte auch Abū Ḥanīfa (Kauṯarī, *Taʾnīb* 208).

[165] EI[1] III 27 a = EI[2] V 731 a.

[166] S. u. S. 272 und 308, weiterhin Kap. C 1.3.1.6.

al-ʿAnbarī, der in den letzten Jahren vor seinem Tode das Richteramt in Baṣra innehatte (137/754 – 144/761), gegen Abū Ḥanīfa, Zufar und Abū Yūsuf, die eine andere Ansicht vertraten[167]. Im Zeugnisrecht folgte er bereits der idealisierenden Tendenz des Briefes an Abū Mūsā al-Aš'arī: auch ein Sklave kann *ʿadāla* besitzen, sofern er nur Muslim ist[168]. Andererseits erlaubte er nicht, daß jemand zugunsten seines Vaters Zeugnis ablegt; er hielt ihn für befangen[169].

Aus der zuletzt zitierten Stelle erfahren wir auch, daß er ʿAbdallāh b. ʿAun schätzte. Zu dessen Intimfeind ʿAmr b. ʿUbaid hatte er dagegen anscheinend ein etwas distanziertes Verhältnis; als er hörte, daß dieser von Ḥasan al-Baṣrī 50 quaestiones zum Scheidungsrecht erhalten haben wollte, hegte er Zweifel, ob diese auch wirklich von Ḥasan stammten. Er soll es allerdings dann doch geglaubt haben; die Quelle, die dies erzählt, ist muʿtazilitisch[170]. Die Muʿtaziliten haben sich keine Mühe gegeben, ihn für sich zu reklamieren; aber er teilte mit ihnen gewisse Ansichten, die in Baṣra zum guten Ton gehörten. Wir merken es, wenn wir das Sendschreiben vergleichen, das Abū Ḥanīfa an ihn richtete. Dieses war ja dadurch ausgelöst worden, daß al-Battī sich in seinem „Begehr, Gutes zu tun und Rat zu spenden" an Abū Ḥanīfa gewandt und ihn darauf angesprochen hatte, warum er einen sündigen Muslim einen Gläubigen nenne, der bloß in die Irre gegangen sei[171]. Für ihn war das offenbar eine *contradictio in adiecto:* Glaube läßt sich nicht trennen von der Erfüllung der Gebote, und „Irregehen" läuft auf Unglauben hinaus[172]. Zwar scheint er nicht wie die Muʿtaziliten den Sünder als *fāsiq* bezeichnet zu haben[173]; aber Abū Ḥanīfa läßt es sich doch nicht nehmen, auf jene als spitzfindige Neuerer anzuspielen[174]. Dieser hat ihn in einer zweiten Epistel, deren Echtheit nicht gesichert ist, über die rechte Einstellung zum *qadar* belehrt[175]; aber Qadarit war er offenbar nicht.

> Vgl. die Geschichte bei IS VII$_1$ 145, 15 ff. Weitere biographische Notizen über ihn, die aber nichts Neues bringen, finden sich bei Qifṭī, *Inbāh* II 343 f. nr. 513; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 276, apu. ff. und *Siyar* VI 148 f. nr. 60; TT VII 153 f.

Es war eine Ehre, bei ihm studiert zu haben. Selbst von Yaḥyā b. Akṯam (gest. Ḏū l-Ḥiǧǧa 242/April 857) behauptete man dies, obwohl es chronologisch ganz unmöglich ist[176]; dieser war als *qāḍī* fremd in der Stadt und brauchte

---

[167] Ṭaḥāwī, *aš-Šurūṭ al-kabīr* bei Wakin, *Function of Documents* I 2.124 ff. und 6.19; *aš-Šurūṭ aṣ-ṣaġīr* I 60, 24 ff.

[168] Ṭūsī, *Tibyān* II 373, 5 zu Sure 2/282. Nach al-Battī vertraten diese Exegese Šuraiḥ (vielleicht Šuraiḥ b. Yūnus, gest. 235/849; vgl. GAS 1/521) und Abū Ṯaur (gest. 240/854; vgl. GAS 1/491), die beide ein Jahrhundert jünger waren als er; anders dagegen Muǧāhid (gest. 104/722).

[169] IS VII$_2$ 27, 20 f. = *Ḥilya* III 38, pu. f.

[170] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 242, 4 ff.

[171] Text II 5, b – c; dazu oben Bd. I 192 ff.

[172] Ib., m und S. 196.

[173] S. u. S. 261.

[174] S. o. Bd. I 197.

[175] Text II 8; dazu Bd. I 204 ff.

[176] Masʿūdī, *Murūǧ* VII 48, ult. ff./IV 319, 7 f.

wohl einen Rückhalt[177]. Allerdings hatten sich nach seinem Tode gewichtige Veränderungen vollzogen. In den fünfziger Jahren gelang es einem Schüler des Abū Ḥanīfa, Zufar b. al-Huḏail (gest. 158/775), in seinen Kreis einzubrechen; er zog einige von denen, die bei al-Battī studiert hatten, zu sich herüber. Das hatte wohl recht handfeste Gründe; Zufar gehörte zu den Banū l-ʿAnbar, und diese hielten damals in Baṣra die Richterposten besetzt[178]. Wir hören von zwei Renegaten, einem gewissen ʿUbaidallāh b. ʿAbdalmaǧīd[179] und Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Anṣārī, der ein Nachkomme des Anas b. Mālik war[180]. Über den ersten wissen wir nicht viel[181]; aber der zweite wurde unter Hārūn ar-Rašīd immerhin *qāḍī* in der Stadt[182]. Dem Ansehen al-Battīs tat dies anfangs keinen Abbruch; Muḥammad b. ʿAbdallāh berief sich weiter auf ihn, und noch Ṭaḥāwī bewahrt in seinem *Iḫtilāf al-fuqahā'* eine Anzahl von al-Battīs Lehrmeinungen[183]. Aber die baṣrische Tradition wurde doch geschwächt. Seitdem Abū Yūsuf unter Hārūn ar-Rašīd Oberqāḍī geworden war, konnten die Ḥanafiten über Kūfa hinaus politischen Einfluß geltend machen. Die Situation wird schlagartig erhellt am Beispiel des

Abū Ḫālid Yūsuf b. Ḫālid b. ʿUmair as-Samtī al-Laiṯī,

gest. Raǧab 189/Juni 805 im Alter von 69 Jahren[184]. Sein Großvater ʿUmair war von dem Prophetengenossen Sahl b. Ṣaḫr b. Wāqid Ibn Laiṯ[185] freigelassen worden[186]; dieser war nach Baṣra gezogen und hatte dort beim Dār al-Iṣbahānī-Tor ein Haus gebaut[187]. Der Enkel wurde in derselben Stadt i. J. 120/738 geboren; auch er war *maulā* der gleichen Familie und wohnte in ihrem Hausbezirk (*dār*)[188]. Seinen Namen Yūsuf allerdings hatte er nach dem damaligen Gouverneur, Yūsuf b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī, der in eben diesem Jahr sein Amt angetreten hatte[189]. Die Nisbe as-Samtī wurde ihm wegen seiner Gemes-

---

[177] Dazu unten Kap. C 3.3.5.

[178] S. o. Bd. I 215 und unten S. 154 ff.; dazu Ṣaimarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa* 104, −5 ff.

[179] Ṣaimarī 157, 14 f.

[180] Ib. 157, 13 und TB V 408, 18 f.

[181] Zu ihm IAW I 338 nr. 926; ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 123 nr. 1105; *Mīzān* nr. 5381; Šīrāzī, *Ṭab.* 139, 7 (wo *Abdalḥamīd* statt *ʿAbdalmaǧīd*).

[182] Zu ihm Wakīʿ II 154 f. und 157 ff.; TB V 408 ff. nr. 2920; Pellat, *Milieu* 290. Er war nicht der erste ḥanafitische *qāḍī* in der Stadt; aber sein Vorgänger hielt es nur vier Monate in dem Amt aus (Wakīʿ II 142, 1 f.).

[183] Vgl. den Index der Edition von Maʿṣūmī (Islamabad 1391/1971).

[184] IS VII$_2$ 47, 11 f. > Samʿānī, *Ansāb* VII 132, −4; TT XI 412, 5 (wo das Alter, in einer üblichen Verschreibung, mit 67 statt 69 Jahren angegeben ist). Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ hat das etwas approximative (durch Dekadenanordnung entstandene?) Datum 190/805-6 (*Taʾrīḫ* 737, 9 und *Ṭab.* 543, 9 f. nr. 1914 > TT XI 412, 6 f.).

[185] IS VII$_1$ 45, 4 ff.; Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 665 nr. 1091. Er war offenbar vor allem dank as-Samtīs Überlieferung bekannt geblieben.

[186] IS VII$_2$ 47, 2 ff. Ich übernehme von dort die Lesung *ʿUmair* (so auch TT XI 411, 8); wenn Samʿānī (*Ansāb* VII 132, 18) und Ibn Abī l-Wafā' (II 227, 12) stattdessen *ʿUmar* haben, so ist dies wohl nur eine sekundär vereinfachende Verschreibung.

[187] Ḫalīfa, *Ṭab.* 67, 1 f.; zur Lokalität vgl. Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 56 und 93.

[188] IS VII$_2$ 47, 4 f. und 10 f.

[189] Ib. 47, 5; dazu oben S. 8.

senheit und seines würdigen Auftretens (*samt*) angehängt; er trug später einen Bart[190].

Er hatte in seiner Jugend bei ʿUṯmān al-Battī gehört[191], war jedoch dann zu Abū Ḥanīfa gegangen[192]. Dieser starb, als er selber noch keine 30 war; aber es hatte ausgereicht, um ihn entscheidend zu prägen. Ṭaḥāwī verzeichnet in seinen beiden *Šurūṭ*-Büchern seine Ansicht häufig neben der des Abū Ḥanīfa und des Abū Yūsuf[193]; in der Tat soll das erste Werk dieses Genus von ihm stammen[194]. Wir besitzen auch eine *Waṣīya,* die Abū Ḥanīfa angeblich an ihn richtete[195]. Mit dieser erstklassigen Ausbildung hoffte er nun in seiner Heimatstadt Furore zu machen. In Kūfa fühlte man sich den Baṣriern auf juristischem Gebiet überlegen. Aʿmaš[196] hatte ihm, als er sein Studium dort begann, unverblümt bedeutet, daß es nach seiner Ansicht in Baṣra nur *quṣṣāṣ* und Traumdeuter gebe[197]. Das war auf Ḥasan al-Baṣrī und Ibn Sīrīn gemünzt; sie konnten, so hieß das, für einen fortschrittlichen jungen Mann keine Vorbilder sein.

Abū Ḥanīfa allerdings soll ihn gewarnt haben, nach seiner Rückkehr zu offen mit seinem Namen zu operieren[198]. Das ist aus der Rückschau erzählt; denn Yūsuf wurde in der Tat in dem Kreis, aus dem er hervorgegangen war, nicht gerade mit offenen Armen empfangen. ʿUṯmān al-Battī war seit einigen Jahren schon tot; man wird den „Kūfier" als Konkurrenten empfunden haben. Er wurde verprügelt und aus der Moschee hinausgejagt[199]. Erst später besserte sich das Klima, vielleicht durch den Einfluß des Zufar b. al-Huḏail, vielleicht auch, weil Yūsuf immerhin aus einer alteingesessenen Familie stammte. Im Jahre 167/783 gehörte er, übrigens zusammen mit dem Muʿtaziliten ʿĪsā b. Ḥāḍir[200], zu denjenigen baṣrischen Notablen, die sich zu Schiff von Baṣra nach Baġdād aufmachten, um vor al-Mahdī Klage über den *qāḍī* Ḫālid b. Ṭalīq al-Ḫuzāʿī zu führen[201]. Als er allerdings den obengenannten Muḥammad b.

---

[190] Ib. 47, 10; auch Samʿānī VII 132, 14 usw. Ein weiterer Samtī ist aus Baġdād bekannt (vgl. Samʿānī 133, 11 ff., wo aber das unmögliche Todesdatum 128 gegeben wird).

[191] Ṣaimarī 54, −7 ff.

[192] Šīrāzī, *Ṭab.* 136, 11; Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 14, 7; IAW II 277 f. nr. 711.

[193] *K. aš-Šurūṭ aṣ-ṣaġīr,* Index 1196 f. s. n.; *K. aš-Šurūṭ al-kabīr* in J. Wakin, *The Function of Documents,* arab. Text, passim. Dort S. 17 der engl. Einleitung allgemeine Angaben zur Person (mit einigen Fehlern).

[194] TT XI 412, 11; dazu die Anspielung bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 92, 10. Das *K. ar-Rahn,* das J. Wakin ihm zuschreibt, verdankt seine Existenz einem Mißverständnis; es wird in Wirklichkeit Abū Ḥanīfa zugeordnet (IAW II 227, 13 ff.).

[195] Vgl. GAS 1/417. Ihre Echtheit bleibt allerdings zu untersuchen. Man wundert sich, daß Abū Ḥanīfa eine solche Schrift an jemanden gerichtet haben soll, der doch vermutlich bis zu seinem Tode in seiner Gegenwart blieb und den er auch mündlich hätte ermahnen können. Die Sache liegt anders als bei der *Risāla* an ʿUṯmān al-Battī.

[196] Zu ihm s. o. Bd. I 237 f.

[197] Kardarī, *Manāqib* II 83, pu. ff.

[198] Ṣaimarī 104, 8 ff.

[199] Ib. 150, apu. f.; Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib* II 101, 2 ff.

[200] Zu ihm s. u. S. 317.

[201] Wakīʿ II 128, 7 ff.; die Gruppe wird von einem Höfling als *ʿuyūn ahl miṣrikum* bezeichnet (ib. 131, 5). Dazu oben S. 123 f.

ʿAbdallāh al-Anṣārī als Nachfolger für den abgesetzten Ḫālid b. Ṭalīq vorschlug, stieß er auf Widerstand; würde dieser, so meinte man, mit seinen von Abū Ḥanīfa beeinflußten Ansichten in der Stadt Recht sprechen, so ginge das nicht gut, und „unser Besitz wäre dahin“[202]. Im Volk soll sein Ansehen erst wieder gestiegen sein, als Abū Yūsuf mit dem Kalifen die Stadt Baṣra besuchte[203]; wahrscheinlich wurde er damals von den hohen Herren besonders ausgezeichnet. Das war aber bereits kurz vor seinem Tode; es kann sich nur um Abū Yūsuf's erste Reise nach Baṣra i. J. 186/802 gehandelt haben[204]. Die restlichen Jahre soll Yūsuf in frommer Abgeschiedenheit verbracht haben[205].

Der Widerstand gegen seine kūfische Ausbildung ging von den Traditionariern aus. Darum fand er auch für sein Ḥadīṯ keine Abnehmer – wegen seines *raʾy*, wie Ibn Saʿd betont[206]. Selbst daß er bei später angesehenen „orthodoxen“ Lehrern, bei ʿAbdallāh b. ʿAun oder Yūnus b. ʿUbaid, gehört hatte[207], half ihm nichts. ʿUṯmān al-Battī galt als vertrauenswürdig, er dagegen nicht[208]. Man wollte wissen, daß er Ḥadīṯ von Leuten verbreitete, bei denen er zwar studiert, es so aber gar nicht gehört hatte[209]. Von Mūsā b. ʿUqba (gest. 141/758 in Medina) soll er einfach ein „Buch“ mitgenommen haben, wohl ohne je eine *iǧāza* zu erhalten[210].

So hatte man auch auf seine theologischen Ansichten ein besonders kritisches Auge. Er hielt mit ihnen nicht hinter dem Berge. Er war ein begeisterter Dialektiker; er diskutierte mit Juden und Christen[211], und er soll, wenn er sie besiegt hatte, ihnen angeboten haben, daß sie nun seine Position übernehmen und gegen ihn verteidigen sollten[212]. Aber er konnte es den Baṣriern nicht recht machen. Die Prädestinatianer, denen er mit seinem von Abū Ḥanīfa übernommenen Determinismus an sich entgegenkam, monierten, daß er „Waage und Auferstehung leugne“. Noch Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 277/890) will ein Buch as-Samtīs gesehen haben, in dem so etwas stand; er nennt es „ǧahmitisch“[213]. In Wirklichkeit war die Kombination wohl kūfisch; daß er „die Auferstehung leugnete“, heißt vielleicht, daß er nicht an die Ewigkeit des Paradieses glaubte[214]. Ibn al-Madīnī (gest. 234/849), der ihn offenbar einmal

---

[202] Ib. 131, 8 ff.
[203] Ṣaimarī 150, pu. ff.
[204] Schacht in EI² I 164 a.
[205] Ṣaimarī, ib.
[206] IS VII_2 47, 9; Fasawī II 665, ult. f.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* IV 453 nr. 2082.
[207] IS VII_2 47, 6; zu den beiden Autoritäten s. u. S. 355 ff. und 352 ff.
[208] *Mīzān* nr. 9863.
[209] Samʿānī, *Ansāb* VII 132, apu. f.
[210] Fasawī III 32, 8 ff.
[211] Wakīʿ II 130, 6 f.
[212] TT 412, 13 ff. Was es mit der bei Wakīʿ a. a. O. damit verbundenen Bemerkung auf sich hat, Yūsuf habe „Kirchen und Synagogen verkauft“ (oder gekauft?), weiß ich nicht. Zur Schnurrbartmode Yūsufs, von der dort gleichfalls die Rede ist, s. u. S. 386.
[213] IAH IV_2 222, 2 f. > TT XI 411, −4 ff. und 412, −4.
[214] S. u. Kap. C 1.3.1.5.1 und D 3; für die Ǧahmīya unten S. 505. An die Waage hat man auch unter den baṣrischen Qadariten nicht immer geglaubt (s. o. S. 71).

in Mekka getroffen hat[215], aber vielleicht auch von Baṣra her kannte, hat ihn als „Feind Gottes" und als „Ketzer" (*zindīq*) bezeichnet[216].

Die Qadariten dagegen stießen sich an seiner Lehre, daß „wenn Gott von einem Ungläubigen weiß, daß er niemals glauben wird, dieser, wenn er dennoch dazu imstande wäre, (auch) der göttlichen Vorherbestimmung (*qaḍā' Allāh wa-qadaruhū*) zuwiderhandeln könnte". Das Vorherwissen Gottes implizierte also für as-Samtī Vorherbestimmung. Die Qadariten drehten den Spieß um: auch as-Samtī muß zugeben, daß der Mensch zum Glauben verpflichtet ist; also wäre der Ungläubige zu etwas verpflichtet, daß er gar nicht ausführen kann. Das widerspricht dem Grundsatz *ultra posse nemo obligatur*. Wiederum war das, was hier angegriffen wurde, vermutlich die Lehre des Abū Ḥanīfa; die Quelle allerdings behauptet maliziös, as-Samtī habe dies von einem *zindīq* und Dualisten namens Ḍarīr in Wāsiṭ übernommen[217]. Damit war er auch für die Qadariten zum Ketzer gestempelt[218]. Im Fiqh folgten sie ihm ohnehin nicht. ʿAmr b. ʿUbaid soll ihm klargemacht haben, er müsse erst einmal lernen, ordentlich Arabisch zu reden, bevor er ihm mit juristischen Fragen kommen könne[219]. Er gehört vermutlich zu denen, die der Theologie Naǧǧārs den Boden bereitet haben[220].

> Zu seinen Schülern gehört sein Sohn Abū r-Rabīʿ Ḫālid b. Yūsuf as-Samtī (gest. 249/863), der gleichfalls als Ḥanafit unter die Baṣrier gezählt wird. Vgl. zu ihm Samʿānī, *Ansāb* VII 133, 7; IAW I 230 nr. 581; *Mīzān* nr. 2488. Nach Ṣaimarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa* 151, 3 ff. hat auch Hilāl ar-raʾy (gest. 245/859 in Baṣra; GAS 1/435 f.) noch mit ihm zu tun gehabt.

2.2.3.4 Kullu muǧtahid muṣīb

Schon bevor man außerhalb Kūfas anfing, von Abū Ḥanīfa zu sprechen, war ein Kūfier für kurze Zeit *qāḍī* in Baṣra geworden:

al-Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt an-Naḫaʿī.

Die Abbasiden hatten ihn unmittelbar nach ihrer Machtübernahme eingesetzt; einem Baṣrier trauten sie wohl nicht über den Weg[1]. Er brachte ein gesundes Selbstbewußtsein mit: als er zum erstenmal, ganz in Schwarz gekleidet, den Lehrkreis des ʿUṯmān al-Battī besuchte und dieser ihm den Ehrenplatz anbot,

---

[215] Samʿānī, *Ansāb* VII 133, −5 f.

[216] TT XI 411, 13 ff.

[217] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 148, 8 ff.; auch *Muġnī* VIII 4, 8; ebenso Ḥaǧūrī, *Rauḍat al-aḫbār*, fol. 146 a, 12 ff. Die gemeinsame Quelle ist wohl Kaʿbī.

[218] Daß er vor seinem Tode in den Geruch kommen werde, ein Ketzer zu sein, soll ihm in seiner Jugend der Medinenser Muḥammad b. ʿAǧlān (zu ihm s. u. S. 678 ff.) bei einem Besuch in Kūfa vorhergesagt haben (*Mīzān* III 645, apu. ff.).

[219] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 212, 5 ff. mit zwei weiteren Überlieferungen dieser Art. Man vergleiche damit die positiven Urteile über die Sprache ʿUṯmān al-Battī's (oben S. 147).

[220] So Šarīf al-Murtaḍā, *Inqāḏ al-bašar* (in: *Rasāʾil al-ʿadl wat-tauḥīd*, ed. ʿImāra, I) 259, 8 ff.

[1] Wakīʿ II 50, 8 ff.; zu seiner kūfischen Herkunft ib. 50, pu. und 51, 7 f. Allgemein zu ihm IS VI 250, 10 ff.; *Mīzān* nr. 1726 usw.

meinte er, wo er sitze, sei immer oben[2]. Er konnte sich rühmen, schon mit 16 Jahren sein erstes Fatwā gegeben zu haben[3]. Lange hielt er es jedoch in Baṣra nicht aus; bereits nach einem Monat soll Sulaimān b. ʿAlī, der für seinen Bruder as-Saffāḥ die Verwaltung der Stadt übernahm, ihn wieder abgesetzt haben[4]. Er hatte sich nicht getraut, am Freitagsgebet teilzunehmen[5]; wenn er ausritt, schritten ihm *kāfirkūbāt* voran, die gefürchteten Keulenmänner, die auch Abū Muslim um sich gesammelt hatte[6]. Die Bevölkerung mochte ihn nicht; man behauptete, er habe als erster Bestechungsgelder genommen[7]. So griff der Statthalter denn bald wieder auf einen Mann aus der Zeit vor der Revolution zurück: ʿAbbād b. Manṣūr an-Nāǧī, einen Qadariten, der z. Z. Yazīds III. ins Amt gekommen war[8]. Er gehörte immerhin zur alten Garde der Umaiyadengegner. Zu ihr zählte übrigens auch Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt; er war unter Yazīd III. bzw. dessen Gouverneur ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz Polizeipräfekt von Kūfa gewesen[9]. Aber bei einem Baṣrier verteilte sich die Loyalität doch etwas anders: ʿAbbād b. Manṣūr ließ sich i. J. 145 auch von Ibrāhīm b. ʿAbdallāh zum *qāḍī* einsetzen und bezeugte damit, daß ihm die Qadariten näher standen als die Abbasiden[10].

Das Scheitern dieses Aufstandes war nun der letzte Grund dafür, daß ein Mann die Spitze seiner Macht erklomm, der auch vorher schon mehrere Jahre Richter in Baṣra gewesen war, ein Baṣrier wie ʿAbbād b. Manṣūr, aber ohne Bindungen an irgendwelche religiöse Gruppen:

Sauwār b. ʿAbdallāh b. Qudāma al-ʿAnbarī.

Manṣūr hatte ihn i. J. 138/755-6 eingesetzt[11]. Er war der erste *qāḍī,* der vom Kalifen selber bestimmt worden war[12], zugleich aber auch der „erste Tamīmit, der auf einer baṣrischen Kanzel predigte"[13]. Predigen mußte er deswegen, weil er zeitweise und nach 145 dann auf Dauer neben dem Richteramt auch „das Gebet" übernahm; in praxi bedeutete dies, daß er gleichzeitig Gouverneur war[14]. Der „erste Tamīmit" aber war er, weil er aus den Banū l-ʿAnbar kam; seine Familie wurde in Baṣra bald so mächtig, daß er Wert darauf legte, zu den Quraiš zu gehören, und deswegen deren Genealogie umkonstruierte bzw.

---

[2] Wakīʿ II 50, 9 f.
[3] Ib. 50, 15 f.
[4] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 634, 3 ff.
[5] Wakīʿ II 52, 15 und Anm.
[6] Ib. 51, pu.; zu den *kāfirkūbāt* vgl. EI² IV 411 s. v.
[7] Ib. 51, −5 f.; zum Phänomen an sich vgl. F. Rosenthal, *Gifts and Bribes* in: Proc. Amer. Philos. Soc. 108/1964/135 ff. und Tyan, *Organisation judiciaire* I 425 ff.
[8] Sourdel in: Arabica 2/1955/113. Zu ihm s. u. S. 334 f.
[9] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 559, 4 und 578, 6; Wakīʿ II 54, 4 f.
[10] Dazu unten S. 334.
[11] Wakīʿ II 80, 11 ff. nach Abū ʿUbaida; weniger genau ib. 56, pu. ff. Zu ihm auch Sourdel in: Arabica 2/1955/113.
[12] Ib. 57, −7.
[13] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 294, 8 f.
[14] Wakīʿ II 80, 11 ff. und 81, 15 f.; Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 665, 3; Ṭabarī 378, ult. f.; Balāḏurī, *Ansāb* III 257, 13 ff. Dūrī.

umkonstruieren ließ[15]. Der Klan gab seitdem für mehrere Jahrzehnte das Richteramt nicht mehr aus der Hand[16]. Sauwār selber hatte sich vorher, seit 137/754-5, in den Posten mit einem andern geteilt – eine merkwürdige und offenbar nie mehr wiederholte Konstruktion. Beide leiteten die Prozesse gemeinsam; aber er hörte nur zu[17]. Das mochte daran liegen, daß er der jüngere war. Aber es hatte vielleicht noch einen andern Grund: der Kollege, ʿUmar b. ʿĀmir as-Sulamī, galt als Murǧi'it[18]; er dagegen hielt Abū Ḥanīfa – und damit wohl die Murǧi'iten überhaupt – nicht für rechtgläubig[19]. Später, als er auf sich selbst gestellt war, hat er einmal das Zeugnis des Saiyid al-Ḥimyarī abgelehnt, weil dieser an die *raǧʿa* glaubte; er mußte sich daraufhin einige dichterische Polemik gefallen lassen[20]. Als er Ende Ḏū l-Ḥiǧǧa 156/Nov. 773 starb[21], wurde

ʿUbaidallāh[22] b. al-Ḥasan b. al-Ḥusain b. Abī l-Ḥurr al-ʿAnbarī

sein Nachfolger. Er kam aus dem gleichen Stamm, aber aus einer andern Familie[23]. Sein Großvater al-Ḥusain b. Abī l-Ḥurr hatte, obwohl unter den Prophetengenossen nicht genannt, sich an den Eroberungskriegen beteiligt. Ḫālid b. al-Walīd hatte ihm einen Anteil des *sawād* von Ubulla gewährt[24]; im Jahre 29/649 hatte ʿUṯmān ihm den *sawād* von Baṣra übertragen[25]. Unter Ziyād war er Steuerbeamter[26]; nach Ibn Ḥazm soll er 40 Jahre lang die Mesene verwaltet haben[27]. Der Enkel, 105/724 oder 106/725 geboren[28], war also gewiß nicht ohne Besitz und Einfluß.

---

[15] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 276, pu. ff., wo noch andere baṣrische Gelehrte genannt sind, die so verfuhren; sie sind aber fast alle jünger.

[16] Zur Genealogie Sauwārs vgl. Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 209, 1 ff. Zu seinem Sohn ʿAbdallāh b. Sauwār s. o. S. 134 und u. S. 394.

[17] Wakīʿ II 55, 2 ff.; Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 634, 7 f. In Kūfa hatte es allerdings schon kurz nach der Jahrhundertwende zwei *qāḍīs* gegeben (s. o. Bd. I 168, Anm. 37); aber sie arbeiteten nicht zusammen. In der Anekdote TB X 307, 14 ff. > Ibn al-Ǧauzī, *Aḫbār al-quḍāt* 69, apu. ff. ist das Faktum irrtümlich auf seinen Nachfolger ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī übertragen.

[18] Zu ihm s. u. S. 166.

[19] Wakīʿ II 65, –7 ff.

[20] Ib. 70, 13 ff. und 75, 3 ff.; *Aġ.* VII 254, 6 ff.; auch *Aḫbār Yamūt b. Muzarriʿ* in: RAAD 54/1979/683, 3 f. Das Zeugnis eines Volksschullehrers nahm er nicht an, weil dieser sich für seine Tätigkeit bezahlen ließ (Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 92 nr. 545).

[21] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 665, 4.

[22] Die Quellen schreiben häufig falsch *ʿAbdallāh* statt *ʿUbaidallāh*.

[23] Zur Genealogie IS VII$_2$ 42, 1 ff.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 209, 3 ff. (mit Fehler bei *Abū l-Ḥurr*); TB X 307, 2 f. (gleichfalls verderbt).

[24] Ṭabarī I 2057, ult. f.

[25] Ib. I 2829, 5; vgl. auch 2549, 1 f. für das Jahr 17/638 (Aufenthalt im Irak) und 2923, 12 f. für das Jahr 33. Er gehörte zu denen, die in Baṣra ein Bad auf eigene Kosten hatten anlegen lassen (Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān* 434, 13 f.).

[26] *Aġ.* XII 207, 6 ff.: er hatte Abū l-Aswad ad-Du'alī schlecht behandelt und wurde von diesem angegriffen.

[27] *Ǧamhara* 209, 5. Zu seinen Klienten gehörte ein adliger Perser namens Pērōz, den man nach ihm Fairūz Ḥusain nannte (Mubarrad, *Kāmil* 1104, –6 ff.).

[28] TT VII 7, 4 ff.; vgl. auch TB X 306, 21, wo aber „100" statt „105" (vermutlich aufgrund einer Verwechslung der Zahlzeichen).

Man merkt es auch daran, daß er von seinem Vorgänger gleich dessen Ämterkonzentration erbte; er war direkt dem Kalifen unterstellt[29]. Nach Aṣmaʿī soll er noch zu Ende des Jahres 156 sein Amt übernommen haben, nach Abū ʿUbaida erst im Muḥarram 157/Nov.-Dez. 723; jedoch ist sicher, daß sich der Übergang nahtlos vollzog[30]. Das Ernennungsschreiben, welches Manṣūr ihm übersandte, ist uns im Wortlaut erhalten[31]. Sein Amtsantritt war ein so wichtiges Ereignis, daß man es in Gedichten feierte[32]. Wie sein Vorgänger erhielt er ein Gehalt von 200 Dirham[33], ein recht ansehnlicher Betrag, wenn man bedenkt, daß ein Bauarbeiter zur gleichen Zeit zwischen 1 und 2 Dirham pro Monat erhielt und selbst die privilegierten ḫorāsānischen Soldaten, soweit sie vom Dīwān erfaßt waren, nur 80 Dirham[34]. Daß er zu Anfang vor denen, die ihn zum *qāḍī* machen wollten, geflohen sei[35], wird man in den Bereich frommer Legende verweisen dürfen; man war sich im übrigen über den stereotypen Charakter einer solchen Verhaltensweise im klaren.

> Vgl. dazu die Geschichte bei Wakīʿ II 140, 11 ff., dort 15 f. Der Topos ist behandelt von A. J. Wensinck in: *Festschrift E. G. Browne* 491 ff. und von Goitein, *Studies* 205 ff.; vgl. auch die Beispiele bei Munir-ud-din Ahmad, *Muslim Education and the Scholars' Social Status* 227 ff. – Zu den Richtergehältern vgl. Moukdad, *Richteramt* 56 ff. und Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Baġdād* I_1 218. Iyās b. Muʿāwiya hatte noch nur 100 Dirham erhalten (s. o. S. 128), Šuraiḥ allerdings, der bereits um 78/697 starb, angeblich 500 Dirham im Monat (IS VI 95, 16 f.). Man muß bei solchen Zahlen natürlich immer Vorsicht walten lassen; die Angaben beziehen sich im übrigen nicht immer auf den gleichen Zeitraum. Jedoch scheinen Ministerialbeamte (*kuttāb*) im allgemein höher bezahlt worden zu sein als Richter (Ṣāliḥ al-ʿAlī, a. a. O. 212 f.). Allgemein dazu vgl. Ashtor, *Prix et salaires* 65 ff. und Sabari, *Mouvements populaires* 36 und 39 f.

Die Verpflichtung, am Freitag die *ḫuṭba* zu halten, setzte ein gewisses rhetorisches Geschick voraus, welches ein *qāḍī* sonst nicht zu besitzen brauchte. ʿAnbarī verfügte darüber in hohem Maße. Wir hören, daß er beim Opferfest auf der Kanzel paränetische Poesie rezitierte und mit dem Ubi sunt qui ante nos-Motiv die Zuhörer aufzurütteln versuchte[36]; seine gewählte, manchmal

---

[29] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 666, 6. Nach Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 294, 10 f. hat es in Baṣra insgesamt vier *quḍāt umarāʾ* gegeben; dazu Pellat, *Milieu* 117.

[30] Wakīʿ II 91, 4 ff.; das Datum 157, das in jedem Fall realistischer ist, findet sich auch Ṭabarī III 380, 3 f. und TB X 310, 6 f.

[31] Wakīʿ II 91, 15 ff.

[32] Ib. II 121, 6 ff.

[33] Ib. II 121, ult. und 86, apu.

[34] Kennedy, *Abbasid Caliphate* 78.

[35] TB X 307, 7 ff.

[36] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 120, 1 ff. (nach Madāʾinī; zur Identifikation vgl. I 295, 1) = Wakīʿ II 112, 4 ff. = Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* III 202, 17 ff. Daß er einiges von Poesie verstand, geht auch aus dem *K. al-Aġānī* hervor (vgl. Index s. n., vor allem IX 289, 1 ff.; XII 307, 15 ff. und vorher; XIV 167, 4 ff.). Zum Ubi sunt qui ante nos-Motiv vgl. den Aufsatz von C. H. Becker in: *Islamstudien* I 501 ff.

gesuchte Sprache gab zu Anekdoten Anlaß[37]. Besondere Gelegenheit, seine Kunst zu entfalten, bot sich ihm, als er bei der Thronbesteigung al-Mahdīs i. J. 158/775 am Hof in Baġdād als Abgesandter seiner Stadt auftrat. Er mußte dem jungen Kalifen gleichzeitig zum Tode seines Vaters kondolieren und zu seinem Regierungsantritt gratulieren; nach dem Urteil des Abū ʿUbaidallāh al-Kātib, der es als Sekretär al-Mahdīs eigentlich wissen mußte, soll er dabei die Finessen der Ermahnungen Ḥasan al-Baṣrī's und der Sendschreiben Ġailān ad-Dimašqī's in seiner Rede vereint haben[38]. Das zeigt, daß er das Genre der Paränese hervorragend beherrschte – und es zeigt zudem, daß Ġailān zumindest in seinem Stil immer noch Vorbild sein konnte[39]. Als seinen Stellvertreter im *qāḍī*-Amt hat er damals übrigens einen Enkel des Ḥasan al-Baṣrī zurückgelassen[40].

Dennoch gelang es ihm nicht, auf die Dauer ein gutes Verhältnis zu al-Mahdī zu gewinnen. Vielleicht lag dies auch an ihm selber; er gab sich sehr souverän. Im Ṣafar 159/Okt. 775 richtete er einen langen Brief an den Kalifen, der uns im Wortlaut erhalten geblieben ist; er befand sich (im Duplikat?) im Familienbesitz und wurde später einmal von seinem Sohne in Sāmarrā, offenbar in einem Freundeskreise, vorgetragen[41]. ʿUbaidallāh erlaubte sich darin, nach reichlicher Rhetorik, konkrete Ermahnungen; der Kalif solle Gerechtigkeit üben, sich um die Grenzgebiete (*ṯuġūr*) kümmern[42] und in der Steuerpolitik, besonders bei den *faiʾ*-Ländereien, nach dem Rechten sehen[43]. Dabei nutzte er die chiliastische Aufbruchstimmung, die zu Anfang von al-Mahdīs Kalifat herrschte[44]; er zitierte Ḥadīṯe, nach denen das Ende der Zeiten nahe war[45]. Der Kalif wurde dadurch umso mehr an seine Verantwortung erinnert. Ob ʿUbaidallāh, wie man sich erzählte, auch Briefe aus der Kanzlei al-Mahdīs zurückwies mit dem Bemerken, sie seien in schlechtem Arabisch abgefaßt[46], wird man dahingestellt sein lassen müssen. Jedenfalls wurde er noch i. J. 159 abgesetzt, und zwar von beiden Ämtern[47]. Lange allerdings währte die Ungnade

---

[37] Wakīʿ II 109, 1 ff.; 110, 8 ff.: ein Arzt, vielleicht Nichtmuslim, versteht ihn nicht und antwortet mit eigenem Jargon. Aus II 108, 11 geht hervor, daß er den *iʿrāb* benutzte.

[38] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 295, 1 ff. nach Madāʾinī; Wakīʿ II 108, 5 ff.; TB X 308, 21 ff. nach Ǧumaḥī; Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqīyāt* 207 f. nr. 124. Die Verbindung der beiden genannten Intentionen war auch in den *taʿziya*-Gedichten verlangt (Wagner, *Grundzüge der klass. arab. Dichtung* 131).

[39] Dazu oben Bd. I 132 f.

[40] Wakīʿ II 108, 1 f.

[41] Ib. II 97, 4 ff.; zum Datum vgl. 107, apu.

[42] Ib. 100, –5 ff. Ist an den *ǧihād* gegen Byzanz gedacht, der dann vor allem von Hārūn ar-Rašīd aufgenommen wurde? Oder eher an die Grenzgebiete in Zentralasien, in denen ja auch baṣrische Interessen berührt waren? Es könnte sogar einfach ʿAbbādān gemeint sein.

[43] Ib. 102, 4 ff.: mit konkreten Beschwerden und Angaben.

[44] Dazu Näheres unten Kap. C 1.2.1 und 1.2.2.

[45] Wakīʿ II 106, 1 ff.

[46] TB X 308, 14 ff.

[47] Ṭabarī III 466, 3 f.

des Kalifen nicht; ein Jahr darauf war er schon wieder *qāḍī*[48]. Nur Gouverneur wurde er nicht mehr; i. J. 160/777 trat Muḥammad b. Sulaimān b. Alī, der Großonkel des Kalifen, dieses Amt an und behielt es bis 165/782[49].

Das *qāḍī*-Amt verlor er endgültig erst später, i. J. 166/783, als al-Mahdī die Stadt Baṣra besuchte[50]. In der Zwischenzeit hatte sich nämlich neuer Konfliktstoff angesammelt. Der Kalif hatte ihn beauftragt, sich um die Wiedergutmachung früherer Ungerechtigkeiten (*maẓālim*) zu kümmern, und er hatte daraufhin eine Grundbesitzaffäre aufgegriffen, die schon seit einer Generation in der Stadt schwelte[51]. Saffāḥ hatte einem gewissen Sulaimān b. ʿUbaidallāh, Enkel des ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ b. Naufal, genannt Babba (gest. 83/702 oder 84/703)[52], ein Stück Land zum Lehen (*iqṭāʿ*) gegeben, das der Umaiyadenkalif Sulaimān b. ʿAbdalmalik der Familie des Ḥaǧǧāǧ weggenommen hatte. Als die Nachkommen des Ḥaǧǧāǧ nun Anspruch darauf erhoben, beschloß al-ʿAnbarī, ihnen den Besitz wieder zurückzugeben. Er hatte zuvor mit dem Kalifen über die Frage korrespondiert und die Vollmacht erhalten, so zu verfahren, es sei denn der Sohn des Sulaimān b. ʿUbaidallāh, welcher das Anwesen von seinem Vater geerbt hatte, könne sich mit einem Dokument rechtfertigen. Diese Klausel hat ʿAnbarī, wie man später behauptete, angeblich in der Verhandlung, die in Gegenwart der baṣrischen Notablen stattfand, unterschlagen. Der Beklagte habe jedoch davon Wind bekommen und ihn vor aller Öffentlichkeit widerlegt; zudem habe er die offizielle Belehnungsurkunde as-Saffāḥs vorweisen können. Als ʿAnbarī bei seiner Entscheidung beharrte, beschwerte sich der bisherige Besitzer bei dem Kalifen, als es ihm gelang, während des Ḥaǧǧ sein Ohr zu gewinnen. Al-Mahdī fühlte sich von ʿAnbarīs Vorgehen persönlich beleidigt; der *qāḍī* hatte, wie der Kalif es ausdrückte, Krondomänen (*ṣawāfī*) als unrechtmäßiges Gut (*maẓālim*) bezeichnet. ʿAnbarī mußte sein Urteil zurücknehmen[53].

Was hinter der Sache steckte, ist nicht leicht zu sagen. Man gewinnt den Eindruck, daß Muḥammad b. Sulaimān, der abbasidische Gouverneur der Stadt, seine Hand im Spiele hatte; er scheint das Zusammentreffen mit dem Kalifen in Mekka arrangiert zu haben. Immerhin war der Nutznießer des Skandals mit den Abbasiden verwandt: Sulaimān b. ʿUbaidallāh führte seine Genealogie auf ʿAbdalmuṭṭalib zurück; zudem war er über eine Großtante,

---

[48] Ib. III 484, 9. Wenn er ib. 470, 2 f. schon für das Jahr 159 wieder als *qāḍī* genannt wird, so liegt dort wahrscheinlich eine andere Quelle zugrunde als in 466, nämlich die Ämterliste für das entsprechende Jahr; die vorige Notiz steht im Zusammenhang der Nachrichten selber.

[49] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 671, 2 f. und 689, 7; auch 695, 8 ff. Dazu Kennedy, *Abbasid Caliphate*, Index s. n. Muḥammad b. Sulaymān b. ʿAlī.

[50] Wakīʿ II 91, 3 ff.; Ṭabarī III 506, 7.

[51] Zur Wiederaufnahme der *maẓālim*-Praxis unter al-Mahdī s. u. Kap. C 1.2.2. Sie erstreckte sich vor allem auf das Bodenrecht, da die Obrigkeit hier eigene Interessen besaß (Coulson, *History of Islamic Law* 128).

[52] Zu ihm vgl. ausführlich Madelung in: JNES 40/1981/292 f. und 297 ff.; dazu unten S. 670.

[53] Wakīʿ II 92, 8 ff., besonders 92, −4 und 93, 7 ff.; auch 122, 5. Dazu die Interpretation bei Dannhauer, *Qāḍī-Amt* 105 ff.

Umm al-Ḥakam, die Tochter des ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ b. Naufal, mit as-Saffāḥ verschwägert[54]. Der Bericht, auf den wir uns stützen, stammt im übrigen von seinem Enkel ʿAlī b. Muḥammad b. Sulaimān an-Naufalī[55], dem Sohn des damaligen Besitzers; eine unparteiische Darstellung werden wir danach kaum erwarten dürfen.

> Sie gerät weiter dadurch ins Zwielicht, daß al-Mahdī nach den Quellen nur i. J. 160/776 die Pilgerfahrt selber geleitet hat (Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 670, 4). Das ist, selbst wenn wir das geschilderte Ereignis früher datieren als oben angegeben, von allen Jahren das am wenigsten geeignete; damals war al-ʿAnbarī gerade wieder in sein Amt eingesetzt worden. Vielleicht können wir von 165/782 als Datum ausgehen; das läge unmittelbar vor der Absetzung i. J. 166/783, und für jenes Jahr verzeichnen die Historiker den Leiter der Pilgerfahrt überhaupt nicht.

Vielleicht werden die Motive ʿAnbarīs durch eine Notiz im *Taʾrīḫ Baġdād* erhellt. Dort heißt es, er habe sich der Anordnung al-Mahdīs widersetzt, in einem Prozeß zwischen einem Kaufmann und einem Heerführer (*qāʾid*) zugunsten des letzteren zu entscheiden; daraufhin sei er entlassen worden[56]. Wieder geht es um Grundbesitz, und wir haben Anlaß zur Annahme, daß der gleiche Fall gemeint ist. Die Nachkommen des Ḥaǧǧāǧ wären dann baṣrische Kaufleute gewesen, und ʿAnbarī hätte sich für ihre Interessen eingesetzt, gegen die Bereicherungspolitik, die von den mächtigen Familien betrieben wurde. Die Hypothese leidet etwas darunter, daß anscheinend keiner der Nachkommen des Sulaimān b. ʿUbaidallāh sich als Heerführer in den Quellen einen Namen gemacht hat; jedoch mag mit *qāʾid* einfach ein einflußreicher Mann bei Hofe gemeint sein, und das ist dessen Sohn Muḥammad b. Sulaimān mit Sicherheit gewesen[57].

Daß ʿAnbarī sich um die Belange seiner Stadt kümmerte, wird durch eine Bemerkung gestützt, die wir im *K. al-Buḫalāʾ* des Ǧāḥiẓ finden, in dem berühmten Passus über die Probleme der Hausbesitzer, der auf einen al-Kindī, vielleicht den Philosophen, zurückgeht; dort sagt ʿUbaidallāh, daß die wahre Quelle des Wohlstandes in Ackerbau und Viehzucht liege, nicht im Vermieten von Häusern oder im Besitz von Palmenhainen[58]. Der *qāḍī* scheint also gesehen zu haben, daß die Bodenspekulation der Mächtigen an die Substanz ging; die Landwirtschaft hatte darunter zu leiden. Er verstand sich als Sachwalter der

---

[54] Zubairī, *Nasab Quraiš* 30, 19 ff. und 86, 1 ff.: auch Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 70, 6 f. Zu Umm al-Ḥakam vgl. noch *Aḫbār al-ʿAbbās* 228.

[55] Wakīʿ 93, 7; s. auch unten S. 474.

[56] TB X 309, 8 ff.

[57] Vgl. Ṭabarī, Index s. n. Muḥammad b. Sulaimān an-Naufalī. Die Berichte erstrecken sich über die Zeit des Manṣūr und des Mahdī (darunter II 534, 1 ff. auch einer über eine *maẓālim*-Entscheidung al-Mahdīs, der er beiwohnte). Sie wurden gesammelt von seinem obengenannten Sohn ʿAlī, der als Historiker eine Rolle gespielt hat (vgl. GAS 1/312).

[58] *Buḫalāʾ* 87, 13 f./Übs. Pellat 124; übernommen bei Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 252, 14 f.; Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* III 32, 10 f. Auch übersetzt von Gabrieli in: *Rendiconti Lincei*, ser. 8, VI 203 ff.; dazu Brunschvig in: SI 52/1980/5 f.

Bevölkerung; nicht ohne Grund war er Gouverneur gewesen. Aber gerade in seiner Person wird der Wandel sichtbar. Dadurch daß der *qāḍī* direkt vom Kalifen ernannt und besoldet wurde, war er von Baġdād abhängig; wenn er eine eigene Politik treiben wollte, wurde er abgesetzt. Daß gerade ʿAnbarī die Unabhängigkeit seines Amtes noch hatte wahren wollen, ist auch späteren Generationen in Erinnerung geblieben: er soll, als er zwischen dem Kalifen und einem Kontrahenten Recht zu sprechen hatte, sich beim Eintreten des Kalifen nicht erhoben, sondern nur den Blick gesenkt haben; erst nach dem Prozeß habe er ihm seine Reverenz erwiesen[59].

> Weitere biographische Notizen, die dem referierten Material nichts Neues hinzufügen, vgl. Šīrāzī, *Ṭabaqāt* 91, 4 f.; Samʿānī, *Ansāb* IX 383, 6 f. und 384, 10 ff.; Ibn Kaṯīr, *Bidāya* X 151, 5 ff.; TT VII 7 f. nr. 12; Marṣafī, *Raġbat al-āmil min K. al-Kāmil* IV 165. Ein Lobspruch über eine schöne Handschrift findet sich bei Tauḥīdī, *Fī ʿilm al-kitāba* in: Ars Islamica 13-14/1948/19 und 27, nr. 93. – Ein Sohn namens Aḥmad ist genannt bei Wakīʿ II 97, 4 f.; ein Neffe namens al-Ḥasan b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī war *qāḍī* in Baṣra zur Zeit des Muʿtaṣim zwischen 221/835 und 223/838 (Wakīʿ II 172 ff.). Ein Onkel, der wie der Vorfahr die *kunya* Abū l-Ḥurr trug, war Ibāḍit (s. u. S. 657 f.).

Man sollte erwarten, daß ein solcher Mann in erster Linie Praktiker war. In der Tat erfahren wir, soweit es um *furūʿ* geht, vor allem, wie er Einzelfälle entschied. Er ließ zum Beispiel den Genuß von *nabīḏ* ungeahndet[60]. Er nahm Bakr b. Bakkār (gest. 206/821), einen Traditionarier, der u. a. den *Tafsīr* des Muǧāhid weitergab[61], erst dann als Zeugen an, als dieser ihm versichert hatte, daß der Vorwurf der Homosexualität, der öffentlich gegen ihn erhoben worden war, nicht zutraf[62]. Den Philologen Abū ʿUbaida hat er, anscheinend wegen des gleichen Verdachtes, nicht zugelassen[63]. ʿAbdallāh b. ʿAun akzeptierte er nicht, weil dieser seinen Neffen mit einer offenbar als blasphemisch empfundenen Formel angefahren hatte[64]. Er scheint also schon mehr von moralischen als von sozialen Werturteilen ausgegangen zu sein. Auch das Zeugnis eines Dummkopfes nahm er nicht an, obgleich dieser recht fromm war[65]. Schriftlichen Informationen maß er, im Gegensatz zum späteren Usus, noch ein eigenes Gewicht bei; er urteilte auf der Basis eines Briefes, den ihm der Richter von Ubulla und Ahwāz geschickt hatte, ohne ein mündliches Zeugnis dazu zu

---

[59] Māwardī, *Adab al-qāḍī* I 248, 5 ff.; Ibn Abī d-Dam, *Adab al-qāḍī* 85, 9 ff. – Zum Verhältnis zu Mahdī vgl. auch Wakīʿ II 117, 3 ff. und 96, apu. ff. In der Anekdote Aġ. XVIII 199, 1 ff. ist seine Absetzung zu früh angesetzt; vgl. dazu Wakīʿ II 126, 11 ff.

[60] Wakīʿ II 116, 3 f.

[61] Aġ. XVIII 187, 1 f.; zu ihm GAS 1/98.

[62] Ib. 185, 5 ff. (wo *al-ʿAnbarī* zu lesen ist statt *al-ʿAnazī*) und Wakīʿ II 114, –4 ff.

[63] Qifṭī, *Inbāh* III 282, 11 f. und 1.

[64] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 200, 11 ff. Allerdings hören wir auch, daß er ihn sehr schätzte und nur die Badrkämpfer über ihn stellte (Wakīʿ II 118, –4 f.).

[65] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 71, 4 ff.

verlangen[66]. Allerdings hielt er es für nötig, daß er die Handschrift des Verfassers erkenne und der Brief gesiegelt sei. Zur Begründung brachte er vor, daß auch der Prophet so verfahren sei und Zeugen im übrigen in einem solchen Fall schwer zu beschaffen seien[67]. Das stand in einer gewissen baṣrischen Tradition; auch Ḥasan al-Baṣrī soll sich so entschieden haben[68] oder Sauwār b. ʿAbdallāh, später allerdings auch Abū Yūsuf und andere; Abū Ḥanīfa und Šāfiʿī dagegen haben zwei Zeugen für nötig gehalten[69].

Aber dies tritt in der späteren Überlieferung alles zurück vor einer Maxime, die ganz in den Bereich der Rechtstheorie hinüberführt: *kullu muǧtahid muṣīb*, „wer Recht spricht, hat recht". Sie gilt sogar über diesen Bereich hinaus; denn ʿAnbarī hat nicht nur an richterliche Entscheidungen gedacht, sondern an rational begründete Urteile aller Art, auch wenn sie Glaubenswahrheiten betreffen. Man müßte also genauer übersetzen: „Wo immer jemand ein selbständiges Urteil fällt, trifft er etwas Richtiges". Das geht deutlich aus dem Referat bei Ibn Qutaiba hervor, das die theologischen Beispiele geradezu an den Anfang stellt[70]. Der Koran sagt z. B. nicht eindeutig, ob der Mensch über sein Handeln selber bestimmt oder aber durch Gottes Willen determiniert ist. Für beide Positionen finden sich Belege; also haben sowohl die Deterministen als auch die Qadariten recht. Es kommt nur auf die Perspektive an; „die einen betonen die Erhabenheit Gottes, die anderen wollen Gott (von aller Verantwortung für das Böse) reinhalten". Auch wie man den schweren Sünder einordnen sollte, bleibt „Privatsache"; die Schrift bietet den Muʿtaziliten ebenso wie den Murǧiʾiten und allen anderen eine Grundlage. Das heißt nicht, daß jene in sich widersprüchlich wäre. Das Problem liegt vielmehr in der Exegese; selbst ein und derselbe Vers läßt sich manchmal verschieden interpretieren[71]. Es gibt keine Methode, um aufgrund eines vorgegebenen Textes immer zu einem eindeutigen Schluß zu gelangen.

So wendet ʿAnbarī den Grundsatz dann auch auf Rechtsbräuche (*sunan*) an. Hier ist ebenfalls die Auslegung umstritten, so daß man nicht zu einer einhelligen Entscheidung kommt. Der Jurist ist auf sich selbst gestellt, und jede Alternative, die er wählt, hat etwas für sich[72]. ʿAnbarī denkt dabei wahrscheinlich nicht – oder nicht nur – an unklare oder sich widersprechende Ḥadīṯe, sondern an Fälle, in denen die Gewohnheit nicht zu einer einheitlichen Behandlung geführt hatte[73]. Wesentlich ist, daß er die Vorstellung des Grund-

---

[66] Wakīʿ II 119, 13 f.

[67] Denkt er an Tatzeugen? Vermutlich nicht; wahrscheinlich ist nur gemeint, daß niemand sich findet, der Autorschaft und Echtheit des Briefes bezeugen kann, also ein Publizitätszeuge.

[68] Wakīʿ II 11, –7 ff., wo Ḥasan aber nicht einmal einen Echtheitsbeweis fordert.

[69] Zu allem vgl. Māwardī, *Adab al-qāḍī* II 96, 3 ff.; allgemein auch Saraḫsī, *Mabsūṭ* XVI 95 ff. Weiteres Material bei Māwardī, ib., Anm. 2. Dazu Dannhauer, *Qāḍī-Amt* 57 ff.

[70] Text VII 1. Zur Einordnung vgl. Schacht in EI² IV 1101 s. v. *Khaṭa'*.

[71] Text VII 1, b.

[72] Ib., k–n.

[73] Lecomte hat zwar für die genannten Beispiele auf entsprechende Ḥadīṯe verwiesen (Übs. *Ta'wīl* 51, Anm. 3–5); aber der Text nennt diese – entgegen dem Eindruck, den die Übersetzung erweckt – nicht explizit. Sie spiegeln das Problem; aber es ist nicht gesagt, daß ʿAnbarī von ihnen ausging.

satzurteils nicht kennt; auch der *iǧmāʿ* scheint für ihn noch keine Rolle zu spielen. Bezeichnenderweise stellte er u. a. frei, ob man die rituelle Waschung an den Füßen selber vollzieht oder eine Ersatzabreibung (*masḥ ʿalā l-ḫuffain*) vornimmt. Das war eine juristische Streitfrage, an der zugleich die Konfessionen sich entzweiten; er wollte dies nicht zum Schibboleth werden lassen[74].

Und schließlich muß dasselbe ebenso gelten in Fragen, die nicht exegetisch, sondern rein spekulativ entschieden werden. Ob ein Mörder zur Hölle verdammt ist oder nicht, bleibt uns verschlossen; denn wir kennen die Zukunft nicht. Es ist darum gleich, ob wir sagen, er sei in der Hölle oder im Paradies oder ob wir, wie die Murǧiʾiten, unser Urteil darüber bis zum Jüngsten Gericht zurückstellen; denn in jedem Fall drücken wir damit aus, daß Gott über ihn verfügen wird. Ähnliches müssen wir für die Vergangenheit zugestehen; um für ʿAlī im Falle der Kamelschlacht Partei zu ergreifen oder für Ṭalḥa und Zubair, fehlen uns die nötigen Kriterien. Sie hatten eben beide recht; was sie taten, war darum richtig („Gehorsamswerk") und keinesfalls Sünde[75]. Dann aber kann man auch niemanden verpflichten, sich zwischen beiden zu entscheiden; es ist eigentlich logisch, wenn ʿAnbarī die Ansicht zugeschrieben wird, daß selbst in dogmatischen Dingen unreflektierte Übernahme vorgegebener Lehrmeinungen – und zwar aller Lehrmeinungen, soweit sie eine Grundlage im Koran haben – erlaubt sei[76].

Mit diesen Beispielen gehört ʿAnbarī, so sehr er an sich Jurist gewesen sein mag, nun doch in eine Geschichte der Theologie. An sich hätte sich vermuten lassen, daß eine Maxime wie „Wer Recht spricht, hat recht" der Autorität des *qāḍī* das Wort redet und sich gegen den Versuch wendet, eine einheitliche Rechtsprechung einzuführen. Es ist in der Tat kaum zu bezweifeln, daß das Wort aus alter juristischer Tradition heraus konzipiert ist. Die „Iraker" hielten ein Urteil selbst dann nicht für ungültig, wenn es als ungerecht betrachtet wurde[77]. Im Ḥadīṯ spiegelt sich dies in dem Streit darüber, ob ein Richter, der ein falsches Urteil fällt, wenigstens im Jenseits zur Rechenschaft gezogen wird; die Mehrheit lehnte dies ab und sprach sich dafür aus, daß er allein einen geringeren Lohn erhält[78]. ʿAnbarī war Schüler des Iyās b. Muʿāwiya[79]; mit dem Analogieschluß scheint er noch recht verwegen umgegangen zu sein[80].

Aber seine Intention geht doch über diesen juristischen Ansatz hinaus. Sie ist irenisch und zugleich ein wenig skeptisch; er erlebt, wie sich verschiedene dogmatische Parteien mit koranischen Argumenten bekämpfen, und muß fest-

---

[74] Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 856, 2 f. Dort ist dies allerdings bereits auf Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführt.

[75] Text VII 1, o–s. Ob der Text bewußt auf diesen Fall eingrenzt und ʿAnbarī die Lage bei Ṣiffīn anders eingeschätzt hätte, wissen wir nicht; aber es ist an sich nicht wahrscheinlich.

[76] Text VII 2.

[77] Šāfiʿī, *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, am Rande vom *K. al-Umm* VII 54, 12 ff.; danach Schacht, *Origins* 103.

[78] Dazu allgemein mein Aufsatz in: *La notion de liberté au Moyen Age* 25 ff. (arabische Fassung in: *Dirāsāt islāmīya*, ed. F. Ǧadʿān 123 ff.).

[79] Wakīʿ I 350, 12.

[80] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 345, apu. ff. Er galt wie Iyās als sehr klug (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 275, 10 f.).

stellen, daß Exegese oder Tradition keine Entscheidung zwischen ihnen erlauben. Im Grunde versucht er mit seinen Kategorien noch einmal einen Kompromiß, wie das vor ihm die Murǧi'a und die Mu'tazila getan hatten. Er selber gehörte weder zu den einen noch zu den anderen. Wäre er Mu'tazilit gewesen, so hätte er sich anders zur Kamelschlacht oder zur *manzila baina l-manzilatain* geäußert[81]. Er wollte aber auch nicht ἐποχή üben wie die Murǧi'iten; er meinte nicht, daß man nicht zu einem Urteil kommen kann, sondern daß man nicht zu *einem* Urteil kommen kann und deshalb jeder recht hat und man sich jedem anschließen darf. Auch die murǧi'itische Lösung ist für ihn nur eine unter vielen[82]. Er war wohl einfach ein freier Geist und wollte niemanden zu einer Meinung zwingen. Wenn Ibn Qutaiba ihn den *ahl al-kalām* zurechnet[83], so ist das im Prinzip richtig; jedoch besitzen wir bezeichnenderweise kein Indiz dafür, daß er dialektische Diskussionen geführt oder mit Theologen engeren Kontakt gehabt hätte.

> Hübsch ist das Gespräch mit dem etwa gleichaltrigen Ḫalīl b. Aḥmad über die Frage, ob die menschliche Rede geschaffen oder ungeschaffen sei (Wakī' II 111, 11 ff.). Aber hier ist es eher Ḫalīl, der theologisch denkt (zum Problem auch Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 198, 12 f.; zu Ḫalīl unten S. 220 ff.). – Auch seine Beziehung zu den *ahl al-ḥadīṯ* bleibt undeutlich. Man wußte, daß er Ḥadīṯ überliefert hatte, und man hielt ihn sogar für vertrauenswürdig (TB X 306, 18 ff.; *Mīzān* nr. 5353). Aber Wakī' stellt fest, daß es sich nur um wenige Überlieferungen handelte (II 88, 13 ff.; mit Beispielen). Ibn Sa'd notiert, daß er sich auf die *riǧāl* verstanden habe (VII$_2$ 42, 1 ff.). – Zu Asketen hat er vermutlich keinen Kontakt gehabt. Allerdings ist eine seiner Sklavinnen, die er wegen ihrer Frömmigkeit freiließ, von Ibn al-Ǧauzī unter die unbekannten *'ābidāt* von Baṣra aufgenommen worden (*Ṣifat aṣ-ṣafwa* IV 31, 5 ff.).

Später, als man mehr von Logik und Erkenntnistheorie verstand, konnte man sich einen Standpunkt wie den seinen kaum noch vorstellen. Nicht daß man ihn ganz abgelehnt hätte – in den Einzelproblemen des islamischen Rechts blieben ja weiterhin konkurrierende Lehrmeinungen erlaubt, und vor allem in der Šī'a ist die Selbständigkeit der *muǧtahidūn* nie gebrochen worden. Aber dort, wo man es mit „ewigen Wahrheiten" zu tun hatte, in der Theologie also, empfand man 'Anbarīs Maxime als zu subjektivistisch. Die Systematiker haben sie darum umzuinterpretieren versucht[84], und Ibn Ḥaǧar hat seiner Verwunderung über Ibn Qutaiba's Bericht offen Ausdruck verliehen[85]. Aber gerade diese Korrekturen bestätigen die grundsätzliche Richtigkeit von Ibn Qutaiba's Referat; man hatte etwas aus der Welt zu schaffen, und indem man zwischen *uṣūl* und *furū'* unterschied, sagte man auch deutlich, was es war[86].

---

[81] Text VII 1, s und e.
[82] Ib., d und q.
[83] *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 57, 5 f. = 46, 7 f./Übs. Lecomte 50.
[84] Vgl. den Kommentar zu Text VII 1.
[85] TT VII 7, 8 f. In seinem *Taqrīb* spricht er direkt von *takāfu' al-adilla* (I 531 nr. 1434).
[86] Vgl. dazu auch Turki, *Polémiques* 194 f.

Daß Ibn Qutaiba recht hatte, läßt sich weiterhin daran erkennen, daß ursprünglich die Entwicklung noch in die entgegengesetzte Richtung lief. ʿAnbarīs Maxime fand gerade außerhalb der Jurisprudenz Anklang, in der politischen Theorie nämlich, überall dort, wo man zwischen zerstrittenen Parteien ausgleichen[87] oder mehreren Konkurrenten eine Chance geben wollte[88]. Im Fiqh dagegen stieß sie in Baṣra vorläufig auf Widerspruch, zuerst bei Aṣamm, dann bei Ibn ʿUlaiya[89]. Mit Aṣamm wäre die Darstellung der baṣrischen Rechtsschule auch weiterzuführen. Jedoch soll er, als Muʿtazilit, an anderer Stelle behandelt werden[90]. Noch Ǧāḥiẓ hat, in der gleichen lokalen Tradition stehend, ʿAnbarīs Grundsatz modifiziert[91].

Angenommen wurde er anscheinend zuerst in außerbaṣrischen Kreisen: bei den Ḥanafiten[92] und bei Šāfiʿī[93]. Das ist wohl nur eine Konkretisierung der alten irakischen Tradition[94]; die Ḥanafiten führten die Maxime sehr bald auf Abū Ḥanīfa selber zurück. Aber es zeigt vielleicht auch, daß man außerhalb von Baṣra nicht so viel Vertrauen in die Kraft des menschlichen Verstandes setzte.

> Später soll Dāwūd al-Iṣfahānī den Grundsatz auf theologische Fragen angewandt haben. Bāqillānī, der dies von ihm berichtete (bei Ibn al-Aḥdal, *Kašf al-ġiṭāʾ* 243, 3 ff.), bekannte sich selber als Jurist dazu (Gimaret, *Livre des Religions* 578, Anm. 76). Māturīdī hat über das Thema mit ʿAlī b. Saʿīd ar-Rustuġfānī aus Samarqand diskutiert (IAW I 362, pu. ff. = II 310, 12 f.). Zu den einzelnen Positionen in diesem Streit vgl. Šahrastānī 155, −4 ff./455, 1 ff.; Bāǧī, *Iḥkām al-fuṣūl* 707 ff.; Šīrāzī, *Šarḥ al-Lumaʿ* 1043 ff. usw.; auch Gimaret, *Ashʿarī* 545 f.

2.2.4 *Murǧiʾiten in Baṣra. Die „Ġailānīya"*

Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq soll sich einmal sehr abfällig über die Baṣrier geäußert haben: sie seien allesamt Ungläubige, nämlich Murǧiʾiten, Qadariten und Ḥāriǧiten[1]. Das ist natürlich die kūfische Sicht der Dinge. Für die dortige Šīʿa war die

---

[87] So etwa Walīd al-Karābīsī (s. u. S. 439); vgl. auch Šīrāzī, *Išāra ilā maḏhab ahl al-ḥaqq* 42, −4 f., wo die Maxime sogar als Ḥadīṯ erscheint.

[88] So etwa in der Imamatslehre der Zaiditen, z. B. bei Sulaimān b. Ǧarīr (s. u. S. 478).

[89] S. u. S. 415. Auch Bernand in: Arabica 37/1990/158 f.

[90] S. u. S. 396 ff.

[91] Ġazzālī, *Mustaṣfā* II 106, 18 f.; Rāzī, *Maḥṣūl* II$_3$ 41, 5 f.

[92] Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī* 35, 7 f.; IAW I 363, 1 f.; dazu Bernand in: JAOS 105/1985/627.

[93] Vgl. die Übersetzung des relevanten Passus aus Šāfiʿīs *Risāla* bei Calder in: SI 58/1983/64 ff. Calder setzt in seinem habituellen Skeptizismus die Entstehung der Maxime viel zu spät an (S. 67). Später hat man dies Šāfiʿī nicht immer zutrauen wollen (vgl. Bernand in: Arabica 37/1990/153 f.).

[94] S. o. S. 162.

[1] Kulīnī, *Kāfī* II 387, 11 f.

Murǧi'a der Erzfeind; darum steht sie hier an erster Stelle. Wenn man demgegenüber von den *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Werken ausgeht, sieht es eher so aus, als habe es kaum Murǧi'iten in der Stadt gegeben. Baṣrier, die nach Kūfa umzogen, paßten sich dort natürlich an, so vermutlich Ṭalq b. Ḥabīb[2] oder Bašīr b. al-Muhāǧir al-Ġanawī, ein *maulā*, der bei Ḥasan al-Baṣrī gehört hatte und später in Kūfa unter den Banū Ġanī wohnte[3]. Für Baṣra selber sind uns aber nur die Namen von drei Azditen überliefert, die von ihren mehrheitlich ibāḍitisch gesonnenen Stammesgenossen offenbar geduldet wurden; Ibāḍiten und Murǧi'iten hatten ja beim Aufstand des Yazīd b. al-Muhallab zusammengearbeitet[4]. Der erste von ihnen,

Abū Šuʿaib Ṣalt b. Dīnār al-Hunāʾī al-Azdī al-Maǧnūn,

hatte sogar noch das Kolleg des Iyās b. Muʿāwiya[5] besucht. Jedoch war er da durch sein dauerndes Dazwischenreden aufgefallen[6]. Später hörte er bei Ḥammād b. Abī Sulaimān, vermutlich als dieser zu seiner Gastvorlesung aus Kūfa herübergekommen war[7]. Über Alī und die *ahl al-bait* schimpfte er so sehr, daß selbst die Baṣrier, die doch im allgemeinen ʿuṯmānitisch dachten, dies befremdlich fanden[8]. – Der zweite,

Abū l-Muġīra al-Qāsim b. al-Faḍl b. Maʿdān al-Ḥuddānī,

gest. 167/784, war vor allem durch die Überlieferung eines umstrittenen Prophetenwunders bekanntgeworden[9]. Er hatte sich bei den Ḥuddān in Baṣra niedergelassen, obwohl er an sich einem andern Zweig der Azd angehörte[10]. Der dritte,

ʿUṯmān b. Ġiyāṯ ar-Rāsibī az-Zahrānī,

überlieferte, daß die Engel zu beiden Seiten der Höllenbrücke für die Gläubigen Fürsprache einlegen werden[11]. Die Zahrān gehörten ebenso wie die Ḥuddān zu den Azd[12]. Durch seine ḫāriǧitischen Beziehungen mag sich erklären, warum

---

[2] Zu ihm s. o. Bd. I 158 f.

[3] Murǧi'it nach ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 144, 1 > TT I 468 f. nr. 867. Zu ihm noch IS VI 251, 4 f.; Buḫārī I_2 101 f. nr. 1839; IAH I_1 378 nr. 1472; *Mīzān* nr. 1243. Zu einem Ḥasan-Schüler, der in Kūfa weiter Qadarit blieb, s. o. Bd. I 230.

[4] S. o. Bd. I 165.

[5] Zu ihm s. o. S. 124 ff.

[6] Fasawī II 94, –7 ff.

[7] S. o. Bd. I 185.

[8] ʿUqailī II 209, 11 ff.; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 375, –5 ff. > Samʿānī, *Ansāb* XIII 430, ult. ff. Als Murǧi'it erscheint er Fasawī III 63, ult. und TT IV 434 f. nr. 752. Vgl. weiterhin IS VII_2 37, 12 f.; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 348 nr. 2291; Buḫārī II_2 304 nr. 2917; IAH II_1 437 f. nr. 1919; *Mīzān* nr. 3906.

[9] ʿUqailī III 477 f. nr. 1535. Murǧi'it nach *Mīzān* nr. 6831 und TT VIII 329 f. nr. 594. Nichts bei IS VII_2 40, 4 ff.; Buḫārī IV_1 169 nr. 760 und IAH III_2 116 f. nr. 668.

[10] Samʿānī, *Ansāb* IV 84, 4 ff.

[11] ʿUqailī III 214, 1 ff.

[12] Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 98.

er an ein „Buch" des ʿIkrima gekommen war; er hatte es für baṣrische Hörer nicht autorisiert[13]. Sie alle lebten in der ersten Hälfte des 2. Jh's; dann versiegt die Information aus dieser Quellengruppe.

Aber wir wissen ja, daß die Lehre des Abū Ḥanīfa in Baṣra mit Zufar b. al-Huḏail einen Brückenkopf bilden konnte. Der Einfluß kūfischer Jurisprudenz war sogar um einiges älter. Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt, den die Abbasiden als ersten *qāḍī* eingesetzt hatten, dürfte zwar kaum auf Entgegenkommen gestoßen sein[14]; aber einer seiner frühen Nachfolger,

Abū Ḥafṣ ʿUmar b. ʿĀmir as-Sulamī,

der sich mit Sauwār das Amt geteilt hatte[15] und aus einem angesehenen baṣrischen Stamme kam[16], galt nicht nur als Qadarit[17], sondern auch als Murǧi'it[18]. Diese Kombination fand sich in Baṣra in der Tat ebenso wie in Kūfa[19]. Hier war sie damals schon charakteristisch für eine theologische Richtung, die auf selbständige Weise neben der Muʿtazila und der Bakrīya das Erbe Ḥasan al-Baṣrī's aufnahm und zumindest bis zum Ende des 2. Jh's fortgelebt hat. Ihre Vertreter haben sich, wie es scheint, für das, was sie an Neuem brachten, darunter vor allem die murǧi'itische Komponente ihres Denkens, auf Ġailān ad-Dimašqī berufen; sie werden bei den Häresiographen häufig mit ihm in einem Atemzug genannt[20]. Jedoch war dies wohl großenteils Projektion. Anhänger Ġailāns, die sich nach Baṣra hatten flüchten können[21], verbreiteten dort ein idealisiertes Bild ihres Meisters, das sich gut als Vehikel neuer Ideen eignete[22]. Ġailān genoß als Qadarit in Baṣra Respekt; Gedanken, die sich niemals durchgesetzt hätten, wenn man hätte sagen müssen, daß sie kūfisch waren, boten sich so in besserem Licht. Man wußte ja nichts Genaueres über ihn. Das unterschied ihn von Maʿbad al-Ǧuhanī und erklärt wohl auch, warum sich eine positive Maʿbad-Legende nie durchgesetzt hat. Wer Maʿbad idealisierte, tadelte gleichzeitig Ḥasan al-Baṣrī, weil dieser sich nicht am Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ beteiligt hatte. Maʿbad ist erst von antiqadaritischen

---

[13] ʿUqailī 213, pu. f.; Azmi, *Studies* 66. Er war Murǧi'it nach einem Urteil des Ibn Ḥanbal (*ʿIlal* 288 nr. 1863 > IAH III$_1$ 164 nr. 898; Kaʿbī, *Qabūl* 216, 12 f.; *Mīzān* nr. 5561; TT VII 146 f. nr. 293).

[14] S. o. S. 153 f.

[15] S. o. S. 155.

[16] Die Sulaim gehörten zu den ahl al-ʿĀliya (Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 82; auch Index s. n.). Ṭabarī notiert ihn als *qāḍī* für das Jahr 137/754-55 (III 121, 9); damals soll Sulaimān b. ʿAlī ihn eingesetzt haben (Wakīʿ II 55, 3 f.). Jedoch heißt es andererseits, er sei bereits im Kalifat des Saffāḥ, i. J. 136, gestorben (Ḫalīfa, *Ṭab.* 526 nr. 1830; *Taʾrīḫ* 628, 12 f.). Er hat jedenfalls seine Tätigkeit nicht lange ausgeübt.

[17] So nach Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī (Kaʿbī 99, 10 ff. > *Faḍl* 343, 9 > IM 138, 15).

[18] So nach dem Urteil des Ibn Ḥanbal (ʿUqailī III 183, ult. und TT VII 467, −5 f.). Nichts in IS VII$_2$ 32, 15; Buḫārī III$_2$ 181 nr. 2104; IAH III$_1$ 126 f. nr. 689; *Mīzān* nr. 6152.

[19] Für Kūfa s. o. Bd. I 162.

[20] Vgl. Text II 12, g; II 14 mit Kommentar; II 15, d.

[21] Zu ihnen Bd. I 107 und 105.

[22] Zur irakischen Ġailān-Legende s. o. Bd. I 133 f.

Kreisen entdeckt worden, die Ḥasan al-Baṣrī für sich in Anspruch nehmen wollten[23].

2.2.4.1 *Faḍl ar-Raqāšī*

Die Häresiographen haben diese Projektion nicht durchschaut. Darum bewegen wir uns, was den tatsächlichen Ursprung der Neo-Ġailānīya angeht, weitgehend im Bereich der Hypothese. Jedoch hatte sich an früherer Stelle[1] im Zusammenhang mit der politischen Theorie zeigen lassen, daß jene Theologen in typisch irakischer Weise über Ġailān hinausgingen. Erst sie scheinen seine Theorie dahin zugespitzt zu haben, daß der Kalif auch aus einem nichtarabischen, d. h. wohl: persischen Geschlecht kommen könne. Der Gedanke war zwar im Ansatz syrisch, richtete sich jetzt aber gegen kūfische Ideen; die Schule des Abū Ḥanīfa ging ja davon aus, daß die Herrschaft allein den Quraiš zukomme[2]. In Kūfa stützte man sich dazu auf die bekannten Ḥadīṯe, die später kanonische Geltung bekommen haben; eben diese wurden in Baṣra von der „Ġailānīya“ umgedeutet bzw. mit anderen konfrontiert, die eine Rebellion gegen die Quraiš rechtfertigten, zumindest wenn letztere die Macht in ungerechter Weise verwalteten.

In diesem Punkt zeigt sich also baṣrisches Selbstbewußtsein, das sich gegenüber Kūfa auf syrische Tradition berief. In den übrigen Systemteilen liegen die Verhältnisse nicht so klar. Dort ist vorläufig nur festzuhalten, daß wir es in erster Linie mit einem irakischen Phänomen zu tun haben; Abū l-Huḏail hätte sich sonst kaum die Mühe gemacht, die Ġailānīya zu widerlegen[3]. Wir werden jedes Theologoumenon für sich behandeln müssen. Jedoch empfiehlt es sich, zuvor auf die Person des ersten Schulhauptes einzugehen:

Abū ʿĪsā al-Faḍl b. ʿĪsā b. Abān ar-Raqāšī.

Er war Neffe des Yazīd b. Abān ar-Raqāšī, dessen Tod wir zwischen 110/729 und 120/738 ansetzten[4]. Er selber gehört ohne Zweifel in die gleiche Generation wie Wāṣil und ʿAmr b. ʿUbaid. Mit Wāṣil trat er zusammen vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz auf[5]; Wāṣils Schüler ʿĪsā b. Ḥāḍir hatte anscheinend nähere Beziehungen zu ihm[6]. ʿAmr b. ʿUbaid besuchte ebenso wie zwei weitere asketische Schüler Ḥasan al-Baṣrī's sein Kolleg[7]; vielleicht waren sie alle schon

---

[23] Dazu Bd. I 73. Vgl. allerdings *Faḍl* 334, 12 ff.

[1] Bd. I 130 ff.

[2] S. o. Bd. I 212.

[3] Vgl. Werkliste XXI, nr. 28. Ḫwārizmī führt *Mafātīḥ* 20, pu. f. die murǧi'itische Ġailānīya auf einen gewissen Ġailān b. Ḥaraša aḍ-Ḍabbī zurück. Vermutlich hat er das Problem, das sich mit Ġailān ad-Dimašqī stellte, gesehen. Jedoch ist sein Vorschlag keine Lösung; Ġailān b. Ḥaraša gehört in die erste Hälfte des 1. Jh's und ist damit viel zu früh (vgl. *Anfänge* 245).

[4] Genauer: der Sohn einer Schwester (Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 210, ult.). Zum Datum s. o. S. 89.

[5] S. u. S. 242.

[6] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 307, 3 und 11. Zu ʿĪsā b. Ḥāḍir s. u. S. 317.

[7] Ib. I 290, ult. f. = 306, 10 f.

etwas jünger als er. Einer von ihnen, Hišām b. Ḥassān al-Qardūsī, stirbt Anfang Ṣafar 148/Anfang April 765[8], ʿAmr b. ʿUbaid i. J. 144/761; man wird Faḍls Tod also wohl vor 140/757 ansetzen können. Seine Tochter Sawāda war mit Sulaimān b. Ṭarḫān at-Taimī (gest. 143/760) verheiratet; als sie starb, war Faḍl ebenso wie sein Schwiegersohn noch am Leben[9]. Er hielt nicht viel von Salm, dem Sohn des Qutaiba b. Muslim, der zweimal kurz Gouverneur von Baṣra war, einmal im Jahre 132 als Stellvertreter des ʿUmar b. Hubaira[10] und dann noch einmal für zwei Monate im Jahre 140 unter Manṣūr[11]. Die abfällige Bemerkung, die er über ihn machte[12], dürfte während der ersten Regierungsperiode gefallen sein und wurde vielleicht beim zweiten Mal, als er selber schon tot war, wieder in die Erinnerung gerufen. Er hatte zwei bekannte Enkel: über seine Tochter den Traditionarier Muʿtamir b. Sulaimān (gest. 187/833)[13] und über seinen Sohn ʿAbdaṣṣamad den Dichter Faḍl b. ʿAbdaṣṣamad ar-Raqāšī, der Lobgedichte auf Hārūn ar-Rašīd machte[14] und leicht mit ihm verwechselt werden kann. Wenn Kisāʾī (ca. 119/737–189/805) in einigen Versen einen gewissen Raqāšī darüber tröstet, daß dessen Gefolgschaft genauso verrückt und verdreckt sei wie die seine, so ist allenfalls dieser Enkel, nicht mehr aber Faḍl b. ʿĪsā gemeint.

> Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 299, 14 ff. Kurz vorher sind die beiden Verse zitiert, in denen, wie wir oben S. 91 sahen, gleichfalls vermutlich Faḍl b. ʿAbdaṣṣamad attackiert wird; danach hatte er einen *maǧlis*, also wohl ebenfalls einen Schülerkreis. Abū Nuwās, von dem sie wahrscheinlich stammen, hat diesen anderswo insgesamt lächerlich gemacht (vgl. den Dīwān in der *riwāya* des Ṣūlī 680, 4 ff.). – Eine Verwechslung hat sich auch in die biographische Notiz bei Ritter, *Geheimnisse* 19, Anm. 1 eingeschlichen: die Stelle bei Marzubānī, *Muwaššaḥ* 456 f. bezieht sich auf den Enkel (wobei allerdings die erste dort verzeichnete Anekdote durchaus ihrerseits falsch bezogen sein könnte und dann tatsächlich dem Großvater zuzuordnen wäre). In etwas anderer Weise sind bei Goldziher, *Muh. Stud.* I 198 die Verwandtschaftsverhältnisse durcheinandergeraten. Auch Faḍls Brüder waren allesamt Dichter (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 186 b, –7 ff.; Ṣafadī, *Wāfī* VII 66 nr. 3002).

Er war *qāṣṣ*. Ebenso wie nach ihm sein Sohn ʿAbdaṣṣamad handhabte er das Mittel der Reimprosa mit großem Geschick; ein teleologischer Gottesbeweis, den er in dieser Form in seine *qiṣaṣ* eingeflochten hatte, ist der Nachwelt im Gedächtnis geblieben[15]. Im *Fihrist* steht er in einer Liste der *bulaġāʾ*, der

---

[8] *Mīzān* nr. 9220; zu ihm s. o. S. 95.

[9] *Bayān* I 306, ult. f.; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 476, 1 f. Dazu unten S. 367.

[10] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 610, 11 und 615, 9 f.

[11] Ib. 652, 14 und 675, 2. Dagegen saß Sulaimān b. ʿAlī (gest. 141/758) in seinem Kolleg (Balāḏurī, *Ansāb* III 111, 8).

[12] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 307, 9 f. = *Ḥayawān* VII 204, 10 f.

[13] Vgl. auch IAH III_2 64 nr. 367.

[14] Zu ihm GAS 2/516.

[15] *Bayān* I 308, 4 f. = *Ḥayawān* I 35, 1 f. = Ǧurǧānī, *Asrār al-balāġa* 12, 6 ff. (übs. Ritter, *Geheimnisse* 19). Zu seinem Gebrauch von *saǧʿ* vgl. auch *Bayān* I 290, ult.; weiterhin den Brief *Ḥilya* VI 206, 16 ff.

Sprachkünstler, die dort von den *ḫuṭabā'*, den Predigern, getrennt werden[16]. Ob er allerdings wie sein Onkel Yazīd b. Abān auch Asket war, muß fraglich bleiben. Zwar fiel auf, daß er nur auf Eseln ritt; aber daß er überhaupt ritt, zeigt, daß er nicht unbedingt Armut praktizierte. Auch die Begründung, die er dafür gab, war durchaus weltlich[17]. Natürlich zog man Vergleiche mit Jesus, Bileam und ʿUzair, und auch er selber wollte darin ein Zeichen von *ta'alluh*, Annäherung an Gott, sehen[18]. Aber ob Abū Nuʿaim recht hatte, wenn er ihn in die *Ḥilya* aufnahm, ist nicht einmal aufgrund des Materials, das dieser selber bringt, sicher zu entscheiden[19].

Er mag mit kūfischen Murǧi'iten Verbindung gehabt haben; eine Anekdote bringt ihn mit ʿUmar b. Ḏarr zusammen, allerdings in Mekka[20]. Er hatte bei Ḥasan al-Baṣrī studiert. Darum läuft er normalerweise als Qadarit[21]; manche Quellen sehen in ihm sogar einen Muʿtaziliten[22]. In Wirklichkeit ist er einen eigenen Weg gegangen. Er war *mutakallim*[23], und er hatte Anhänger, die meist als Faḍlīya[24], einmal auch als Raqāšīya[25] zusammengefaßt werden. Von Ḥasan übernahm er den Gedanken, daß der Mensch die Freiheit zum Bösen hat. Jedoch versuchte er als erster, die Konsequenzen für den göttlichen Willen in eine Theorie zu fassen. Wir haben dafür nur einen einzigen häresiographischen Bericht, und dieser ist alles andere als klar[26]. Aber er erschließt sich wohl am ehesten, wenn wir davon ausgehen, daß Faḍl – bzw. seine Schule – wie die kūfischen Šīʿiten den göttlichen Willensakt als gleichzeitig mit dem Geschehen ansetzte. Daraus ergibt sich, daß Gott nichts im voraus will, nicht einmal das Gute (*d*). In dem Augenblick des Geschehens liegt die Sache allerdings anders: wenn ein Mensch da etwas Gutes tut, so sagt man, daß Gott es wolle; tut er

---

[16] 139, 17, wo er wohl mit *ar-Raqāšī* gemeint ist.

[17] *Bayān* I 307, 3 ff.

[18] Ib. 307, pu. ff. Der merkwürdige Begriff *ta'alluh*, den man später im allgemeinen vermied, verdient eine genauere Untersuchung. Hat er etwas mit der ὁμοίωσις θεῷ zu tun, von der Plato redete (*Theaetet* 176 B) und die dann bei den Kirchenvätern Eingang fand (vgl. H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottesähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*)? Oder mit der θέωσις, der Gottwerdung des Menschen, die sich nach Clemens Alexandrinus aus dem Wissen um das Heil ergibt (Pelikan, *Christian Tradition* I 155; vgl. auch ib. II 10 zum Begriff der *deificatio* bei Maximus Confessor)?

[19] *Ḥilya* VI 206 ff.; es besteht nahezu ausschließlich aus Ḥadīṯen, die Abū ʿĀṣim al-ʿAbbādānī (s. o. S. 105 f.) von ihm überlieferte.

[20] *Ḥilya* V 113, 7 ff. Als Murǧi'it wird er eingeordnet bei Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 9, 14 f.; Maqdisī, *Bad'* V 144, 8 und Šahrastānī 106, 1/267, 3 (vgl. auch ib. 103, 7/253, ult, und dazu Gimaret, *Livre des Religions* 416, Anm. 17).

[21] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 8 f.; Buḫārī IV$_1$ 118 nr. 528; IAH III$_2$ 64 nr. 367; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 211, 2; ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 442 f. nr. 1490 > *Mīzān* nr. 6740; Kaʿbī 96, 8 ff. > ? > IM 128, 4 f. und 138, 6.

[22] Fasawī III 139, 4 f. > TT VIII 284, 6; Aš'arī, *Maq.* 514, 8; auch Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-ʿarūs* 246, 22.

[23] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 307, 9.

[24] Ib. I 307, 11 und *Ḥalq al-Qur'ān* in: *Rasā'il* III 300, 2; auch Aš'arī, *Maq.* 513, 5 und 514, 8.

[25] Maqdisī, *Bad'* V 145, 2.

[26] Text II 12 mit Kommentar.

dagegen etwas Böses, so sagt man, daß Gott es nicht wolle (*b*). Das ist wohl nur die Sanktionierung eines Sprachgebrauchs, so wie er unter den baṣrischen Qadariten üblich war; man darf Gott nichts Böses zuschreiben. Denn nach dem Geschehen darf man sehr wohl sagen, daß Gott die Handlungen der Menschen schlechthin gewollt habe (*a*); er ist eben doch der Herr aller Dinge. Das ist er aber unter einem andern Aspekt. Wenn man primär sein Wirken in den Blick nimmt, so ist klar, daß das, was er nicht will, auch nicht geschieht (*e*); wenn man dagegen auf die Freiheit des menschlichen Handelns schaut, so läßt sich sehr wohl sagen, daß Dinge geschehen, die er nicht will (*c*)[27]. Aber sie geschehen trotz allem aufgrund seines Wirkens; so ist es also möglich, daß er Dinge bewirkt, die er nicht will (*f*)[28].

Wenn wir Faḍls Theorie damit richtig rekonstruieren, so bereitet sich in ihr der Synergismus vor, den Ḍirār b. ʿAmr aufbrachte – auch er ein Theologe auf der Grenze zwischen Baṣra und Kūfa – und den Naǧǧār, ein baṣrischer „Murǧi'it" wie Faḍl, dann übernahm[29]. Hingegen steht gewiß noch keine Attributenlehre im Hintergrund; mit der muʿtazilitischen Vorstellung, daß das göttliche Wollen eine in der Zeit entstandene Tateigenschaft sei, hat dies trotz teilweiser sachlicher Übereinstimmung in seinem Ursprung nichts zu tun. Aber auch wenn Aš'arī zum Abschluß sagt, daß „Ähnliches von Ġailān berichtet" werde (*g*), schafft er wohl nur ein Phantom. Ġailān hat Faḍl allenfalls einige Ansatzpunkte geboten. Er hat wohl schon die Rolle des Verstandes betont, auf dem die Entscheidungskraft des Menschen beruht[30]. Faḍl hat bezeichnenderweise jenes bekannte Ḥadīṯ weitergegeben, wonach Gott den *ʿaql* als sein liebstes Geschöpf bezeichnete und ihn wohlgefällig von vorn und hinten betrachtete[31]. Auf die Problematik des göttlichen Wollens werden wir gestoßen, wenn ein „Anhänger des Ġailān" die Frage aufwirft, wie Gott denn den Unglauben wollen könne, insofern er damit doch den Willen des Satans erfülle statt den des Propheten[32]. Jedoch soll jener damit Abū Ḥanīfa in Bedrängnis gebracht haben; die Überlieferung ist also wiederum im Irak entstanden.

Daß Faḍl ar-Raqāšī das *ʿaql*-Ḥadīṯ über den Baṣrier Abū ʿUṯmān an-Nahdī (gest. um 100/720; vgl. TH 65 f. nr. 56) auf Abū Huraira zurückführen konnte, war vermutlich eine ziemlich junge Entwicklung; an anderer Stelle gilt es noch, wohl ursprünglicher, als Ausspruch des Kuraib (gest. 98/716-7), eines *maulā*

---

[27] Wenn dieser Satz richtig überliefert ist; vgl. den Kommentar.

[28] Ich bin in einer früheren Interpretation dieser Stelle (*Anfänge* 242 ff.) davon ausgegangen, daß hier an ein Wirken außerhalb der menschlichen Handlungen gedacht sei, Heimsuchungen wie Krankheit usw. Jedoch ist dies in dem Text nicht ausgesprochen, und man kann auch ohne diese Hypothese auskommen. Vgl. auch die vorsichtige Ausdeutung von Watt, *Free Will* 41 f.

[29] S. u. Kap. C 1.3.1.3 und 5.2.1.

[30] TH 147, 3 f.; allgemein *Anfänge* 56 ff.

[31] Suyūṭī, *La'ālī* I 129, 1 ff.; verkürzt auch *Mīzān* nr. 6740. Dazu Bd. I 354 und oben S. 120. Nichts deutet darauf hin, daß er *ʿaql* hier im Sinne von λόγος verstand (vgl. Goldziher in: ZA 22/1907/318 f. = *Ges. Schr.* V 108 f.); neuplatonische Implikationen begegnen allenfalls ein Jahrhundert später, in Text XXIII 27, h (vgl. Kap. C 3.2.2.2.7.3).

[32] Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 48, 6 ff.

des Ibn ʿAbbās (Ibn Abī d-Dunyā, *al-ʿAql wa-faḍluh* 12, −4ff.; zu Kuraib vgl. TT VIII 433 nr. 793). Die Šīʿiten beriefen sich dafür auf Muḥammad al-Bāqir oder Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (Kulīnī, *Kāfī* I 10, 2ff. und 20, ult. ff.). – Wenn Aš'arī an einer Stelle (Text XVII 47) Ġailān neben Ṯumāma und Bišr b. al-Muʿtamir die Lehre zuschreibt, das Handlungsvermögen bestehe in der körperlichen Leistungsfähigkeit (und sei damit permanent), so ist auch dies wohl mit Bezug auf Ġailān Projektion. Es wird nicht einmal von Faḍl berichtet.

Die Freiheit der menschlichen Entscheidung implizierte nach Faḍls Auffassung, daß es zwischen Gläubigen und Ungläubigen keine Gemeinsamkeiten gibt. Der Glaube ist unteilbar; kein Heide, mag er noch so sehr als *ḥanīf* Gott erkannt haben, kann gläubig genannt werden[33]. Das hatte zwei Konsequenzen. Die erste ist wiederum kūfisch und murǧi'itisch: jeder Muslim kommt ins Paradies. Wir wissen nicht genau, wie Faḍl sich dies im einzelnen gedacht hat. Maqdisī stellt es so dar, als ob ein Muslim von Gott überhaupt nicht gestraft werde[34]. Das wäre die Position, die ʿUbaid al-Muktib um diese Zeit in Kūfa vertreten haben soll[35]. Aber vermutlich hat Maqdisī nur seiner muʿtazilitischen Entrüstung zu stark nachgegeben. In Baṣra hätte sich eine solche Lehre wohl nur schwer durchsetzen können. Dort glaubte man vielmehr wiederum die Tradition Ġailān ad-Dimašqī's fortzuführen. Man wollte wissen, daß auch dieser sich zumindest nicht entschieden hatte, wie Gott mit dem schweren Sünder verfahren wird: er kann ihn auf ewig strafen, und er kann ihn auch begnadigen; er muß nur konsequent sein[36]. Man brachte damit ganz in baṣrischem Sinne den Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit ins Spiel. Der Lehre vom göttlichen Willen widersprach dies nicht[37].

Die zweite Konsequenz ist sehr eigenwillig. Da es nun einmal Heiden gegeben hat, die Gott erkannten, muß man Gotteserkenntnis und Glaube voneinander trennen. Natürlich gibt es keinen Glauben ohne Gotteserkenntnis; aber es gibt eine Gotteserkenntnis, die sich nicht auf die Offenbarung gründet. Sie ist apriorisch, die andere dagegen „erworben"[38]. Einer der Doxographen, selber baṣrischer „Murǧi'it"[39], erläutert, worin das apriorische Wissen von Gott besteht: darin, daß die Dinge in der Zeit entstanden sind und daß sie einem vernünftigen Plan gehorchen, m. a. W. in der Erfahrung der Kontingenz und der Ordnung in der Welt, aus der sich die Notwendigkeit eines höheren schaffenden und waltenden Wesens ergibt (*e*)[40]. Um Glaube zu sein, ist dies noch viel zu diffus (*c* und *m*). Erst der Prophet, und zwar anscheinend nur Muḥammad, nicht auch schon Mose oder Jesus, bringt mit der Schrift das,

---

[33] So für die „Ġailānīya" und ihre baṣrischen Nachfolger gesagt in Text II 15, i–k.
[34] Text II 13.
[35] S. o. Bd. I 212.
[36] Text II 14 mit Kommentar.
[37] Es scheint mir deswegen unnötig, zwei verschiedene Faḍl ar-Raqāšī zu postulieren, wie F. Meier dies tut (*Abū Saʿīd* 169).
[38] Text II 15.
[39] Zu Muḥammad b. Šabīb in 15, d s. u. Kap. C 5.1.1.
[40] Baġdādī interpretiert dies als Erfahrung der Geschöpflichkeit (Text II 16).

was man glauben muß. Problematisch ist dann nur noch deren Exegese: glauben muß man aus dem Koran das, was nach dem Konsens aller Muslime dort ausgesagt ist (*g*). Dazu gehören die Einheit und Einzigkeit Gottes, aber auch, daß man ihn lieben und ihm Demut bezeigen muß[41]. Ebenso wichtig ist das Bekenntnis: die *šahāda* und andere Erklärungen, in denen man bestimmte Glaubensinhalte als richtig bezeichnet (*taṣdīq*). Ein bloßes Für-Wahr-Halten (*taṣdīq*) im Herzen reicht nicht aus[42].

Für den Doxographen ist das wiederum nur die Lehre der Ġailānīya. Jedoch erfahren wir an anderer Stelle, daß Faḍl ar-Raqāšī sie vertrat[43]. Syrisch ist sie offenbar nicht. Der Gedanke einer natürlichen Offenbarung klingt an in der zweiten *Risāla*, die Abū Ḥanīfa an ʿUṯmān al-Battī gerichtet haben soll[44]. Gleichgültig wie es um ihre Echtheit steht, er ist damit für das Umfeld der Murǧi'a belegt; er lag auch in der Konsequenz des von Abū Ḥanīfa vertretenen Ansatzes[45]. Aber er hat in der kūfischen Murǧi'a keine Diskussion ausgelöst. Dagegen wissen wir, daß die baṣrische und kūfische Ibāḍīya darüber nachgedacht hat[46]; auch die *fiṭra*-Debatte innerhalb der Qadarīya führte in diese Richtung[47]. Ḥammād b. Salama, 167/783-4 in Baṣra gestorben, hat bei dem letzteren Punkte anscheinend ähnlich differenziert; die *fiṭra* vor der Offenbarung ist noch nicht Islam[48]. Im Gegensatz zu Abū Ḥanīfa ist nun der Inhalt des Glaubens ausgeweitet; zur Gotteserkenntnis treten Liebe und Demut hinzu. Das deutet auf asketisches Milieu; das Wort *ḫuḍū'*, mit dem hier Demut umschrieben wird, kommt, wie Madelung bereits gesehen hat[49], im Koran nur in negativer Bedeutung vor und wird erst von den Asketen umgepolt. Für Baṣra paßt das gut.

> Allerdings können wir wieder nicht beweisen, daß schon Faḍl das Wort *ḫuḍū'* in diesem Zusammenhang benutzte; die Ġailānīya, der es zugeschrieben wird, hat ja weitergelebt. Auffällig ist auch, daß die Liebe so stark hervorgehoben wird (vgl. Gimaret, *Livre des Religions* 421, Anm. 22); das hätte man später nicht mehr getan. Dennoch teile ich nicht Madelungs Hypothese eines christlichen Einflusses (*Qāsim* 239); sie ist unter der Voraussetzung aufgestellt, daß die Ġailānīya in Syrien zu lokalisieren sei. Eher ist dagegen M. Seale zuzustimmen, der in der Lehre von der doppelten Gotteserkenntnis einen Reflex origenistischer Gedanken sieht (*Muslim Theology* 18 ff.; vgl. auch meine Ausfüh-

---

[41] Text 15, a und 16, b.

[42] Ib., l – m mit Kommentar. Dazu Pessagno in JAOS 95/1975/387 f., wo die falsche Akzentsetzung bei Izutsu, *Concept of Belief* 107 korrigiert wird.

[43] Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 30, 2 ff. (= Text XXIII 15); etwas anders Ibn al-Murtaḍā, *al-Munya wal-amal*, Hs. Berlin 4908, fol. 35 b, 10 ff.

[44] S. o. Bd. I 205.

[45] S. o. Bd. I 195 und 203.

[46] S. o. Bd. I 412 und unten S. 230.

[47] Vgl. HT 101 ff.

[48] S. u. S. 376 f. Vgl. auch die Unterscheidung zwischen einem ersten und einem zweiten „Bund" (*mīṯāq*) mit Gott, die man auf Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim zurückführte (HT 113). Dazu das Ḥadīṯ bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Ǧanna 63; auch Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Aḥkām ahl aḏ-ḏimma* 536, 4 ff.

[49] *Qāsim* 239.

rungen in: *Islam and the Medieval West*, ed. Semaan 66 f.). Daß solche Erweiterungen des Glaubensbegriffs damals nicht ganz ungewöhnlich waren, zeigt das Ḥadīṯ. Ḥammād b. Salama überlieferte von einem Gewährsmann, dessen Namen er nicht nannte – oder nicht nennen wollte? –, daß der Glaube erst dann vollkommen sei, wenn er fünf Elemente enthalte: daß man Gott vertraue, seine Sache in seine Hände lege, sich dem Befehl Gottes unterwerfe, mit seinem Ratschluß einverstanden sei und Geduld zeige, wenn man von ihm heimgesucht werde (Suyūṭī, *La'ālī* I 43, 5 ff.). Wenn dies im folgenden dann der Liebe und dem Haß „um Gottes willen" zugeordnet wird, so gibt es auch dafür Parallelen in murǧi'itischen Kreisen (vgl. *Mīzān* nr. 1311 für den ḫorāsānischen Murǧi'iten Bukair b. Ma'rūf; zu ihm unten S. 606).

Faḍl ar-Raqāšī's Glaubensdefinition ist in jedem Fall zu trennen von der einer gewissen Faḍlīya, die in dem Glauben die Summe aller Gehorsamswerke sah (Abū 'Ubaid, *Īmān* 102, 5 ff.). Dort handelt es sich nämlich um Ḫāriǧiten, die einem gewissen Faḍl b. 'Abdallāh folgten (Ḫwārizmī, *Mafātīḥ al-'ulūm* 19, 13) und im allgemeinen der Ṣufrīya zugerechnet werden (vgl. die Nachrichten bei Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 177, 13 ff., wohl nach Ka'bī > jeweils auf andere Weise verkürzt bei Aš'arī, *Maq.* 118, 11 ff. [= Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, apu. ff. = Našwān 274, pu. ff.] und Malaṭī, *Tanbīh* 136, 20 ff./179, 11 ff.; auch Našwān 273, pu. ff.). Bei Ibn Ḥazm, a. a. O., und Našwān 274, pu. steht *Fuḍailīya* statt *Faḍlīya;* so auch in dem Buchtitel Werkliste XV, nr. 32. Dazu noch Madelung in: SI 32/1970/252 ff. – Wer die „sunnitischen" Faḍlīyūn waren, die sich nach Muqaddasīs Zeugnis (*Aḥsan at-taqāsīm* 417, 3) in Ahwāz mit den Šī'iten stritten, weiß ich nicht.

Mit der Mu'tazila lebte man sich auf die Dauer völlig auseinander; Ǧāḥiẓ betont, daß man in seinen Kreisen mit Verachtung auf die Faḍlīya herabsah[50]. Aber anfangs war der Widerstand aus einer andern Ecke gekommen: der Prädestinatianer Aiyūb as-Saḫtiyānī ging Faḍl wegen seiner qadaritischen Neigungen aus dem Wege[51], und auch dessen Gesinnungsgenosse Dāwūd b. Abī Hind[52] nahm wohl an diesem Punkte Anstoß, wenn er Faḍl vorwarf, den Koran nach seinem Gutdünken auszudeuten[53]. Selbst Faḍls Schwiegersohn Sulaimān at-Taimī wollte während des Leichenzuges für seine Frau nicht mit ihm in einer Reihe gehen[54]; er war wie Aiyūb as-Saḫtiyānī ein Gegner des 'Amr b. 'Ubaid[55]. Wenn Faḍls Sohn 'Abdaṣṣamad oder gar sein Enkel Faḍl

---

[50] *Ḫalq al-Qur'ān* in: *Rasā'il* III 300, 2 f.

[51] IAH III$_2$ 64, 16 f.; zu ihm s. u. S. 343 ff.

[52] Zu ihm vgl. HT 158 und *Anfänge* 202.

[53] *Bayān* I 291, 1 ff.; dazu Pellat, *Milieu* 113, wo die Anspielung bereits in derselben Art interpretiert ist. Daß Ǧāḥiẓ, wie Pellat sagt, den Vorbehalt des Dāwūd b. Abī Hind anders erkläre, nämlich durch Faḍls Vorliebe für eschatologische Verse, durch seinen *qāṣṣ*-Stil also, scheint mir nicht ganz zuzutreffen. Ǧāḥiẓ insinuiert dies nur; was er in Wirklichkeit sagt, ist eher, daß Faḍl die Dimension der koranischen Gebote und Verbote durch seine Betonung von Tod und Gericht deutlich machte.

[54] *Bayān* I 307, 1 f. Oder ist damit, daß er ihn „vorangehen ließ", seine Hochachtung ausgedrückt, die er trotz aller Differenzen vor ihm gehabt hätte?

[55] S. u. S. 342 f. Vgl. auch die Bemerkung des Sallām b. Abī Muṭī', eines Schüler des Qatāda, bei Buḫārī, *K. aḍ-Ḍu'afā' aṣ-ṣaġīr* 475 nr. 296 > Ḏahabī, *Mīzān* III 356, 4 f.; Sallām konnte mit 'Amr b. 'Ubaid ebenfalls nicht viel anfangen (ib. II 181, 15 f.).

seine Ansichten teilten – was wir nicht wissen –, so könnte die oben zitierte Bemerkung des Kisā'ī einem von ihnen unter eben dieser Hinsicht gelten. Kisā'ī hatte als Kūfier und als Erzieher des Hārūn ar-Rašīd für qadaritische Theologie nicht viel übrig, und er betont immerhin in seinem letzten Vers, daß, bei aller Gemeinsamkeit in der Verachtung der Mitläufer, sein Standpunkt doch „tadellos" sei und der ar-Raqāšīs eine „Heimsuchung".

Über ʿAbdaṣṣamad erfahren wir nur, daß er die Kunst des *ḫaṭīb* noch besser beherrschte als sein Vater (*Bayān* I 308, 6); gemeint ist wahrscheinlich, daß er die Ausdrucksform des *sağʿ* mit noch größerer Vollkommenheit handhabte (ib. I 287, 5 ff.). Alle Juristen der Stadt sollen seine Predigten besucht haben (ib. I 291, 5 f.). Daß er allein drei Sitzungen damit verbrachte, über die Erschaffung der Mücke zu sprechen (ib. I 308, 7 f.), könnte allerdings darauf hindeuten, daß er über die Theodizee und den Sinn von „Schädlingen" nachdachte (s. o. S. 52 f.). – Daß sein Sohn Faḍl, der als *šāʿir māǧin ḫalīʿ* galt, noch viel mit Theologie im Sinn hatte, wirkt an sich nicht sehr wahrscheinlich. Jedoch hielt er, wie wir sahen (oben S. 168), anscheinend Kolleg.

2.2.4.2 *Abū Šamir und seine Schule*

Ǧāḥiẓ bezeugt durch seine abschätzige Bemerkung, daß die Faḍlīya zu seiner Zeit, also um die Wende zum 3. Jh., in Baṣra noch nicht ausgestorben war. Jedoch hatte damals innerhalb der Ġailānīya längst ein anderer Theologe die Führung übernommen, der sich in manchem von Faḍl ar-Raqāšī unterschied:

Abū Šamir Sālim b. Šamir al-Ḥanafī.

Daß dieser in der neoġailānitischen Tradition stand, ist vielfach bezeugt[1]. Er hatte den gleichen politischen Standpunkt[2]. Ein Bericht über die von ihm vertretene Glaubensdefinition, den Aš'arī aus ungenannter Quelle übernimmt[3], berührt sich in manchem eng mit dem, was dieser kurz darauf von den Ġailāniten berichtet[4]. Ebenso wie sie sieht Abū Šamir in Demut und Liebe konstituierende Bestandteile des Glaubens[5]; ebenso wie sie lehrt er auch, daß der Glaube nicht teilbar ist[6]. Man hat diesen immer ganz, und man ist darum auch, wenn man nicht glaubt, immer ganz Ungläubiger; man kann nicht ein

[1] Vgl. den Kommentar zu Text II 14. Auch Baġdādī, *Farq* 190, 5 f./202, 5 und 193, 7 f./205, 9; Pazdawī, *Uṣūl* 252, 17 ff.

[2] Naubaḫtī, *Firaq* 9, 14 ff.

[3] Text II 17, a–g.

[4] Text II 15. Er benutzt dabei in beiden Fällen nicht – oder jedenfalls nicht überall – die gleiche Quelle; denn 15, d–h geht auf Ibn Šabīb zurück, während dieser in 17, a–g gerade nicht herangezogen ist (vgl. den Kommentar zur Stelle).

[5] Vgl. 15, a mit 17, a. Es fällt allerdings auf, daß der Paralleltext 17, i diese Stichwörter nicht bringt. Man muß sich also fragen, ob nicht eine Kontamination vorliegt; 15, a und 17, a können aus der gleichen Quelle stammen. Aus Text 22 geht hervor, daß Schüler des Yūnus, der in 17, a mit Abū Šamir zusammen genannt wird, dieselbe Definition vertraten; sie mag also für ihn eher charakteristisch gewesen sein als für diesen.

[6] Vgl. 15, d und k mit 17, g.

bißchen glauben[7]. Abū Šamir verglich dies – und das ist wohl sein origineller Beitrag zu diesem Punkt – mit der Hautzeichnung eines Pferdes: man spricht von einem Schecken erst, wenn sowohl Weiß als auch Schwarz sich an ihm zeigen; so ist auch der Glaube erst dann Glaube, wenn alle Bestandteile vom Menschen verwirklicht werden[8].

Diese Bestandteile aber hat Abū Šamir über das hinaus, was die Ġailānīya für nötig hielt, erweitert. Er fügte das Einheitsbekenntnis im Sinne einer Ablehnung des Anthropomorphismus und die göttliche Gerechtigkeit im Sinne eines Bekenntnisses zum *liberum arbitrium* hinzu[9]. Damit drangen mu'tazilitische Axiome ein; sie überlagern die emotionale Komponente, die Abū Šamir aus der asketischen Tradition der Neo-Ġailānīya ererbt hatte. Dies aber führte zu einer Verschiebung in der vorgegebenen Dichotomie zwischen erster und zweiter Gotteserkenntnis. Denn die genannten Axiome sind rational erkennbar und stehen für Abū Šamir auf gleicher Stufe mit dem Gottesbeweis; andererseits sind sie so spezifisch islamisch, daß es nicht angeht, sie aus dem Glaubensakt auszugrenzen. Darum verwarf Abū Šamir die Lehre, daß es eine Gotteserkenntnis gebe, die noch nicht Glaube sei[10]; stattdessen unterschied er zwischen Glauben vor dem Auftreten der Propheten und einem solchen nachher. Alles, was sich rational erkennen läßt, bedarf einer Offenbarung im Grunde nicht; der Prophet bringt nur Ergänzungen, vor allem das Gesetz[11]. Wenn er aufgetreten ist, muß man sich zu ihm bekennen (*iqrār*) und ihm Zustimmung schenken (*taṣdīq*); dann ist Glaube ohne ihn nicht mehr möglich[12]. In beiden Fällen verlangt Erkenntnis nach Bekenntnis; Erkenntnis allein wäre noch nicht Glaube[13]. Die Ġailāniten hatten bisher daraus geschlossen, daß erst in der „zweiten Gotteserkenntnis“ Erkenntnis und Bekenntnis zusammen Glauben ergeben. Abū Šamir differenziert nun auf andere Weise: die Erkenntnis des Gesetzes, zu der man durch den Propheten kommt, fällt nicht unter den Glauben. Wir erfahren nicht, warum er so dachte. Aber der Grund liegt nahe: das Gesetz ist rational gar nicht erschließbar; man kann sich zu ihm nur bekennen[14]. Statt eines „noch nicht“ sieht er ein „nicht mehr“.

---

[7] Text 15, i und 17, d und f.

[8] Text 17, e. Der Vergleich mit dem Schecken wird in anderem Zusammenhang später auch bei ḥanafitischen Juristen benutzt (vgl. etwa Saraḫsī, *Mabsūṭ* XXIV 5, 2 ff.).

[9] Text 17, a und i; dazu Našwān, *Ḥūr* 203, ult. Daß die Gerechtigkeit nur in *i* erwähnt wird, hängt wohl damit zusammen, daß der Paralleltext *a* außer von Abū Šamir noch von Yūnus (b. 'Aun) spricht; dieser aber war kein Qadarit (vgl. dazu meinen Kommentar zur Stelle). Daß Abū Šamir Qadarit war, steht explizit *Maq.* 477, 9; zu Yūnus s. u. S. 182 f.

[10] Zumindest ist von ihr in den häresiographischen Berichten nicht die Rede. Theoretisch denkbar wäre, daß er sie seinem eigenen Zweistufenschema vorschaltete und die Häresiographen, also die beiden Berichte bei Aš'arī, dies als gegeben voraussetzen. Wahrscheinlich ist das nicht.

[11] Das, „was von Gott gekommen ist“; vgl. den Kommentar zu Text 15, a und 17, c.

[12] Text 17, a – b.

[13] Text 17, m.

[14] Text 17, c mit Kommentar. Als Erläuterung dazu läßt sich vielleicht Šahrastānī 104, 9 f./260, 6 ff. verstehen, dort allerdings mit Bezug auf die Yūnusīya gesagt.

Abū Šamir hat diejenigen, die an *tauḥīd* und *ʿadl* zweifelten, als Ungläubige betrachtet; er verdammte selbst den, der dies zu hart fand[15]. Das zeigt, wie nahe er der Muʿtazila stand; wir hören Ähnliches später von Murdār[16]. Kaʿbī meint, er sei nur beim *waʿīd* und bei der *manzila baina l-manzilatain* von den Muʿtaziliten abgewichen[17]. Das waren allerdings auch die beiden Punkte, bei denen es für einen „Murǧi'iten" kritisch wurde. Wenn ein Muslim im Stande der Todsünde stirbt, so muß man es Gott überlassen, wie er ihn behandelt: er kann ihn auf ewig verdammen; aber er kann ihn ebenso auf begrenzte Zeit, also mit Fegefeuer, bestrafen, und er kann ihn sogar gleich begnadigen[18]. Sicher hat Abū Šamir dabei wie die übrigen Ġailāniten erwartet, daß Gott sich gerecht verhalte und den Modus, den er einmal gewählt hat, bei jedem anwende[19]. Von dem „Zwischenstatus" übernahm er nur den Terminus, den die Muʿtaziliten in diesem Zusammenhang eingeführt hatten: der Todsünder ist ein *fāsiq*. Aber dieser ist es nur mit Bezug auf den gegebenen Fall, nicht in seinem Heilsstatus allgemein. Der Status des Glaubens wird nicht aufgehoben; Todsünde tritt nur akzidentell zum Glauben hinzu[20].

Abū Šamir war mit Muʿtaziliten aufgewachsen. Ebenso wie Muʿammar und Aṣamm hatte er zu den „Hilfskräften" des baṣrischen Naturphilosophen Abū l-Ašʿaṯ gehört[21]; auch den Historiker Madā'ini hatte er auf diese Weise kennengelernt. Von Abū l-Ašʿaṯ hatte er gelernt, daß man keine Bohnen essen dürfe; dieses uralte Tabu[22] hat er auf neue Weise begründet. Er tat es in der ihm eigenen rationalistischen Art: man kann beobachten, daß aus Bohnen Fliegen auskriechen; Fliegen aber sind eklig, Bohnen also ebenso. Denn wenn etwas ein anderes zeugt, so ist es ihm in seiner Art gleich. So ist es kein Wunder, daß Bohnen das Blut verdicken und Melancholie (*saudā'*) hervorrufen; sie sind ein Schadstoff, faulig und von verdorbener Natur[23]. Bezeichnenderweise wachsen sie mit dem Kopf nach unten; darum schädigen sie die Intelligenz – oder besser: erst die Nerven und über die Nerven auch die Intelligenz[24]. Das ist längst durch die Erfahrung bestätigt: Sesam pflanzt man nicht zusammen mit Bohnen an, weil diese im Verdacht stehen, Nase und Gehörgang und schließlich auch das Gehirn anzugreifen; wer sich 40 Tage in einem Bohnenfeld aufhält, holt sich eine chronische Krankheit[25]. Manches davon gilt auch für andere Nutzpflanzen. Nicht nur Bohnen, auch Auberginen wachsen mit dem

---

[15] Text 17, l.
[16] S. u. Kap. C 1.4.3.2.1 nach Text XVIII 4, g–h.
[17] *Maq.* 74, apu. ff.; vgl. auch *Intiṣār* 93, 6 f. und Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 268, 5.
[18] Text 18 (wo die dritte Möglichkeit zwar nicht genannt, aber impliziert ist).
[19] S. o. S. 171.
[20] Text 17, h.
[21] Zu ihm s. o. S. 37 f.
[22] Dazu oben S. 38.
[23] Text 19, a–d, k–l. Abū Šamir glaubte also an die Urzeugung der Fliegen; zu dieser Vorstellung in der islamischen Theologie s. u. S. 457 f.
[24] Ib., e und i.
[25] Ib., f–h. Zum Favismus s. o. S. 38, Anm. 14.

Kopf nach unten; auch sie also sind nicht gut für die Intelligenz, ebenso Zwiebeln. Die Malakkabohne (*balāḏur*) dagegen ist gut für die Nerven und stärkt deswegen das Gedächtnis[26].

Abū Šamir war also nicht nur Theologe; er war ein Mann mit praktischem Sinn, wenn auch vielleicht etwas schrullig. Vielleicht verstand er einiges von Pharmakologie; in dem Kreis, in dem er sich bewegte, wäre das nicht ungewöhnlich. Jedenfalls weckte er das Interesse der Hautevolée. Man behauptete, er sei der Lehrer des Aiyūb b. Ǧaʿfar b. Sulaimān gewesen[27], eines Abbasiden, dessen Familie in Baṣra großen Einfluß hatte [28]. Wenn dieser sich mit Gelehrten traf[29], saß Abū Šamir mit in der Runde, selbst als Aiyūb Gouverneur geworden war. Er war ein respektgebietender Mann, wie ihm Ǧāḥiẓ nachher bescheinigte, schweigsam, ernst und offenbar sehr kenntnisreich[30]. In der Diskussion blieb er völlig gelassen; er gestikulierte nicht noch zuckte er mit den Schultern oder rollte die Augen und bewegte den Kopf. Das war offenbar ungewöhnlich; „seine Rede kam gewissermaßen aus einer Felsspalte hervor“, sagt Ǧāḥiẓ. Abū Šamir hatte dafür sogar eine Begründung bereit: „Klare Rede bedarf keiner Unterstützung“. Auch das hatte er bei Abū l-Aš'aṯ gelernt[31]. Jedoch darf man bei alledem den Kontext nicht unberücksichtigt lassen. Diese Aussagen dienen Ǧāḥiẓ nämlich als Folie für eine Anekdote, der zufolge Naẓẓām, damals wohl noch recht jung, Abū Šamir in einem Disput soweit in die Enge trieb, daß er seine Gelassenheit aufgab, „die Tuchschlinge löste“ (*ḥalla ḥubwatahū*)[32] und ihn an den Händen faßte. Für Aiyūb b. Ǧaʿfar soll dies der Anlaß gewesen sein, zu Naẓẓām überzugehen; damit hätte also die Muʿtazila über die Schule des Abū Šamir obgesiegt. Das ist reine Tendenz und ein Topos dazu. Man wußte, daß Aiyūb selber ein redegewaltiger Mann gewesen war[33]; da konnte man sich umso leichter vorstellen, wie pikiert er war, als sein Lehrer aus der Rolle fiel.

---

[26] Ib., e und i. Dazu EI² I 971b s. v. *Balāḏurī* und Siegel, *Wörterbuch der Stoffe* s. v. *balāḏur*.

[27] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 268, 7f. > IM 57, 10ff., wo der Name verwechselt ist. Die richtige Lesung ergibt sich aus der Parallele bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 91, 10ff. > Bāqillānī, *Nukat al-intiṣār* 255, 1ff. (vgl. zum Problem mein *Der Ṭailasān des Ibn Ḥarb* 15, Anm. 67).

[28] Sein Großvater Sulaimān b. ʿAlī, ein Onkel der beiden ersten Abbasidenkalifen, war Gouverneur von Baṣra gewesen, ebenso sein Vater Ǧaʿfar und sein Bruder Quṯam (vgl. dazu meine Angaben in: *Festschrift Hourani* 15f.). Zu Aiyūb auch Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 34, –7.

[29] Daß er *nudamā'* hatte, geht aus Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 78, 1 hervor.

[30] *Bayān* I 92, 2f.

[31] Ib. 91, 8ff. Daß Gestik beim Reden nicht unbedingt wünschenswert, wenngleich wohl unvermeidlich sei, meinte auch Ṯumāma (Abū Hilāl al-ʿAskarī, *K. aṣ-Ṣinā'atain* 23, 1f.).

[32] Das ist wohl metaphorisch zu verstehen (vgl. zum Wortgebrauch Seidensticker, *Šamardal* 125 ad 12/21). Eine *ḥubwa* ist eine Tuchschlinge, die man, mit hochgestellten Knien auf dem Boden sitzend, um Knie und Rücken legt, damit man nicht so schnell müde wird. Der „Würfelhocker“ der altägyptischen Kunst illustriert die Haltung am besten. Die Parallele in *Faḍl* 268, 8 geht allerdings eher davon aus, daß Abū Šamir wirklich eine solche *ḥubwa* benutzte (*yaǧlisu fī maǧlis al-amīr muḥtabiyan*); jedoch ist sie eindeutig sekundär.

[33] *Bayān* I 115, 7 nach dem Urteil des Muwais b. ʿImrān, eines Gesinnungsgenossen des Abū Šamir (zu ihm s. u. Kap. C 2.5.1); auch 333, 9f. Dazu Nagel, *Untersuchungen* 28f.

Die Frage ist nur, wieweit man die Skepsis treiben soll. Schon daß Aiyūb überhaupt einmal Gouverneur von Baṣra war, ist problematisch. Er erhält diesen Titel (*al-amīr*) nur in der Version bei ʿAbdalǧabbār; Ǧāḥiẓ sagt dies noch nicht. Bei den Historikern steht nur, daß er einmal den Jemen verwaltete und dann auf dem Wege nach Indien starb, als er dort denselben Posten übernehmen sollte – irgendwann nicht allzulange vor dem Ende von Hārūn ar-Rašīd's Kalifat i. J. 193/809[34]. Auch daß Abū Šamir sein Lehrer war, ist nur in der späteren Fassung bezeugt[35]. Naẓẓām soll andererseits in Baġdād mit Abū Šamir ganz freundschaftlich verkehrt haben[36]. Wenn die Muʿtaziliten sich erzählten, daß er ihn hier besiegte, so gewiß auch, weil sie ein solches Erfolgserlebnis dringend brauchten. Abū Šamir ist nämlich – zumal seine Linie von anderen weitergeführt wurde[37] – noch lange eine Bedrohung gewesen. Abū l-Huḏail und Bišr b. al-Muʿtamir schrieben Widerlegungen[38]; der erstere soll noch vor Maʾmūn mit ihm diskutiert haben[39]. Ǧāḥiẓ hält fest, daß er zahlreiche Anhänger hatte, die ihm völlig ergeben waren[40]. Das soll erklären, warum ihm die Attacke des Naẓẓām so unerwartet kam; es zeigt aber auch, daß die Muʿtazila weiter mit ihm rechnen mußte. Zwar nahmen die Kontakte bald ab, und auch die theologische Substanz mag geringer geworden sein[41]; aber offenbar noch jenseits der Schwelle zum 3. Jh. hat ein gewisser Yazīd b. Hāšim die Šamirīya gegen die Muʿtazila ausspielen können[42].

An der Beziehung zu Aiyūb selber besteht kein Zweifel, auch wenn dieser in Baṣra nur ein vornehmer Bürger gewesen sein sollte. In dessen Gegenwart mag Abū Šamir auch auf Ḫalīl b. Aḥmad gestoßen sein; denn Aiyūb besaß dessen *K. at-Tauḥīd*, aus dem wir nur in diesem Zusammenhang ein Zitat erhalten[43]. Allerdings soll er es, wenn wir Naẓẓām glauben wollen, mehr zum Jux gelesen haben. Auch Abū Šamir hat sich über den prätentiösen und dunklen Stil dieses Buches mokiert. Beide hatten offenbar eine völlig verschiedene

---

[34] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 742, 17 und 746, 18 f. Ich habe aus der letzteren Stelle seinerzeit (*Ṭailasān*, a. a. O.) irrtümlich geschlossen, daß er direkt i. J. 193 gestorben sei.

[35] Noch nicht einmal ganz eindeutig. Man könnte zur Not aus der Stelle auch herauslesen, daß Naẓẓām der Lehrer des Abū Šamir war. Vielleicht gehen darauf Angaben wie bei Šahrastānī 18, 13/30, 13 und 41, –4 f./86, 9 f. zurück, daß Abū Šamir Anhänger des Naẓẓām gewesen sei.

[36] TB VI 98, 7 ff.

[37] Zu ihnen s. u. S. 181 ff.

[38] Werkliste XXI, nr. 29 und XVII, nr. 34.

[39] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 256, 12 und 257, 1. Der Kontext ist in beiden Fällen allerdings legendär.

[40] *Bayān* I 91, 16 ff.

[41] So Ǧāḥiẓ in: *Rasāʾil* III 300, 2 ff.

[42] Ist dies mit *yuʿaiyinu* bei Ǧāḥiẓ, *Buḫalāʾ* 210, 3 f. gemeint? Oder ließ er etwa die Muʿtazila durch sie ausspionieren? Wir wissen leider nicht, wer dieser Yazīd b. Hāšim war. Pellat liest in seiner Übersetzung (*Avares* 301 f.) falsch *Hišām* für *Hāšim* und bringt darum die falschen Belege. Natürlich ist nicht Yazīd b. Hāšim b. Harmala al-Murrī gemeint, der in *Aġ.* XII 274, 8 f. erscheint; denn Šabīb b. al-Barṣāʾ, der um dessen Tochter wirbt, gehört in die Umaiyadenzeit (vgl. GAS 2/386 f.).

[43] S. u. S. 223.

Wissenschaftsauffassung: Abū Šamir trat ein für Funktionalität und Klarheit; Ḫalīl meinte, daß Sprache und Aufgabe der Wissenschaft nicht sich an den Usancen des Alltags zu orientieren brauchten. So kam es zum Streit darüber, ob man, wie Ḫalīl meinte, in der Grammatik auch das Unwesentliche lernen müsse, um den Kern der Dinge kennenzulernen. Abū Šamir hielt das für absurd: warum soll etwas, das man nicht braucht, nun plötzlich doch nötig sein?[44]

Ḫalīl war Ibāḍit, und mit Ibāḍiten hat Abū Šamir anscheinend auch sonst diskutiert; das war in Baṣra nichts Ungewöhnliches. Ibāḍiten hatten (dort?) ein merkwürdiges Problem aufgebracht. Wie hat man die Situation einzuschätzen, wenn jemand eine fremde Pflanzung oder ein Saatfeld (*zarʿ*) ohne Erlaubnis des Besitzers betritt und dabei einiges zertrampelt? Er hat zweifellos eine Schuld auf sich geladen. Wenn er aber nun wieder herausgeht, so zerstört er die Schonung nur noch mehr; also müßte er einerseits sie verlassen, andererseits aber auch drinnenbleiben. Es ist ihm gleichzeitig geboten und verboten, wieder herauszugehen. Somit kann ein und derselbe Sachverhalt unter verschiedenen Gesichtspunkten verschieden beurteilt werden[45]. Das war fast ein Beweis für die muʿtazilitische *manzila baina l-manzilatain* – oder eher für deren komplementäres Gegenstück: eine Handlung kann sowohl gut als auch schlecht sein. Abū Šamir sah es etwas anders: es gibt Situationen, in denen jede Reaktion verkehrt ist. Auf diesen Fall bezogen: es ist nicht gleichzeitig geboten und verboten, aus der Pflanzung herauszugehen, sondern es ist gleichermaßen verboten, stehenzubleiben wie vorwärts oder rückwärts zu gehen. Auch wenn man also das Eindringen bereut, fällt man doch unweigerlich wieder in Sünde und steht nachher zu Recht als Übeltäter da[46]. Damit war die Zweideutigkeit im Sündenbegriff wieder aufgelöst. Allerdings wundert man sich nicht, daß „ein anderer" einfach sagte, man solle doch bereuen und nachher für alles, was man ruiniert hat, Schadenersatz leisten[47]. Das war wohl der nüchterne Standpunkt all derer, die den Beispielfall nicht zum Anlaß nahmen, in theologische Grübeleien zu verfallen. Abū Šamir dagegen hat ad hoc reagiert.

Man muß sich fragen, ob er dies tat, weil er selber ähnlich selbstquälerisch veranlagt war wie die Ibāḍiten. Man sollte es nach dem, was wir bisher hörten, eigentlich nicht annehmen. Andererseits aber hat er doch, im Gegensatz zur Mehrheit der Muslime[48], geglaubt, daß man ein Gebet, welches man auf illegal erworbenem Gelände verrichtet, wiederholen müsse. Alles, was man dort tut, schon der bloße Aufenthalt, ist Sünde; diese aber wird durch das Gebet nicht kompensiert[49]. So rigoros waren nur Asketen; sie achteten sehr darauf, ob

---

[44] Ḥamza al-Iṣfahānī, *Taṣḥīf* 121, 3 ff. Zum letzteren auch Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 38, 1 f.; Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* III 23, 17 ff.; Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 151 nr. 906.

[45] Text VIII 6.

[46] Text II 20.

[47] Aš'arī, *Maq.* 255, ult.

[48] Ib. 450, 10.

[49] Text II 21; auch XXII 258, c, wo die Gegenmeinung durch Naẓẓām vertreten wird. Das Problem ist von Abū Hāšim wieder aufgegriffen worden (Nagel, *Festung des Glaubens* 218).

jemand, der eine Moschee stiftete, den Boden nicht rechtswidrig in Besitz genommen hatte[50]. Auch in Privathäusern gab es ja Gebetsräume, und vor allem der Staat stand in dem Geruch, in Eigentumsfragen nicht sonderlich korrekt zu sein. Mit der Obrigkeit allerdings hat Abū Šamir sich eingelassen, wie wir sahen. Wenn er dennoch Asket war, würde sich leichter erklären, warum er trotz seines Rationalismus die emotionalen Komponenten in seiner Glaubensdefinition (Liebe und Demut) anscheinend nicht unterdrückte. Dann hätten wir auch mehr Mut, ihn mit jenem Abū Šamir zu identifizieren, von dem Abū Dulaf in seiner *Qaṣīda Sāsānīya* sagt, er sei der erste gewesen, der unter dem Vorwand bettelte, daß er in den *ǧihād* ziehen wolle[51].

Nach alledem ist es leichter möglich, Abū Šamir's Zeitstellung zu bestimmen. Er hat vielleicht noch bis ins 3. Jh. gelebt; wenn er wirklich mit Abū l-Huḏail vor Ma'mūn diskutierte, so doch wohl nach dessen Einzug in Baġdād i. J. 204/819. Allerdings ist die Basis für diesen Schluß etwas schwach; die Anekdoten, auf die wir uns stützen, haben in erster Linie paradigmatischen Charakter. Es besteht kaum ein Zweifel, daß seine große Zeit vor 190/806 lag; wenn er mit Ḫalīl vor Aiyūb b. Ǧa'far stritt, so gewiß vor 175/791, Ḫalīls letztmöglichem Todesdatum[52]. Er ist also vermutlich nicht so alt geworden wie sein Mitschüler Mu'ammar, der erst 215/830 starb. Wenn er in einigen Punkten der Bewegungstheorie mit Naẓẓām übereinzustimmen scheint[53], so war er eher dessen Vorläufer als dessen Schüler. Daß er Sālim b. Šamir hieß, steht nur bei Ḫwārizmī[54]. Šamir war ein südarabischer Name[55]. Das läßt uns vermuten, daß er seine Nisbe al-Ḥanafī nicht etwa daher hatte, daß er der Schule des Abū Ḥanīfa angehörte, sondern weil er zu den Banū Ḥanīfa zählte oder ihnen als *maulā* assoziiert war. Mit Abū Ḥanīfa verband ihn nur die Glaubensdefinition; von juristischen Interessen ist uns nichts bekannt.

> Zur Lesung des Namens vgl. Ibn Ḥaǧar, *Tabṣīr al-muntabih* 788, 5 ff.: man sagte normalerweise Šimr, bei den Südarabern aber auch Šamir. Fīrūzābādī differenziert im *Qāmūs* so, daß Šimr sowohl das normale Adjektiv (im Sinne von „schnell reagierend, agil, clever") als auch Eigenname sein könne, während Šamir nur als Eigenname gebräuchlich sei. Sam'ānī liest die Nisbe als Šimrī (*Ansāb* VII 384).

Nach dem Tode Abū Šamir's übernahm

---

[50] Zum Begriff der rechtswidrigen Besitzergreifung oder Usurpation (*ġaṣb*) vgl. EI² II 1020 s. v. und jetzt Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, passim.

[51] Vgl. Bosworth, *Underworld* II 194 und 225, wo die Person nicht identifiziert wird. – Sogar die *ḥubwa* stünde dann in einem andern Licht. Asketen pflegten in der Versenkung oder zum Zeichen der Trauer das „Haupt auf die Knie" zu legen (vgl. R. Mach und J. H. Marks, *The Head upon the Knees*, in: *Festschrift Hitti* 68 ff.). Allerdings ist gar nicht gesagt, daß man dazu eine *ḥubwa* benutzte, und die Ausdrucksweise war ja zumindest in der älteren Fassung bei Ǧāḥiẓ vermutlich metaphorisch gemeint.

[52] S. u. S. 220.

[53] Vgl. Text XXII 24 und den Gebrauch des Wortes *i'timād* in Text II 21, c.

[54] *Mafātīḥ* 21, 3.

[55] Vgl. Y. Abdallah, *Die Personennamen in al-Hamdānī's al-Iklīl* 70; auch *Lisān al-'Arab* IV 428 a, apu. ff. und 429 a, 16 ff. (nach Ibn Sīda).

Abū ʿAmr Kulṯūm b. Ḥabīb b. Unaif al-Maraʾī al-Baṣrī

die Schule. Er war Angehöriger der Banū Imraʾalqais b. Tamīm; daher seine Nisbe[56]. Wir wüßten nichts weiter über ihn, wenn er nicht gehinkt hätte und auf diese Weise in das *K. al-Burṣān wal-ʿurǧān* des Ǧāḥiẓ hineingeraten wäre[57]. Sein Großvater Unaif war ein Werber der Abbasiden gewesen; auch dieser ist sonst nicht belegt. Er selber hatte Beziehungen zu Yaḥyā b. Ḫālid, dem Barmakidenwesir[58]; vielleicht war er in der Verwaltung tätig. So mag sich erklären, warum Amīn ihn und einen gewissen Saʿīd b. Ǧubair al-Ḥimyarī zu Unterhändlern zwischen sich und seinem Bruder Maʾmūn wählte. Man würde sich nicht wundern, wenn er bei letzterem dann nicht mehr in der Gunst stand; wir hören jedenfalls nicht, daß er, wie man es von seinem Lehrer behauptete, noch am Baġdāder Hof aufgetreten wäre, obgleich er sich doch während des Bürgerkriegs in der Hauptstadt aufgehalten haben muß. Allerdings ist von ihm besser bezeugt, daß er mit Abū l-Huḏail diskutierte. Wahrscheinlich hat er sich nach Baṣra zurückgezogen. Dort führte er das Leben eines reichen Bürgers; er soll bis spät in die Nacht hinein Leute empfangen haben, die er bewirtete.

Ḫaiyāṭ erwähnt ihn neben Abū Šamir unter denen, welche in der Frage des Sündenbegriffs von der Muʿtazila abwichen[59]. Wie er werden noch andere den Namen zu Kulṯūm verkürzt haben. Das führte zu Verwechslungen. Abū l-Ḥusain Kulṯūm b. Ḥabīb al-Muhallabī, den Šahrastānī in einer Liste von Murǧiʾiten neben ihm nennt, ist vermutlich nur eine Doublette[60]. Jedoch schiebt sich vor allem der Dichter Kulṯūm b. ʿAmr al-ʿAttābī ins Bild. Kulṯūm b. Ḥabīb hatte die *kunya* Abū ʿAmr; wenn sie nachgestellt wurde, konnte leicht Kulṯūm b. ʿAmr herauskommen. So könnte sich erklären, warum bei Kaʿbī in einem Zusammenhang, der dem bei Ḫaiyāṭ entspricht, und in einer Liste von Namen, die mit Abū Šamir beginnt, zum Schluß al-ʿAttābī steht[61]. Sezgin schließt ähnlich voreilig, wenn er GAS 2/541 sagt, daß Abū l-Huḏail und Bišr b. al-Muʿtamir Gegenschriften gegen den Dichter verfaßten. Bišr polemisierte gegen einen gewissen Kulṯūm „und seine Schule“[62] und dürfte damit unseren Kulṯūm b. Ḥabīb gemeint haben; denn auch dieser schrieb „ordentliche Bücher“[63]. Bei Abū l-Huḏail aber ist der Name des Gegners gar nicht mit Sicherheit zu lesen; nur Dodge hat in seiner englischen Übersetzung daraus *al-ʿAttābī* gemacht[64]. Was Bišr und Abū l-Huḏail gestört haben könnte, war die Tatsache, daß Kulṯūm sich Ḍirār angenähert hatte[65]. Allerdings ist

---

[56] Sie wird manchmal mit einem Alif als Träger des Hamza geschrieben (vgl. Ḏahabī, *Muštabih* 586, 5 ff.; so auch Šahrastānī 103, 10/254, 4 f.).

[57] Vgl. dort 246, 1 ff.

[58] Ṭabarī III 145, 9 f.

[59] *Intiṣār* 93, 6.

[60] 103, 4/253, 5 f.; dazu Gimaret, *Livre des Religions* 416 f., Anm. 17 und 21.

[61] *Maq.* 74, ult.

[62] Werkliste XVII, nr. 18.

[63] *kutub ǧiyād;* so Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 246, 3 f.

[64] S. 389. Zum Problem vgl. Werkliste XXI, nr. 49. Im übrigen handelt es sich nur um eine „Antwort“ (*ǧawāb*), nicht unbedingt um eine „Gegenschrift“.

[65] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 192, 5 f.

auch der Dichter als Asket und Theologe hervorgetreten[66]. – Ein weiterer Schüler des Abū Šamir ist der Philologe

Abū l-Ḥasan Saʿīd b. Masʿada al-Aḫfaš,

der „mittlere" Aḫfaš, der zwischen 210/825 und 221/835 starb[67]. Nach dem Urteil des Abū ʿUṯmān al-Māzinī (gest. 233/848) kannte er sich im *kalām* gut aus und war ein geschickter Dialektiker[68]. Jedoch verstand er sich in erster Linie als Grammatiker; er machte kein Hehl daraus, daß ihm die Schriften Naẓẓāms und anderer Theologen über den Horizont gingen[69]. Sein *K. Maʿānī al-Qurʾān* ist kürzlich ediert worden[70]; es beschränkt sich in der Tat auf nüchterne philologische Erklärungen und weicht inhaltlicher Exegese im allgemeinen aus. Jedoch wird einiges en passant gesagt: daß die Rede, mit der Gott sich an Mose wandte, geschaffen war[71]; daß Gottes Sitzen auf dem Thron in übertragener Weise zu verstehen sei und daß auch beim Jüngsten Gericht, wenn die Seligen laut Sure 75/23 „auf ihren Herrn schauen" werden, sie nur seine Gnade erkennen werden[72]; daß „erschaffen" (*ḫalaqa*) nicht mehr als „machen" (*ṣanaʿa*) bedeute und damit auch für die Menschen gelte[73]. Er hatte das Buch für Kisāʾī geschrieben. Nach Qifṭī wurde es zum Vorbild für Farrāʾs gleichnamiges Werk; jedoch ist von einem direkten Einfluß nichts zu bemerken[74]. – In dieselbe Umgebung gehört schließlich noch jener rätselhafte

Yūnus,

den Aš'arī bei der Glaubensdefinition neben Abū Šamir zitiert[75]. Er erhält kurz zuvor[76] die Nisbe as-S.m.rī, die man wohl am einfachsten als *aš-Šamirī* liest. So haben dies auch Ibn ad-Dāʿī[77] und Samʿānī[78] getan. Bei Šahrastānī dagegen ist *an-Numairī* daraus geworden[79], bei ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī dann *al-*

---

[66] Zu ihm s. u. Kap. C 1.4.2.

[67] Marzubānī bezeichnet ihn sogar als *ġulām* des Abū Šamir (*Nūr al-qabas* 97, 16; danach auch Ṣafadī, *Wāfī* XV 259, 1 und Suyūṭī, *Muzhir* II 405, 17 ff.). Dazu Qifṭī, *Inbāh* II 38, 4 f. = Zubaidī, *Ṭab.* 76, 4 ff. Zu ihm vgl. EI² I 321 b und GAS 8/80.

[68] Marzubānī 97, 15 f. = Qifṭī II 39, 10 f.

[69] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 92, 7 ff.

[70] Gleich zweimal: Kuwait 1400/1979 (ed. Fāʾiz Fāris, 1–2) und Beirut 1405/1985. Ich zitiere nach der ersteren Ausgabe; die zweite hat mir nicht vorgelegen.

[71] S. 248, pu. f.

[72] S. 55, pu. ff. und 406, ult. f.; S. 518, 4 ff.

[73] S. 417, 4; im Zusammenhang mit Sure 23/14 wie später bei ʿAbbād b. Sulaimān, der die entgegengesetzte Ansicht vertrat (s. u. Kap. C 4.1.2.1.1.5).

[74] Vgl. *Inbāh* II 37, 12 ff. und 38, 6 > Ṣafadī, *Wāfī* XV 259, 15 ff. Farrāʾ ist ohnehin selber schon i. J. 207/822 gestorben; allerdings hat er sein *K. Maʿānī al-Qurʾān* erst kurz vor seinem Tode, um 204/819, geschrieben (vgl. Blachère in EI² II 807 b). Das Buch ist ediert von Aḥmad Naǧātī, Muḥammad ʿAlī an-Naǧǧār und ʿAbdalfattāḥ Ismāʿīl Šalabī (1–3, Kairo 1374/1955–1972). S. auch o. S. 86.

[75] 134, 1; vgl. Text II 17 und Kommentar dazu.

[76] 133, 9 = Text II 22, d.

[77] *Tabṣirat ul-ʿawāmm* 59, 4.

[78] *Ansāb* 603 b, 11 MARGOLIOUTH.

[79] *Milal* 104, 7/260, 1; übernommen bei Āmidī und Īǧī (vgl. dazu Gimaret, *Livre* 421, Anm. 20). Die neue Samʿānī-Ausgabe hat danach *Šamirī* zu *Numairī* verschlimmbessert (XIII 537, ult.).

Barrī[80]. Baġdādī erweitert den Namen zu Yūnus b. ʿAun[81], Maqrīzī stattdessen zu Yūnus b. ʿAmr[82]. Aber es lohnt nicht, darüber zu spekulieren; so oder so ist die Person nicht weiter zu identifizieren. In der Schule dieses Yūnus hat man die Glaubensdefinition am Falle Satans getestet: Satan hatte die rechte Gotteserkenntnis, aber er hatte nicht die Demut, die zum Glauben gehört; er ist durch seinen Hochmut zum Ungläubigen geworden. Letzteres stand so im Koran, in Sure 2/34: Satan „weigerte sich und war hochmütig. Er gehörte nämlich zu den Ungläubigen."[83] Hier aber ergab sich daraus die Konsequenz, daß sein Unglaube bereits dadurch zustandekam, daß er nur eine von dessen Komponenten, eben den Hochmut, verwirklichte, während doch der Glaube erst dann gegeben ist, wenn alle dessen Komponenten zusammenkommen[84]. Im Grunde folgte dies allerdings schon aus der alten Glaubensdefinition, solange man nicht eine *manzila baina l-manzilatain* annehmen wollte. Vielleicht lag darin ohnehin der Grund dafür, daß man die Demut in die Definition mit aufgenommen hatte. Aber es ist anscheinend erst so spät ausdrücklich gesagt worden. Man mag sich fragen, ob die genannten Anhänger des Yūnus nicht Asketen waren, die Satan bereits als den wahren *muwaḥḥid* ansahen, dem rein von der Erkenntnis her nichts vorzuwerfen ist. Aber an sich geht man ja davon aus, daß dieser Gedanke erst von Ḥallāǧ aufgebracht worden ist[85]. Im übrigen findet sich die engste Parallele bei einem weiteren „Murǧi'iten", bei Muḥammad b. Šabīb, der in das erste Drittel des 3. Jh's gehört[86]; er stand der Muʿtazila ähnlich nahe wie Abū Šamir[87]. Von ihm und von anderen Theologen, die dessen Nachfolge angetreten haben, soll später die Rede sein.

S. u. Kap. C 5.1.1 – 3. Ein anderer baṣrischer Murǧi'it, der Abū Šamir in seinem Denken recht nahe stand, Abū Muʿāḏ at-Tūmanī, hat vielleicht Beziehungen zu Ägypten gehabt (s. u. S. 735 ff.). Zwei weitere Theologen, die aus dieser Umgebung zu stammen scheinen, ʿAbdarraḥmān b. Abī Ruʾba und Abū l-Muġīra al-Baṣrī sind vorläufig nicht näher zu belegen (genannt bei Aš'arī, nach Gimaret in JA 173/1985/243; zu dem ersteren vgl. noch oben Bd. I 165, Anm. 38). Qudaid b. Ǧaʿfar, ein Schüler Abū Ḥanīfa's, gegen den Bišr b. al-Muʿtamir vermutlich einen Traktat verfaßte (Werkliste XVII, nr. 7), gehört wohl eher nach Baġdād. Aṣ-Ṣabbāḥ b. al-Walīd al-Murǧi'ī, der laut Masʿūdī, *Murūǧ* VI 374, 9/IV 240, apu. > Ibn al-ʿArabī, *ʿAwāṣim* 83, 4 ff. an den *maǧālis* der Barmakiden teilnahm, ist sonst gar nicht zu belegen.

---

[80] *Ġunya* 91, 5. Hüten muß man sich auch vor der Verwechslung mit aš-Šimmazī (so etwa Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 16, 15; s. u. S. 321, Anm. 2).

[81] *Farq* 191, 3/202, ult. > Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 90, 12/97, ult.

[82] *Ḫiṭaṭ* II 350, 3.

[83] Šahrastānī hat auf den Bezug aufmerksam gemacht (104, 11 f./260, 9 f.).

[84] Text 22, c – e.

[85] Vgl. dazu jetzt P. J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption. Iblīs in Sufi psychology* (Leiden 1983).

[86] Text XXXI 21, c – d.

[87] Auch er arbeitete mit dem Begriff *fāsiq* (ib., *i*). Er ist gleichzeitig der Doxograph, auf den einige Berichte über die neoġailānitische Schule zurückgehen (vgl. Text II 15, d und 17, i).

2.2.4.3 *„Ǧahmiten"*

Nun gab es auch Murǧi'iten, die keine Qadariten waren. Allerdings muß man wiederum sich bemühen, hinter die Benennungen der Häresiographen zu schauen. Manchen Prädestinatianern, etwa dem Philologen Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ, ist das Prädikat „Murǧi'it" wohl nur sekundär angeheftet worden[1]. Andere Murǧi'iten dagegen firmieren, wie auch sonst[2], als Ǧahmiten, vor allem wenn sie sich, wie Abū Šamir dies tat, gegen den Anthropomorphismus verwahrten. Ganz murǧi'itisch ist z. B. die Lehre eines „Ǧahmiten" namens

Ibn aṭ-Ṭaḥḥān aḍ-Ḍarīr al-Baṣrī,

die bei Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī folgendermaßen beschrieben wird: „Am Tage der Auferstehung wird Gott die Missetaten der Gläubigen durch gute Werke ersetzen. Sie werden (nämlich) Reue empfinden wegen der Genüsse und der Lusterfahrungen, die (wie sie annehmen) ihnen entgehen; sie hatten ja Strafe erwartet. Dann aber erlangen sie (stattdessen) Lohn. Er rezitierte, wenn er darauf zu sprechen kam, immer Sure 25/70: ‚Denen wird Gott ihre schlechten Taten gegen gute eintauschen'"[3]. Ibn aṭ-Ṭaḥḥān war offenbar blind (*ḍarīr*). Aber das ist auch das einzige, was wir über ihn wissen. Mit dem Dualisten Ḍarīr aus Wāsiṭ, bei dem Yūsuf as-Samtī seine „ǧahmitischen" Ansichten lernte[4], hat er wohl nichts zu tun. – Durch seine anti-anthropomorphistische Einstellung ist ein gewisser

Abū ʿAmr al-Ḥaddād al-Ǧadalī

aufgefallen. Er hatte dem Statthalter Muhallab b. al-Muġīra, einem Nachfahren des Muhallab b. Abī Ṣufra, der damals gerade für ʿĪsā b. Ǧaʿfar, einen Enkel des Manṣūr, die Geschäfte führte, allzu freimütig geantwortet, daß er die Namen Gottes für geschaffen halte; dafür wurde er ausgepeitscht und starb an den Folgen. Wiederum begegnet die Nachricht nur in einer einzigen und zudem späten Quelle[5], und wiederum ist deswegen über die Person weiter nichts auszumachen[6]. Aber wir wissen, daß ʿĪsā b. Ǧaʿfar unter Hārūn zweimal die Stadt verwaltete und sich dabei von Muhallab vertreten ließ[7]. Er wurde i. J. 180/796 Gouverneur von Ḫorāsān[8]; in Iran ist er 192/808 auch gestorben[9].

---

[1] S. u. S. 375.
[2] S. o. Bd. I 139 f.
[3] *Imtāʿ* III 196, 13 ff.
[4] S. o. S. 153.
[5] Ṣafadī, *Wāfī* X 149, ult. ff.; die *kunya* steht 150, 8.
[6] Er ist nicht identisch mit dem Juristen Ḥasan b. Aḥmad al-Ḥaddād al-Baṣrī, der bei Šīrāzī erwähnt wird (*Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* 120, 1 f.); denn dessen *K. Adab al-qaḍāʾ* behandelt schon die Generation nach Ibn Ḥanbal (vgl. Subkī, *Ṭabaqāt* III 255, 10 ff.).
[7] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 743, 7 ff. und 20 f. Ṣafadī nennt statt Muhallab dessen Sohn Saʿīd; aber dieser hat das Amt offenbar nie innegehabt. Zu beiden vgl. Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 369, pu. ff.
[8] Ṭabarī III 644, 17.
[9] Ib. III 733, 1 = Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 739, 12.

Das Ereignis gehört also in die siebziger Jahre. – Ein anderer *mutakallim*, über den wir ebensowenig wissen, hat al-Ḥaddād in einer Elegie betrauert:

Bišr b. Šabīb al-Baṣrī.

Er gebraucht in dem Gedicht starke Worte: „Allen Menschen ist heutzutage die Brust zum Unglauben geöffnet, nur ganz wenigen nicht. Sie beten an, was sie (mit ihren Händen) bilden und machen keinen Unterschied zwischen Zeichen (*dalīl*) und Bezeichnetem“[10], d. h. sie stellen sich Gott so vor wie die Dinge hier auf Erden, aus denen sie nur auf seine Existenz schließen sollten. Al-Ḥaddād ist, so heißt es weiter, für das *tauḥīd* gestorben; er hat ein nicht-anthropomorphes Gottesbild verteidigt und ist damit für die rechte Religion aufgestanden[11]. Bezeichnenderweise hat Bišr b. Šabīb in einem andern Gedicht den *qāḍī* Muʿāḍ b. Muʿāḍ wegen Unfähigkeit im Amt angegriffen[12]; dieser war Anthropomorphist[13]. Bei keinem der beiden *mutakallimūn* erfahren wir, wie man sie einordnete. Aber Muʿtaziliten waren sie wohl nicht; man sollte sonst erwarten, daß zumindest der Märtyrer Ḥaddād in ihre Ṭabaqāt-Werke Aufnahme gefunden hätte. Es ist interessant, daß die alte ibāḍitische *ʿaqīda*, die ʿUmar b. Ǧumaiʿ ins Arabische übersetzte, sich vehement gegen die Lehre von der Geschaffenheit der göttlichen Namen ausspricht[14], ähnlich auch der in Ägypten lebende ibāḍitische Theologe ʿĪsā b. ʿAlqama, der vermutlich ein Zeitgenosse dieser Ereignisse war[15]; bei einem Muhallabiden sind Beziehungen zur Ibāḍīya immer möglich[16]. Das Theologoumenon hat sonst wenig Beachtung gefunden; jedoch hat man es auch später als typisch ǧahmitisch angesehen[17]. Nach späterer Vorstellung war damit zugleich der Argumentation ein Riegel vorgeschoben, daß der Koran, in dem die Namen Gottes genannt sind, ebenso ewig sein müsse wie diese selber. – Unter den baṣrischen Traditionariern war als Ǧahmit verdächtig

Abū ʿAmr Bišr b. as-Sarī b. Muslim[18] al-Afwah,

gest. 195/811 oder 196/812 im Alter von 63 Jahren[19]. Jedoch hatte er sich diesen Ruf offenbar in Mekka erworben, wo er als Bußprediger wirkte. Er

---

[10] Wāfī X 150, 6 f.
[11] *qatīl at-tauḥīd* bzw. *ṭāʾir ad-dīn* in 150, 8 und 10.
[12] Wakīʿ, *Aḫbār* II 148, –7 ff.
[13] Zu ihm s. u. S. 380 f.
[14] *Muqaddimat at-tauḥīd* 111, 1 f.; Cuperly, *Introduction* 65.
[15] S. u. S. 721.
[16] S. u. S. 191 f. Muhallab wird bei Ibn Ḥazm (*Ǧamhara*, a. a. O.) als fanatischer Gegner der Muʿtazila geschildert. Jedoch wird Ibn Ḥazm, vor allem wenn es um Baṣra ging, Muʿtaziliten und „Ǧahmiten“ kaum sauber auseinandergehalten haben.
[17] Vgl. Text XX 1. Allgemein auch Kap. D 1.3.
[18] Der Name des Großvaters bei Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 546, 8 ff.
[19] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 143 nr. 175; *Mīzān* nr. 1195; TH 355 f. nr. 345; TT I 450 f. nr. 825; Suyūṭī, *Tadrīb ar-rāwī* I 329, 8 f. Vgl. auch Buḫārī I_2 75 nr. 1741; IAH I_1 358 nr. 1363; Ṣafadī, *Wāfī* X 149 nr. 4608.

verkehrte im Kreise des Sufyān b. ʿUyaina[20] und soll sich dessen Zorn zugezogen haben, als er sich mit einem gewissen Qaddāḥ gemeinmachte, dem man die Ansicht zuschrieb, man könne gläubiger Muslim sein, ohne zu wissen, ob die Kaʿba in Mekka oder in Medina ist[21]. Das war genau das, was man im Theologenklatsch einem Murǧi'iten zutraute[22]. Er soll bereits „über den Koran geredet" haben, was wohl heißt, daß er diesen wie alles andere für geschaffen hielt. Das *ḥadīṯ an-nuzūl* war ihm eine kritische Frage wert, und ein anderes Prophetenwort, das zu einem Kronzeugen für die visio beatifica wurde, soll er mit Verachtung vom Tisch gewischt haben[23]. Diese letztere Geschichte wollte man von Ibn Ḥanbal gehört haben. Aber gerade dieser urteilt sonst positiv über ihn[24]. Im Irak war Bišrs Renommee also kaum geschmälert. Er ist Gewährsmann in allen vier kanonischen Sammlungen. – „Ǧahmit" war nach Ansicht mancher Quellen auch

Ǧaʿfar b. ʿĪsā al-Ḥasanī,

ein Urenkel Ḥasan al-Baṣrī's. Jedoch war zu seiner Zeit das, was bei Bišr b. as-Sarī noch am Rande gestanden hatte, in den Vordergrund getreten: er war i. J. 218, als al-Maʾmūn die *miḥna* eröffnete, *qāḍī* in Baġdād und hat sich dort als einer der ersten zu dem neuen Dogma bekannt[25]. Mit Baṣra hatte sein Ǧahmitentum also vielleicht gar nicht viel zu tun; er war vorher *qāḍī* in Raiy gewesen[26].

2.2.5 *Die Ibāḍīya*

Die ibāḍitische Gemeinde in Baṣra ist erst vor kurzem wieder aus dem Dunkel der Geschichte herausgetreten. Tadeusz Lewicki hat lange Zeit alleine diese Entwicklung vorangetrieben[1]; in den letzten zwei Jahrzehnten sind dann englische, französische und deutsche Dissertationen hinzugekommen[2]. Die Randexistenz, in welche die Ibāḍiten im Laufe der Jahrhunderte hineingedrängt

---

[20] Fasawī I 718, –4 ff.; II 691, 9 ff.; als Mekkaner auch IS V 367, 1.
[21] Fasawī I 724, pu. ff.
[22] S. o. Bd. I 203.
[23] ʿUqailī und *Mīzān*, a. a. O.
[24] *ʿIlal* 102 nr. 610.
[25] Ṭabarī III 1120, 9 ff. Zu ihm TB VI 160 ff. nr. 3607 und *Mīzān* nr. 1515.
[26] TB 161, 4; auch unten Kap. C 3.3.1, Ende.

[1] Vgl. zusammenfassend seinen Artikel *Ibāḍiyya* in EI² III 648 ff. und seinen Aufsatz *The Ibāḍites in Arabia and Africa* in: Cahiers d'Histoire Mondiale 13/1971/51 ff. Eine Bibliographie seiner Arbeiten findet sich in FO 11/1969/7 ff.

[2] Unentbehrlich ist A. Kh. Ennami (an-Nāmī), *Studies in Ibadism*, PhD Cambridge 1971. Wichtig sind die Arbeiten von Cuperly, Rebstock und Schwartz, weiterhin ʿIwaḍ Ḫulaifāt (A. M. Khleifat), *Našʾat al-ḥaraka al-Ibāḍīya* (Amman 1978). Genaueres s. u.

worden waren, hatte dazu geführt, daß ibāḍitische Originalquellen kaum zugänglich waren; die Handschriften wurden an entlegenen Orten aufbewahrt, und die Lithographien der Bārūnīya-Presse in Kairo und der algerischen Druckereien waren nur schwer aufzufinden. Wenn sich dieser Zustand durch Editionen und die Einbeziehung ibāḍitischer Gelehrter in die internationale Forschung nun allmählich ändert, so wird man bei aller Freude über die Erschließung einer neuen Quellengruppe nicht vergessen dürfen, daß diese gerade für Baṣra nur ein recht einseitiges Bild bietet. Die ibāḍitischen Historiker verfaßten ihre Werke im Maġrib oder in ʿUmān; Baṣra war für sie kaum mehr als ideale Vergangenheit. Die Nachrichten, die man besaß, sind darum im Laufe der Jahrhunderte nur immer wiederholt worden; neue eigene Traditionen besaß man nicht, und nichtibāḍitische Werke, Historiker wie Häresiographen, hätte man wohl schon aus ideologischen Gründen nicht herangezogen. So entstand die Fiktion einer geradlinigen „orthodoxen" Entwicklung, die auf das, was um sie herum geschah, nur in Grenzen Rücksicht nahm.

2.2.5.1 *Der Fall ʿAbdallāh b. Ibāḍ*

Die Überlieferung hat sich diesem Konzept nicht ganz gefügt. Manche unangepaßte Nachrichten sind stehengeblieben. Umgekehrt konnten Lücken, die bereits in dem alten Material vorhanden waren, auch später nicht unkenntlich gemacht werden. Man merkt es vor allem bei dem Heros eponymos der Sekte, ʿAbdallāh b. Ibāḍ. Die ibāḍitische Historiographie weiß über ihn nahezu nichts; zu Beginn des 5. Jh's war er nach dem Zeugnis des Ibn Ḥazm bei seinen spanischen Anhängern (Nukkār?) völlig unbekannt[1]. Das reicht weit zurück; denn auch was Ṭabarī im Zusammenhang der Ereignisse des Jahres 64 im Anschluß an das *K. al-Azāriqa* des Abū Miḫnaf über ihn berichtet, ist in seinem gestellten Zusammenspiel der drei Sektengründer ʿAbdallāh b. Ibāḍ, ʿAbdallāh b. Ṣaffār und Nāfiʿ b. al-Azraq kaum mehr als Mythologie[2]. Juristische Lehrmeinungen und Ḥadīṯe werden innerhalb der Schule immer nur auf oder über Ǧābir b. Zaid al-Azdī, der eine Generation später lebte, zurückgeführt. Diese Tatsache ist in der letzten Zeit mehrfach hervorgehoben worden und wird selbst von ibāḍitischen Autoren wie Ennami nicht geleugnet. Die Konsequenzen hat jedoch J. C. Wilkinson am klarsten gezogen[3]. Er stellt fest, daß bis ins 2. Jh. von einer in sich geschlossenen „Ibāḍīya" noch nicht die Rede sein kann; die Bewegung, die aus späterer Exilperspektive sich angeblich schon damals abgegrenzt hatte, war in Wirklichkeit noch offen für

---

[1] *Fiṣal* IV 191, 10 ff.

[2] Vgl. dort II 517, 13 ff.; zur Quelle U. Sezgin, *Abū Miḫnaf* 100. Daneben ist noch von einem Ḥanẓala b. Baihas die Rede, der hier vermutlich als der Gründer der Baihasīya vorgestellt werden soll (s. u. S. 594, Anm. 7). Aus Abū Miḫnaf/Ṭabarī sind wohl auch die Angaben bei Genealogen wie Ibn al-Kalbī (vgl. Caskel, *Ǧamhara* II 113 a), Ibn Ḥazm (*Ǧamharat an-nasab* 218, 2) oder Ibn Duraid (*Ištiqāq* 249, apu.) herausgelesen.

[3] Vgl. seinen Aufsatz in: *Studies in the First Century of Islamic Society*, ed. Juynboll, S. 125 ff.; dort S. 131 ff.

verwandte Gedanken in ihrer Umgebung. Auch innerhalb des ḫāriǧitischen Kraftfeldes waren die Linien noch nicht so scharf gezogen, wie uns die späteren Häresiographen glauben machen wollen. Ibāḍīya und Ṣufrīya sind kaum zu trennen und auch von den Zeitgenossen offenbar nicht scharf gegenübergestellt worden[4]; man kann im Grunde nur unterscheiden zwischen Sezessionisten, die das Heil in einer neuen *hiǧra* sahen, und anderen, die die Einheit der *dār al-Islām* wahren und eine Reform von innen heraus versuchen wollten.

Die einzigen Zeugnisse, mit denen man die Vergangenheit aufhellen zu können glaubte, waren zwei Briefe, die ʿAbdallāh b. Ibāḍ an ʿAbdalmalik gerichtet haben sollte. Jedoch ist ihre Echtheit durch die Untersuchungen von M. Cook sehr ins Zwielicht geraten[5]. Einer von ihnen ist erst spät bezeugt und vielleicht noch von Barrādī (2. Hälfte 8./14. Jh.) für einen Brief des Ǧābir b. Zaid an einen Šīʿiten gehalten worden; Cook, der auch diese Zuschreibung ablehnt, vermutet als *terminus ante quem* die Mitte des 2. Jh's. Der zweite, den man bisher allgemein für echt hielt[6], stammt, wie Cook vermutet, in Wirklichkeit von Ǧābir b. Zaid; dieser richtete ihn nicht an den Kalifen ʿAbdalmalik, sondern an ʿAbdalmalik b. al-Muhallab. Der chronologische Ansatz ist damit allerdings weniger tangiert, als Cook annahm; denn ʿAbdalmalik b. al-Muhallab hat zwischen 75 und 86 als *ṣāḥib aš-šurṭa* in Baṣra häufig den Statthalter vertreten und damals vermutlich den Brief erhalten[7]. Nur für Ibn Ibāḍ ist damit auch das letzte Detail noch hinfällig geworden, das seiner Persönlichkeit hätte Profil verleihen können.

Dieses Problem läßt sich hier nicht weiter verfolgen. Jedoch ist wahrscheinlich nicht viel gewonnen, wenn man nun auch die Existenz Ibn Ibāḍ's selber in Frage stellt[8]; man schafft sich dadurch nur neue Schwierigkeiten. Dagegen lohnt sich eine Untersuchung darüber, wo denn der Name Ibāḍīya zum erstenmal auftritt. Als Selbstbezeichnung ist er spät; Ennami findet den ersten Beleg in den *Uṣūl ad-dainūna aṣ-ṣāfiya* des Berbers ʿAmrūs b. Fatḥ (gest. 283/

---

[4] Ǧāḥiẓ bezeichnet Abū ʿUbaida at-Tamīmī (zu ihm s. u.) an einer Stelle als *Ibāḍī min ʿulamāʾ aṣ-Ṣufrīya* (*Bayān* I 347, 6 f.; vgl. auch *Ḥayawān* III 402, 6).

[5] *Dogma* 53 ff.

[6] Vgl. die Forschungsübersicht bei Cook 57 f.

[7] So Crone/Hinds, *God's Caliph* 61, Anm. 21. Der Brief wurde seit jeher in das Jahr 76 oder kurz danach datiert.

[8] So Cook 64 f. Wilkinson und Cook spielen beide mit dem Gedanken, daß der Name irgendwie in die Farbenreihe Ibn al-Azraq/Azraqīya und Ibn al-Aṣfar/Ṣufrīya hineingehöre. Aber Cook nimmt dies selber wieder damit zurück, daß *ibāḍ* ja mit der Wurzel von *abyaḍ* gar nichts zu tun hat (vgl. S. 182, Anm. 96 mit Bezug auf Lane, *Lexicon* 6 s. v.). Auch der Gründer der Ṣufrīya hieß im übrigen nach Ṭabarī nicht Ibn al-Aṣfar, sondern Ibn aṣ-Ṣaffār und wäre damit Sohn eines Kupferschmiedes gewesen. Allgemein zu Ibn Ibāḍ vgl. auch Ḫulaifāt, *Našʾa* 75 ff. und Fārūq ʿUmar, *al-Ḫalīǧ al-ʿarabī* 84 ff., wo das Material mit größerem Vertrauen in die Quellen dargeboten wird. Wie wenig man über ihn wußte, zeigt die Geschichte aus Marzubānīs *Aḫbār as-Saiyid al-Ḥimyarī* bei ʿAbdalḥusain Aḥmad al-Amīnī, *al-Ġadīr fī l-kitāb was-sunna wal-adab* II 228, ult. ff., wo er in die Zeit Manṣūrs versetzt wird. Nouiouat, der dies in REI 48/1980/82 referiert, hat ihn prompt mit dem Theologen ʿAbdallāh b. Yazīd (oben Bd. I 406 ff.) verwechselt.

896)[9]. Das ist nicht verwunderlich; die Ibāḍiten sprachen von sich selber einfach als von *muslimūn*[10]. Sie wußten allerdings, daß der Name Ibāḍīya außerhalb ihres eigenen Kreises gebräuchlich war; der Historiker Abū Sufyān[11] legt ihn Ende des 2./8. Jh's bereits dem Kalifen al-Manṣūr in den Mund[12]. Auch an-Nafs az-zakīya soll ihn benutzt haben[13]. Die Quellen Aš'arīs, der den Terminus wie alle Häresiographen gebraucht, gehen mindestens in die erste Hälfte des 3./9. Jh's zurück[14]. In ʿUmān wird er damals vereinzelt sogar schon von den Ibāḍiten selber benutzt[15]. Man gewinnt den Eindruck, daß er sich ursprünglich nur mit einer ganz bestimmten Gruppe verband, den Anhängern eines gewissen Ḥāriṭ b. Mazyad, der ein Zeitgenosse des Abū Sufyān gewesen sein könnte[16]. Dieser heißt häufig nur Ḥāriṭ al-Ibāḍi[17], und Maqdisī ändert seinen Namen gar in Ḥāriṭ b. Ibāḍ, um verständlich zu machen, warum man seine Anhänger Ibāḍīya nannte und nicht Ḥāriṭīya[18]. Der wahre Grund lag darin, daß diese nach den ersten *muḥakkima* nur Ibn Ibāḍ noch als Imam verehrten[19].

Dies aber taten sie offenbar, weil sie Qadariten waren[20]. Man muß sich also fragen, ob letzteres nicht auch für Ibn Ibāḍ selber gilt und er deswegen von seinen prädestinatianischen Nachfahren so wenig erwähnt wird. Beweisen läßt sich dies nicht; aber es gibt zumindest ein Indiz dafür. Ibn Ḥazm bewahrt nämlich die Nachricht, daß Ibn Ibāḍ zu den Ṯaʿāliba, einer Untergruppe der ʿAǧradīya, übergegangen sei[21]. Bei Kaʿbī wird dies ganz anachronistisch so dargestellt, als habe er sich zur Muʿtazila bekehrt; dort heißt es auch, dies sei der Grund dafür, daß er bei seinen Schulgenossen so wenig angesehen sei[22]. Die Ṯaʿāliba, Anhänger eines gewissen Ṯaʿlaba, die später in der Gegend von Nēšāpūr lebten, haben nun in der Tat nicht an die Vorherbestimmung der menschlichen Handlungen geglaubt[23]. Die Frage ist nur, wie Ibn Ibāḍ nach Iran gekommen sein soll. Sie ist vorläufig nicht zu beantworten.

---

[9] *Studies in Ibadism* 5, zitiert bei Cook 64. Zu ʿAmrūs s. u. S. 603.
[10] Dazu Schwartz, *Anfänge der Ibāḍiten* 22 f.
[11] Zu ihm s. u. S. 201 f.
[12] Cook, *Dogma* 182, Anm. 104; dort noch ein weiterer Beleg.
[13] In seinem *K. as-Siyar*, wenn denn diese Schrift in der vorliegenden Form echt ist (vgl. die Edition von R. as-Saiyid in: Maǧ. Kull. al-Ādāb Ṣanʿā' 11/1990, dort S. 120, −8).
[14] Wenn Malaṭī den Namen von einem Ibāḍ b. ʿAmr ableitet (*Tanbīh* 42, 5/52, 10), so ist dies vermutlich nur ein Irrtum.
[15] *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 209, −7 ff., zusammen mit lobender Erwähnung des Ibn Ibāḍ.
[16] Zu ihm s. u. S. 204.
[17] So bei Aš'arī, *Maq.* 104, 6; Šahrastānī 101, −4/247, 10.
[18] *Bad'* V 138, pu. f.; vgl. auch Samʿānī, *Ansāb* I 87, 1 ff.
[19] Baġdādī, *Farq* 84, 12 ff./105, 8 ff. Dazu auch ʿUmar, *Ḫalīǧ* 81 f.
[20] S. u. S. 204.
[21] *Fiṣal* IV 191, 10.
[22] Zitiert bei Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 173, 7 ff. und Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 49, 14 f.
[23] S. u. S. 578.

2.2.5.2 *Die Entwicklung der baṣrischen Gemeinde*

Die Eigenbezeichnung der ibāḍitischen Mehrheit im Maġrib war *Wahbīya*. Damit wurde an ʿAbdallāh b. Wahb ar-Rāsibī erinnert, einen frühen irakischen Ḫāriǧiten, der wegen seiner Frömmigkeit hohes Ansehen genossen hatte und bei Nahrawān gefallen war[1]. Historischen Wert hatte auch dies nicht. Derjenige, in dem die Gemeindeüberlieferung zum erstenmal konkretere Züge annimmt, war nicht älter als Ibn Ibāḍ, sondern eine Generation jünger:

Abū š-Šaʿṯāʾ Ǧābir b. Zaid al-Azdī al-Ǧaufī[2],

ein Angehöriger – oder *maulā*[3] – der Banū Yaḥmad, d. h. der Azd Šanūʾa. In ʿUmān in der Nähe von Nazwā geboren[4], hat er sich wahrscheinlich um 60/679, als die Azd in großer Zahl nach Baṣra auswanderten[5], in der Stadt niedergelassen[6]. 93/712 ist er dort gestorben; erst später hat man sein Todesdatum mehr und mehr, schließlich um ein ganzes Jahrzehnt nach vorne verschoben. Das aber ist schon Ergebnis einer idealisierenden Abrundung seiner Biographie, die vermutlich auf das Konto des ibāḍitischen Historikers Abū Sufyān geht und uns in Šammāḫīs *K. as-Siyar* erhalten ist[7]. Ein reiner „Ibāḍit" war er noch nicht. Auch für nichtibāḍitische Autoren ist er eine unangefochtene Autorität[8]; man versuchte etwaige Bedenken dadurch aus der Welt zu schaffen, daß man ihn selber sich dagegen verwahren ließ, Ibāḍit genannt zu werden[9]. Auch wenn man betonte, daß er sich zum *K. al-Irǧāʾ* zustimmend geäußert habe[10], mag diese Absicht im Spiel gewesen sein; mit konsequent ibāḍitischer Anschauung ließ sich der Geist dieser Schrift ja nicht ganz vereinbaren. Man wußte, daß er früher als Ḥasan al-Baṣrī mit seinen juristischen Gutachten in der Stadt hohes Ansehen genossen hatte[11]; Ḥasan hat sich in der Tat gelegentlich auf ihn berufen[12]. Zwar hieß es dann, dessen Ruhm habe den seinen überstrahlt[13]; aber man mußte doch zugestehen, daß Ǧābir in den letzten

---

[1] Zu ihm EI² I 54 s. n. Wenn Ibn Ḥauqal ihn ebenso wie ʿAbdallāh b. Ibāḍ im Ǧabal Nafūsa geboren sein läßt (*Ṣūrat al-arḍ* 37, 9 f.), so gibt er damit wohl nur lokale Überlieferung wieder.

[2] Diese Nisbe findet sich nur in nichtibāḍitischen Quellen (TT II 38 f. nr. 61).

[3] So nach Masʿūdī, *Murūǧ* V 462, 1 f./IV 39, 2 f.

[4] Wilkinson, *The Imamite Tradition of Oman* 149; dazu Ḥamīs b. Saʿīd aš-Šaqaṣī, *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn* I 615, –6 ff.

[5] S. o. S. 2.

[6] Hatte er seine Nisbe nach dem Darb al-Ǧauf in Baṣra? Vermutlich verhielt es sich eher umgekehrt; der Ǧauf war eine Landschaft in ʿUmān (vgl. Samʿānī, *Ansāb* III 416, 1 ff.)

[7] Vgl. dort S. 70, 10 ff.; dazu Wilkinson in: *Studies* 133 ff. Das frühere Todesdatum wird nicht nur durch alte Quellen wie Ḫalīfa, *Ṭab.* 502 f. nr. 1729 oder AZ 241 nr. 276 bestätigt, sondern auch durch die indirekte Datierung bei Fasawī II 54, 4 ff.

[8] Vgl. die Biographien bei IS VII$_1$ 130 ff.; Fasawī II 12 ff.; Abū Nuʿaim III 85 ff. usw.; weitere Angaben in GAS 1/586. Allgemein zu Ǧābir vgl. Ḫulaifāt 86 ff. und Rubinacci in EI² II 359.

[9] IS VII$_1$ 132, 5 f.

[10] Fasawī II 13, 3 ff.; dazu Arabica 21/1974/40 f. und Cook 74 f.

[11] S. o. S. 125 f.; dazu Fasawī II 48, 7 ff.

[12] *Aqwāl Qatāda* 79, 6 f.

[13] Kaʿbī, *Maq.* 86, –5 f. und Fasawī II 48, 7 ff. Zu einer ibāḍitischen Stellungnahme vgl. Wilkinson 243 f., Anm. 23.

Jahren vor seinem Tode sich freier hatte äußern können. Ḥasan war unter Ḥaǧǧāǧ seit 83/702 der Mund verboten worden[14]; er selber dagegen verrichtete immer brav sein Freitagsgebet hinter dem Statthalter[15]. Daß er auch über seinen und Ḥasans Tod hinaus in nichtibāḍitischen Kreisen fortwirkte, wird deutlich an den *Aqwāl Qatāda;* er wird hier viel stärker herangezogen als Ḥasan[16]. Wie Qatāda, so sparte auch Aiyūb as-Saḫtiyānī, ein anderer Schüler Ḥasans[17], nicht mit Lob[18]. Man bewahrte von ihm einen der ältesten Versuche, die historische Reihenfolge der Suren festzustellen[19].

Wie Ǧābir in juristischen Dingen vorging, können wir aus seinen „Briefen", in Wirklichkeit schriftlich gegebenen juristischen Auskünften, erkennen; sie sind in einer bisher nicht bearbeiteten Handschrift auf uns gekommen und scheinen echt zu sein[20]. Er verläßt sich dort vornehmlich auf seinen gesunden Menschenverstand (*raʾy*); gelegentlich beruft er sich einmal auf Ibn ʿAbbās, bei dem er gelernt hatte. Ḥadīṯ dagegen zitiert er nicht, ebensowenig den Koran. Letzteren allerdings ließ er wohl nur deswegen beiseite, weil dieser in den angeschnittenen Fragen ohnehin nicht weiterhalf. Jedoch ist damit implizit gesagt, daß er noch nicht daran dachte, mit Hilfe von Analogieschlüssen die Aussagen der Schrift auszuweiten. Interessant ist, daß mehrere Stücke der Korrespondenz an Muhallabiden gerichtet sind, auch an Frauen aus der Familie; darin schlägt die gemeinsame Herkunft von den Azd ʿUmān durch. Aus ʿUmān selber kamen ebenfalls Anfragen: man wollte z. B. wissen, ob man sich schuldig mache, wenn man nicht zum Freitagsgottesdienst gegangen sei, weil man den Gebetsruf nicht gehört habe[21]. Es gab von ihm eine *Risālat ar-Raǧūf;* wir wissen leider nichts über ihren Inhalt[22]. In Baġdād soll noch im 3./9. Jh. sein *Dīwān,* d. h. vermutlich eine Sammlung seiner Fatwās, erhalten gewesen sein[23].

---

[14] S. o. S. 43.

[15] Das wird selbst von ibāḍitischen Quellen nicht geleugnet (vgl. Maḥbūb b. ar-Raḥīl, *Sīra ilā ahl Ḥaḍramaut* in: *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 291, −5 f.); allgemein dazu Wilkinson 136. Nach Darǧīnī, *Ṭab.* 207, 7 ff. hielt Ḥasan sich verborgen, als Ǧābir starb.

[16] S. o. S. 144. Das gute Verhältnis zu Qatāda ist noch in *Ḥilya* III 86, 17 f. vorausgesetzt.

[17] Zu ihm s. u. S. 343 ff.

[18] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 242 nr. 1529 und 387 nr. 2584 = Fasawī II 12, 5 ff. – Auch Ḥasan al-Baṣrī wurde seinerseits von den Ibāḍiten weiter geschätzt (vgl. die Biographie in der späten *ṣaḥīfa Qaḥṭānīya,* Ms. Rhodes House, Afr. S 3, fol. 240 a). Rabīʿ b. Ḥabīb zitiert ihn.

[19] Suyūṭī, *Itqān* I 25, 8 ff., dazu oben S. 142.

[20] Vgl. Ennami in: JSS 15/1971/61 f. und die ausführliche Inhaltsanalyse in seiner Dissertation, S. 75 ff.; dazu ZDMG 126/1976/27 ff. und 127/1977/226 f. Selbst Cook meldet zu ihrer Echtheit keine Zweifel an (*Dogma* 63 und 66).

[21] Maḥbūb b. ar-Raḥīl, *Sīra* 309, 10 ff.

[22] Ib. 315, pu.,

[23] Abū Zakarīyāʾ, *Siyar al-aʾimma* 94, apu. ff./übs. Le Tourneau in: Revue Africaine 104/1960/326 ff. und Darǧīnī, *Ṭab.* 80, 11 f., in einem allerdings etwas legendären Kontext. Dazu ZDMG 126/1976/52, Anm. 51 und jetzt Wilkinson in: Der Islam 62/1985/245 f. Die juristischen Lehrmeinungen Gābirs sind, soweit sie in der späteren Literatur zitiert werden, in dankenswerter Weise gesammelt bei Yaḥyā Muḥammad Bakkūš, *Fiqh al-imām Ǧābir b. Zaid,* 1–2, ²(Algier?) 1988.

Die Beziehung zu den Muhallabiden hat bald nach Ǧābirs Tode von denen, die um ihrer stammesmäßigen Zugehörigkeit und vielleicht auch schon religiösen Überzeugung willen mit ihnen gemeinsame Sache machten, Opfer gefordert. Als Yazīd b. al-Muhallab mit seinem Aufstand scheiterte, wurden seine Anhänger in Baṣra, darunter wohl auch die Ibāḍiten, von der Obrigkeit verfolgt[24]. Unter den Gelehrten, die der späteren ibāḍitischen Tradition aus dieser Zeit im Gedächtnis geblieben sind, war der wichtigste vermutlich

Ḍumām[25] b. as-Sā'ib al-Abdī,

der bei Ǧābir gehört hatte und dessen *riwāya* seiner Traditionen auf uns gekommen ist[26]. Wie dieser stammte er aus ʿUmān, aus einer Beduinenfamilie, war jedoch schon in Baṣra geboren. – Aus einem andern Stammesverband kam

Abū Nūḥ Ṣāliḥ b. Ibrāhīm al-Bāhilī ad-Dahhān,

ein Ölhändler, der mit ʿUmān vielleicht gar nichts zu tun hatte. Er ist darum auch in der ibāḍitischen Tradition weniger beachtet worden. Man kannte ihn dort nur als Abū Nūḥ Ṣāliḥ ad-Dahhān[27]; Wisyānī ergänzt seinen Namen, offenbar falsch, zu Ṣāliḥ b. Nūḥ[28]. Dafür aber wußten die sunnitischen Quellen etwas besser über ihn Bescheid. Kaʿbī bringt die von uns gewählte Namensform und bewahrt auch die – allerdings vage – Überlieferung, daß er Ibāḍit gewesen sei[29].

> Im übrigen allerdings herrscht einiges Chaos. Kaʿbī nennt neben der *kunya* Abū Nūḥ noch Abū l-Azhar. Bei Buḫārī heißt der Vater Dirham statt Ibrāhīm (II_2 278 nr. 2801 > TT IV 388 f. nr. 651). Ibn Abī Ḥātim hat zwei Personen daraus gemacht – der übliche Ausweg der *riǧāl*-Experten (II_1 393 nr. 1722 und 400 nr. 1755); nach Ibn Ḥibbān war Abū l-Azhar Ṣāliḥ b. Dirham Medinenser, Abū Nūḥ dagegen Baṣrier (Buḫārī, a. a. O., Anm. 1). Aber dieser Ṣāliḥ b. Dirham hat nach Ibn Abī Ḥātim ausgerechnet einen Sohn namens Ibrāhīm (zu ihm ib. I_1 106 nr. 302; TT I 128 nr. 228), und von Abū l-Azhar Ṣāliḥ b. Dirham, dem angeblichen Medinenser, überliefert der Baṣrier Šuʿba (Fasawī II 112, 5). Vermutlich sind *Dirham* und *Ibrāhīm* (in defektiver Schreibung) nur miteinander

---

[24] S. o. S. 127 und 165. Allgemein zur Rolle der Familie vgl. Nāfiʿ Taufīq ʿAbbūd, *Āl Muhallab b. Abī Ṣufra wa-dauruhum fī t-taʾrīḫ ḥattā muntaṣif al-qarn ar-rābiʿ al-hiǧrī* (Baġdād 1979) und jetzt P. Crone in EI² VII 358 ff. s. v. *Muhallabids*.

[25] Ich vokalisiere so mit Wilkinson, der sich vermutlich auf die heute in ʿUmān gebräuchliche Aussprache stützt. Auch *Ḍimām* ist möglich (vgl. Lane 1801 c). Lewicki liest ohne Angabe von Gründen in REI 8/1934/71 *Ḍummām*.

[26] Ennami in: JSS 15/1970/68 nr. 3-1; Wilkinson in: *Studies* 135 und 138; Ḫulaifāt 103. Dazu Darǧīnī, *Ṭab.* 246 ff.; Šammāḫī, *Siyar* 86, –4 ff.; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 231, pu. f.

[27] Darǧīnī, *Ṭab.* 254, apu. ff.; Šammāḫī, *Siyar* 88, –6 ff.

[28] *Siyar*, Hs. Smogorzewski 277, I 37, 2 ff.; danach Rebstock 178, Anm. 6, und wohl auch Schwartz 42. [Die zweite Hälfte des Werkes von Wisyānī ist 1985 von Ismāʿīl al-ʿArabī in Algier ediert worden; die erste Hälfte, der unser Zitat entstammt, ist anscheinend in den Bibliotheken des Mzab nicht mehr erhalten.]

[29] *Qabūl al-aḫbār* 214, –6 f.; vgl. auch Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* III 178 nr. 820.

verwechselt. – Zu Abū Nūḥ und Ḍumām b. as-Sā'ib auch Ennami, *Studies* 114 f.

Ṣāliḥ hat Ǧābir b. Zaid noch erlebt; er überlieferte von ihm[30] und trat innerhalb der Gemeinde als Jurist hervor[31]. Jedoch wurde er in seiner öffentlichen Wirkung überschattet von einem Schüler Ḍumāms, der vielleicht etwas jünger war:

Abū ʿUbaida Muslim b. Abī Karīma at-Tamīmī,

der bis in die Zeit al-Manṣūrs, vor allem aber während der Wirren gegen Ende der Umaiyadenherrschaft die Geschicke der Gemeinde gelenkt hat[32]. Damals hat sie ihr eigenes Gesicht gewonnen; Abū Miḫnaf, der, wie wir sahen, in seiner Darstellung des Auftretens von Ibn al-Azraq die Rolle des Ibn Ibāḍ präzisierte, ist ja gleichfalls noch während al-Manṣūrs Kalifat, i. J. 157/775, gestorben.

In der Tat fällt auf, daß Abū ʿUbaida wie schon Ḍumām b. as-Sā'ib im Gegensatz zu Ǧābir aus den nichtibāḍitischen Quellen völlig verschwindet. Die Ibāḍīya selber drückte es so aus, daß er in Baṣra nur geheim unterrichtet habe[33]. Nun sind wir auch in einem andern sozialen Milieu: er war *maulā*[34] und handelte mit Körben oder mit geflochtenen Rundbooten[35]. Das Bestreben, bei echten Arabern anzuknüpfen wie Ibn Ibāḍ und vielleicht noch Ǧābir b. Zaid, verfing bei seiner Generation nicht mehr; man wußte zu genau Bescheid. Er war in seiner Jugend unter Ḥaǧǧāǧ im Gefängnis gewesen; jedoch stieg er dann im Laufe der Jahre zum mächtigsten Mann in der Bewegung auf. Die ibāḍitischen Texte sehen in ihm das Haupt der *ǧamāʿat al-muslimīn*, der „Gemeinschaft der Muslime", unter der sie eine Art Senat ihrer einflußreicheren Mitglieder, einen Rat der Presbyter gewissermaßen, verstehen[36]. Man wird dabei das statische Bild, das sie bieten, etwas modifizieren müssen. Abū ʿUbaida hat gewiß nicht von Anfang an diese Rolle gespielt; vermutlich ist er in sie erst im Zusammenhang mit jener spürbaren Radikalisierung hineinge-

---

[30] Darǧīnī, a. a. O.; Fasawī II 15, 9 ff.; Daulābī, *Kunā* II 141, 17.

[31] *Kitāb Ibn Sallām* 114, 1; Ibn Ḫalfūn, *Aǧwiba* 35, 8 f. und 63, 1.

[32] Zu ihm allgemein Lewicki in EI², a. a. O.; Ḫulaifāt 103 ff.; Sālim b. Ḥammūd as-Saiyābī, *Izālat al-waʿṭā'* 33 ff.

[33] Abū Zakarīyā', *Siyar al-a'imma* 36, 5 ff./übs. Revue Africaine 104/1960/110.

[34] Ǧāḥiẓ bezeichnet ihn als Klienten des ʿUrwa b. Uḏaina, d. i. wohl des Dichters dieses Namens (*Bayān* III 265, 6 f. und GAS 2/425). Das paßt nicht zu der Angabe bei Šammāḫī, *Siyar* 83, 7 f., er sei *maulā* der Tamīm gewesen; denn ʿUrwa gehörte zu den ʿAbdmanāt b. Kināna (Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 181, apu. f.). Šammāḫi stützt sich natürlich darauf, daß Abū ʿUbaida die Nisbe at-Tamīmī trug. – Als *rāwī* der Ḥārigiten erwähnt ihn Ǧāḥiẓ auch in seiner *Risāla fī l-ḥakamain* (Mašriq 52/1958/476, 12).

[35] *qaffāf* (vgl. Wilkinson 137 und Schwartz 113). *Quffa* heißt „Korb", bedeutet jedoch in Baṣra speziell ein rundes, mit Bitumen ausgekleidetes Korbgeflecht, das zur Überfahrt über den Šaṭṭ al-ʿArab diente (Dozy, *Suppl.* s. v., und Kindermann, *Schiff im Arabischen* 83 f.; dazu Ritter in: Der Islam 9/1919/139 f. mit den Abbildungen 23–27).

[36] Mit dem Begriff kann natürlich auch einmal die ibāḍitische Gemeinde als solche bezeichnet sein.

wachsen, welche in den zwanziger Jahren des 2. Jh's die baṣrischen Kreise auch über die „Ibāḍīya" hinaus ergriff. Er hatte im Anfang Ansichten vertreten, die später als unorthodox empfunden wurden[37]. In der Öffentlichkeit aber zeigte sich damals eher ein gewisser Abū Muḥammad an-Nahdī, ein für die Ibāḍīya gewonnener Kanzelredner (*ḫaṭīb*), der zwischen 110/728 und 120/738 unter stillschweigender Duldung des *qāḍī* Bilāl b. Abī Burda, der die Verwaltungsgeschäfte der Stadt führte[38], gegen den in Wāsiṭ residierenden Gouverneur Ḫālid al-Qasrī vom Leder zog[39]. Die Entwicklung hingegen, die sich mit dem Namen Abū ʿUbaida verbindet, ist die ibāḍitische Mission.

Daß dieses Phänomen sich nicht auf die Ibāḍīya beschränkt, haben wir an früherer Stelle bereits gezeigt[40]. Der Name *ḥamalat al-ʿilm*, „Träger des Wissens", mit dem man die Abgesandten bezeichnete, findet sich auch außerhalb der ibāḍitischen Literatur[41]; dies gilt umso mehr für den Terminus *ahl ad-daʿwa*, der daneben gebraucht wird[42]. Es ist auch gar nicht gesagt, daß Abū ʿUbaida die Entwicklung bewußt geplant hätte[43]. Man ließ sich von ihm beraten, weil Baṣra damals das Zentrum der ibāḍitischen Gelehrsamkeit war; aber er hat die *ḥamalat al-ʿilm* nicht unbedingt selber ausgesandt. Er war auch nicht der einzige, der solche Gedanken hegte; damals wird es gewesen sein, daß Hišām ad-Dastuwāʾī für seine ibāḍitischen Patrone Gewänder unter die Beduinen verteilte, um diese für ein gottwohlgefälligeres Leben und gleichzeitig für die Ideen der Ibāḍīya zu gewinnen[44]. Und schließlich wissen wir nicht genau, was die baṣrische Zentrale damit im Schilde führte. Abū ʿUbaida hat zwar manchen „Wissensträgern" – nicht allen! – aufgetragen, Fatwās zu geben und sie damit zu einer Kulturmission verpflichtet[45]; aber die Umstände zeigen, daß man auch über politische Erhebungen gesprochen haben muß.

Was auffällt, ist die Spannweite des Unternehmens. Die Sendboten traten nicht nur wie Hišām ad-Dastuwāʾī im Weideland der Kalb zwischen Irak und Syrien auf oder in traditionell arabischen Gebieten wie dem Ḥiǧāz oder Südarabien und Baḥrain, sondern auch in Gadames, im Gebiet der Sadrāta und Nafzāwa-Berber und anderswo in Nordafrika, in Ägypten, in Ḫorāsān, in Ḫwārizm und sogar in Indien[46]. Das setzt natürlich eine gewisse Operationsbasis voraus, bei der sie ansetzen konnten und welche diese Reisen erst ermöglichte und sinnvoll machte. Diese Infrastruktur ist vor allem von

---

[37] Schwartz 102 ff.
[38] Zu ihm s. o. S. 132.
[39] Darǧīnī, *Ṭab.* 257 f. = Šammāḫī 97, 1 ff. Er war Südaraber (vgl. Lewicki in: FO 1/1959/15), ebenso wie Bilāl b. Abī Burda; das erklärt vermutlich ihre Einigkeit und seine Aggressivität.
[40] Oben Bd. I 44 f.
[41] Im Sinne von „Experten, erfahrene Leute" (Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 42, 5).
[42] Etwa Šammāḫī 123, ult. f.; dazu Lewicki in SI 9/1958/73.
[43] Das betont vor allem Schwartz (vgl. etwa *Anfänge* 97 f., 114 f., 118 und 266 ff.). Vgl. auch Rebstock, *Ibāḍiten* 15 ff.
[44] S. o. S. 61.
[45] Schwartz 116 f.
[46] Dazu Wilkinson in: *Studies* 138 f.

T. Lewicki ans Licht gehoben worden: die Ibāḍiten waren Kaufleute großen Stils, die den Fernhandel bis nach Indien und China in Händen hatten[47].

In der *ǧamāʿat al-muslimīn* dürften also auch die Fäden eines Handelsimperiums zusammengelaufen sein. Das erinnert an die Verhältnisse, wie sie Jahrhunderte später etwa im Kaufmannsstaat von Timbuktu herrschten[48]. Aber man darf nicht übersehen, daß der soziale Status von Kaufleuten in Baṣra damals noch recht prekär war. Die Azd waren dort zudem Spätankömmlinge und wegen ihrer südarabischen Filiationen nur schwer zu integrieren[49]. Die Vermutung von Wilkinson, daß schon unter den frühesten Ḫāriǧiten solche waren, die, obgleich Araber, doch den ihnen unter den Sasaniden aufgezwungenen niedrigen sozialen Status auch im Islam nicht loswurden, hat manches für sich[50]. Muhallab ließ sich, als er gegen die Azraqiten zu Felde zog, von Spionen aus deren Lager berichten, daß sie sich aus Walkern, Färbern und Schmieden rekrutierten, Gesindel also, mit dem sich niemand gemein machen wollte[51]. Auch der Stamm, dem nach Abū Miḫnaf sowohl Ibn Ibāḍ als auch Ibn Ṣaffār angehört haben sollen, war nicht sehr angesehen. Das erklärt, mehr als andere Gründe, warum die Ḫāriǧiten so sehr das Ideal der Gleichheit verfochten.

> Damit hängt wohl auch zusammen, daß Frauen bei den früheren Ibāḍiten verhältnismäßig viel Einfluß hatten (s. o. S. 191 und u. S. 203; dazu F. ʿUmar, *al-Ḫalīǧ al-ʿarabī* 112f.). Dies läßt sich ja auch bei anderen ḫāriǧitischen Gruppen beobachten (vgl. die Liste bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 365, 2). Šabīb b. Yazīd as-Šaibānī hat seine Mutter (oder seine Frau) in Kūfa sogar predigen lassen (dazu unten S. 461).

Genau dieses Engagement für die Zukurzgekommenen aber war auch die Botschaft, mit der die *ḥamalat al-ʿilm* ihre Propaganda bestritten. Sie predigten *barāʾa,* Lossagung von denen, die die Gebote nicht einhielten, und *walāya,* Freundschaft und Solidarität mit allen, die im Geiste des Islam lebten[52]. Die, welche die Gebote nicht einhielten, waren natürlich die Vertreter der Regierung, ihre Statthalter und ihre Steuereinnehmer; Gott aber ist der Freund der Gläubigen und Gottesfürchtigen[53], und die, denen er freund ist, bilden eine große Gemeinde, in der es keine Unterschiede mehr gibt. Führertum erwächst hier

---

[47] Vgl. etwa seinen Aufsatz *Les premiers commerçants arabes en Chine,* in: RO 9/1935/173ff.

[48] Auch dort gab es eine *ǧamāʿa* der Gelehrten (Saad, *Social History* 120ff.).

[49] S. o. S. 2.

[50] In: *Studies* 128ff. am Beispiel der Revolte des Ḫirrīt b. Rāšid i. J. 38; auch *The Imamite Tradition of Oman* 95f. Ähnlich, wenngleich mit etwas anderer Akzentsetzung, E. Ashtor, *Social History* 31f., der darauf hinweist, daß Nāfiʿ b. al-Azraq der Sohn eines freigelassenen Schmiedes griechischer Herkunft, also ein „Proletarier" war. Wir haben Grund zur Annahme, daß viele Ḫāriǧiten keine Aufnahme in den Heeresdīwān gefunden oder nur einen geringen *ʿaṭāʾ* erhalten hatten (Sayed, *Ibn al-Aš'aṯ* 33).

[51] Mubarrad, *Kāmil* 629, 4 WRIGHT/1062, apu. f. MUBĀRAK; übersetzt bei Rescher, *Khāridschiten* 138.

[52] Vgl. dazu im einzelnen unten S. 224ff.

[53] Vgl. Sure 3/68 und 45/19.

nicht aus dem Vorrang des Blutes, sondern dem der Frömmigkeit, der Tugend (*faḍl*)[54]. Wie Außenstehende dies verstanden, wissen wir aus dem Bericht des Madā'inī über das Auftreten des Ṭālib al-ḥaqq in Ṣan'ā' i. J. 129[55]: dieser rief auf zum Koran und zur Sunna seines Propheten[56], „zum Bekenntnis der Einzigkeit des Herrn und der Gewißheit von Drohung und Versprechen (Gottes), zum Befolgen der Gebote und dem Gebieten des Rechten und Verbieten des Verwerflichen, zur Freundschaft gegenüber denen, denen Gott freund, und zur Feindschaft gegenüber denen, denen Gott feind ist"[57]. Er bezeichnete Ehebrecher, Diebe und Weintrinker als Ungläubige[58], und seine Anhänger verbreiteten Angst wegen ihres jemenitischen Hasses auf die Quraiš[59]. Dabei achtete man sehr darauf, daß die Empörung nicht in wahlloses Abschlachten umschlug wie bei den Azāriqa; Ṭālib al-ḥaqq hat in der Tat manche politische Gegner in auffälliger Weise geschont[60]. Die Ibāḍiten waren dafür bekannt, daß sie keinen Muslim verfolgten, der sich zur Flucht gewandt hatte[61]. Denn auch die nichtkonformen Muslime galten ihnen als *ahl al-qibla;* sie zogen nicht aus der Gemeinschaft der Muslime aus, wie die Azraqiten dies mit ihrem *hiğra*-Ideal propagiert hatten, sondern versuchten sie zu reformieren. Sie waren Puritaner, aber sie wahrten immer eine gewisse Liberalität.

Aber wir greifen vor: noch waren die Aufstände nicht ausgebrochen. Die Organisation verschlang zuerst einmal Geld, das von der Gemeinde aufgebracht werden mußte. Dazu wurde eine Kasse gegründet, in welche die Handelsherren, aber auch Leute geringeren Einkommens einzahlten[62]. Verwaltet wurde sie von

Abū Maudūd Ḥāğib aṭ-Ṭā'ī al-Azdī,

einem in Baṣra geborenen Kaufmann ʿumānischer Herkunft, der damit als weitere bedeutende Figur neben Abū ʿUbaida tritt[63]. Auch er war nicht nur ein politischer Agitator, sondern ebenso ein skrupelhaft frommer und theologisch versierter Mann. In seinem Hause fanden religiöse Gespräche und Me-

---

[54] Vgl. Wilkinson in: *Studies* 136 f. nach handschriftlichen Quellen. Diese Einstellung hat dann ihrerseits dazu beigetragen, die sozialen Unterschiede zu verwischen; schon Ǧāḥiẓ hat dies gesehen (*Manāqib at-Turk*, in: *Rasā'il* I 51, 6 ff.; zitiert bei Mottahedeh, *Loyalty and Leadership* 162).

[55] *Aġ.* XXIII 224 ff.; zum Ereignis s. u. S. 657 und 710.

[56] Ib. 226, 11 ff.

[57] Ib. 227, 1 f.

[58] Ib. 226, 15 f.

[59] Ib. 230, 10 f.

[60] Ib. 226, 6 ff.; auch 227, 7 f. Dazu Lewicki in: FO 1/1959/7.

[61] Aš'arī, *Maq.* 109, 10 f.; vgl. auch Schwartz, *Anfänge der Ibāḍiten* 209.

[62] Vgl. Lewicki in: Cahiers 73 f. und Wilkinson in: *Studies* 139 mit weiteren Einzelheiten. Der erste Rustamidenimam, der in Tāhart noch in ganz primitiven Verhältnissen lebte, wurde von Baṣra aus finanziell unterstützt (Ibn Saġīr, *Chronik* 10, 14 ff.).

[63] Zu ihm Darǧīnī 248 ff.; Šammāḫī 90, −4 ff.; ʿUmar, *Ḫalīǧ* 109 ff. Er hatte anscheinend einen Sohn namens Ḥaiyān (Darǧīnī 275, 9); zu einem Enkel namens Ḥabīb b. Ḥafṣ vgl. Ḫamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* I 619, −4.

ditationsstunden statt[64], und man erinnerte sich, daß er, an Gewissenhaftigkeit selbst Abū ʿUbaida übertreffend, sein Gebet wiederholt hatte, als beide auf Reisen hinter einem nichtibāḍitischen Imam gebetet hatten, der nach der zweiten *rakʿa* Zusätze einschob (*qunūt*)[65]. Als *muḥaddiṯ* ist er selbst von den orthodoxen Quellen noch notiert worden, wenngleich mit allen Zeichen der Mißbilligung; man wußte, daß er sowohl von Ḥasan al-Baṣrī als auch von Ǧābir b. Zaid überliefert hatte. Als er starb, hinterließ er hohe Schulden; er hatte sich wohl im Dienste der Bewegung verausgabt.

Šammāḫī 106, 11 ff. Zu ihm Buḫārī II_1 79 nr. 284; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 269, apu. ff. > *Mīzān* nr. 1605. Bei Ibn Ḥibbān wird sein Name ergänzt zu Ḥāǧib b. Abī š-Šaʿṯāʾ; aber daß er ein Sohn des Ǧābir b. Zaid gewesen wäre, der diese *kunya* trug, ist sehr unwahrscheinlich. Das wäre den ibāḍitischen Quellen gewiß nicht entgangen. Wahrscheinlich ist wie in Buḫārī, *K. aḍ-Ḍuʿafāʾ aṣ-ṣaġīr* 426 nr. 92 und *Mīzān*, a. a. O., *Ḥāǧib ʿan Abī š-Šaʿṯāʾ* zu lesen (ähnlich auch ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 298 nr. 371: *Ḥāǧib ʿan Ǧābir b. Zaid*). – Ein Mißverständnis liegt vielleicht auch vor, wenn Ibn Ḥaǧar in TT II 133 nr. 222 nach Sāǧī (gest. 208/920-1) einen gewissen Ḥāǧib b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī als Ibāḍiten bezeichnet, der i. J. 158/775 starb. Es handelt sich um Abū Ḫušaina Ḥāǧib, der ein Bruder des Grammatikers ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī war (zu ihm s. o. S. 86). Da Ḥāǧib aṯ-Ṯāʾī manchmal nur mit seinem *ism* in den Quellen erscheint, hat Ibn Ḥagar wohl beide miteinander verwechselt.

Die verschiedenen Außenposten der ibāḍitischen Gemeinde sollen uns an anderer Stelle beschäftigen[66]. Nur dort ist es in spätumaiyadischer Zeit, seit 122/739-40, zu Aufständen gekommen: im Maġrib, im Jemen und in ʿUmān[67]. In Baṣra verlief die Entwicklung anders; dort wurde man selbst in der Zeit größter Wirren zu stark beobachtet. Die ibāḍitische Bewegung hat in ihrem Zentrum niemals das Stadium der „Geheimhaltung" (*kitmān*) verlassen. Als die Abbasiden fest im Sattel saßen, waren es wiederum Frauen, über die die Verbindungen zum neuen Regime geknüpft wurden und die vielleicht ihren Einfluß zugunsten der Gemeinde geltend gemacht haben. Aus der Zeit al-Manṣūrs sind zwei solche Fälle bekannt; die Azd und vor allem die Muhallabiden waren immer noch für eine politische Heirat gut[68]. Interessant ist, daß al-Manṣūr ausgerechnet einen Ibāḍiten an seinem Hof als Koranleser auftreten ließ[69]. Von Abū ʿUbaida hören wir nicht mehr viel; er litt gegen Ende seines Lebens am Schlagfluß[70] und ist während al-Manṣūrs Kalifat gestorben[71].

---

[64] Darǧīnī 248, pu. ff. = Šammāḫī, ib.; auch Šammāḫī 84, pu. ff.; 111, 5; 118, 7 f.

[65] Ib. 91, apu. ff.; dazu EI² V 395 s. v. *Ḳunūt* und mein *K. an-Nakṯ des Naẓẓām* 69, auch Watt-Welsh, *Islam* I 288 f.

[66] Zum Ḥiǧāz s. u. S. 656 ff. und 666 ff.; zu ʿUmān und Ḥaḍramaut S. 710 ff.; zu Mosul S. 467 ff.; zu Ḫorāsān S. 601 ff.; zu Ägypten S. 719 ff.; zu Kūfa Bd. I 405 ff. Nur der Maġrib wird nicht eigens behandelt werden; für ihn sind vor allem die Arbeiten von Rebstock und Schwartz zu vergleichen, auch M. Talbī, *Etudes d'histoire ifrīqiyenne* 13 ff.

[67] Ṣufritische und ibāḍitische Bewegungen sind auch hier wieder schwer zu trennen.

[68] Vgl. Lewicki in: Cahiers 78 f.

[69] S. u. S. 218 f.

[70] Darǧīnī, *Ṭab.* 276, 6.

[71] Šammāḫī 91, 13 ff.

Wenn die Quellen den Tod manchmal in eine spätere Zeit verlegen, so liegt dies daran, daß man im Maġrib, durch die allgemeine Unkenntnis der Verhältnisse im Osten verführt, Abū ʿUbaida auch mit späteren Ereignissen in Verbindung brachte. So soll eine Delegation aus ʿUmān, die den Imam ʿAbdarraḥmān b. Rustam (160/777 – 168/784) in Tāhart aufsuchte, noch zu seinen Lebzeiten aufgebrochen sein (Abū Zakarīyā', *Siyar* 54, 5 f./übs. Revue Afr. 104/1960/131). Auch einen Brief, den er an dessen Sohn ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdarraḥmān (168/784 – 208/823) gerichtet hatte, meinte man zu besitzen. Im letzteren Fall liegt wohl eine Verwechslung mit Rabīʿ b. Ḥabīb vor (vgl. Wilkinson in: Arab. Studies 4/1978/193). Zu untersuchen bleibt die Echtheit eines längeren Sendschreibens zur *zakāt*-Praxis, das Abū ʿUbaida an eine Gemeinde in der Diaspora richtete. Er äußert sich dort zu Fragen, von wem der Zehnte (*ʿušr*) einzuziehen und an welche bedürftige Personen er zu verteilen sei. Für unser chronologisches Problem wirft der Text nichts ab; er ist nicht datiert. Ḥulaifāt sieht in der tripolitanischen Gemeinde den Adressaten und setzt das Schreiben in die Zeit des Abū l-Ḫaṭṭāb al-Maʿāfirī, also zwischen 140 und 144 (*Našʾa* 149). Diese Vermutung ist in das Titelblatt des kürzlich erschienenen Drucks eingegangen: *Risālat [Ibn] Abī Karīma fī z-zakāt lil-imām Abī l-Ḫaṭṭāb al-Maʿāfirī* (ʿUmān 1982).

Bei der Erhebung des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh i. J. 145 hat sich die Ibāḍīya anscheinend zurückgehalten. Sie hatte vielleicht Grund dazu; al-Manṣūr hat die wichtigsten Namen der Organisation zugespielt bekommen[72]. Aber mit einem Aliden hatte sie wohl ohnehin nicht viel im Sinn. So konnte

Abū ʿAmr ar-Rabīʿ b. Ḥabīb b. ʿAmr al-Farāhīdī

vermutlich in Ruhe Abū ʿUbaida's Nachfolge antreten. Er stammte, wie schon die Nisbe zeigt, aus ʿUmān; dort hatte er anscheinend in seiner Jugend im Auftrage Abū ʿUbaida's gewirkt[73]. Sein Vater Ḥabīb b. ʿAmr war Schüler des Ǧābir b. Zaid gewesen[74], hatte also wohl auch schon Beziehungen zu Baṣra gehabt. Er selber hatte bei Qatāda studiert und auf Wunsch Abū ʿUbaida's bereits zu dessen Lebzeiten dessen Lehrzirkel übernommen[75]. Er lebte im Stadtviertel Ḫuraiba im Nordwesten von Baṣra, dort wo vor mehr als einem Jahrhundert die Kamelschlacht stattgefunden hatte[76]. Von Mission hören wir zu seiner Zeit nicht mehr viel; in ʿUmān und in Tāhart hatten die Ibāḍiten sich mittlerweile fest etabliert. Bezeichnenderweise soll er die gleichzeitige Existenz zweier Imame für möglich gehalten haben, vorausgesetzt daß ihre Herrschaftsgebiete sich nicht miteinander berühren[77]. Eine politische Frage war es auch, in der er, schon in höherem Alter stehend, am stärksten ins

---

[72] Šammāḫī 108, apu. ff.

[73] Wilkinson in: *Studies* 142. Zu den Farāhīd s. u. S. 220.

[74] Sālim b. Ḥamad al-Ḥāriṯī, *al-ʿUqūd al-fiḍḍīya fī uṣūl al-Ibāḍīya* (Beirut 1974), S. 149 ff.

[75] *Kitāb Ibn Sallām* 110, 6 ff. Weitere Lehrer werden aufgezählt bei Bišr b. Ġānim, *al-Mudauwana al-kubrā* 307, 11 ff.

[76] F. ʿUmar, *al-Ḫalīǧ al-ʿarabī* 115 nach ʿAutabī; auch Darǧīnī 276, ult., dort aber verschrieben. Zu Ḫuraiba vgl. Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 122 ff.

[77] Maḥmūd Ismāʿīl, *al-Ḫawāriǧ fī l-maġrib al-Islāmī* (Beirut 1976), S. 122, Anm. 395.

Rampenlicht trat. In Tāhart war i. J. 168/784 der erste Rustamide, ʿAbdarraḥmān b. Rustam, gestorben. Die Nachfolge war schwierig; es gab zwei Kandidaten, von denen ʿAbdarraḥmāns Sohn ʿAbdalwahhāb bei dem Wahlgremium die geringeren Sympathien besaß. Er konnte sich nur durchsetzen, weil er den Stämmen ein Mitspracherecht zugestand und sich bereit erklärte, im Falle ihrer Unzufriedenheit vor einem besseren Kandidaten (*afḍal*) zurückzutreten. Als er jedoch die Macht übernommen hatte, dachte er nicht mehr daran, sich an die beiden Bedingungen zu halten, und rief die Ältesten der Gemeinde, die sich damals gerade in Mekka aufhielten (vermutlich zum Ḥaǧǧ), zu einer Entscheidung an. Sie stellten sich mehrheitlich auf seine Seite: ein Imam hat, wenn er einmal gewählt ist, unumschränkte Autorität; er ist nur Gott verantwortlich. Rabīʿ b. Ḥabīb war einer von denen, die das Fatwā verfaßten. Im Maġrib kam es darüber zu einer Spaltung. Die Gegner sammelten sich um Yazīd b. Fandīn von den Banū Ifran, einen Berber also, der bereits zum Wahlgremium gehört hatte. Sie erlitten eine Niederlage; aber dort, wohin der Arm der rustamidischen Macht nicht reichte, sind die Nukkār, die „Bestreiter", auch später immer in der Mehrzahl gewesen[78].

Rabīʿ zog aus seiner Parteinahme wirtschaftliche Vorteile; der Imam kaufte über ihn Waren für Tāhart ein[79]. Er soll ihn später auch noch einmal für ein Gutachten in Anspruch genommen haben[80]. Das war, als ʿAbdalwahhāb sich im Ǧabal Nafūsa aufhielt und die Belagerung der Stadt Tripoli vorbereitete; wir würden damit in die Zeit um 190 kommen[81]. Es ginge dann nicht mehr an, Rabīʿs Tod in die Zeit um 170/786 zu verlegen, wie dies schon Brockelmann[82] und jüngst wieder Wilkinson getan haben[83]. Allerdings müßten wir ihm ein langes Leben geben. Sicher ist nur, daß er zu Ende des Jahrhunderts, als Ḫalaf b. as-Samḥ mit seinen Anhängern sich von den Rustamiden lossagte, nicht mehr am Leben war[84]. Er war vor seinem Tode wieder in seine Heimat, nach ʿUmān, zurückgekehrt[85]. Ein gewisser Abū l-Munḏir Bašīr b. al-Munḏir an-Nazwānī hat dort damals schon in seinem Auftrag seine Überlieferungen verbreitet[86].

---

[78] Dazu eingehend Rebstock 163 ff. mit den entsprechenden Quellenangaben; auch Lewicki in EI[1], Suppl. s. v. *Nukkār*. Für Spanien vgl. die Bemerkung des Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, 8 f. Man beachte, daß die Wurzel *n-k-r* im Koran auch im I. Stamm negativ besetzt ist; vgl. *nakirahum*, „sie kamen ihm verdächtig vor" in Sure 11/70 und *šaiʾ nuk(u)r*, „etwas Gräßliches" in Sure 18/74 und 54/6.

[79] *Kitāb Ibn Sallām* 110, 10 ff.

[80] Abū Zakarīyāʾ 76, 14 ff./übs. 156; Darǧīnī 66, 9 ff.

[81] Rebstock 222 ff.

[82] GAL S 2/823, im Anschluß an Masqueray.

[83] In: *Studies* 142 und jetzt wieder in: Der Islam 62/1985/233 f.

[84] Abū Zakarīyāʾ 81, 1 ff./übs. 162. Zur Ḫalafīya vgl. Lewicki in SI 9/1958/79 f. und EI[2] III 659 b; Rebstock 239 ff. Sie lebte später auf Djerba weiter (vgl. Abū Zakarīyāʾ, übs. Revue Afr. 105/1961/141).

[85] Wilkinson, ib. Zum Datierungsproblem vgl. auch Cook, *Dogma* 56 f.

[86] Vgl. ZDMG 126/1976/33, Anm. 21. Allgemein vgl. auch Lewicki in: Cahiers 79 und EI[2] III 651 a.

Diese Überlieferungen sind es, die seinen Namen bis heute in der Ibāḍīya lebendig erhalten haben. Er faßte sie zusammen in einem *Musnad,* der uns leider nur noch in einer viel späteren und völlig umgeordneten Redaktion, dem *Tartīb* des Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warglānī (gest. 570/1174) erhalten ist. Damit war die Entscheidung für den Traditionalismus endgültig gefallen; die Ibāḍīya hat im Gegensatz zur Muʿtazila sich nicht gegen das Ḥadīṯ gesperrt. Zugleich wird deutlich, wie sehr sie sich, ähnlich wie die Šīʿa, auf sich selber zurückzog. Zwar zitiert Rabīʿ in der ersten Generation noch mehrere Gewährsleute: ʿĀʾiša, Anas b. Mālik, Abū Huraira, Abū Saʿīd al-Ḫuḍrī und vor allem Ibn ʿAbbās; nach ihnen war sein *Musnad* ja auch ursprünglich gegliedert. Aber es läuft dann doch fast alles über Ǧābir b. Zaid und meist auch über Abū ʿUbaida; und was wichtiger ist: nach Rabīʿ ist kaum noch etwas hinzugekommen. Die Ibāḍīya hat an der Entwicklung der Ḥadīṯwissenschaft, die ja damals erst in den Anfängen stand, nicht mehr teilgenommen. Das erklärt auch die große Zahl der unvollständigen Isnāde.

Ich habe das Werk in ZDMG 126/1976/34 ff. ausführlicher behandelt; Wilkinson hat kürzlich in einem Aufsatz weitere wertvolle Informationen gegeben[87]. Ich kann mich darum hier auf das Wichtigste beschränken. Die ersten beiden Bücher, insgesamt 742 Ḥadīṯe enthaltend, bringen die Traditionen, die Rabīʿ über Abū ʿUbaida auf Ǧābir zurückführte; sie bilden nach Rabīʿs Angabe eine Auswahl aus etwa 4000 Dicta des Propheten und seiner Genossen. Buch 3 (Ḥadīṯ nr. 743 – 882) umfaßt im wesentlichen Material, das Rabīʿ aus anderen Quellen gesammelt hat. Hier sind die Ḥadīṯe vor allem unter theologischen Gesichtspunkten angeordnet, so u. a. in einem *Bāb al-Qadar wal-ḥiḍr wat-taṭaiyur,* in dem sich die zeitgenössische Diskussion dieses Problems spiegelt[88]. Buch 4 (= nr. 883 – 1005) ist erst von Warglānī hinzugefügt worden. Hierin werden Ǧābir-Traditionen mit unvollständigem Isnād (*maqṭūʿ*) nachgetragen, dazu einige Überlieferungen von Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl, dem Nachfolger des Rabīʿ, und ein zusätzlicher Abschnitt (*ziyād*) des Rustamidenimams Aflaḥ b. ʿAbdalwahhāb (208/823 – 258/872), in welchem dieser juristische Ḥadīṯe aus einem Buch (der *Mudauwana*?) des Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī kommentiert[89].

---

[87] In: Der Islam 62/1985/231 ff.; vgl. auch schon *Studies* 245 f., Anm. 30. Dazu noch die Bemerkungen von Talbi, *Etudes d'histoire ifrīqiyenne* 36 ff. Den bibliographischen Angaben wäre hinzuzufügen, daß der von mir S. 34, Anm. 23 a erwähnte Damaszener Neudruck der zweibändigen Ausgabe mit der Glosse des Sālimī von ʿIzzaddīn at-Tanūḫī herausgegeben wurde; er ist in drei Bände gegliedert, enthält jedoch nicht mehr als die zugrundeliegende zweibändige Ausgabe. Alle vier Teile finden sich außer in dem Druck Kairo 1349/1930 auch in einer mir nicht zugänglichen Ausgabe Jerusalem 1381/1961-2 sowie in einer Ausgabe Damaskus 1388/1968, die in Masqaṭ 1985 nachgedruckt worden ist.

[88] Nr. 796 – 820; übersetzt von Cuperly, *Introduction* 286 ff.

[89] Hier finden sich auch die Verweise auf spätere Autoritäten wie Bišr al-Marīsī (gest. 218/833), die ich in ZDMG 126/1976/35 f. behandelt habe. Sie werfen also nicht unbedingt chronologische Probleme auf. Bišr al-Marīsī ist von Bišr b. Ġānim auch sonst zitiert worden (s. u. S. 603).

In einer Handschrift auf Djerba sind außerdem die sog. *Āṯār ar-Rabīʿ* bewahrt. Sie haben mit dem *Musnad* nichts zu tun. Vielmehr handelt es sich um juristisches Material, das sich in der einen oder andern Form mit Rabīʿs Person verband: Gutachten, die er selber gegeben, und solche, die er über Ḍumām b. as-Sāʾib von Ǧābir b. Zaid zusammengestellt hatte. Die Sammlung war im Verein mit den *Aqwāl Qatāda* und anderen, z. T. wiederum auf Ǧābir b. Zaid zurückgeführten Schriften Teil eines größeren Corpus, das unter dem Namen *ad-Dīwān al-maʿrūḍ ʿalā ʿulamāʾ al-Ibāḍīya* lief und vielleicht eine entwickeltere Form des *Dīwān Ǧābir*[90] darstellt. In ʿUmān war es als *K. Abī Ṣufra* bekannt, nach Abū Ṣufra ʿAbdalmalik b. Ṣufra, der es um 235/850 redigiert zu haben scheint und mit dem die Reihe der baṣrischen *ʿulamāʾ* endgültig abbricht[91].

Daß die Ibāḍīya auch nach Rabīʿs Rückkehr in seine Heimat im Irak nicht gleich ausstarb, ist durch häresiographische Nachrichten bezeugt. Jedoch lebten die Theologen, von denen wir in den nächsten Jahrzehnten, bis in die Zeit der *miḥna,* hören, eher in Baġdād als in Baṣra; sie haben die Berührung mit dem Abbasidenhof nicht gescheut[92]. Aus Baṣra dagegen sind die meisten Gelehrten vermutlich schon Ende der siebziger Jahre ausgewandert, etwa um die gleiche Zeit wie Rabīʿ[93]. Dessen Nachfolger,

Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl b. Saif (?) b. Hubaira al-ʿAbdī al-Maḫzūmī,

hatte offenbar schon einen „zweiten Wohnsitz" in ʿUmān[94]. Jedoch hat er in eine dogmatische Kontroverse, die die Gemeinden in ʿUmān und Ḥaḍramaut beunruhigte, noch mit Sendschreiben eingegriffen, die er vermutlich von Baṣra aus auf den Weg schickte[95]. Er war Quraišit[96] und anscheinend mit Rabīʿ verwandt[97]. Wichtig wurde er vor allem als Historiker; er hat – wohl in dem Bewußtsein, daß Baṣra für die Gemeinde unwiderruflich verloren sei – jene Geschichte der baṣrischen *šuyūḫ* geschrieben, die allen späteren Darstellungen, bei Darǧīnī, Šammāḫī usw. zugrundeliegt[98]. Das Werk propagierte ein Geschichtsbild, das vor allem bei den Maġribinern Anklang fand; in ʿUmān ist

---

[90] S. o. S. 191.

[91] Im einzelnen vgl. Wilkinson in: Der Islam 62/1985/241 ff.

[92] Weiteres dazu unten Kap. C 5.3.

[93] Vgl. Lewicki in: Cahiers 79 und EI² III 651 a.

[94] Wilkinson 244, Anm. 25; ausführlicher zu ihm Lewicki in EI² V 1230. Noch heute führen sich Familien in Ṣuḥār auf ihn zurück (vgl. Ḥamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* I 122, Anm. 1). Die Genealogie ist bisher nicht ganz gesichert (vgl. die abweichenden Angaben bei Lewicki, bei Ḥamīs b. Saʿīd 619, pu. und bei ʿUbaidilī, *Kašf al-ġumma* 299, Anm. 3).

[95] Weiteres dazu unten S. 212 und 711. Hinweise darauf bei Wilkinson in: Arabian Studies 4/1978/193 und 196.

[96] *as-Siyar wal-ǧawābāt,* ed. Kāšif 276, Anm. 1.

[97] So zumindest, wenn die etwas überraschende Bemerkung bei Šammāḫī stimmt, daß seine Mutter (später?) Rabīʿ geheiratet habe (*Siyar* 118, apu. f.). Er galt in der Tat als dessen Ziehsohn (Ḥamīs b. Saʿīd, a. a. O.).

[98] Vgl. Lewicki in: FO 3/1961/19 und Schwartz 31.

es anfangs gar nicht rezipiert worden[99]. Der Autor allerdings war im Maġrib so wenig bekannt, daß man ihm dort wider alle chronologische Wahrscheinlichkeit ein Schreiben unterschieben konnte, das er an Ṭālib al-ḥaqq gerichtet haben soll, der i. J. 129 im Jemen aufgetreten war[100].

Die sunnitische Historiographie hat von dem Exodus der Ibāḍiten keine Notiz genommen; Baṣra war, eine Generation nach der Gründung Baġdāds, ohnehin unwichtig geworden. Auch der *Musnad* des Rabīʿ hat keine Spuren hinterlassen; noch heute weiß niemand in Damaskus, daß das Buch dort erneut gedruckt worden ist. Die Experten des *ǧarḥ wat-taʿdīl* konnten Rabīʿs Namen nicht mehr einordnen; die Quellen sind voll von Verwechslungen und falschen Hypothesen[101]. Was seit den zwanziger Jahren des 2. Jh's sich andeutete, der Gang in den Untergrund und die daraus folgende Entfremdung der ibāḍitischen und „sunnitischen" Quellen, hatte nun seinen Abschluß gefunden. Es ist bezeichnend, daß Šammāḫī mit Namen wie dem des Qatāda oder des Sallām b. Miskīn, von denen Rabīʿ noch überliefert hatte, nichts mehr anfangen konnte[102]. Er hätte sie sonst wahrscheinlich unterdrückt; denn sie waren beide Qadariten und entsprachen der ibāḍitischen Generallinie längst nicht mehr[103].

2.2.5.3 *Das* qadar-*Problem*

Geheimbündelei und Abkapselung führten fast selbstverständlich zu rigoroser Disziplin. Abū ʿUbaida hat Gemeindemitglieder ausgeschlossen[1] und offenbar recht selbstherrlich über sie verfügt[2]. Er konnte auf breite Zustimmung rechnen; umstritten war nur, ob man die Ausgestoßenen nachher in Gnaden wieder aufnehmen könne oder nicht[3]. Die ersten, die seinen Zorn zu spüren bekamen, waren die Qadariten. Qadaritische Lehre war ursprünglich bei den Ibāḍiten nicht anstößig gewesen. Man hatte mit Hišām ad-Dastuwāʾī zusammengearbeitet, und man überlieferte die Gutachten des Qatāda; Abū Nūḥ Ṣāliḥ ad-Dahhān war nach einem sunnitischen Bericht[4] Qadarit gewesen. So auch anfangs Ḥāǧib aṭ-Ṭāʾī; er hatte die Formel, daß das Gute von Gott, das Böse dagegen vom Menschen komme, gutgeheißen und damit in der Tradition Ḥasan al-Baṣrīs gestanden. Erst später hielt er sich, aus Solidarität mit Abū

---

[99] Dazu im einzelnen Wilkinson in: Der Islam 62/1985/250 und 252 f.

[100] Darǧīnī, *Ṭab.* 271, 13 ff.; Teile daraus übersetzt bei Cuperly, *Introduction* 29 f. Zu dem chronologischen Problem vgl. Rebstock 242, Anm. 2; zum Inhalt s. u. S. 224 f.

[101] Vgl. ZDMG 126/1976/33 f.

[102] Vgl. *Siyar* 121, 11 und 14 f.

[103] Zu Sallām b. Miskīn s. o. S. 68.

[1] Vgl. Šammāḫī 113, −6 f.; auch Text VII 1, i.

[2] Ib. 110, 11 f.: er bestimmte, ob jemand die Pilgerfahrt machen durfte. Vielleicht hat die Gemeinde den Ḥaǧǧ ihrer Mitglieder finanziert.

[3] Abū Nūḥ Ṣāliḥ ad-Dahhān verneinte dies; Abū ʿUbaida selber war großzügiger (Wisyānī, *Siyar* I 37, 2 ff.; auch oben Bd. I 412).

[4] Ibn ʿAdī bei Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* III 178 nr. 820.

ʿUbaida, zurück; die „Qadariten" haben ihm diese Inkonsequenz vorgeworfen[5]. Auch die „Ṣufrīya" ist qadaritisch geblieben[6]. Leider sprechen die ibāḍitischen Quellen sich über die Anschauungen der Dissidenten nicht genauer aus. Jedoch erfahren wir zumindest einige Einzelheiten zu ihrer Person. Da ist zuerst

Ḥamza al-Kūfī,

der in Baṣra wahrscheinlich schon deswegen nicht recht ankam, weil er aus der Nachbarstadt stammte. Umso erstaunlicher allerdings ist dann sein qadaritisches Engagement; in Kūfa war dies ja nicht sehr weit verbreitet. Er hatte einflußreiche Gönner; Saʿīda, die Frau von Manṣūrs Schwager ʿAbdallāh b. ar-Rabīʿ al-Ḥāriṯī, gewährte ihm nach dem Zusammenstoß mit Abū ʿUbaida Aufnahme in ihrem Haus[7]. Sie gehörte selber der Gemeinde an; wahrscheinlich handelte es sich bei ihr um die Tochter der Ḥalbīya, einer Muhallabitin, die in der Umaiyadenzeit die ibāḍitischen Kreise unterstützt hatte[8]. Auf den Boykott mußte sie erst aufmerksam gemacht werden; qadaritische Lehre hielt sie also nicht für eine Gefahr, und wahrscheinlich war ihr auch die Praxis des Gemeindeausschlusses neu. Als sie Ḥamza schließlich ihr Haus verbot, ging er nach Mosul und versuchte unter den dortigen Gemeindemitgliedern Fuß zu fassen[9]; wiederum war anscheinend vor allem der Einfluß einer Frau, einer gewissen Umm Šihāb, zu gewinnen. Man hat ihm von Baṣra aus jemanden hinterhergeschickt, um die Leute dort zu „warnen", also Gegenpropaganda zu treiben[10].

Das hat sich frühestens in den vierziger Jahren abgespielt; denn wir wissen, daß Ḥamza noch nach 140 in Baṣra mit dem *qāḍī* Sauwār b. ʿAbdallāh al-ʿAnbarī[11] zu tun hatte. ʿAbdalmalik aṭ-Ṭawīl, ein anderer baṣrischer Ibāḍit dieser Zeit[12], hat sich damals den Tadel Abū ʿUbaida's zugezogen, weil er dem Abweichler vor dem Richter ein Leumundszeugnis ausstellte[13]. Vielleicht sollte man aber bis in den Beginn der zweiten Jahrhunderthälfte hinaufgehen; denn noch Šuʿaib b. al-Maʿrūf und ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz, die beide der Generation des Rabīʿ b. Ḥabīb angehören, wollen mit ihm diskutiert haben[14]. Damals, gegen Ende seines Lebens, hatte Abū ʿUbaida wohl auch das nötige

---

[5] Vgl. den instruktiven Bericht bei Darǧīnī 243, −4 ff. = Šammāḫī 84, pu. ff. (wo aber die Personenverteilung nicht so klar ist); übersetzt bei Cuperly, *Introduction* 28, Anm. 66. Im Auszug zitiert auch in einer anonymen Schrift aus ʿUmān, *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 384, −6 ff.

[6] S. u. S. 219. Für Medina vgl. unten S. 666 f.

[7] Šammāḫī 120, 8 ff.

[8] Vgl. Lewicki in; Cahiers 78 f. und 71; auch EI² III 649 b.

[9] Bei den „Schwachen unter den Muslimen", wie es 120, 14 heißt, ähnlich wie schon 85, 10 f. mit Bezug auf die Baṣrier: „bei den Frauen und den Schwachen" (womit durchaus auch Leute wie Saʿīda gemeint gewesen sein können).

[10] Šammāḫī 112, 6 ff.; dazu unten S. 468.

[11] Zu ihm s. o. S. 154 f.

[12] Šammāḫī 107, −6 ff.

[13] Ib. 120, 6 f.

[14] Ib. 120, 3 ff. und vorher. Zu ihnen s. u. S. 208 ff.

Ansehen, um den Machtkampf durchzuhalten. In diesem Bericht wie auch sonst häufig begegnet neben Ḥamza ein zweiter Qadarit, der vielleicht in der Ǧazīra zu Hause war:

ʿAṭīya.

Er hatte nämlich einen Sohn namens Abraha, der eine Generation später aus der Ǧazīra, aus „Syrien", wie er sagte, nach Baṣra kam, um bei Rabīʿ b. Ḥabīb zu lernen. Rabīʿ kannte ihn nicht, und er selber tat alles, um seine qadaritischen Ansichten nicht ruchbar werden zu lassen. Als ein Besucher ihn entlarvte, drängten jüngere Gemeindemitglieder darauf, daß Rabīʿ ihn ausschließe. Man warf ihm vor, er habe die Gemeinde in Naǧrān „zugrunde gerichtet" wie schon sein Vater vor ihm[15]. Das zeigt, daß es auch weiter qadaritisch denkende Ibāḍiten in der Gegend von Mosul gab; sie machten sogar Proselyten in anderen Gemeinden. Der Vater ist wohl mit Ḥamza zusammen in Baṣra gewesen[16] und hat ihm nachher Zuflucht in seiner Heimat geboten. Wahrscheinlich war er Südaraber; der Name seines Sohnes deutet ebenso darauf wie die Erfolge in Naǧrān[17]. – Als dritter im Bunde erscheint an einer Stelle[18] ein gewisser al-Ḥāriṯ, d. i.

al-Ḥāriṯ b. Mazyad,

den wir als Ḥāriṯ al-Ibāḍī oben bereits behandelten[19]. Er war vielleicht jünger als die beiden anderen und hat die Konsequenzen der Abspaltung klarer gezogen. Seine Anhänger vertraten nämlich „im *qadar* die Lehre der Muʿtazila ... und behaupteten, die Handlungsfähigkeit sei vor dem Akt (selber) da". Darin verrät sich stärkere Theoretisierung; sie „widersprachen" damit auch „den übrigen Ibāḍiten"[20]. Der Bruch mit der Gemeindetradition führte sie dazu, auf ʿAbdallāh b. Ibāḍ zurückzugreifen[21].

> Problematisch ist der Fall eines gewissen Ġailān, den Šammāḫī an zwei Stellen (105, 6 und 120, 1 f.) neben die anderen setzt. Vermutlich haben wir es mit einem bloßen Mißverständnis zu tun. Es handelt sich hier nämlich nicht um Originalberichte, sondern um Zusammenfassungen aus späterer Sicht. Grundlage für sie ist vermutlich der bereits von uns herangezogene Passus aus Abū Sufyān, wo Ḥamza al-Kūfī seine Ansichten gegenüber Abū ʿUbaida und später Ḥāǧib aṭ-Ṭāʾī verteidigt. Über den Verlauf der Diskussion wußte man nicht

---

[15] Darǧīnī 276, pu. ff.; Šammāḫī 104, 9 ff. (wo allerdings *Ḫurāsān* statt *Naǧrān*).

[16] Šammāḫī 85, 13 und 120, 8.

[17] Es ist wohl nicht ratsam, ihn mit Hilāl b. ʿAṭīya al-Ḫurāsānī zusammenzubringen (s. u. S. 601), auch wenn *Naǧrān* aus *Ḫurāsān* verschrieben sein sollte (s. o.). Letzterer war ein angesehener Mann und hat mit der Gazīra nichts zu tun.

[18] Šammāḫī 120, 8.

[19] S. 189. Der vollständige Name steht nur bei Baġdādī, *Farq* 84, 8 > Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 57, 9/ 59, 9. ʿAbdalḥamīd hat in seiner Ausgabe *Mazyad* als *Yazīd* verlesen (105, 3); darauf stützt sich Gimaret, *Livre des Religions* 410, Anm. 32.

[20] Aš'arī, *Maq.* 104, 6 ff.

[21] Weitere Lehren, die mit Ḥāriṯ gelegentlich assoziiert werden, s. u. S. 226 und 232, Anm. 2.

mehr Bescheid; aber man wollte gehört haben, daß Abū ʿUbaida zum Schluß Ḥamza entgegenhielt: „Mit dieser Ansicht (*qaul*) hast du dich von Ġailān getrennt" (Darǧīnī 244, 2; Šammāḫī 85, 1). Das heißt, daß Abū ʿUbaida ihn einer Inkonsequenz überführt hatte; er hat das Streitgespräch für sich entschieden. Es heißt aber nicht, daß dieser Ġailān ein Ibāḍit gewesen sei; es ist wohl Ġailān ad-Dimašqī gemeint. Ob Abū ʿUbaida sagen wollte, daß Ḥamza über ihn noch hinausgehe, läßt sich nicht entscheiden.

Die qadaritischen Gruppen sind wahrscheinlich irgendwann von der Muʿtazila aufgesogen worden. Wenn Muʿtaziliten auf die Ibāḍīya Bezug nehmen, so immer auf die prädestinatianische Majorität. Ǧāḥiẓ amüsiert sich über einen etwas naiven Vertreter der Sekte, der Handlungsfähigkeit nur für den Augenblick des Handelns selber gelten lassen wollte (*al-istiṭāʿa maʿa l-fiʿl*) und sich dazu auf Belege aus der Poesie berief, die nichts einbrachten[22]. Der kūfische Ibāḍit ʿAbdallāh b. Yazīd vertrat diese Linie[23]. Im Anfang dagegen ging es noch nicht um das *istiṭāʿa*-Problem. Abū ʿUbaida setzte offenbar beim göttlichen Vorherwissen an: „Wer zugibt, daß Gott von den Dingen weiß vor ihrer Existenz, der hat auch die Vorherbestimmung anerkannt", so überlieferte man von ihm[24]. Dieser Gedanke scheint auf seinen Lehrer Ṣuḥār al-ʿAbdī zurückzugehen; jedenfalls wird uns ein Ausspruch dieses Inhalts von ihm überliefert – allerdings auch nicht mehr[25]. Abū ʿUbaida wollte dies allerdings nicht so verstanden wissen, daß Gott mit seinem Vorherwissen einen „Zwang" (*ǧabr*) ausübt; vielmehr wird der Mensch von seinem „Ich" oder von Satan zum Bösen verführt und tut dann das, was Gott ohnehin schon vorhergesehen hat[26]. Die guten Werke kommen durch die Mithilfe Gottes (*taufīq*) zustande; in diesem Sinne kann selbst ein Ungläubiger zum Glauben finden[27]. Das hatte ähnlich schon Ḍumām b. as-Sāʾib gesagt[28]. Deterministen im strengen Sinne waren die Ibāḍiten damals also nicht; *ǧabrīya* ist bei ihnen ein Schimpfwort und bedeutet die „Zwangsherrschaft" der ungerechten Machthaber[29].

---

[22] *Ḥayawān* III 9, –4 ff.; er soll auch seinen Abscheu vor der Šīʿa damit begründet haben, daß soviele Wörter, die mit *š* anfangen, eine negative Bedeutung haben (ib. 22, 2 ff.). – Umgekehrt sind mit „Qadariten" in späteren ibāḍitischen Texten immer Muʿtaziliten gemeint (vgl. etwa die Zusammenfassung ihrer Lehre bei Abū Sahl Yaḥyā b. Ibrāhīm al-Warglānī, zweite Hälfte 5./11. Jh., in Cuperly, *Professions de foi ibāḍites* II 191).

[23] S. o. Bd. I 409 f.

[24] Darǧīnī 233, 15 f.

[25] Vgl. im einzelnen *Anfänge* 20 f.; dazu jetzt auch Darǧīnī 233, 17 f., wo sich zeigt, daß Abū Sufyān die beiden Äußerungen zueinander in Beziehung gesetzt hat. Bedenken zur Datierung bei Cook, *Dogma* 142.

[26] Darǧīnī 241, 8 ff. = Šammāḫī 86, 8 ff.; *Anfänge* 131.

[27] Darǧīnī 241, –4 ff. = Šammāḫī 85, apu. ff.

[28] Šammāḫī 86, pu. ff.; *Anfänge* 55.

[29] So etwa in dem ersten der angeblichen Briefe Ibn Ibāḍ's an ʿAbdalmalik (vgl. HT 183); ebenso in der *ḫuṭba* des Muḫtār b. ʿAuf (Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 124, 4; dazu unten S. 657). Das Wort wurde auch sonst in der antiumaiyadischen Propaganda gebraucht; man hat es z. B. auch Abū Hāšim, dem Sohn des Ibn al-Ḥanafīya, in den Mund gelegt (*Aḫbār al-ʿAbbās* 177, apu. ff. und 178, 9; dazu allgemein *Studies on the First Century* 114 f.).

Noch für Rabīʿ b. Ḥabīb stand das Problem offenbar nicht im Mittelpunkt. Zwar sind die meisten Ḥadīṯe seines *Musnad*, die das Thema berühren, prädestinatianisch gestimmt. Aber es finden sich auch andere, die mehr für die qadaritische Position sprachen[30], und an einer Stelle wird der Terminus *Qadarīya* noch so verstanden, wie die Qadariten und Muʿtaziliten dies taten, im Sinne von „Prädestinatianer"[31]. Allerdings gab es schon z. Z. des Abū ʿUbaida „junge Leute", welche zu einem härteren Determinismus neigten; Ḥamza hat sich beschwert, daß Abū ʿUbaida diese nicht ausgeschlossen hat[32]. Vielleicht handelt es sich um Šuʿaib b. al-Maʿrūf und seine Freunde, die mit Ḥamza diskutiert haben[33]. Jetzt erzählte man auch, daß Ḥasan al-Baṣrī von Wāṣil b. ʿAṭāʾ „verdorben" worden sei[34]; Qadaritentum und Muʿtazila waren in eins gefallen. Die Muʿtazila begann ihre Mission in ʿUmān; Wāʾil b. Aiyūb, ein Schüler Rabīʿs, hat dort mit einem ihrer Leute namens Kahlān diskutiert[35]. Das Protokoll ist erhalten; es ging u. a. um den Charakter der *istiṭāʿa*[36]. Um die gleiche Zeit schrieb Maḥbūb b. ar-Raḥīl eine kurze Anleitung zur erfolgreichen Debatte mit „unserem Feind, den Qadariten"; seine Argumentation fußt noch stark auf der des Abū ʿUbaida[37]. Kurz darauf, um 210/825 oder etwas später, hat ein Notabler aus Ṣuḥār bei dem Imam ʿAbdalmalik b. Ḥumaid (reg. 207/822 oder 208/823 bis 226/841) Beschwerde darüber geführt, daß die „Qadariten" – ebenso wie die Murǧiʾiten – soviel Zulauf fänden, und ihn um Abhilfe gebeten[38].

2.2.5.4 *Der Streit um die Anthropomorphismen*

Abū ʿUbaida hat nicht nur die Qadariten mit dem Bann belegt. Er tat dies, wie wir bei früherer Gelegenheit sahen, auch mit „jungen Leuten", die sich – und ihn – gefragt hatten, ob man jemanden, der die wahre Religion noch nicht hatte kennenlernen können, nicht doch einen Ungläubigen nennen müsse. Sie mögen sich dabei gleichfalls von qadaritischen Ideen haben leiten lassen; aber sie redeten jedenfalls vom Heilsstatus. In diesem Punkt war Abū ʿUbaida

---

[30] Vgl. nr. 8 und 9 in der Übersetzung bei Cuperly 287. Natürlich hat erst Warglānī in seinem *Tartīb* sie in das *Bāb al-Qadar* gesetzt; Rabīʿ hat auf ihre Implikationen vielleicht gar nicht geachtet.

[31] Ib. nr. 10.

[32] Šammāḫī 85, –6 ff.

[33] S. o. S. 203.

[34] Darǧīnī 258, 5 ff. = Šammāḫī 97, 15 ff., als Ausspruch des Abū Muḥammad an-Nahdī.

[35] Šammāḫī 105, 12 f. Es handelt sich vermutlich um einen Südaraber; der Name ist schon in sabäischen Inschriften belegt (Y. Abdallah, *Personennamen* 85).

[36] Vgl. die Übersetzung bei Cuperly, *Professions de foi ibāḍites* I 425, Anm. 28.

[37] Ḥamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* I 434, 9 ff.

[38] ʿAbdallāh b. Ḥumaid as-Sālimī, *Tuḥfat al-aʿyān bi-sīrat ahl ʿUmān* (²Kairo 1350) I 113 f.; dazu Cuperly, *Introduction* 159 und Wilkinson in Ar. Stud. 4/1978/204. Soll man aus der Kombination von Qadariten und Murǧiʾiten schließen, daß die Muʿtaziliten, die in ʿUmān auftraten, in Wirklichkeit baṣrische Ġailāniten waren?

bei aller Härte doch sehr vorsichtig[1]. Er soll auch einige seiner Schüler an die Luft gesetzt haben, welche nichtibāḍitische Muslime (*ahl al-qibla*) nur deswegen als „Polytheisten" (*mušrikūn*) bezeichneten, weil sie „sich falsche Vorstellungen machen über anthropomorphistisch klingende Stellen (im Koran)"[2]. Damit verwahrte er sich wiederum nur gegen das vorschnelle Urteil; denn daß die genannten *ahl al-qibla* in der Sache Unrecht hatten, darüber war er sich mit den Heißspornen, die er tadelte, vermutlich einig. Die Formulierung deutet dies an: Anthropomorphismen klingen nur so; wenn man die entsprechenden Stellen im Koran wirklich so versteht, mißdeutet man sie. Diese falsche Exegese – hier das wörtliche Verständnis statt des metaphorischen – nennt die Quelle *ta'wīl*. So wird das Wort auch im *Fiqh absaṭ* gebraucht, im übrigen sogar mit der gleichen Schlußfolgerung: *ta'wīl* führt zur Sünde, aber nicht zum Unglauben[3].

Die prinzipielle Ablehnung alles *tašbīh* stellt die Ibāḍīya in die Nähe der Muʿtazila. Im Vergleich zu ihr bietet sie zum Problem sogar die früheren Quellenbelege. Eine Generation nach Abū ʿUbaida schreibt ʿAbdallāh b. Yazīd sein *K. at-Tauḥīd*[4]. Zwar versuchte Abū ʿUbaida noch zu vermeiden, daß die Frage ins Gerede kam; aber der ibāḍitische Standpunkt war damals längst klar. Man berief sich auf Ǧābir b. Zaid und über ihn auf Ibn ʿAbbās. Ennami hat das entsprechende Material aus dem *Musnad* des Rabīʿ zusammengestellt: wenn Gott etwas in seiner Hand hält (*qabaḍa;* vgl. Sure 2/245 oder 39/67), so ist seine Verfügungsgewalt gemeint; seine „Hand" ist seine Macht oder seine Belohnung, sein Auge sein Wissen und sein Schutz. Seine Wade (*sāq*), die er am Jüngsten Tag entblößt (Sure 68/42), bedeutet seine harte Entschlossenheit, durchzugreifen, und seine „Person" (*nafs,* vgl. Sure 5/116) sein Wissen[5]. Man wird diesen Überlieferungsstrang nicht unbedingt als fiktiv ansehen dürfen; immerhin hat auch Muǧāhid, ein anderer Schüler des Ibn ʿAbbās, die Anthropomorphismen metaphorisch interpretiert[6]. *Tauḥīd* begegnet als politisch-religiöser Slogan und als Symbol ibāḍitischer Identität schon in der Ansprache des Ṭālib al-ḥaqq[7]. Die Ibn ʿAbbās-Tradition lebt im *K. al-Mūǧaz* des Abū

---

[1] Er hielt den genannten Menschen zwar nicht für *mu'min,* aber doch für *muslim* (s. o. Bd. I 412). Dazu auch oben S. 202, Anm. 3.

[2] *al-muta'auwilīn fī llaḍī warada mā yūhimu t-tašbīh* (Šammāḫī 105, 1 f.). Die Formulierung ist etwas umständlich. Zum Kontext vgl. Cuperly, *Introduction* 27, Anm. 63.

[3] S. 41, ult. ff. (wo neben *ta'wīl* auch *tafsīr* gebraucht wird); noch extremer 45, 12 ff. Zu dieser Bedeutung von *ta'wīl* vgl. noch Text IV 62, d mit Kommentar und unten S. 212, auch oben Bd. I 264. Zur Beurteilung des Sachverhaltes bei den Ibāḍiten noch Cuperly, *Introduction* 169 f.; das spätere zaiditische Recht kennt den Begriff des *kufr at-ta'wīl* (vgl. Kruse in: WI 23-24/1984/432 ff.).

[4] S. o. Bd. I 407 f.

[5] Ennami 205 ff.; vgl. dazu die Texte im *Musnad* (ed. Damaskus 1388), S. 220 ff. bzw. bei Warglānī, *Tartīb,* Ms. Rhodes House, Afr. S 3, fol. 229 a ff. Weitere Quellen bei Cuperly, *Introduction* 188. Dazu jetzt kurz auch Cook in: JSAI 9/1987/171 f.

[6] Madelung, *Qāsim* 59; dazu unten S. 642.

[7] S. o. S. 196.

ʿAmmār weiter[8]. Jedoch zitiert dieser daneben noch andere Kronzeugen, unter ihnen sogar Ḥasan al-Baṣrī, vermutlich nach dessen *Tafsīr*[9].

Dieselbe rationalistische Sonde legten die Ibāḍiten an gewisse Details der Eschatologie; Ibn Ḥanbal hat in seiner *ʿaqīda* notiert, daß die „Ḥāriǧiten" nicht an die Zisterne (*ḥauḍ*), die Grabesstrafe usw. glaubten[10]. Dies wurde ja gelegentlich auch von baṣrischen Qadariten überliefert[11]. Später hat sich der Akzent hier wie dort auf das Problem der Schau Gottes (*ruʾya*) verlagert. Auch hierzu fand sich bei Rabīʿ angeblich schon Material aus der Tradition[12]. Aber kontrovers wurde diese Frage erst später, zumindest im Maġrib; wir wissen, daß dort Abū Nūḥ Saʿīd b. Zangīl sich um die Mitte des 4./10. Jh's mit ihr beschäftigt hat[13].

Wie bei der *qadar*-Frage, so können wir auch hier das Geschehen wiederum mit einigen Namen konkretisieren. Denn diejenigen, die mit ihrer harten Haltung gegenüber den Anthropomorphismen Abū ʿUbaida's Unwillen erregten, sind unter Rabīʿ b. Ḥabīb wieder hervorgetreten. Jetzt aber waren sie angesehene Herren, und Rabīʿ scheint, solange es nur um diese Frage ging, auch kaum etwas einzuwenden gehabt zu haben[14]. Da ist z. B.

Abū Saʿīd ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz,

ein Jurist, der neben Rabīʿ eine selbständige Rolle spielte und später vor allem wegen seines freien Gebrauchs des *qiyās* bekannt blieb[15]. Er behauptete sowohl gegenüber Ǧābir b. Zaid als auch gegenüber Abū ʿUbaida häufig eine eigene Meinung; das brachte ihm Tadel ein, führte aber auch dazu, daß Bišr b. Ġānim ihn als Autorität in seiner *Mudauwana* zitiert[16]. Ein *K. Nikāḥ aš-šiġār* ist von ihm bis heute erhalten[17]. Wir sind ihm bereits als prädestinatianischem Gegner des Ḥamza al-Kūfī begegnet[18]. – Neben ihm wird genannt

---

[8] Vgl. seine Widerlegung der *mušabbiha* in *Mūǧaz* I 351 ff., dort etwa 372, 6 ff. (*istawā ʿalā ʿaršihī = istaulā*) oder 376, 2 f. (*ǧāʾa rabbuka = ǧāʾa amru rabbika*).

[9] Ib. I 386, 9 f. (*yad = amr*) und 399, 4 f. (Lachen Gottes = Wohlgefallen); auch 376, 3 ff. Daß er dabei wohl mit der Redaktion des ʿAmr b. ʿUbaid arbeitete, wird ihm nicht mehr bewußt gewesen sein. Vgl. auch das Material bei Ḥamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* I 392 ff. und 503 ff.

[10] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 34, 3 f.; übs. bei Laoust, *Ibn Baṭṭa* 55, Anm. 1. Belege nach Ibn ʿAbbās zu diesem Fragenbereich bei Ḥamīs b. Saʿīd I 499, 6 f. (*aṣ-ṣirāṭ = dīn al-Islām*) und 506, 4 ff. (*al-kursī = ʿilm Allāh*).

[11] S. o. S. 71.

[12] Vgl. Cuperly 237, Anm. 11, nach dem *Tartīb at-Tartīb* des Muḥammad Aṭfīyaš.

[13] Cuperly 236, nur daß er Abū Nūḥ zu früh ansetzt; zu dessen Zeitstellung s. o. Bd. I 413. Allgemein zum Thema auch Ennami, *Studies* 207 ff.

[14] Šammāḫī 105, 4 f.

[15] Vgl. ZDMG 126/1976/39 und 41; Ṭālibī in *Mūǧaz* II 213, Anm. 5. Vielleicht bereitet sich bei ihm schon die Lehre des Aḥmad b. al-Ḥusain al-Aṭrābulusī vor (s. o. Bd. I 415).

[16] *Kitāb Ibn Sallām* 114, 3 ff.; Schwartz 48 f. und 59 f.; Rebstock 181. Zu Bišr b. Ġānim s. u. S. 602 ff.

[17] Eine Handschrift davon findet sich in der Maktaba al-Bārūnīya auf Djerba (Schwartz 300, nr. 1). Zum genauen Titel vgl. Ennami in: Ibn Ḥalfūn, *Aǧwiba* 108; er bezog sich darin auf Abū ʿUbaida und Abū Nūḥ Ṣāliḥ ad-Dahhān. Zum *nikāḥ aš-šiġār* vgl. EI² VI 475 b.

[18] S. o. S. 203.

Abū l-Muʾarriǧ ʿAmr (?) b. Muḥammad as-Sadūsī,

ein Stammesgenosse des Qatāda. Auch er ist vor allem als Jurist hervorgetreten[19]. Nach dem Zusammenstoß mit Abū ʿUbaida ist er anscheinend nach Persien ausgewichen[20]. Es lohnt, zu überlegen, ob wir nicht den Vater des Philologen Muʾarriǧ b. ʿAmr as-Sadūsī vor uns haben, der unter al-Maʾmūn am Kalifenhof in Baġdād eine Rolle gespielt hat. Ṭālibī hat die Beziehung erwogen, jedoch etwas vorschnell verworfen[21]. Wir stoßen nämlich auf einige überraschende Berührungspunkte. Der Name Muʾarriǧ ist nicht häufig; er erregte im Irak Aufsehen[22]. Der Philologe ist mit al-Maʾmūn in Marw gewesen[23]; auch in Nēšāpūr und vielleicht in Ǧurǧān hat er sich aufgehalten[24]. Zudem soll er zu den Assistenten (*ġilmān*) des Ḫalīl gehört haben[25]; auch Ḫalīl aber kam aus ibāḍitischem oder ṣufritischem Milieu[26].

> Die letztere Nachricht könnte sich übrigens ursprünglich auf den Vater bezogen haben; denn sie steht in unmittelbarer Nähe einer andern, bei der die Verwechslung kaum einem Zweifel unterliegt. Diese betrifft das Todesdatum. Der Philologe ist, wie immer wieder betont wird, mit Maʾmūn nach Baġdād gekommen (TB 258, 7; Qifṭī III 327, 12). Das wäre i. J. 204/819 gewesen. In der Tat heißt es bei Marzubānī, er habe sich hernach von dem Kalifen getrennt und sei nach Baṣra gegangen, wo er dann auch gestorben sei (*Nūr al-qabas* 104, 13 f.; auch IḪ V 307, 2 ff.: nach Muʾarriǧs Schüler Ismāʿīl b. Yaḥyā al-Yazīdī; dazu Sellheim, *Sprichwörtersammlungen* 50 f. und 54). Sonst aber wird meist als Todesdatum das Jahr 195/810 angegeben (so z. B. bei Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 78, 8; weitere Quellen bei Ziriklī VIII 266 und Kaḥḥāla XIII 33 f.). Dies gilt, wie aus einer von Ibn an-Nadīm bewahrten Notiz des Ibn al-Muʿtazz hervorgeht, in Wirklichkeit von dem Vater, ebenso wie die Zusammenarbeit mit Ḫalīl (Qifṭī 330, 3 f.; bereits geändert in der uns erhaltenen Redaktion des *Fihrist*, S. 54, 2 f.). Dann wäre also unser Ibāḍit i. J. 195/810 gestorben, ein durchaus akzeptables Datum.

Zwei Dinge stehen der Gleichsetzung entgegen. Erstens wird der Name des Ibāḍiten nicht nur als ʿAmr b. Muḥammad, sondern auch als ʿUmar b. Muḥammad überliefert[27]. Zweitens wird für Muʾarriǧ b. ʿAmr üblicherweise

---

[19] Vgl. vor allem Schwartz 60 f.; auch Index s. n. Dazu ZDMG 126/1976/38 ff. und Ṭālibī in *Mūǧaz* II 213, Anm. 6.

[20] So erklärt sich wohl auch, daß er in der *Mudauwana al-kubrā* des Bišr b. Ġānim der am häufigsten genannte Gewährsmann ist.

[21] Dies u. a. deswegen, weil er nicht an den Vater denkt, sondern von einer absoluten Identität ausgeht (a. a. O.).

[22] Marzubānī, *Nūr al-qabas* 104, 5 ff.; TB XIII 258, 19 ff.; Qifṭī, *Inbāh* III 328, 4 ff. Ob man nicht statt *ġarīb*^{an} eher *ʿarabī*^{yan} lesen sollte?

[23] TB XIII 258, 13; auch 258, 7 f.

[24] Qifṭī 330, 10; Marzubānī 104, 13.

[25] TB XIII 259, 4 f.

[26] S. u. S. 220.

[27] *ʿAmr* bei Lewicki (in EI^1, Suppl. 187 a) und Rebstock (S. 179); *ʿUmar* bei Wilkinson (in: Arab. Stud. 4/1978/205 und Der Islam 62/1985/249) und Schwartz (S. 60 f.). Ḥātim b. Manṣūr bei Cuperly 315 ist ein Mißverständnis; so hieß ein anderer Gewährsmann des Bišr b. Ġānim

eine Genealogie angegeben, die nicht über einen Muḥammad, sondern über einen Ḥāriṯ b. Ṯaur ... weiterführt[28]. Jedoch ist mit ihr etwas nicht in Ordnung. Um Anschluß an die Geschlechterkette zu finden, müßte man annehmen, daß Mu'arriğ nur ein Beiname war und er in Wirklichkeit Marṯad b. al-Ḥāriṯ ... as-Sadūsī hieß[29]. Sollte er sich erst nachträglich mit ihr geschmückt haben? Er legte ja – bei einem Philologen recht verständlich – Wert darauf, direkt aus der Wüste zu kommen; damit überspielte er seine Unkenntnis des wissenschaftlichen Handwerkszeugs[30]. – Der Bruch mit Rabīʿ tritt offen zutage erst bei

Abū l-Maʿrūf Šuʿaib b. al-Maʿrūf[31].

In ʿUmān sah man in ihm den Kopf der Bewegung; man sprach von der Šuʿaibīya[32]. Jedoch hatte auch er zu Rabīʿs engen Beratern gehört[33], und das Zerwürfnis hatte einen ganz speziellen Grund: er hat in die Streitigkeiten um die Wahl des Rustamiden ʿAbdalwahhāb eingegriffen. Ebenso wie Rabīʿ war er von den Boten des Imams um ein Gutachten angegangen worden, und zwar noch bevor sie Rabīʿ und seine Kollegen in Mekka trafen. Er hielt sich nämlich damals in Ägypten auf und stammte vielleicht auch daher; Ägypten lag für die Abgesandten, die ja aus dem Maġrib in den Ḥiğāz zogen, auf dem Weg. Seine Stellungnahme war ablehnend; wir werden annehmen dürfen, daß die Delegation aus Tāhart – die ja vermutlich Order hatte, sich um eine positive Auskunft zu bemühen – nur deswegen weitergezogen ist. Ihm aber wird klar gewesen sein, daß er ihr Wohlwollen nicht gewonnen hatte; so erklärt sich, daß er, „ohne die maßgeblichen Autoritäten der Gemeinde in Ägypten um Rat zu fragen", wie Darğīnī sagt, in den Maġrib aufbrach und, nachdem auch eine Unterredung mit ʿAbdalwahhāb keine Änderung brachte, sich Ibn Fandīn anschloß. Als die Sache schiefging, flüchtete er schließlich nach Tripolitanien[34].

(vgl. ZDMG 126/1976/41). Schwartz liest *Abū l-Mu'riğ* statt *Abū l-Mu'arriğ;* Cuperly hat *Abū l-Maurič*.

[28] Noch nicht bei Marzubānī, aber in TB XIII 258, 3 ff.; Qifṭī III 327, 8 ff. etc.

[29] Vgl. Ibn Ḥazm, *Ğamhara* 318, 2 ff. mit Anm.; *Fihrist* 54, 1 = Qifṭī 330, 2 f. (wo *Yazīd* statt *Marṯad*).

[30] TB 258, 15 f.; Qifṭī 328, 1 ff.

[31] Šammāḫī 119, ult.; der Name ist nach Darğīnī 274, 16 zu verbessern. Die Lesung *Mu'arrif* statt *Ma'rūf*, die sich etwa bei Šammāḫī findet und auch in die Sekundärliteratur eingedrungen ist (vgl. Le Tourneau in Revue Afr. 104/1960/136 oder Schwartz 48), hat weniger Wahrscheinlichkeit für sich, da die *kunya* vermutlich auf den Namen des Vaters zurückgreift. – Der bei Aš'arī, *Maq.* 94, 6 ff. genannte Šu'aib gehört einer andern Gruppe von Ḥāriğiten an und ist mit dem hier Behandelten nicht identisch.

[32] Wilkinson in: Arab. Stud. 4/1978/205. Auch *Ša'bīya* wird gebraucht, und zwar generell für die Nukkār (vgl. Lewicki in EI¹, Suppl. 186 b). Schon Abū Zakarīyā' allerdings liest stattdessen *Šaġbīya* und findet dafür eine passende Etymologie (60, 17/übs. Revue Afr. 139 > Darğīnī, *Ṭab.* 51, 12).

[33] Darğīnī 274, 10 ff.

[34] Vgl. den Bericht bei Abū Zakarīyā' 58, apu. ff./übs. 136 ff. > Darğīnī 49, 9 ff. Stark abweichend und ohne Kenntnis der Lehrstreitigkeiten Ibn Ṣaġīr 17, 11 ff./übs. 74 ff. Dazu zusammenfassend Rebstock 168 ff..

Die gewalttätigen Auseinandersetzungen hatten den Graben weiter aufgerissen. ʿAbdalwahhāb hatte sich jetzt nicht nur durch seinen autokratischen Anspruch diskreditiert, sondern auch dadurch, daß er das Blut von „Muslimen", also Angehörigen der eigenen Gemeinde vergossen hatte. Šuʿaib aber hatte, wie es scheinen mochte, nur alte Prinzipien verteidigt. Denn das Problem hatte nicht nur in der Mitbestimmungsforderung der Berberstämme gelegen; ʿAbdalwahhāb war auch nicht der theologisch versierteste unter den möglichen Kandidaten gewesen. Rabīʿ hatte gerade in diesem Punkt eine Konzession gemacht: schon Abū Bakr sei zu Recht Kalif gewesen, obwohl es neben ihm noch Leute gegeben habe, die mehr von der Religion verstanden, Zaid b. Ṯābit z. B. oder ʿAlī und Muʿāḏ b. Ǧabal[35]. Im Munde eines Ḫāriǧiten klang dieses Eintreten für die *imāmat al-mafḍūl* merkwürdig; so realpolitisch hatte man die Dinge bisher noch nicht gesehen[36]. Wir sind darum nicht erstaunt, zu hören, daß Rabīʿ hiermit auch sonst auf Opposition stieß; als er nach Baṣra zurückkehrte, war er anscheinend gänzlich isoliert[37]. Man stellte ihn zur Rede, warum er denn Šuʿaib ausgeschlossen habe, obgleich dieser gar keine „Neuerung" aufgebracht habe[38]. Vielleicht hat man ihm erst in ʿUmān wieder recht gegeben; damals verzichtete man ja auch auf den Anspruch, in maġribinische Verhältnisse hineinzuregieren. Die drei vorhergenannten Gelehrten sind damit, ebenso wie ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī, zu Kronzeugen der Nukkār geworden[39].

Das ist vermutlich eine spätere Entwicklung. Die Nukkār waren ursprünglich eine politische Partei, und zwar nur im Maġrib, wo ein Mann wie ʿAbdallāh b. Yazīd nie seinen Fuß hingesetzt hat. Erst als der Anlaß, aus dem es dort zu der „Bestreitung" gekommen war, der Vergangenheit angehörte und es weniger um die Ablehnung des Imamats der Rustamiden ging als um das Selbstverständnis kleiner fortlebender Gemeinden, also vor allem nach der Zerstörung Tāharts durch die Fāṭimiden i. J. 296/909, dürfte man die einzelnen theologischen Sondermeinungen zu einem geschlossenen Block zusammengefaßt haben. Ein Außenstehender wie der Historiker Ibn Ṣaġīr hatte auch nach längerem Zusammenleben mit den beiden zerstrittenen Parteien noch Schwierigkeiten, den Unterschied in der Lehre zu erkennen[40]. Die von seiten der Wahbīya als häretisch gebrandmarkten Positionen lagen ursprünglich wohl noch innerhalb der Bandbreite der theologischen und juristischen Möglichkeiten ibāḍitischer Gemeinden des 2. Jh's.

---

[35] Vgl. das Fatwā bei Abū Zakarīyāʾ 59, 11 ff./übs. 137 und Darǧīnī 50, 7 ff. Dazu oben S. 199.

[36] Nach Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 68, 17 vertraten alle Ḫāriǧiten die *imāmat al-fāḍil*. Vgl. auch Strothmann in: Der Islam 17/1928/265.

[37] Šammāḫī 153, 3 ff. und 11 ff..

[38] Abū Zakarīyāʾ 64, 11 ff./übs. 143; dazu Rebstock 186 f..

[39] Ennami 261; auch oben Bd. I 411. Dazu Šammāḫī 119, −7 ff., wo neben ihnen noch ein gewisser Sahl b. Ṣāliḥ erscheint (zu ihm auch Text VII 1). Dort ist allerdings alles, wohl irrtümlich, auf ʿAbdalwahhābs Nachfolger Aflaḥ bezogen.

[40] S. 16, −5 f. Motylinski.

Wir können darum auch nicht ausschließen, daß die wahbitischen Quellen, wenn sie bereits Abū ʿUbaida zur Frage Stellung nehmen lassen, mit einer Projektion arbeiten. Die Namen der von ihm Gemaßregelten werden ja nicht genannt; es wird nur angedeutet, daß es sich um die gleichen Theologen handelte, die später unter Rabīʿ wieder hervortraten. Das Problem aber wird konkret greifbar erst zwei Generationen später, und zwar nicht in Baṣra, sondern in ʿUmān. Ein gewisser

Hārūn b. al-Yamān,

der den maġribinischen Autoren völlig unbekannt geblieben ist[41], trat dort mit dem „nukkāritischen" Standpunkt hervor. Er verteidigte ihn in einem Sendschreiben an den Fürsten al-Muhannā b. Ǧaifar (reg. 226/841 – 238/853) mit dem Bemerken, daß er nur der Lehre der Alten folge[42]. Damit glitt er jedoch, wie aus seinen späteren Ausführungen hervorgeht, über den *nervus rerum* hinweg. Zwar waren die Alten sich darin einig gewesen, daß kein Mitglied der Gemeinde als „Polytheist" anzusehen sei, das sich an das Einheitsbekenntnis halte; nur er aber hielt dafür, daß ein Anthropomorphist das Einheitsbekenntnis verletze, weil er sich Gott als aus Teilen zusammengesetzt vorstelle[43]. Sein Gegenspieler war Maḥbūb b. ar-Raḥīl, der von Baṣra aus mit zwei Lehrbriefen, die er an die Gemeinden in ʿUmān und in Ḥaḍramaut richtete[44], der Häresie zu steuern versuchte. Er hielt den Anthropomorphismus nur für eine schwere Sünde, nicht für Vielgötterei[45]. Denn über das Wesen Gottes wissen wir ohnehin nicht genau Bescheid; sonst hätten manche frühe ibāḍitische Autoritäten oder angesehene Nichtibāḍiten wie Ḥasan al-Baṣrī nicht ab und zu auch anthropomorphistische Formulierungen gebrauchen können. Anders verhält es sich mit den Aussagen über den Propheten: sein Erdenleben liegt im Licht der Geschichte; wer sich über ihn falsche Vorstellungen macht (*al-muta'auwil fīhi*), ist böswillig und darum als *mušrik* anzusehen[46]. *Al-muta'auwil fīhi* war aber genau die Formulierung, die, wie wir oben sahen, derselbe Maḥbūb b. ar-Raḥīl in seinem Geschichtswerk im Zusammenhang mit Abū ʿUbaida benutzte und die von dort aus zu Šammāḫī gelangte. Umso auffälliger ist, daß er sich in den beiden Lehrbriefen nicht auf das dort geschilderte Ereignis bezieht[47].

---

[41] Wilkinson sieht in ihm einen Baṣrier, der im Maġrib aufgetreten sei (*Imamate Tradition of Oman* 164); jedoch ist dies recht unwahrscheinlich. An einer andern Stelle (ib. 151) scheint er im übrigen eher vorauszusetzen, daß es sich um einen Jemeniten handelte.

[42] Vgl. die Edition von Saiyida Ismāʿīl Kāšif in: *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 325 ff., dort 327, –4 f.

[43] Ib. 328, 8 ff. und 329, 6 ff.

[44] *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 276 ff. und 308 ff..

[45] Ib. 328, 12 ff. (nach Hārūn b. al-Yamān); auch Ḥamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* I 393, –6 f.

[46] Ib. 300, –5 ff.; 302, apu. ff. und 316, 7 ff.; auch 331, 7 ff. (nach Hārūn b. al-Yamān).

[47] Am nächsten kommt S. 281, 6 ff.; jedoch ist der Zusammenhang dort viel allgemeiner. Ohnehin steht die Diskussion in ʿUmān in einem weiteren Rahmen (s. u. S. 710 f.). Die Art, wie das Thema behandelt wird, ist im übrigen weitschweifig und verhältnismäßig unpräzise.

2.2.5.5 *Weitere Streitpunkte*

Eine ähnliche Unsicherheit liegt über einem weiteren Streitpunkt, dessentwegen ʿAbdallāh b. Yazīd, Abū l-Muʾarriǧ und ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz[1], nach anderer Quelle auch Šuʿaib b. al-Maʿrūf[2] ins Gerede kamen. Sie sollen nicht bereit gewesen sein, eine Frau, die Analverkehr duldet, aus der Gemeinde auszuschließen und für eine schwere Sünderin (*kāfirat niʿma*) zu erklären. Den Wahbiten war das später nicht rigoros genug; sie betrachteten es als typisch für die Nukkār[3]. Aber wenn wir eine Bemerkung des Hārūn b. al-Yamān richtig verstehen[4], so hat auch Maḥbūb hier noch Milde walten lassen: Geschlechtsverkehr dieser Art fällt nicht unter die *ḥadd*-Strafe für Unzucht; jemanden, der nicht mit einer *ḥadd*-Strafe belegt wird, sollte man aber auch nicht exkommunizieren.

Wichtiger als die spätere Rollenverteilung ist wiederum die Frage, wie es zu diesem Dissens kam. Er ist gewiß alt, und er greift auch hier über die Ibāḍīya hinaus. Die außeribāḍitischen Parallelen stammen aus dem Ḥiǧāz: Analverkehr war in Mekka üblich, in Medina dagegen verpönt[5]. Die strengere Haltung der Medinenser könnte sich durch jüdischen Einfluß erklären[6]; der Prophet soll dagegen, wie man zu wissen meinte, der mekkanischen Ansicht den Vorzug gegeben haben[7]. Die ḥiǧāzenischen Gemeinden der Ibāḍīya waren vielleicht von Anfang an ebenso wie das Ḥadīṯ in der Frage zerstritten. Im Irak scheint der rigorosere Standpunkt weiter verbreitet gewesen zu sein; zumindest behauptet Abū ʿAmmār, daß auch Muʿtaziliten und Zaiditen ihn vertraten[8]. Hier mag die Skrupelhaftigkeit (*waraʿ*) in Dingen des religiösen Gesetzes, die vor allem in Baṣra um sich griff, ihren Anteil gehabt haben; die Wahbiten sahen später in ihr einen Grundpfeiler der Religion, ebenso wichtig wie Wissen, Handeln und intentio[9]. Aber prüde waren natürlich auch die Nukkār.

Daneben drängt sich die Frage auf, warum denn nur die Frau verdammt wurde[10]. Man könnte die Antwort wieder in einem allgemeinen Trend suchen:

---

[1] So nach dem ausführlichen Referat bei Abū ʿAmmār, *Mūǧaz* II 213, 6 ff. und vorher.

[2] So nach dem kurzen Hinweis bei Šammāḫī 104, ult. f., wo Šuʿaib an die Stelle von ʿAbdallāh b. Yazīd tritt.

[3] Vgl. z. B. Cuperly, *Professions de foi* II 192 für den Katechismus des Abū Sahl Yaḥyā al-Warglānī (6./12. Jh.) und *Introduction* 333 für die *Uṣūl ad-diyānāt* des Šammāḫī (gest. 792/1389-90). Für ʿUmān vgl. Ibn Ḫalfūn, *Aǧwiba* 52, −5 ff. und Sachau in: MSOS, 2. Abt. 2/1898/66.

[4] *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 328, 4 f.

[5] Vgl. dazu Dārimī, *Sunan* I 204 ff., dort nr. 1124 (= Ibn Ḥanbal, *Musnad* VI 305, 3 ff.); allgemein *Conc.* II 109 b und Ṭabarī, *Tafsīr* ³IV 398 ff. zu Sure 2/223.

[6] Dārimī I 205 nr. 1130; auch al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasīlat aš-Šīʿa* XIV 100 f., wonach allerdings gerade in Medina laxere Vorstellungen geherrscht haben sollen.

[7] Dazu jetzt F. Mernissi, *Le harem politique* 184 ff., die sich vor allem auf den *Tafsīr* des Ṭabarī stützt.

[8] *Mūǧaz* II 206, 3; ebenso die Ḥanafiten nach Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 296, 9 f. Im Ḥiǧāz vertrat ihn bereits ʿIkrima (Dārimī I 205 nr. 1129 und 207 nr. 1143).

[9] So in der *ʿaqīda* des Ǧannāwunī (BEO 32-33/1980-81/49, 8).

[10] Abū Sahl Yaḥyā al-Warglānī bezieht allerdings auch den Mann in das Verdikt mit ein.

bis in die Gegenwart hat man der Ibāḍīya in besonderem Maße Misogynie nachgesagt. Aber etwas anderes scheint wichtiger: es ging nicht um das Sexualverhalten in der Ehe, sondern um Prostitution[11]. In welcher Art Ehegatten miteinander verkehrten, kam einem Juristen wohl kaum zu Ohren, wenn es denn nicht einmal zu einem Scheidungsgrund wurde. In außerehelichen Beziehungen dagegen spielte viel mehr die Tatsache eine Rolle, daß Analverkehr ein Mittel der Empfängnisverhütung war; schon in der Antike hatten die Hetären auf dieser Praxis bestanden, um Schwangerschaft zu vermeiden[12]. Wenn man den Fall so versteht, erklärt sich leicht, warum die Gemeinde unnachsichtig und einseitig diskriminierend reagierte; Mitleid mit Prostituierten findet sich erst in der romantisierenden Literatur des 19. Jh's. Daß der Mann gleichfalls Unzucht trieb, war unbestritten; aber er war nur ein Sünder, die Frau dagegen „ungläubig". Die „nukkāritischen" Abweichler dagegen bestanden auf theologischer Gleichbehandlung: auch die Frau ist nur eine „Sünderin"[13].

Noch ein letztes Thema, das seit jeher Stoff für Diskussionen abgegeben hat, ist zu behandeln: das Freitagsgebet. Daß gerade die Ibāḍīya sich hierzu Gedanken machte, lag nahe; die *ḫuṭba* war einer der offiziellen Hoheitsakte der Obrigkeit. Freilich hatte man in Baṣra früh gelernt, sich anzupassen; darum betont die Überlieferung, daß schon Ǧābir b. Zaid hinter Ḥaǧǧāǧ das Gebet verrichtet habe[14]. Abū Sufyān hat denselben Standpunkt wiederum gegenüber Hārūn b. al-Yamān vertreten, nur daß er den Leuten in ʿUmān nicht so sehr das Beispiel Ǧābirs als das seines Schülers Ḍumām vor Augen hielt: dieser war selbst im Ramaḍān in der ärgsten Hitze in die Moschee gegangen[15]. Unter einem *imām*, einem Vorbeter, das Gebet zu verrichten, der nicht der Ibāḍīya angehörte, war natürlich schlimm; aber man tröstete sich damit, daß dieser, als „Ungläubiger", keinen Lohn aus seinem Gebet ziehe[16].

Unter veränderten Verhältnissen entschied man sich natürlich auch anders. Die Nukkār sollen, wie eine Quelle aus der ersten Hälfte des 6./12. Jh's vermerkt, das Freitagsgebet hinter einem ungerechten Herrscher für ungültig erklärt haben[17]; sie lebten ohnehin für sich. Naffāṯ, ein Separatist, der zu Beginn des 3./9. Jh's im Ǧarīd in Tunesien auf dem Stammesgebiet der Nafzāwa auftrat und sich von dem Rustamidenimam Aflaḥ b. ʿAbdalwahhāb (reg. 208/823 – 258/872) lossagte, hielt die *ḫuṭba* ganz und gar für eine Neuerung[18]. Die

---

[11] Abū ʿAmmār, *Mūǧaz* II 211, 6 ff.; Šammāḫī bei Cuperly, *Introduction* 333.

[12] K. Dover, *Homosexuality* 101.

[13] *Mūǧaz* 213, 6 f. Zur Prostitution im frühen Islam allgemein vgl. Nabih Akel, *Studies in the Social History of the Umayyad period as revealed in the Kitāb al-Aghānī* (PhD London 1960), dort S. 205 ff.

[14] S. o. S. 191.

[15] Vgl. Wilkinson in: Der Islam 62/1985/252; auch *The Imamate Tradition of Oman* 165.

[16] Schwartz 71 f.

[17] ʿUṯmān b. Ḫalīfa as-Sūfī, *Risāla fī bayān firaq al-Ibāḍīya as-sitta wa-ġairihā* (zum Werk vgl. ZDMG 126/1976/55); danach ʿAlī Yaḥyā Muʿammar, *al-Ibāḍīya baina l-firaq al-islāmīya* 302.

[18] Lewicki in: SI 9/1958/79; Rebstock 248 ff. Zur Naffāṯīya vgl. auch Muʿammar, a. a. O. 304 ff. und *Ḫulaifāt, an-Nuẓum al-iǧtimāʿīya wat-tarbawīya ʿinda l-Ibāḍīya* 114 f.

Wahbiten ließen die *ḫuṭba* ausfallen, als ihnen nach dem Untergang der Rustamiden der *imām* dazu fehlte; aber da sie vorher während ihrer staatlichen Selbständigkeit großen Wert darauf gelegt hatten, vertraten sie in der Theorie nur die Meinung, daß die Predigt nicht obligatorisch sei[19].

Fragen des rituellen Details traten demgegenüber in den Hintergrund. Seit altersher war man sich offenbar nicht darüber einig, ob der Prediger sich zwischen den beiden Teilen seiner Ansprache einmal setzen dürfe oder nicht[20]. Beim Gebet vermied man das *raf' al-yadain;* man ließ die Arme herunterhängen[21]. Auch das war ein altes Schibboleth[22]; man mag schon in Baṣra darauf geachtet haben. Aber generell muß man bei solchen Rückschlüssen wohl Vorsicht walten lassen; von den Punkten, die ʿUṯmān b. Ḫalīfa as-Sūfī z. B. im Zusammenhang mit den Nukkār registriert, haben viele in der Frühzeit offensichtlich keine Parallele. Die sunnitische Umwelt nahm dies alles kaum wahr; für sie waren die Ibāḍiten einfach anders. Um die Mitte des 19. Jh's erzählte man sich in Tunis, daß die Leute aus dem Mzāb, die man unter dem Namen Wahbīya kannte, während des Gebetes ihre Hosen auszögen[23].

2.2.5.6 Das Umfeld

Trotz aller Abschließung haben Ibāḍiten auch in nichtibāḍitischen biographischen und bibliographischen Quellen Beachtung gefunden. Der *Fihrist* nennt einige ihrer Theologen in seinem Kapitel über die Ḫāriǧiten[1]; auch in den *riǧāl*-Werken kommen sie ab und zu vor. Aber wir bewegen uns in einer Grauzone. Die sunnitischen Autoren unterscheiden nicht scharf genug; Ḫāriǧiten sind für sie häufig einfach Ḫāriǧiten. Die ibāḍitischen Biographen dagegen haben sichtlich manche Gelehrte ihrer Gemeinde übergangen; wir wissen nicht immer, ob sie dabei einen Namen bewußt verschwiegen oder ob die Lücke daher kommt, daß sie nicht über Baṣra (und den Maġrib) hinaussahen.

Bei Ibn an-Nadīm ist zumindest ein Ibāḍit aus Mosul dabei[2]; er läuft bei ihm nur als Ḫāriǧit. Andere von ihm genannte Theologen, z. B. Ibrāhīm b. Isḥāq al-Ibāḍī oder al-Haiṯam b. al-Haiṯam an-Nāǧī, können wir überhaupt nicht dingfest machen. Über Ṣāliḥ an-Nāǧī erfahren wir immerhin so viel, daß er Qadarit war[3]; das würde erklären, warum die ibāḍitischen Autoren ihn ignorierten. Ibn Ḥibbān will ihn mit dem baṣrischen Asketen und *qāṣṣ* Ṣāliḥ

---

[19] Ǧannāwunī, *ʿAqīda* in: BEO 32-33/1980-81/51, 11; Abū Sahl Yaḥyā al-Warglānī bei Cuperly, *Introduction* 118. Zum Usus der Ibāḍiten in Sansibar ib. 154.

[20] Cuperly, *Professions de foi* II 82, Anm. 194. Der frühe Ḫāriǧit Ḍaḥḥāk b. Qais hatte im Sitzen gepredigt (Ḍahabī, *Taʾrīḫ* VI 22, 4ff.; zu ihm s. u. S. 465 f.). Allgemein zur Frage vgl. F. Meier in: *Festschrift Spuler* 226.

[21] Schwartz 72; für die heutige Zeit vgl. Delheure, *Faits et dires du Mzab* 63.

[22] S. u. S. 532 ff.

[23] H. von Maltzan, *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis* I 108. Selbst dies allerdings hat eine Parallele in Iran (s. u. S. 624 zur Kūzīya).

[1] *Fihrist* 234, 5 ff. und vorher.

[2] Ḥafṣ b. Ašyam; s. u. S. 468.

[3] Kaʿbī, *Maq.* 106, 2 nach Dāwūd al-Iṣfahānī.

b. Bašīr al-Murrī gleichsetzen, der um 175/791 starb; aber das ist vermutlich reine Spekulation[4]. Auch unter den ḫāriǧitischen Juristen, die Ibn an-Nadīm im 5. *fann* der 6. *maqāla* aufführt[5], ist der eine oder andere Ibāḍit[6]; aber die meisten von ihnen sind für den von uns hier behandelten Zeitraum ohnehin zu spät.

ʿAmmār Ṭālibī möchte Ibrāhīm b. Isḥāq mit jenem Ibrāhīm gleichsetzen, von dem es bei Ašʿarī (*Maq.* 110, 1 ff.) heißt, daß er mit einem Kollegen wegen des Verkaufs einer Sklavin aneinandergeriet (*Mūǧaz* I 191). Ṭālibī versteht den Text als juristischen Prinzipienstreit und sieht in den beiden Kontrahenten offenbar Gelehrte, die über den konkreten Anlaß hinaus ihren Standpunkt auch theoretisch vertraten. Jedoch zeigt eine etwas ausführlichere Parallele bei Našwān al-Ḥimyarī (*Ḥūr* 175, 11 f.), daß dies nicht unbedingt der Fall sein muß. Der Streit brach ganz zufällig aus. Ibrāhīm, ein Medinenser übrigens und in religiösen Dingen von wankelmütiger Sinnesart, hatte eine Sklavin auf den Markt geschickt; als sie nicht rechtzeitig zurückkam, beschloß er, sie an die Beduinen zu verkaufen. Da diese selber nicht Ibāḍiten, mithin „Ungläubige" waren, zog er sich den Tadel seines Nachbarn zu. Dies führte zu einer Kette wechselseitiger Exkommunikationen. Die Geschichte wurde mehr wegen dieser Verwicklungen als wegen der Personen erzählt (vgl. dazu auch Watt in: Der Islam 36/1961/225). Zudem hat bereits Abū Baihas auf den Fall reagiert (s. u. S. 595). Dieser aber wird i. J. 94/613 hingerichtet. Wir kämen also mit Ibrāhīm bis in die Zeit des ʿAbdalmalik zurück – für den Theologen doch wohl etwas früh.

Ṣāliḥ an-Nāǧī könnte identisch sein mit Ṣāliḥ b. Kaṯīr, der als *mutakallim* bei Šammāḫī begegnet (83, apu. f.; auch Lewicki in SI 9/1958/77). Dieser wiederum mag der Vater des oben S. 211, Anm. 39 erwähnten Sahl b. Ṣāliḥ gewesen sein; denn von beiden heißt es, daß sie gewisse Neuerungen vertreten hätten. Ob er mit dem medinensischen Traditionarier dieses Namens etwas zu tun hat, wie ich *Anfänge* 23 f. erwogen habe, ist mehr als fraglich. Auch von dem Ṣāliḥ b. Abī Ṣāliḥ bei Ašʿarī, *Maq.* 122, 12 ff. ist er zu trennen (s. u. S. 460, Anm. 1).

Nur von Ibrāhīm b. Isḥāq steht übrigens sicher fest, daß Ibn an-Nadīm ihn als Ibāḍiten betrachtete; bei den übrigen wird dies nur durch den Kontext nahegelegt. Von den vier ḫāriǧitischen Theologen, die Masʿūdi, *Murūǧ* V 442, 5 ff./ IV 28, 2 ff. aufzählt, ist nur ʿAbdallāh b. Yazīd mit Sicherheit Ibāḍit (zu ihm s. o. Bd. I 406 ff.). Abū Mālik al-Ḥaḍramī gehört gar nicht dahin; er war Šīʿit (s. o. Bd. I 348 f.). Das mag auch für den dritten in der Reihe gelten, einen gewissen Qaʿnab; er könnte mit dem Bruder des Zurāra b. Aʿyan identisch sein (s. o. Bd. I, Falttafel bei S. 322 mit Anm. 9). Pellat möchte in ihm allerdings den bei Caskel, *Ǧamhara* II 465 genannten Ḫāriǧiten dieses Namens sehen (Index VII 582).

Zum vierten, Yamān b. Riʾāb, s. u. S. 599 f. Zu einigen späteren ibāḍitischen Theologen, die in Baġdād lebten, s. u. Kap. C 5.3.

---

[4] Allerdings galt auch dieser als Qadarit (s. o. S. 68 f.).

[5] S. 295.

[6] Für Ǧubair b. Ġālib s. u. S. 468.

Die baṣrischen Ḫāriǧiten, die in den *riǧāl*-Werken festgehalten sind, sammeln sich auffallenderweise um Qatāda; bei ihm hat ja auch Rabīʿ b. Ḥabīb studiert. Dennoch ist man überrascht; Qatāda hatte, wie wir sahen, gute Beziehungen zu den Umaiyaden[7]. Der erste, den wir zu nennen haben, war sogar Azraqit. Aber er kam aus dem gleichen Stamm wie Qatāda (und Hišām ad-Dastuwāʾī):

Ǧuraiy b. Kulaib as-Sadūsī.

Qatāda hatte bei ihm gehört; er überlieferte interessanterweise von ʿAlī[8]. – Da ist weiterhin ein angeheirateter Verwandter (*ḫatan*) Qatādas, der zu den *qurrāʾ* von Baṣra gehörte:

Šubail b. ʿAzra b. ʿUmair aḍ-Ḍubaʿī.

Er war ein Araber der alten Art: Dichter, Historiker (*rāwiya*) und *ḫaṭīb*, Kenner von *ġarīb*-Wörtern, die er kunstgerecht in einer *qaṣīda* aufmarschieren ließ[9]. Nur bei Ǧāḥiẓ erfahren wir, daß er Ṣufrit war, oder besser: wurde, nachdem er „siebzig Jahre lang" der extremen Šīʿa angehangen hatte[10]. Das geschah wohl zu Ende der Umaiyadenzeit, als Ḍaḥḥāk b. Qais sich zum Kalifen erklärte[11]; Šubail hat das Geschehen mit Versen begleitet[12]. Zu Beginn der Abbasidenzeit ist er gestorben[13]. – Man notierte geradezu, wenn Qatāda das Ḥadīṯ eines Ḫāriǧiten nicht akzeptierte. Das war der Fall bei

Abū Ḥassān al-Aʿraǧ,

der i. J. 130/749 beim *yaum al-Ḥarūrīya* fiel[14]. Er hatte also wohl das baṣrische Expeditionscorps begleitet, das dem Ibāḍiten Abū Ḥamza bei seinem Überfall auf Medina zur Seite stand[15]. – Ein Schüler des Qatāda, der gleichfalls als Ḫāriǧit galt,

Abū l-ʿAuwām ʿImrān b. Dāwar al-Qaṭṭān,

gest. nach 150/767[16], hat i. J. 145/762 mit einem Fatwā den Truppen des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh das Blutvergießen erlaubt[17]. Es ist wohl kein Zufall, daß er u. a. ein Ḥadīṯ gegen die ungerechten Richter überlieferte[18]. Er war Qadarit[19].

---

[7] S. o. S. 138 f.
[8] *Mīzān* nr. 1475; TT II 78 nr. 120.
[9] *Fihrist* 51, 1 ff. > Qiftī, *Inbāh* II 76 nr. 296 (mit besseren Lesarten). Vgl. auch die Geschichte bei Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 48, ult. ff. = Ibn Duraid, *Ištiqāq* 119, 12 ff.
[10] *Bayān* I 343, 6 ff.; TT IV 310 f. nr. 530.
[11] S. u. S. 465.
[12] Ṭabarī II 1913, 8 ff.
[13] Ibn Duraid, *Ištiqāq* 318, 10 f.
[14] TT XII 72 nr. 287.
[15] Ṭabarī II 2007, 17 ff.; Weiteres dazu s. u. S. 657 f. und 666.
[16] Ḫalīfa, *Ṭab.* 532 nr. 1852; IS VII$_2$ 41, 7 f.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 300 f. nr. 1309; TT VIII 130 ff. nr. 225.
[17] Ḍahabī, *Mīzān* nr. 6282 und *Taʾrīḫ* VI 359, 3 ff.; ähnlich schon Fasawī II 258, 3 ff.
[18] Wakīʿ, *Aḫbār* I 34, – 4 ff.
[19] Kaʿbī, *Maq.* 107, 7 nach Ǧāḥiẓ.

Daß es Verwirrung um seinen Namen gab, braucht uns hier nicht aufzuhalten. Manche Quellen lesen *Dāwūd* statt *Dāwar* (so Buḫārī III$_2$ 425 nr. 2868 und IAH III$_1$ 297 f. nr. 1649). Ibn Ḥibbān hat versucht, zwischen ʿImrān al-Qaṭṭān und einem ʿImrān al-ʿAmmī zu trennen (*Maǧrūḥīn* II 123, 2 ff.), während bei Ḏahabī die Nisbe al-ʿAmmī mit Ibrāhīm al-Qaṭṭān selber verbunden wird. Er hätte dann den Banū l-ʿAmm angehört, von denen uns ein weiterer Teilnehmer am Aufstand bekannt ist (s. u. S. 333). Sie waren gar kein richtiger Stamm, sondern *mawālī,* die z. Z. ʿUmars aus Ahwāz nach Baṣra eingewandert waren und von den Tamīm, mit denen sie zusammenlebten, wie „Vettern" behandelt wurden (vgl. *Aġ.* III 257, 2 ff. und 17). Nach Massignon handelt es sich um Weber, die früher dem Christentum angehangen hatten (*Opera minora* III 68). Vgl. auch oben S. 108.

Daß wir in diesem Kreis auf bisher nicht genannte Ibāḍiten stießen, läßt sich nur in einem Falle behaupten, und auch dort nur unter bestimmten Voraussetzungen. Allerdings handelt es sich um einen besonders interessanten Mann; er reüssierte nämlich bei Hofe und zeichnete sich aus in einer Wissenschaft, die den skripturalistisch ausgerichteten Ḫāriǧiten besonders lieb sein mußte, der Koranlesung:

(Abū Yazīd) Abān (b. Yazīd al-ʿAṭṭār an-Naḥwī),

gestorben zwischen 160/776 und 170/787 (?). Er wurde von Manṣūr eingeladen, den Koran vorzutragen[20]. Wahrscheinlich war er ein Apotheker aus Baṣra. Daß er Ibāḍit gewesen sei, steht bei Ṭabarī[21]; bei Ibn Qutaiba heißt er sogar kurz *al-Ibāḍī*[22]. Die sunnitischen Quellen kennen ihn vor allem als Traditionarier[23]. Sie fanden an ihm allenfalls auszusetzen, daß er qadaritischen Neigungen nachgab[24]. Die Identität zwischen dem Traditionarier und dem ibāḍitischen Koranvirtuosen ist nicht lückenlos nachzuweisen[25]; aber immerhin verglich Ibn Ḥanbal ihn vorteilhaft mit dem soeben genannten ʿImrān al-Qaṭṭān, der gleichfalls Qadarit war[26]. Ob er sich, da an-Naḥwī geheißen, auch mit Grammatik beschäftigte, wissen wir nicht. An sich war der Weg dahin von der Koranlesung nicht weit; aber die einschlägigen biographischen Werke ignorieren ihn völlig. Vielleicht war er nur ein Klient der Banū Naḥw, eines Unterstammes der Azd[27], aus denen ja besonders viele Ibāḍiten hervorgingen.

---

[20] Ṭabarī III 426, 3: als Abān al-Qāri'.

[21] III 597, 13.

[22] *Maʿārif* 533, 5.

[23] Vgl. IS VII$_2$ 41, 1 f. (unter den Baṣriern); Ḫalīfa, *Ṭab.* 538 nr. 1886; Buḫārī I$_1$ 454 nr. 1452; IAH I$_1$ 299 nr. 1098; Fasawī III 62, apu. ff.; *Mīzān* nr. 20; TT I 101 f. nr. 175; Ṣafadī, *Wāfī* V 301 nr. 2362; Azmi, *Studies* 167 f. nr. 3.

[24] TT I 101, 7; TH 202, 4; vor allem auch die muʿtazilitischen Quellen: Kaʿbī 95, 3 ff. und 107, 6 (nach Ǧāḥiẓ) > *Faḍl* 342, −6 > IM 138, 3; Kaʿbī, *Qabūl* 213, 16 f.

[25] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* I 4 nr. 2 hat den vollständigen Namen, sagt aber wie die übrigen biographischen Quellen nichts über eine Zugehörigkeit zur Ibāḍīya; Ṭabarī dagegen, der dieses Detail heraushebt, hat als Namen nur *Abān.*

[26] *ʿIlal* 248 nr. 1598 = 352 nr. 2320.

[27] Vgl. Samʿānī, *Ansāb* XIII 52, 6 ff.

In der Koranlesung pflegte er einen besonderen Stil, der auf den Baṣrier ʿUbaidallāh b. Abī Bakra zurückging[28] und den er bei dessen Enkel ʿUbaidallāh b. ʿUmar gelernt hatte. Er trug den Text in elegischer Modulation vor, so daß es wie getragener Gesang klang; man nannte dies *qirāʾa bil-alḥān* und den Modus des ʿUbaidallāh b. ʿUmar die *qirāʾat Ibn ʿUmar*[29]. Durchgesetzt hat sich das nicht; ʿUbaidallāh wird von Ibn al-Ǧazarī völlig übergangen und hat auch sonst, obgleich seine Familie, die Bakrāwī, zahlreiche Gelehrte hervorbrachte[30], kaum Spuren hinterlassen. Ṭurṭūšī betont, daß die gesamte Schule „von den Gelehrten gemieden wurde"[31]. Von Abān übernahmen zwei weitere Ibāḍiten, Saʿīd al-ʿAllāf und sein Bruder, dessen Namen wir nicht kennen[32]. Der erstere sang sich in die Gunst Hārūn ar-Rašīd's, so wie Abān offenbar Manṣūr beeindruckt hatte[33]; wir werden ihm als Theologen noch begegnen[34].

So sehr die qadaritischen Ansichten einen Ibāḍiten auf die Dauer seiner Gemeinde entfremdeten, so sehr paßten sie u. U. zu seiner obrigkeitskritischen Haltung. Auch in der zeitgenössischen Ṣufrīya finden sich Qadariten, z. B.

Laiṭ b. Anas b. Zunaim al-Laiṭī,

---

[28] Dessen Bruder ʿAbdarraḥmān war das erste Kind, das in Baṣra geboren wurde (Ḫalīfa, *Ṭab.* 483, ult. ff.); er selber verwaltete zwischen 51/671 und 53/673 im Auftrag des Ziyād die Provinz Siǧistān und war später unter Ḥaǧǧāǧ Heerführer in Afghanistan. Zu ihm vgl. Ḫalīfa, *Ṭab.* 484 nr. 1643; IS VII$_1$ 138, 8 ff.; Bosworth, *Sīstān,* Index s. n.; M. A. Fikrat in: GIE II 629 ff.

[29] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 533, 2 ff.; für Abān vgl. noch Ṭurṭūšī, *al-Ḥawādiṯ wal-bidaʿ* 77, 5. Letzterer wird, wie bereits gesagt, bei Ibn Qutaiba nur al-Ibāḍī genannt; die Identität ergibt sich aus dem Vergleich mit Ṭabarī. Allerdings heißt es kurz darauf, daß er ebenso wie andere Koranleser, unter ihnen anscheinend auch der kūfische Šīʿit Ḥumrān b. Aʿyan (zu ihm s. o. Bd. I 323), „in (seine) Art, den Koran zu rezitieren, (normales) Liedgut, Kameltreibermelodien und Psalmtöne (*raḥbānīya*) aufnahm" (533, 9 f.). Genau dies tat ʿUbaidallāh b. Abī Bakra nicht; er benutzte nur traurige Melodien (533, 3). Man fühlt sich hier eher an die Praxis des Kūfiers ʿAun b. ʿAbdallāh erinnert, der den Koran von einer Sängersklavin rezitieren ließ (s. o. Bd. I 164). Der Widerspruch ist vielleicht dadurch entstanden, daß Abān an unserer Stelle mit anderen zusammen genannt wird; vielleicht ist aber auch der kūfische Koranleser Abān b. Taġlib gemeint (zu ihm s. o. Bd. I 334). Vgl. auch die Angaben in WKAS II 389 a, 9 ff.

[30] Vgl. Samʿānī, *Ansāb* II 294 ff.

[31] *Ḥawādiṯ* 77, 5 f. mit zahlreichen weiteren Einzelheiten; behandelt von Talbi in: Arabica 5/1958/181 ff.. Diese Aussage spricht wiederum gegen die Gleichsetzung mit dem Qadariten; denn dieser ist ja, ebenso wie Abān b. Taġlib, von Ibn al-Ǧazarī berücksichtigt worden. Aber vielleicht war er in seiner Heimatstadt zu angesehen, um später ganz ausgeschlossen werden zu können; das Verdikt gegen die *qirāʾa bil-alḥān* ist sichtlich eine jüngere Erscheinung. Daß die *qirāʾa bil-alḥān* sich auf den Hof beschränkte, wie Talbi annimmt, halte ich für unwahrscheinlich; man wird annehmen dürfen, daß sie wie viele andere intellektuelle Moden aus Baṣra und Kūfa importiert wurde. Das Phänomen bleibt, vor allem wegen seiner eventuellen Vorbildfunktion für den *samāʿ* der Ṣūfīs, näher zu untersuchen.

[32] *Maʿārif* 533, 5; dazu Ṭabarī III 597, 6 f. Im *Lisān al-ʿArab* wird Saʿīd al-ʿAllāf in verkürzter Darstellung als Schüler des ʿUbaidallāh b. ʿUmar bezeichnet (XV 137 a, 3 f.).

[33] *Maʿārif* 533, 7 f. Wenn Abān in einer Anekdote bei Masʿūdī, *Murūǧ* VIII 244, 8 ff. als Gast an der Tafel Hārūn ar-Rašīd's erscheint, so ist er vielleicht mit Saʿīd verwechselt.

[34] S. u. Kap. C 5.3 (Ende). – Koranleser war vielleicht auch der ibāḍitische Theologe ʿĪsā b. ʿUmair aus Kūfa (s. o. Bd. I 414).

der noch bei Ibn Sīrīn gehört hatte[35]. Jedoch ist diese ḫāriǧitische Gruppe besonders schwer zu fassen. Ein wenig Licht fällt dadurch auf sie, daß der bekannte Philologe Abū ʿUbaida (120/738–207/822?) ihr angehörte; sie hat also auch in der folgenden Generation noch fortbestanden. Er verbrachte fast sein ganzes Leben in Baṣra. Dort übte er u. a. Kritik an den Muhallabiden; als Ibāḍit hätte er das vielleicht nicht getan[36]. Was sich uns als ḫāriǧitische „Konfessionen" darbietet, beruhte vermutlich auch auf unterschiedlichen Stammesbindungen. Gerade dieser Punkt macht den letzten Fall so schwierig, den wir hier zu behandeln haben:

Ḫalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī al-Yaḥmadī,

den bekannten Lexikographen und Begründer der arabischen Metrik. Er stammte nämlich aus dem gleichen Klan wie Rabīʿ b. Ḥabīb; die Farāhīd gehörten zu den Azd[37]. Dennoch soll er von sich selber berichtet haben, daß er, als er aus ʿUmān nach Baṣra kam, Ṣufrit gewesen sei[38]. Aṣmaʿī behauptete demgegenüber, er habe Sympathien für die Ibāḍīya gehabt[39]. In jedem Fall ging man davon aus, daß Aiyūb as-Saḫtiyānī (gest. 131/748) ihm die häretischen Flausen ausgetrieben habe. Er kann damals noch nicht alt gewesen sein; er ist irgendwann zwischen 160/776 und 175/791 im Alter von 74 Jahren gestorben[40]. Jedoch müssen wir damit rechnen, daß die „Bekehrung" nur ein Versuch späterer Bewunderer ist, ihn reinzuwaschen; Aiyūb as-Saḫtiyānī avancierte auf die Dauer ja zum Hort der baṣrischen „Orthodoxie"[41]. Die ungewöhnlichen Schwankungen in den Angaben zu Ḫalīls Todesdatum zeigen, wie wenig man in Wirklichkeit über ihn wußte. Man sieht im übrigen schlecht, was Ḫalīl bei Aiyūb hätte lernen sollen; im Ḥadīṯ oder im Fiqh hat er sich nicht hervorgetan[42]. Wenn man beide zusammenbrachte, so, weil Ḫalīl als ausgesprochen fromm galt; er soll immer reihum in einem Jahr die Pilgerfahrt gemacht und im nächsten an einem Feldzug gegen die Ungläubigen teilgenommen haben[43]. Man bewahrte Verse von ihm, in denen er die Genügsamkeit pries – daneben allerdings andere, in denen er über seine Mittellosigkeit klagte[44]. Er meinte,

---

[35] Zu ihm Buḫārī IV$_1$ 247 nr. 1055; IAH III$_2$ 180 nr. 1017; ʿUqailī, *Ḍuʿafā* IV 17 f. nr. 1570; *Mīzān* nr. 6993.

[36] EI^2 I 158; vgl. zu ihm auch GAS 8/67 ff. und 9/65 f. Daß er Ṣufrit war, steht bei Aš'arī, *Maq.* 120, 5 f. Ibn Qutaiba zählt ihn unter die ahl al-Yaman (*Risāla fī l-ḫaṭṭ wal-qalam* in: Maurid 19/1990, Heft 1/163, pu.); sollten seine Sympathien daher rühren?

[37] *Fihrist* 48, 5; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 380, 13 ff.; Wilkinson, *Imamate Tradition of Oman* 77.

[38] Marzubānī, *Nūr al-qabas* 56, 20 ff.; danach Sellheim in: EI^2 IV 962 a.

[39] Zubaidī, *Ṭab.* 45, 1 ff.; auch *ʿIqd* II 217, 15 und TT III 163, 11. Aṣmaʿī war Schüler Ḫalīls gewesen.

[40] Vgl. EI^2, a. a. O.; Yāqūt, *Iršād* IV 183, 5.

[41] S. u. S. 343 ff.

[42] Vgl. aber die aus dem *K. al-ʿAin* stammende Definition des *nasḫ* bei Ṭūsī, *Tibyān* I 393, 2 ff.

[43] Marzubānī 56, 10 f. > Yāqūt, *Iršād* IV 182, 5. Naḍr b. Šumail, selber sehr „orthodox", soll ihn bezeichnenderweise in seinem *zuhd* mit ʿAbdallāh b. ʿAun verglichen haben, der immer zusammen mit Aiyūb as-Saḫtiyānī genannt wird (*Iršād* IV 182, 1 f.; zu ihm s. u. S. 355 ff.).

[44] Marzubānī 70, 14 ff. und 70, 2 f. Sein *zuhd* wird auch betont bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 48, 6 f.

daß ein Gelehrter sich vorbildlich verhalten müsse; „mit dem Fehltritt des Gelehrten wird die Trommel gerührt“[45]. Denn Gelehrte stehen, als *auliyā'*, Gott besonders nah[46]; er bezeichnete sie als *rabbānīyūn*, „Gottesmänner“[47].

Sogar Iyās b. Muʿāwiya hat er noch kennengelernt; er überlieferte dessen Kritik am Analogieschluß[48]. Wenn Aṣmaʿī allerdings meint, er sei durch dessen Einfluß dazu gekommen, selber dem *qiyās* zu mißtrauen[49], so mag darin wieder Tendenz stecken; denn in der Sprachanalyse soll er der Analogie ja eher zum Durchbruch verholfen haben[50]. Einige Zeit danach hat er dann versucht, bei Sulaimān b. Ḥabīb b. al-Muhallab, der in den letzten Jahren der Umaiyadenherrschaft für ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz die Provinzen Fārs und Ahwāz verwaltete, als Erzieher unterzukommen. Von einigen Versen ausgehend, legte man später den Ton darauf, daß er von diesem keine Bezahlung habe annehmen wollen[51]. Wesentlich aber ist für uns, daß die Muhallabiden mit den Azd enge Beziehungen hatten. Ḫalīl will als Kind noch Farazdaq (gest. 112/730) erlebt haben, als dieser die Muhallabiden (in ʿUmān?) besuchte[52]. Sulaimān b. Ḥabīb wird im übrigen an einer Stelle sein Freund genannt[53].

Als Erzieher kam man damals mit „arabischen“ Wissenschaften wie Grammatik und Lexikographie nicht weit, vor allem nicht in Westiran, wo er sich vermutlich aufhielt[54]. Es ist wohl kein Zufall, daß er auf den Gedanken kam,

---

[45] Zubaidī, *Ṭab.* 44, 16. Der „Fehltritt des Gelehrten“ (*zallat al-ʿālim*) weckte dabei vermutlich eine Assoziation; die Formulierung findet sich in einer Geschichte über ʿAbdallāh b. Masʿūd, die häufig erzählt wird (vgl. etwa *Fiqh absaṭ* 45, ult. und 46, 6; Ibn Abī Šaiba, *Īmān* 34, 15; *Conc.* II 341 b).

[46] Qiftī, *Inbāh* I 344, 1 f.; auch Yāqūt, *Iršād* IV 182, 6.

[47] Zubaidī, *Ṭab.* 44, 8. Das Wort findet sich auch im Ḥadīṯ (vgl. *Conc.* II 210 a und Ibn al-Aṯīr, *Nihāya* II 181, −7 ff.).

[48] S. o. S. 130.

[49] Zubaidī, *Ṭab.* 45, 4 f.

[50] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 48, 5 f. und anderswo. Allerdings bedeutet *qiyās* hier meist so viel wie „Regel“ (Versteegh in: ZAL 4/1980/23 f.; auch 14). Er steht damit in der Reihe jener anonymen „Grammatiker“ (*naḥwīyūn*), die von Sībawaih erwähnt werden und gegen die „Araber“ auftraten (vgl. Rundgren in: Acta Societatis Linguisticae Uppsaliensis II 5/1976/132). Zu Ḫalīls grammatischer Terminologie vgl. jetzt W. Fischer in: ZAL 15/1985/97 ff.; zu seinen Leistungen als Grammatiker und Lexikograph GAS 8/51 ff. und 9/44 ff. sowie Schoeler in: Der Islam 66/1989/52 ff.

[51] Qālī, *Amālī* II 269, −9 ff.; Zubaidī, *Ṭab.* 43, 9 ff.; Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt aš-šuʿarā'* 99, 2 ff.; Qiftī, *Inbāh* I 344, 6 ff.; Yāqūt, *Iršād* IV 182, 15 ff.; Anbārī, *Nuzha* 47, 5 ff.; Mufaḍḍal b. Muḥammad at-Tanūḫī, *Taʾrīḫ al-ʿulamā' an-naḥwīyīn* 127, 4 ff.; IḪ II 245, pu. ff. Etwas wirklichkeitsnäher (und mit anderen Versen) Marzubānī, *Nūr* 67, 2 ff.. Der Name des Gouverneurs spielte dabei schon bald keine große Rolle mehr. Er ändert sich häufig: Sulaimān b. Qabīṣa b. Yazīd b. al-Muhallab bei Ibn al-Muʿtazz; Sulaimān b. Alī bei Qālī, Zubaidī, Anbārī und Yāqūt. Bei Tauḫīdī, *Maṭālib al-wazīrain* 220, 3 ff. ist in einer breit ausgewalzten und als Eigenbericht frisierten Fassung dieser Sulaimān b. ʿAlī sogar zum Statthalter von Baṣra geworden. Das Richtige steht bei Marzubānī, Qiftī, Tanūḫī und Ibn Ḫallikān. Dazu ist Balāḏurī, *Ansāb* III 183, 12 ff. zu vergleichen, wo Sulaimān für die Zeit um 127/744 festgehalten ist. ʿAbdallāh b. ʿUmar blieb noch einige Jahre länger Statthalter des Irak (s. u. S. 241 f.).

[52] Marzubānī 69, 2 ff.

[53] Ib. 67, 14 ff.

[54] S. o. S. 26 und 41.

das Schachspiel um eine weitere Figur, ein Kamel, zu erweitern[55]; religiöse Bedenken gegen diesen Zeitvertreib, wie sie bereits Marwān II. (?) seinen Sekretär ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā äußern ließ[56], hatte er also trotz all seiner Frömmigkeit nicht. Über Wert und Unwert der antiken Wissenschaften hatte er seine eigenen Vorstellungen. Aṣmaʿī erzählte, daß er sie nach einem einfachen Schema aufgegliedert habe: die Dialektik (*ǧadal*) habe weder eine methodische Grundlage (*aṣl*) noch eine praktische Anwendung (*farʿ*); in der Astronomie gebe es zwar Methode, aber keine Anwendung; in der Medizin sei es umgekehrt: Praxis, aber keine theoretische Basis; und die Mathematik verfüge über beides[57]. Die Mathematik hatte eben ihren Nutzen für die Kaufleute ebenso wie für die Juristen beim Erbrecht und für die Politiker bei der Steuer[58]. Die praktische Seite der Astronomie dagegen, die es ja durchaus gab, nämlich in den Horoskopen, war Ḫalīl angeblich suspekt geworden[59]. Selbst in der Lexikographie, für die er mit seinem *K. al-ʿAin* die Grundlage schuf, war er nicht ganz „arabisch"; das Verfahren, die Lemmata nach der Artikulationsbasis der Laute zu ordnen, und gewisse Details seiner Sprachtheorie scheinen auf indischen Einfluß zurückzugehen[60].

Die Dialektik allerdings, die in seiner Einteilung ganz schlecht wegkam, hätte ihm eigentlich teuer sein müssen; denn er trieb *kalām*. Allerdings hat er auf diesem Gebiet keine Lorbeeren geerntet; bei den Muʿtaziliten, die später den Markt beherrschten, hatte er eine schlechte Presse. Naẓẓām bezeichnete ihn als einen eitlen Professor. Er habe sich viel zu viel auf die Kreise eingebildet, mit denen er die Metrik in Gesetze gebracht hatte. Darum habe er gemeint, auch von anderen Dingen etwas zu verstehen; dabei seien selbst jene zu nichts nütze[61]. Ǧāḥiẓ übernahm dieses Urteil: Ḫalīl habe sich etwas auf seine Fertigkeit im *kalām* zugute gehalten, jedoch damit nur seine Dummheit bewiesen[62]. Ebenso sei es ihm in der Musiktheorie (*taʾlīf al-luḥūn*) ergangen. Zu jedem

---

[55] Ḥamza al-Iṣfahānī, *Tanbīh* 121, 1 f. Zu Löwen oder Kamelen im Schachspiel vgl. R. Wieber, *Das Schachspiel in der arabischen Literatur* 245.

[56] Vgl. dessen *Risāla* über das Schachspiel bei Kurd ʿAlī, *Rasāʾil al-bulaġāʾ* 211 ff. = Ṣafwat, *Ǧamharat rasāʾil al-ʿArab* 540 ff. = *Rasāʾil*, ed. ʿAbbās 265 ff. Religiöse Urteile über das Schachspiel vgl. Wieber 48 ff. und 152 ff.. Man spielte Schach häufig um Geld (vgl. Rosenthal, *Gambling* 89 f.).

[57] Qifṭī, *Inbāh* I 346, 9 ff.

[58] Vgl. dazu die Anekdote, daß Ḫalīl einen griechisch geschriebenen Brief des Basileus mit kombinatorischer Methode herausbekommen habe. Darauf soll sein *K. al-Muʿammā* beruht haben (Zubaidī, *Ṭab.* 47, 12).

[59] Marzubānī 65, 8 ff. = Mubarrad, *Kāmil* 360, 4 ff. = Zubaidī, *Ṭab.* 43, ult. ff. = Tanūḫī, *Ṭabaqāt al-ʿulamāʾ* 125, 1 ff.; sogar noch Ibn Marzūq at-Tilimsānī, *Musnad* 440, 14 ff., immer im Anschluß an einige auf ihn zurückgeführte Verse.

[60] Pines, *Atomenlehre* 119; Wild, *Das K. al-ʿAin und die arab. Lexikographie* 37 ff.; zuletzt allgemein Danecki in: RO 44/1985, Heft 1/127 ff. Indische Ideen kann er natürlich schon in ʿUmān kennengelernt haben.

[61] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VII 165, apu. ff.

[62] *K. al-Muʿallimīn* in: *Rasāʾil* III 44, 11 ff.

der beiden Gebiete habe er ein Buch verfaßt; aber kein ernstzunehmender Wissenschaftler habe diese je benutzt[63].

Die Mu'taziliten mochten ihn nicht, weil er – in Übereinstimmung mit ibāḍitischen Grundsätzen – nicht an die Willensfreiheit glaubte[64]. Aber wenn er schon ein Buch „über das Einheitsbekenntnis" (*fī t-tauḥīd*, also über das Gottesbild) schrieb, so sollte man annehmen, daß sich auch jemand dafür interessierte und ihn vielleicht sogar dafür bezahlte. Da horcht man nun auf, wenn man erfährt, daß Aiyūb b. Ğa'far b. Sulaimān, ein einflußreicher und gebildeter Abbaside, der uns in anderem Zusammenhang bereits begegnet ist[65], diese Schrift in seinem Besitz hatte. Zwar heißt es dann gleich weiter, er habe nur zur Erheiterung seiner Gäste aus ihr vorgelesen; aber da ist wieder an-Naẓẓām der Erzähler[66]. Dieser hat ihn kaum noch kennengelernt; er soll ihm als Kind vorgestellt worden sein, aber selbst das ist legendär[67]. Ḫalīls Widerpart war vielmehr Abū Šamir al-Ḥanafī, der mit Ḫalīls Determinismus gleichfalls nichts anfangen konnte[68]. Was ihm vor allem nicht paßte, war sein wolkiger Stil; so ist das einzige Fragment von Ḫalīls *kalām*-Werk auf uns gekommen. Es ist in der Tat sehr ungewöhnlich: „O der du fragst, den Ewigen zu verstehen! Wenn du sagst ‚Wo ist er?', so hast du ihn schon lokalisiert, und wenn du sagst ‚Wie ist er?', so hast du ihn schon qualifiziert. Er ist, was sein Sein angeht, +A, +A; (aber auch) −A, −A; oder +A, −A und −A, +A".

> So *Tanbīh* 122, 5 ff. Der letzte Satz ist problematisch. Er lautet auf arabisch *huwa šai' šai' wa-lā-šai' lā-šai' wa-šai' lā-šai' wa-lā-šai' šai'*. In der Übersetzung folge ich Massignon in: *Opera minora* II 245. Man könnte allerdings auch Genitivverbindungen annehmen; dann käme etwas heraus wie „Er ist das Seiende eines Seienden und das Nichtseiende eines Nichtseienden, das Seiende eines Nichtseienden und das Nichtseiende eines Seienden". Jedoch scheint eher an eine Art mathematischer oder logischer „Wertetabelle" gedacht zu sein; Ḫwārizmī benutzt zwei Generationen später das Wort *šai'* ja für die Unbekannte in linearen Gleichungen, unser x (vgl. EI² II 361 a; Vernet, *Cultura hispanoárabe* 125/deutsche Übersetzung 140).

Das war gewiß hermetisch ausgedrückt; Massignon spricht von „Hyperdialektik". Dennoch war es auch ein kompromißloser Ausdruck der göttlichen

---

[63] *Ḥayawān* I 150, 9 ff. Als Beleg für seine Eitelkeit ließe sich vielleicht auch die Anekdote bei Marzubānī 67, 19 ff. verstehen; jedoch soll in ihr wohl eher der Respekt vor dem Alter ausgedrückt werden.

[64] Vgl. Marzubānī 65, 14 ff.; mit einer ganz „philologischen" Widerlegung der Qadariten.

[65] S. o. S. 177 f.

[66] Ḥamza al-Iṣfahānī, *Tanbīh* 120, 10 ff.

[67] S. u. Kap. C 3.2.2.

[68] Zu ihm s. o. S. 174 ff.. – Man könnte daran denken, die in Anm. 64 genannte Anekdote bei Marzubānī 65, 14 ff. mit Abū Šamir's Stellungnahme zu einer ibāḍitischen Theorie zusammenzubringen, die wir oben S. 179 behandelt haben. Die Ibāḍiten gehen dort ebenso wie Ḫalīl hier davon aus, daß ein und derselbe Sachverhalt unter zwei verschiedenen Aspekten gesehen werden bzw. zwei verschiedene „Momente" in sich aufnehmen kann. Vermutlich soll aber mit dieser Anekdote eher die Position des Ḍirār b. 'Amr widerlegt werden (s. u. Kap. C 1.3.1.3).

Transzendenz; man wird an das neoplatonische ἐπέκεινα τῆς οὐσίας erinnert. Abū Šamir fand es des Guten zuviel; für ihn konnte wohl wie für die Mu'taziliten Gott nicht *lā šai'*, „– A" sein. Ob die Ibāḍiten mitgespielt haben, wird man gleichfalls nicht ohne weiteres bejahen können. Zwar hat, wie wir sahen, Mu'arriğ as-Sadūsī noch Ḫalīl als seinen Lehrer gewählt[69]; aber erstens wissen wir nicht sicher, ob er Ibāḍit war, und zweitens wollte er von ihm nicht Theologie hören, sondern Grammatik und Lexikographie.

> Worin die bei Ǧāḥiẓ, *Tarbī'* 78, –4 erwähnte Lehre Ḫalīls vom *wahm qadīm* bestand, weiß ich nicht. Zu berücksichtigen ist dabei in jedem Fall, daß der Terminus *wahm* damals noch einen positiven Klang hatte; er bedeutet nicht „Einbildung", sondern einfach „Vorstellung" (so etwa häufig in šī'itischen Texten; vgl. Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 38, apu. f.; 42, –8 usw.). In demselben šī'itischen Milieu finden sich übrigens auch die nächsten Parallelen zu Ḫalīls soeben genannter Beschreibung der Transzendenz; auch sie sind zweifellos recht früh (s. u. Kap. D 1.3 Anfang).

2.2.5.7 *Das Verhältnis von Sünde und Glauben*

Ein zentraler Punkt ibāḍitischer Lehre ist bisher nur am Rande zur Sprache gekommen: der Sündenbegriff. Hier kommen die Häresiographen stärker ins Spiel. Denn dieser ist von der Umwelt immer als distinktiv empfunden worden; innerhalb der Gemeinde dagegen war er kaum umstritten. Der Zufall hat uns bei Darǧīnī ein altes Dokument zur Frage bewahrt, ein oben bereits kurz genanntes Sendschreiben des Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl, das er vermutlich in der zweiten Hälfte des 2. Jh's an die Gemeinde im Jemen richtete[1]. Ihm lag vor allem daran, die Gemeinde, die er ansprach, vor dem alten Fehler der Ḫāriǧiten zu bewahren, durch Rigorismus die Anhängerschaft zu verprellen. Er mahnt zur Milde gegenüber den Sündern; man soll deren Buße auf jeden Fall annehmen und nicht über ihre verborgenen Intentionen spekulieren. Wer Gott betrügen will, muß das mit Gott allein ausmachen[2]. Erst Verstocktheit macht aus einem läßlichen Vergehen eine Todsünde; dann allerdings muß man dem Betreffenden die Solidarität (*walāya*) entziehen[3]. Nicht jede Vernachlässigung eines Gehorsamswerkes zerstört den Islam, und nicht jede Übertretung eines Verbotes führt in den Unglauben. Zwar gibt es gewisse Grundprinzipien, die für einen Muslim unverzichtbar sind, diejenigen etwa, die im sog. „Frömmigkeitsvers" des Korans (Sure 2/177) aufgezählt werden: der Glaube an Gott, an den Jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten, ebenso Dinge der Praxis wie das Ramaḍānfasten, die Pilgerfahrt, das Einhalten von Verträgen, die Rückgabe anvertrauten Gutes usw.[4]; aber es gibt daneben die *opera*

---

[69] S. o. S. 209.

[1] S. o. S. 202, Anm. 100; dort auch zum Problem der Datierung.

[2] Nach Sure 2/9. Vgl. Darǧīnī 281, 12 ff.; übs. bei Cuperly, *Professions de foi* II 135 f. (vgl. auch *Introduction* 29 f.).

[3] Ib. 281, 5 ff. = Cuperly 134.

[4] Dazu näher unten Kap. D 0.

supererogationis, zu denen man nicht verpflichtet ist. Und natürlich gibt es Todsünden wie Mord, Inzest, Unzucht, Verleumdung ehrbarer Frauen (die deren Steinigung im Gefolge haben konnte) oder Veruntreuung des Waisengutes. Aber vieles andere ist eben nur *lamam,* eine leichte Verfehlung[5].

Diese Fragen schnitten tief in das Gemeindeleben ein. Der Entzug der *walāya* konnte, wie wir sahen, zum Ausschluß führen. In jedem Fall bedeutete er gewissen Ehrverlust: Beeinträchtigung des guten Leumundes und der Zeugnisfähigkeit, Entzug der Armenunterstützung aus dem *zakāt* usw.[6]. Umgekehrt mußte jemand, der der Gemeinde beitreten wollte, formell um Aufnahme bitten und seinen früheren Irrlehren abschwören[7]. Neben der *walāya,* die man nur unbescholtenen Gemeindemitgliedern zukommen ließ, und der endgültigen Aufkündigung aller Zugehörigkeit, der „Lossagung" (*barā'a*), ließ sich noch *wuqūf,* ἐποχή, praktizieren, dies wohl vor allem dann, wenn die Gemeindehäupter noch nicht gesprochen hatten. Man hat das später genau zu definieren versucht[8]; wir brauchen auf die Einzelheiten der Entwicklung hier nicht einzugehen. Wesentlich ist nur, daß das Problem von Anfang an auch eine historische Dimension hatte; man wollte nicht nur wissen, wem unter den Zeitgenossen, mit denen man zusammenlebte, man „Freundschaft" erweisen sollte, sondern auch, welche Figuren der Vergangenheit Solidarität verdienten. Später hat man sich dabei vor allem an den Koran gehalten: alle Propheten, aber auch Eva oder Sarah sind Gegenstand der *walāya;* von Pharao, Haman, der Frau Lots sagt man sich los[9]. Im Anfang dagegen sah man das Problem aktueller; man diskutierte das Geschichtsbild. Natürlich wollte man von ʿUṯmān nichts wissen; da fiel nur auf, wenn jemand nach der Manier der Šīʿiten Koranverse auf ihn umdeutete[10]. Dieser hatte im übrigen dasselbe auch mit Bezug auf ʿAlī getan; wiederum war wohl eher die Methode neu als die Intention[11]. Selbst der eigenen Vergangenheit stand man kritisch gegenüber: Ḥāriṯ b. Mazyad distanzierte sich von allen Autoritäten nach Ibn Ibāḍ, wohl weil sie keine Qadariten gewesen waren[12]; Yazīd b. Unaisa[13] verwarf alle ḫāriǧitischen Bewegungen nach den ersten *muḥakkima,* wohl weil er den Extremismus der Azraqiten nicht schätzte[14]. Generell unterschied man sich

---

[5] Ib. 279, 14 ff. = Cuperly 133.

[6] Ennami, *Studies* 332 ff.; Talbi, *Etudes d'histoire ifrīqiyenne* 18 ff.; auch Abū ʿAmmār, *Mūǧaz* II 117, −4 ff. Für die Verhältnisse im Mzab vgl. allgemein H. Halm in: *Religion und Moral,* ed. Gladigow, 196 ff. und Delheure, *Faits et dires du Mzab* 39.

[7] Ḫamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn* II 41, 2 f. und 349, 11 ff.

[8] So etwa in der alten berberischen *'aqīda* (dazu Schwartz, *Anfänge der Ibāḍiten* 56 ff.) oder in der des Ǧannāwunī (dazu Cuperly in: BEO 32-33/1980-1/26 ff.). Ausführlich auch Ḫamīs b. Saʿīd II 7 ff.

[9] Ǧannāwunī, ib. 48, 1 ff.

[10] Text VIII 4, e.

[11] Ib. f (wo allerdings auch Ibn Mulǧam einbezogen ist; vgl. Brentjes, *Imamatslehren* 13). Dazu die Anekdote bei Ǧāḥiẓ oben S. 205, Anm. 22.

[12] S. o. S. 189.

[13] Zu ihm s. u. S. 614 ff.

[14] Vgl. Text VIII 5, b und g; dazu den Kommentar.

von den Azraqiten dadurch, daß man Andersdenkende nicht mehr als einzelne bekämpfte und verfolgte (*isti'rāḍ*)[15]. Von der Forderung dagegen, daß jede ungerechte – will wohl sagen: nichtibāḍitische – Obrigkeit beseitigt werden müsse, ging man, zumindest theoretisch, nicht ab[16]. Das Heerlager des Kalifen und seiner Helfer (*'askar as-sulṭān*) betrachtete man als *dār bagy*, „Areal der Gesetzlosigkeit"[17], vielleicht auch als *dār kufr*, „Areal des Unglaubens", wo man in der Verrichtung der religiösen Pflichten, u. U. schon des Gebetes beeinträchtigt war[18]; die ganze übrige islamische Ökumene aber war *dār tauḥīd*, ein Gebiet also, das durch die Anerkennung der Einzigkeit Gottes gekennzeichnet war.

Die Wortzahl zeigt, wie eng sich dies alles mit der Definition von Glauben und Unglauben verband. Diese beiden Pole bildeten weiter eine grundsätzliche Alternative; aber der Rigorismus der frühen Ḫāriǧiten wurde zunehmend durch Distinktionen aufgeweicht. Den Terminus *muslim* behielt man im allgemeinen sich selber vor[19]; wenn man ihn einmal auf andere anwandte, dann auf Menschen, die den Islam als positive Religion noch gar nicht kennengelernt hatten und darum auch gar nicht vor die Entscheidung gestellt waren, ihn anzunehmen oder abzulehnen[20]. Die Glaubensbrüder im weiteren Sinne nannte man, wenn man sich neutral und höflich ausdrücken wollte, *ahl al-qibla* oder *ahl aṣ-ṣalāt*[21]; Ḫāriǧiten anderer Überzeugung, vor allem die Azraqiten der Frühzeit, bezeichnete man mit den sunnitischen Quellen als *ḫawāriǧ*[22]. Selber wehrte man sich im allgemeinen gegen dieses Prädikat; das ist bis heute so, wurde allerdings durch die unitarischen Tendenzen des modernen Islams noch verstärkt[23]. Wenn man die islamische Ökumene im weiteren Sinne meinte, redete man, wie wir sahen, nicht, wie sonst üblich, von *dār al-islām*, sondern von *dār at-tauḥīd*. Die *ahl aṣ-ṣalāt* waren also zwar keine *muslimūn*, aber immerhin *muwaḥḥidūn*.

---

[15] Ib., h; dazu *Maq.* 105, 1 f.

[16] *Maq.* 125, 1 ff.

[17] So bei Baġdādī, *Farq* 85, 4 f./106, 1 f. und Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 173, 13 f., beide vermutlich nach Ka'bī.

[18] So bei Aš'arī, *Maq.* 104, 13 f., der aber vielleicht auch Ka'bī aufgreift und damit nur den Terminus vergröbert hätte (im übrigen läßt sich fragen, ob das folgende *ya'nī* nicht einfach aus *bagy* verlesen ist). – Nach Ṣāḥib Ibn 'Abbād war dies nur die Lehre des Ḥāriṯ b. Mazyad (*Kašf 'an manāhiǧ aṣnāf al-Ḫawāriǧ*, in: Našrīya-i Dāniškada-i Adabīyāt Tabrīz 20/1347/147, 8 f.).

[19] S. o. S. 189 und 193; auch z. B. Abū Zakarīyā', *Siyar* 171, apu. f./übs. Revue Afr. 105/1961/150 und 165, –4/übs. 141.

[20] So Abū 'Ubaida; s. o. Bd. I 412.

[21] S. o. S. 196 und 207. Baġdādī gebraucht an einer Stelle auch den Ausdruck *ahl Makka* (weil Mekka die Richtung der *qibla* ist; vgl. *Farq* 85, 4/106, 1).

[22] Vgl. z. B. Šammāḫī, *Siyar* 76, –7 ff.; manchmal auch *māriqa* (so im *K. ad-Dalīl* des Abū Ya'qūb al-Warglānī).

[23] Vgl. dazu die Schrift des modernen 'umānischen Gelehrten Sālim b. Ḥammūd as-Saiyābī as-Samā'ilī, *Aṣdaq al-manāhiǧ fī tamyīz al-Ibāḍīya min al-Ḫawāriǧ*, ed. Saiyida Ismā'īl Kāšif (Kairo 1979). Anders der frühe Beleg in *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 56, 8.

Allerdings waren sie nicht nur dies, sondern auch *kuffār*. Das hatte nun nicht mehr in erster Linie etwas mit ihrer Bewertung als Gruppe zu tun, sondern mit der Sündenlehre. Ein Ibāḍit galt, solange er keine schwere Sünde auf sich geladen hatte, nicht nur als *muslim*, sondern auch als *mu'min*, „gläubig"; durch schwere Sünde wurde er zum *kāfir*. Schwere Sünde bestand aber nicht nur in den bekannten, von Maḥbūb b. ar-Raḥīl in seinem oben zitierten Sendschreiben aufgezählten Vergehen, sondern konnte, wie selbst Maḥbūb trotz seiner mäßigenden Tendenz betont hatte, ebensosehr daraus erwachsen, daß man bei irgendeiner Verfehlung, und sei sie auch nur *lamam*, beharrte; damit fiel man nämlich in Verstockung (*iṣrār*)[24]. Man muß den Sünder darum zur Buße auffordern (*istatāba*); erst *tauba* führt wieder zum *islām* zurück[25]. Die Quellen lassen uns nur ahnen, wie sich das im einzelnen vollzog; jedoch ist klar, daß man, solange man im Zustand der Sünde – und vor allem der doktrinären Abweichung – lebte, von den religiösen Zusammenkünften (*maǧālis*) ausgeschlossen war[26]. Die oben bereits herangezogene Geschichte von dem Medinenser Ibrāhīm, der eine seiner Sklavinnen an die „Ungläubigen" verkaufte[27], zeigt in vielleicht bewußt karikierender Form, zu welchen Verwicklungen wechselseitige Exkommunikationen führen konnten. Schlimm lag die Sache vor allem dann, wenn jemand eigene exegetische Ansichten vertrat; dann hatte man das Recht, den Abweichler zu töten, wenn er der Aufforderung zur Buße nicht nachkam – selbst dann, wenn er sich seiner Häresie gar nicht bewußt war[28]. Ein Nichtibāḍit aber lebte in dauernder Verstockung; nur Bekehrung hätte ihn aus dem Status des *kāfir* herausführen können. Niemand zweifelte daran, daß er ebenso wie jeder andere schwere Sünder, der nicht zur Buße kommt, auf ewig in der Hölle bleiben wird[29]. Auch die Tatsache, daß er *muwaḥḥid*, „Einheitsbekenner", war, änderte daran nichts.

Man muß hier allerdings beachten, daß *kufr* für die Ibāḍiten nicht im strengen Sinne „Unglaube" bedeutete; man verstand es vielmehr als *kufr ni'ma*, Undankbarkeit gegenüber erwiesener Wohltat[30]. Das orientierte sich an koranischem Wortgebrauch: „Wenn ihr dankbar seid", so hatte Gott gesagt, „werde ich euch noch mehr (Wohltaten) erweisen. Wenn ihr aber undankbar seid (*kafartum*) – meine Strafe ist schwer"[31]. Gegenteil zu *kufr* ist hier also nicht *īmān*, „Glaube", sondern *šukr*, „Dankbarkeit", die Haltung Abrahams, der „dankbar war für (Gottes) Wohltaten"[32]. Ein *kāfir* streitet keinen Glau-

---

[24] S. o. S. 224. Vgl. auch *Maq.* 107, 10.

[25] Vgl. dazu die Geschichte bei Abū Zakarīyā' in: Revue Afr. 105/1961/366; auch Abū l-Mu'aṭṭir, *K. al-Aḥdāṯ waṣ-ṣifāt* in: *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 38, 9 ff.

[26] Vgl. Text VIII 1, i. Zu den heute im Mzab üblichen Praktiken vgl. Halm in: *Religion und Moral* 199 ff.

[27] S. o. S. 216.

[28] Aš'arī, *Maq.* 107, 4 ff. > Baġdādī, *Farq* 86, 10 ff./107, 6 f. Zur Formulierung s. o. S. 212.

[29] Ib. 110, 14 f.; auch Abū 'Ammār, *Mūǧaz* II 116, 12 f.

[30] Vgl. z. B. Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 189, 7. f.

[31] Sure 14/7. Ich habe die Übersetzung von Paret leicht modifiziert.

[32] Vgl. Sure 16/120. Dazu auch Sure 16/55, 30/34, 16/83 usw.; Undankbarkeit gegenüber einem

bensinhalt ab, sondern erkennt einen Anspruch nicht an, der sich von selbst versteht[33]; *kufr* ist eine Fehlhaltung gegenüber Gott als dem Souverän. Der Begriff wurzelt tief im arabischen Lebensgefühl[34].

Nun ist natürlich auch jemand, der einen Glaubensinhalt abstreitet, ein Heide also, ein *kāfir;* dies ließ sich ebenfalls aus dem Koran belegen. Bei ihm aber kommt, so sagte man, noch etwas hinzu, nämlich *širk,* „Polytheismus"; er ist kein „Einheitsbekenner" (*muwaḥḥid*) mehr wie die nichtibāḍitischen Muslime[35]. Man unterschied also zwischen *kufr niʿma* und *kufr širk* und verwandelte damit, unter Beibehaltung des Terminus *kufr* und unter Anlehnung an eine nur historisch zu erklärende Bedeutungsverschiebung des Begriffs im Koran, das alte Zweierschema in ein Dreierschema. Das entsprach, wie wir wissen, einer allgemeinen Tendenz in der baṣrischen Theologie dieser Zeit; es nimmt darum nicht wunder, daß man sich bald auch in der Wortwahl diesem Milieu anpaßte und statt von *kufr niʿma* von *kufr nifāq*[36] oder einfach von *nifāq* redete[37]. Damit ließ sich die Mittlerstellung des *kāfir niʿma* auch aus dem Koran heraus rechtfertigen; denn dort hieß es von den *munāfiqūn:* „Sie schwanken unentschieden dazwischen (*baina ḏālika,* indem sie sich) weder zu diesen noch zu jenen (entschließen können)"[38]. Aus Sure 33/73 ließ man sich dann auch die Begriffskette *muʾmin – munāfiq – mušrik* bestätigen[39]. Man ist danach nicht mehr erstaunt, daß bei Šammāḫī (gest. 792/1389-90) *nifāq* sogar als „Zwischenstatus" (*manzila baina l-manzilatain*) aufgefaßt wird[40]. Allerdings wird man diese Reverenz vor muʿtazilitischem Wortgebrauch kaum in die baṣrische Gemeinde rückdatieren dürfen; dort bestand die Verwandtschaft ursprünglich eher zu Ḥasan al-Baṣrī, auf den man sich in der Tat bezog[41]. So ist Ibn Ḥazm vermutlich dazu gekommen, auch Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid unter die Ḫāriǧiten zu zählen[42].

Aber Ibn Ḥazm hat einen wesentlichen Punkt übersehen. Für Ḥasan al-Baṣrī ebenso wie für Bakr ist der *munāfiq,* selbst wenn ihm ewige Höllenstrafe droht, ein *muʾmin*[43]. Auch mit den Muʿtaziliten ging man natürlich nicht

---

Menschen, nämlich Pharao, ist gemeint in Sure 26/19. Zur Entwicklung des Begriffs vgl. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān* 119 ff. und Björkman in EI² IV 407 ff. s. v. *Kāfir.*

[33] Dazu auch Serjeant in: CHAL I 136.

[34] Vgl. dazu Mottahedeh, *Loyalty and Leadership* 72 ff.

[35] *Maq.* 105, 3 f. und vorher, auch 110, 14 und 453, 1; Ǧannāwunī, *ʿAqīda* in: BEO 32-33/1980-1/47, 9 ff.; auch Wilkinson, *Imamate Tradition* 189.

[36] So etwa Abū ʿAmmār, *Mūǧaz* II 117, 3.

[37] Allgemein dazu Schwartz 54 ff.

[38] Sure 4/143. Dazu *Maq.* 105, 9 ff.; Abū Muṭīʿ, *Radd* 70, 1 f.; Abū ʿAmmār II 117, 4 f.

[39] Abū ʿAmmār II 117, pu. ff.

[40] Natürlich zwischen *īmān* und *širk* und nicht zwischen *īmān* und *kufr* (Cuperly, *Introduction* 333).

[41] Vgl. etwa das Zitat bei Abū ʿAmmār II 117, – 4 ff.

[42] S. o. S. 111. Auch in anderen ḫāriǧitischen Gruppen, die nicht unbedingt nach Baṣra gehören, wird der Terminus *munāfiq* gebraucht, z. B. in der Naǧdīya (vgl. Watt in: Der Islam 36/1961/220).

[43] S. o. S. 111.

konform; denn sie hatten aus dem *munāfiq* einen *fāsiq* gemacht und ihm damit den Status des „Ungläubigen" abgesprochen. Damit hatten sie gleichzeitig die Doppeldeutigkeit des Wortes *kāfir* beseitigt: *kāfir* war für sie, ibāḍitisch ausgedrückt, identisch mit *mušrik;* der Terminus *mušrik* trat folgerichtig zurück. Die Diskussion zwischen beiden Schulen hat sich hier immer nur um die Wortwahl gedreht. Schon Rabīʿ b. Ḥabīb hat mit Ḥadīṯen begründet, daß man den *fāsiq* auch als *kāfir* bezeichnen müsse[44], und Abū ʿAmmār wundert sich noch darüber, warum denn ewige Höllenstrafe, wie sie auch die Muʿtaziliten für den *fāsiq* annehmen, sich trotzdem für sie nicht mit *kufr* verbinde[45]. Für ihn bedeuten *kāfir* und *fāsiq,* aber auch *ḍāll, ẓālim, fāǧir* immer das gleiche, ebenso wie *muʾmin, muslim, muhtadī* usw.[46]; aber *kāfir* ist eben durch die Tradition aus den anderen Synonymen herausgehoben.

So einfach allerdings ließ sich das Problem nicht vom Tisch wischen; die Muʿtazila hatte schon Grund gehabt, den alten Begriffsstreit durch die Einführung eines unverbrauchten Wortes zu beenden. Denn es ging ja nicht nur um Termini, sondern um deren Definition, und es ist den Quellen abzulesen, wie sehr die Ibāḍiten da für ihren Konservativismus gestraft wurden. Zwar werden wir annehmen dürfen, daß der systematisierende Charakter unserer doxographischen Quellen manche historische und geographische Differenzierung verwischt hat[47]; aber auch die Ibāḍiten haben ja versucht, aus alledem ein System zu machen, und mußten dann für dessen Schwächen einstehen. Unauflösbar war da der Dissens zu den nächsten ḫāriǧitischen Brüdern, den Ṣufriten; denn diese bestanden auf der alten Identität von *kufr* und *širk.* Das mochte, wenn man auf das praktische Verhältnis zu den „Ungläubigen", die Mischehen mit anderen Muslimen, die Annahme von Erbschaften usw. sah, nicht besonders einleuchtend sein[48]; aber es blieb wenigstens nicht auf halbem Wege stehen. In der Tat hatte man auch innerhalb der Ibāḍīya Zweifel daran, ob sich *nifāq* ganz ohne *širk* vorstellen lasse, solange man in ihm keinen echten „Zwischenstatus" sah; wenn es hieß, daß die *munāfiqūn* „weder zu diesen (den *muʾminūn*) noch zu jenen (den *mušrikūn*)" gehören, so konnte das unter dieser Voraussetzung nur bedeuten, daß sie eben von beiden etwas hatten, also auch am *širk* partizipierten[49]. Spätere Autoren haben darum von *širk ǧuzʾī,* „partieller Vielgötterei" gesprochen[50].

---

[44] Vgl. den *Tartīb* des Warglānī, Ms. Rhodes House, Afr. S 3, fol. 222 b f.

[45] *Mūǧaz* II 123, 4 ff. Darin liegt wohl auch der Unterschied, wenn Abū ʿUbaida at-Tamīmī, vielleicht noch ganz unbefangen, von dem schweren Sünder als einem *fāsiq* spricht (*K. az-Zakāt* 21, ult.).

[46] Ib. 126, 4 ff.

[47] Vgl. unten S. 230 zu *tauḥīd* und *nifāq.*

[48] *Mūǧaz* II 116, 13 ff. und 119, 5 ff.

[49] Tauḥīdī, *Baṣāʾir* IV 254, 6 f./²IV 216 nr. 785, nach Kaʿbī; im Prinzip so auch schon Qatāda (Ṭabarī, *Tafsīr* ³IX 334, 6 ff. nr. 10732). Ḥasan al-Baṣrī soll zwischen einem *nifāq takḏīb li-Muḥammad* und einem *nifāq ḫaṭāyā wa-ḏunūb* unterschieden haben; der erstere wird nicht verziehen, während bei dem zweiten Hoffnung besteht (Ṭabarī, *Tahḏīb al-āṯār,* Musnad Ibn ʿAbbās 640 nr. 956).

[50] Vgl. Cuperly, *Professions de foi* II 7, Anm., nach ʿAbdallāh b. Ḥumaid as-Sālimī (gest. 1332/1914).

Zudem ließ sich, wie einige feststellten, *nifāq* nicht mit *tauḥīd,* dem Glauben an den einen Gott, vereinbaren; es stand diesem vielmehr entgegen, genau wie *širk*[51]. Das scheint wiederum exegetisch begründet worden zu sein, aus der historischen Identität der im Koran genannten *munāfiqūn;* denn wir hören, daß die Gegenpartei, die auf strikter Trennung von *nifāq* und *širk* bestand, dann präzisierte, daß alle die *munāfiqūn,* mit denen der Prophet zu tun gehabt hatte, „Einheitsbekenner" gewesen waren und das Prädikat *munāfiq* nur der Tatsache verdankten, daß sie in schwerer Sünde lebten[52]. Diese These hielt einer historischen Analyse nur schwer stand. Andere wollten darum den Gebrauch der Vokabel ganz auf den koranischen Kontext beschränken[53]. Das war gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, daß man sie als theologischen Terminus aufgeben müsse; so haben auch viele Nichtibāḍiten, z. B. Theologen murǧi'itischer Ausrichtung, argumentiert[54]. Wenn man sich zu einem solchen Verzicht nicht bereitfand, kam man nicht umhin, in den Begriff manches hineinzupacken, was sich mit dem koranischen Wortgebrauch, mag man nun mit „Heuchelei" übersetzen oder wie auch immer, nicht vertrug[55].

Auch mit der Definition des *širk* bekam man Schwierigkeiten, und wiederum von der koranischen Wortbedeutung her. Der Prophet hatte als *mušrikūn* die heidnischen Polytheisten bezeichnet; dies lebte in der Terminologie darin fort, daß man weiterhin *širk* und *tauḥīd* gegenüberstellte. In der späteren theologischen Terminologie der Ibāḍiten aber wurde „Polytheismus" von Nichtmuslimen jeder Art ausgesagt, u. a. auch von solchen, die durchaus Monotheisten waren. Hinzu kam, daß man Sünde als „Undankbarkeit" auffaßte, d. h. als bewußte Mißachtung einer göttlichen Gnade; unter dieser Voraussetzung mußte man, wie Abū ʿUbaida dies getan hatte, einen Christen, der nie vom Islam gehört hatte, als *muslim* bezeichnen. Hieraus ergab sich, wie wir an anderer Stelle sahen[56], der Streit um das „Argument" Gottes. Ist Monotheismus eine vorgegebene, apriorische Geisteshaltung, von der selbst Gott niemanden dispensieren kann – vergleichbar jener natürlichen Gottesidee, an die der Ethnologe Wilhelm Schmidt gedacht hat – oder kommt er erst durch „Information", also durch Offenbarung zustande?[57] Ist „Polytheismus" jede Art von Gottesleugnung (*ǧaḥd*) oder muß man dazu wirklich Gott einen zweiten Gott „beigesellen"?[58] Und wie ist es dann mit den Christen, die von sich selber

---

[51] *Maq.* 105, 11 f. = Našwān, *Ḥūr* 174, 1 (beide wohl nach Kaʿbī) > Baġdādī, *Farq* 95, 8 f. (in der Edition von ʿAbdalḥamīd anscheinend hinter 106, 6 ausgefallen).

[52] *Maq.* 105, ult. ff. Nach Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, 17 ff. soll diese Meinung allerdings nur von einem Anhänger des Ḥāriṯ b. Mazyad vertreten worden sein.

[53] *Maq.* 105, 12 ff. > *Farq* 85, 8 ff./106, 7 ff. Sālim b. Ḍakwān betrachtete dies als azraqitische Position (Cook, *Dogma* 96).

[54] Vgl. z. B. Abū Muṭīʿ, *Radd* 70, 3 ff.

[55] Vgl. dazu die Bemerkungen von Cuperly, *Professions de foi* II 9, Anm. 17.

[56] Bd. I 412 ff.

[57] *Maq.* 106, 5 ff. = Našwān, *Ḥūr* 174, 2 ff. (nach Kaʿbī?) > Baġdādī, *Farq* 85, –4 ff./106, 14 f.

[58] Zum Dissens darüber vgl. *Maq.* 107, 8 ff.; zu *ǧaḥada* vgl. Sure 29/47, 41/28 usw. Zum Gegensatz *kufr ǧaḥd – kufr niʿma* auch Ibn ʿAqīl, *Funūn* § 420.

behaupten, Monotheisten zu sein: soll man sagen, daß sie dennoch in ihrem Herzen Polytheisten sind, oder soll man ihren Beteuerungen glauben?[59] Wie schließlich verhält es sich mit den Juden? Sind sie nicht eigentlich besser als die Anthropomorphisten, die man sogar töten und in die Gefangenschaft führen darf, weil sie das *tauḥīd* so deutlich mißachten?[60] Auf diese Weise ist ein gewisser

Ḥafṣ b. Abī l-Miqdām

dazu gekommen, für diejenigen Nichtmuslime, die ein monotheistisches Bekenntnis mit dem Glauben an ihren Propheten und die von diesem geoffenbarte Schrift verbanden, einen Sonderstatus anzunehmen[61]. Dabei hat es nicht den Anschein, daß er nun bei einem Viererschema ausgekommen wäre; vielmehr sind für ihn auch Muslime, die „jemanden ermordet haben oder Unzucht und Inzest für erlaubt halten", also in schwerer Sünde leben, „Einheitsbekenner"[62]. Er hat offenbar *tauḥīd* statt *nifāq* gebraucht; vielleicht ist er überhaupt derjenige, der diesen Begriff neben *kufr niʿma* eingeführt hat. Durchgesetzt hat sich seine Ansicht nicht[63].

Dies ist vielleicht mit ein Grund dafür, daß er in ibāḍitischen Quellen gar nicht erwähnt wird. Jedoch scheint auch mitzuspielen, daß er in Baṣra kaum bekannt war. Wir wissen nicht, wo er aufgetreten ist. Man könnte daran denken, ihn mit dem Theologen und Juristen Ḥafṣ b. Ašyam gleichzusetzen, der der obermesopotamischen, in der Gegend von Mosul lebenden Gemeinde der Ibāḍīya angehörte (s. u. S. 468). Jedoch bietet dieser nach dem wenigen, was wir über ihn erfahren, ein anderes Profil. Am nächsten kommt ihm ein Ibāḍit aus Iran, Yazīd b. Unaisa (zu ihm s. u. S. 614 ff.). In Westiran, wo neben der christlichen auch die jüdische Bevölkerung recht stark war, hätte auch das angeschnittene theologische Problem einen guten Platz. Yazīd b. Unaisa hat übrigens im Gegensatz zu Ibn Abī l-Miqdām selbst Ibāḍiten unter bestimmten Umständen als „Polytheisten" angesehen, dann nämlich, wenn sie der *ḥadd*-Strafe verfallen (Šahrastānī 102, 5 f./249, 3 f.).

2.2.5.8 *Puritanismus und Skrupelhaftigkeit*

Daß dies alles zu einer peinlichst genauen Befolgung des Gesetzes führte, bedarf keines Beweises. Alle Gebote verstand man als allgemeingültig; nichts konnte dadurch abgeschwächt werden, daß man es auf eine spezifische Situation bezog[1]. Strafe allein reichte nicht aus; die öffentliche Buße mußte hinzu-

[59] *Maq.* 106, 16 f. = Našwān 174, 12 f. Vgl. dazu die liberale Lehrmeinung des ʿĪsā b. ʿUmair (Bd. I 414).

[60] *Maq.* 109, 10 ff. > *Farq* 86, ult. ff./107, 14 ff.; verkürzt Našwān, *Ḥūr* 174, pu. f. Man fragte sich, ob beim *tašbīh* überhaupt Buße möglich sei (vgl. die Anekdote bei Abū Zakarīyāʾ, übs. Revue Afr. 105/1961/366).

[61] Text VIII 4 mit Kommentar.

[62] Ib., b.

[63] Ib., d.

[1] *Maq.* 106, 3 f.

kommen. Bei einem schweren Vergehen galt diese als so wichtig, daß manche, wenn der Delinquent sie hier verweigerte, nach der *ḥadd*-Strafe auch noch die Todesstrafe forderten[2]. Man mied nicht nur das Verbotene, sondern auch vieles Erlaubte, um nicht in Sünde zu fallen[3]. Außenstehende bemerkten dies vor allem im Bereich der Reinheits- und Speisevorschriften. Ibn Ḥazm berichtet, daß die spanischen Ibāḍiten die Rute von Böcken, Widdern und Stieren nicht aßen oder jemanden das Fasten nachholen ließen, der im Ramaḍān über Tag einschlief und dabei einen Samenerguß hatte[4]. Eine der maġribinischen Sekten, die Farṭīya, erhielt ihren Namen daher, daß ihr Gründer Abū Sulaimān ʿUmar b. Yaʿqūb b. Muḥammad b. Aflaḥ, ein Abkömmling der Rustamiden, die Kutteln von Schafen für unrein hielt[5]. Noch heute verlangen die Ibāḍiten im Mzāb, daß jemand, der in einer Nacht des Ramaḍān Geschlechtsverkehr ausübt, noch vor Sonnenaufgang die große Waschung vollziehen muß, wenn das Fasten an diesem Tag gültig sein soll[6]. Diese Angst vor allem Unreinen führte einerseits zu peinlicher Sauberkeit, wie sie im Mzāb bis heute zu beobachten ist[7]; schon der Rustamidenimam Abū l-Yaqẓān fiel dadurch auf, daß er in Tāhart allen Unrat in den Straßen von den Anwohnern sofort beseitigen ließ[8]. Sie konnte andererseits aber auch zu einer gewissen Berührungsangst führen: die spanischen Ibāḍiten, von denen Ibn Ḥazm spricht, hielten Speisen für tabu, die von Nichtmuslimen kamen[9]. Abū Zakarīyāʾ erzählt, wie ein frommer Ibāḍit aus dem Maġrib Besuchern nicht die Hand gab, bevor er nicht sein Gebet vollendet hatte[10]. Auf Djerba haben ähnliche Verhaltensweisen bis in die jüngste Zeit fortgelebt, und zwar ebenso in der ibāḍitischen wie in der jüdischen Gemeinde[11].

Welche Schlüsse wir daraus für das Gemeindeleben in Baṣra ziehen können, muß offen bleiben. Rubinacci wird im großen und ganzen wohl recht haben, wenn er meint, daß die Ibāḍiten in Nordafrika Formen religiösen Verhaltens bewahrt haben, wie sie in Baṣra im 2. Jh. üblich waren[12]. Aber die Quellen halten ja meist nur die Abweichungen und Besonderheiten fest; was man

---

[2] So gewisse Anhänger des Ḥāriṯ b. Mazyad nach Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 189, 4 f. Aš'arī generalisiert wohl zu stark, wenn er *Maq.* 107, 6 f. dies auf alle Ibāḍiten bezieht. Die Todesstrafe konnte ohnehin nur von der Obrigkeit vollzogen werden. Im Mzāb wird heutzutage die *ḥadd*-Strafe häufig zugunsten der Buße abgemildert (Halm in: *Religion und Moral* 199 f.).

[3] Zum *waraʿ* s. o. S. 197 und 213; Cuperly, *Introduction* 58 f.

[4] *Fiṣal* IV 189, 6 f.

[5] ʿUṯmān b. Ḫalīfa, *Bayān firaq al-Ibāḍīya* 60, mit weiteren verschärfenden Vorschriften; dazu Muʿammar, *Ibāḍīya* 318 ff. und Ḫulaifāt, *an-Nuẓum al-iǧtimāʿīya* 107. Kurz auch Lewicki in EI² III 660 a und SI 9/1958/81, wo der Name des Gründers verderbt scheint.

[6] Rubinacci in: *Religion in the Middle East* II 310; allgemein id., *La purità rituale secondo gli Ibāḍiti*, in: AIUON 6/1957/1 ff.

[7] Dazu etwa Halm 196; auch Delheure, *Faits et dires au Mzab* 37.

[8] Ibn Ṣaġīr, *Chronik* 41, ult. f./übs. 105.

[9] Ib. 189, 6.

[10] Vgl. die Übersetzung in: Revue Afr. 105/1961/348.

[11] Udovitch-Valensi, *The Last Arab Jews* 12.

[12] In: *Trudy 25. Kongressa, Moskva* II 72 f.

rückprojizieren kann, ist darum nur die allgemeine Tendenz, nicht das jeweilige Detail. Charakteristisch allerdings scheint die Diskussion um das Weinverbot; sie ist im 2. Jh. im Irak ohnehin mit besonderer Intensität geführt worden. Schon Iyās b. Mu'āwiya hielt bezeichnenderweise alle Alkoholika für unerlaubt[13]. Interessant ist jedoch, daß diese Verallgemeinerung sich trotz allen Puritanismus in der Ibāḍīya nicht überall durchsetzte. Zwar verpönte man den Rausch ebenso wie den Wein; aber manche hielten doch diejenigen Getränke für erlaubt, die erst bei übermäßigem Konsum zum Rausch führen[14].

Vergleichbares findet sich auch in anderen ḫārigitischen Gruppen. Vor allem für Iran besitzen wir einiges interessante Material (s. u. S. 624). Dort allerdings stieß unter dem Einfluß der Ḥanafiten die Verallgemeinerung des Weinverbotes auf noch stärkeren Widerstand (vgl. z. B. die Haltung der Baihasīya, unten S. 597).

Die Scheu vor dem Händeschütteln mit Fremden ist für die baṣrische Umgebung der Ibāḍīya belegt. Ḥasan al-Baṣrī soll, wenn er *ahl al-kitāb* auf diese Weise begrüßte, immer hinterher die kleine Waschung vollzogen haben (Madelung, *Qāsim* 90). 'Umar b. ar-Riyāḥ al-'Abdī stützte dies mit einem Ḥadīṯ ab: Gabriel gab dem Propheten nicht die Hand, weil dieser zuvor einem Juden die Hand gegeben hatte ('Uqailī, *Ḍu'afā'* III 160, −7 ff. > *Mīzān* nr. 6109; danach Goldziher in: REJ 28/1894/76 = *Ges. Schr.* III 323). Šī'iten reagierten genauso (Kaššī 447 nr. 840 für den Baṣrier 'Abdallāh b. Ḫidāš al-Mahrī). Sie mieden dabei ebenso wie die Ibāḍiten häufig auch die Berührung mit Muslimen, die nicht ihrer Konfession angehörten (s. o. Bd. I 276). Asketen, die eine Flickenkutte trugen, gaben niemandem die Hand (Sahlakī, *K. Rūḥ ar-rūḥ* bei Vajda in: Arabica 29/1982/311). Wie weit so etwas im Einzelfall auffiel, hängt natürlich davon ab, ob die Begrüßung mit Handschlag überhaupt häufig praktiziert wurde (vgl. dazu etwa Kulīnī, *Kāfī* II 179 nr. 1 und 180 nr. 7). Vgl. zum Thema jetzt auch Kister in: JSAI 12/1989/325 f. und 330 f.

2.2.6 *Die frühe Mu'tazila*

Nach gängiger Vorstellung begann das systematische Interesse an theologischen Fragen im Islam mit der Mu'tazila. Maimonides sah dies so[1], und Hegel hat es in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* von ihm übernommen[2]. Aber das Bild ist falsch; es stammt aus einer Zeit, in der man nur noch Aš'ariten und Mu'taziliten kannte. Zu Anfang entwickelte sich die Mu'tazila alles andere als geradlinig. Obgleich sie bereits zu Ende der Umai-

---

[13] Wakī', *Aḫbār al-quḍāt* I 349, 8.

[14] *Maq.* 109, 9 f. = Našwān, *Ḥūr* 174, apu. f.

[1] *Dalālat al-ḥā'irīn* 184, 7 ff./übs. Friedländer 108.

[2] II. Teil, Erster Abschnitt, A (Bd. III 25 f.). Dazu F. Niewöhner in: Archiv für Begriffsgeschichte 18/1974/24 ff.

yadenzeit auf den Plan trat, stand sie doch bis in das letzte Viertel des 2. Jh's am Rande; wir sahen, in welchem Maße Murǧi'iten, Šīʿiten und Ibāḍiten ihr Konkurrenz bereiteten. Auch das Erbe Ḥasan al-Baṣrī's, von dessen Kreis Wāṣil b. ʿAṭāʾ sich angeblich „absetzte", hat sie keineswegs alleine angetreten; die Qadarīya, die Bakrīya und die „Ġailānīya" taten dies ebenso. Sie wußte bezeichnenderweise später nicht mehr, woher sie ihren Namen hatte[3]; die Erinnerung an die Vergangenheit war abgerissen. Auch die moderne Forschung hat in diesem Punkt bisher keine Klarheit schaffen können. Wir dürfen dem Problem nicht ausweichen; jedoch scheint es ratsam, wie bisher zuerst die Biographien der wichtigsten Protagonisten aufzuarbeiten.

2.2.6.1 Wāṣil b. ʿAṭāʾ

Das Geschichtsbild, das wir soeben erwähnten, gibt der Muʿtazila häufig zwei Gründer: Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbaid. Jedoch ist auch das nur bedingt richtig, eine sekundäre Kombination wie „Marx und Engels" oder „Goethe und Schiller". Beide waren zwar Zeitgenossen; aber ʿAmr b. ʿUbaid ist ein Spätberufener, Wāṣil hat ihn „bekehrt". So jedenfalls nach der späteren muʿtazilitischen Darstellung; in Wirklichkeit lag die Sache wohl noch etwas komplizierter[1]. Nicht nur der Name der Muʿtazila, ihre gesamte Frühphase ist rätselhaft. Das hat die Biographen nicht daran gehindert, immer wieder über Wāṣil, manchmal auch über ʿAmr zu schreiben; diese waren eben berühmte Leute. Aber die Informationsbasis war zu schmal; das Material wird meist nur umgeschichtet. Vor allem setzt die Überlieferung viel zu spät ein. Die Doxographen halten sich demgegenüber auffällig zurück; Aš'arī erwähnt Wāṣil in seinen *Maqālāt* nur ein einziges Mal, und dies mit einem für die Muʿtazila wenig charakteristischen Problem[2]. Šahrastānī hat ihn zwar als „Kirchenvater" aufgebaut; aber seine Darstellung ist Gelehrtenarbeit und überaus problematisch[3]. Die bibliographische Tradition hängt ganz an Ibn an-Nadīm; auch sie gibt zu Bedenken Anlaß[4]. Was der *Fihrist* darüber hinaus an biographischem Detail bietet, ist uns auch anderswoher bekannt.

> Die ältesten Nachrichten über Wāṣil finden sich bei Ǧāḥiẓ, zu Beginn seines *K. al-Bayān wat-tabyīn*. Jedoch schildert dieser ihn als *ḫaṭīb*, nicht als *mutakallim*. Wir können schwer entscheiden, ob er damit nur der Intention seines Buches folgt oder ob er in Wāṣil tatsächlich noch keinen Muʿtaziliten im späteren Sinne sah. Das von ihm unter diesem Aspekt gesammelte Material ist später kaum ergänzt worden; auch Mubarrad, unser nächster Zeuge, hat in dieser Hinsicht nicht mehr, bringt jedoch einige andere Anekdoten (*Kāmil* 921, pu. ff.; auch 891, apu. ff.). Mit dem *K. al-Maqālāt* des Kaʿbī tritt dann zum

---

[3] S. u. S. 335 ff.

[1] S. u. S. 255 ff.

[2] Dies hat bereits Strothmann beobachtet (Der Islam 19/1931/231).

[3] S. u. S. 273 f.

[4] Vgl. dazu Werkliste IX.

erstenmal die doxographische Literatur auf den Plan; jedoch beschränkt sich der Autor in Wirklichkeit auf biographische Nachrichten, für die er sich wiederum stark auf Ǧāḥiẓ stützt (*Maq.* 64, −4 ff.). Interessanterweise behandelt er Wāṣil in seinem Buch noch einmal, jetzt im Rahmen einer Liste baṣrischer „Protomuʿtaziliten" (ib. 90, 9 ff.); offenbar geht er davon aus, daß die muʿtazilitische Lehre damals noch nicht ganz zur Entfaltung gekommen war. Dagegen hat Abū Hilāl al-ʿAskarī Wāṣil in sein *K. al-Awāʾil* (diktiert i. J. 395/1005) aufgenommen, weil er ihn für den ersten Verfasser von *kalām*-Schriften hielt (II 134 ff.). Wie seine Vorgänger bringt er im wesentlichen *adab*-Material; jedoch bewahrt er auch einen wertvollen theoretischen Text (vgl. Text IX 22). Dieser findet sich dann zusammen mit vielen anderen singulären Berichten in der langen Biographie bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār (*Faḍl al-iʿtizāl* 234–241). Wie wenig man allerdings über Wāṣils Lehre noch wußte, geht daraus hervor, daß derselbe Autor in seinem *Muġnī* Wāṣil kaum heranzieht. In vielem unabhängig ist auch der Šarīf al-Murtaḍā, der in seinen *Amālī* Wāṣil einen längeren Exkurs widmet (I 163 ff.). Unabhängig ist schließlich noch die Überlieferung bei dem ibāḍitischen Autor Yusūf b. Ibrāhīm al-Warglānī (gest. 570/1174) in dessen *K. ad-Dalīl li-ahl al-ʿuqūl;* jedoch ist sie inhaltlich ohne Wert (vgl. dazu Text IX 4).

Die späteren Autoren bringen im allgemeinen nichts Neues. Einträge finden sich bei Samʿānī (*Ansāb* XIII 265, 12 ff.), Našwān al-Ḥimyarī (*Ḥūr* 206 ff., nach Kaʿbī), Yāqūt (*Iršād* VII 233 ff.), Ibn Ḫallikān (*Wafayāt* VI 7 ff., nach Mubarrad und Samʿānī), Ḏahabī (*Mīzān* nr. 9324; *Taʾrīḫ* V 310, 6 ff.), Ṣafadī (*Wāfī* XXVII s. n.), Kutubī (*Fawāt* II 624 f. nr. 478, nach Ibn Ḫallikān), Yāfiʿī (*Mirʾāt al-ǧanān* I 274, 4 ff., z. T. nach Mubarrad und Samʿānī), Maqrīzī (*Ḫiṭaṭ* II 345, −11 ff., z. T. nach dem *Fihrist*), Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (*Lisān al-Mīzān* VI 214 f., z. T. nach Ḏahabī, *Mīzān*), Ibn Taġrībirdī (*Nuǧūm* I 313, 15 ff.), Ibn al-ʿImād (*Šaḏarāt aḏ-ḏahab* I 182, ult. ff.) und Ḫwānsārī (*Raużāt ul-ǧannāt* 738, 1 ff., ganz von Šahrastānī abhängig). An neueren Sammelwerken wäre zu vergleichen: Ziriklī, *Aʿlām* IX 121 f.; Kaḥḥāla, *Muʿǧam al-muʾallifīn* XIII 159; *Raiḥānat al-adab* IV 232 ff. s. v. *Ġazzāl* (!); weiterhin GAS 1/596 und Neşet Çağatay in: IA XIII 219 ff. s. v. *Vāṣil b. ʿAṭāʾ*. Die einzige, noch stark der Sicht der Quellen verhaftete Monographie stammt von Abū l-Wafāʾ at-Taftāzānī, *Wāṣil b. ʿAṭāʾ. Ḥayātuhū wa-muṣannafātuhū* in: *Dirāsāt falsafīya muhdāt ilā Ibrāhīm Madkūr* 39 ff.

2.2.6.1.1 Die Lebensdaten. Herkunft und Beruf

Wāṣil ist einer der ganz wenigen frühen Muʿtaziliten, deren Todesdatum in den Quellen präzise und ohne Variante angegeben wird. Das ist erstaunlich. Die Muʿtazila hat nämlich lange Zeit sichtlich kein Interesse an der Chronologie ihrer Bewegung gehabt; mit der Wissenschaft aber, in der am frühesten ein solches Interesse entstand, mit dem Ḥadīṯ, hat Wāṣil sozusagen nichts zu tun. Da drängt sich die Vermutung auf, daß man später, als die Daten gesammelt wurden, sich irgendeines markanten Ereignisses entsann, von welchem aus sich sein Todesdatum erschließen ließ. Die Kombination scheint auf das Konto Ḥaiyāṭs zu gehen; jedenfalls kommen wir mit der Überlieferung

nicht hinter ihn zurück. Auf ihn beruft sich der Šarīf al-Murtaḍā[1], auf seinen Schüler Abū l-Qāsim al-Balḫī der Verfasser des *Fihrist*[2]. Auch Masʿūdī, der das Datum bestätigt[3], dürfte direkt oder indirekt auf einen der beiden zurückgreifen. Das Jahr, das sie alle angeben, ist 131/748-9. Das Ereignis, welches die Erinnerung erleichterte, war vermutlich die „Pest", die in Baṣra in diesem Jahr wütete; sie wird auch im Ḥadīṯ später immer noch als Fixpunkt benutzt[4]. Denken ließe sich auch an die abbasidische Revolution. Aber sie wird an sich mehr mit dem Jahr 132 zusammengebracht; zudem würde diese Hypothese voraussetzen, daß Wāṣil sich damals aktiv für oder gegen die Abbasiden, die Umaiyaden oder irgendjemanden sonst einsetzte, und dafür haben wir kaum ein Indiz[5]. Er war damals vermutlich im besten Alter. Zwar haben wir, wenn die gleichen Quellen übereinstimmend das Jahr 80/699 als sein Geburtsjahr angeben, wahrscheinlich wiederum nur eine Hypothese vor uns; aber von der Realität sind wir wohl nicht allzuweit entfernt.

> Er teilt dieses Geburtsjahr mit ʿAmr b. ʿUbaid (s. u. S. 284); damit wollte man ursprünglich vermutlich nur auf eine Koinzidenz zwischen den beiden Schulgründern hinaus. Fakten, die gegen dieses Datum sprechen könnten, s. u. S. 251 und 258. Wenn Ṣafwān al-Anṣārī von ʿAmr als einem *ġulām* Wāṣils spricht (Text XII 1, v. 1), so ist damit wohl nicht gemeint, daß er jünger war, sondern eben, daß er erst nachträglich sich für Wāṣils Lehre gewinnen ließ. Daß Ḥaǧǧāǧ an Wāṣil und ʿAmr ebenso wie an ihren Lehrer Ḥasan al-Baṣrī geschrieben habe, um ihre Meinung zum *qadar* zu erfahren, wie Ibn Ṭāwūs (gest. 664/1266) in seinen *Ṭarāʾif fī maʿrifat maḏhab aṭ-ṭawāʾif* behauptet, ist vermutlich aus Ḥasans qadaritischer *Risāla* herausinterpretiert (s. o. S. 49); die Tendenz wird darin sichtbar, daß sie alle – neben ihnen auch noch Šaʿbī – sich in ihrer Antwort auf ʿAlī berufen. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār gibt in einer Anekdote Wāṣils Lebensalter „richtig" mit 51 Mondjahren an (*Faḍl* 239, pu.); jedoch ist dies wohl nur nachträglich aus den gegebenen Daten herausgerechnet.

Daß er aus Medina stammte, wie die gleichen Zeugen behaupten[6], mag zu gewissen Zweifeln Anlaß geben[7]; es ist vielleicht nur aus den Legenden, die ihn zu Abū Hāšim, dem Sohn des Muḥammad b. al-Ḥanafīya, in Beziehung setzen[8], herauskombiniert. Er wird als *maulā* der Banū Ḍabba bezeichnet[9];

---

[1] *Amālī* I 164, pu. f.; so auch IM 29, 5.
[2] *Fihrist* 203, 5 > IḪ VI 11, ult.
[3] *Murūǧ* VII 234, 1 f./V 22, 11 f.
[4] So Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 373, 4 f.. Zu dem Ereignis vgl. zusammenfassend L. Conrad in: SI 54/1981/53 ff.. Die Seuche griff weit über Baṣra hinaus; sie wird auch in byzantinischen Quellen erwähnt (ib. 59, Anm. 1).
[5] S. u. S. 253 und 339; als bloßer chronologischer Fixpunkt bei jemandem, der an sich nichts mit ihr zu tun hatte, wird die abbasidische Revolution in Biographien normalerweise nicht herangezogen. Die Pest des Jahres 131 stach dagegen auch dadurch hervor, daß mit ihr die Serie der Epidemien in frühislamischer Zeit abbrach.
[6] Ḫaiyāṭ in: Murtaḍā, *Amālī* I 164, pu.; Kaʿbī, *Maq.* 64, −4 > *Fihrist* 203, 4 f. und 202, −7 > IḪ VI 11, pu.
[7] Madelung, *Qāsim* 34 f.
[8] S. u. S. 251 f.
[9] *Fihrist* 202, −7 > Yāqūt, *Iršād* VII 223, 3 und IḪ VI 7, 3; IM 29, 1.

diese aber waren großenteils in Baṣra ansässig[10]. Allerdings mag er dieses Klientelverhältnis erst nachträglich, bei seiner Übersiedlung nach Baṣra, eingegangen sein. Manches deutet darauf hin, daß er dort ein Fremder war[11]. Und Ibn an-Nadīm nennt immerhin neben den Banū Ḍabba, nach weniger gesicherter Überlieferung, die Banū Maḫzūm, mit denen wir tatsächlich in den Ḥiǧāz, allerdings eher nach Mekka als nach Medina, kämen[12]. Schon Kaʿbī spricht dann von den Banū Hāšim, und zwar in direktem Zusammenhang mit der Legende[13], nicht in der eigentlichen Biographie Wāṣils[14]. Dies ist in der Tat Erfindung; die Frage ist nur, wieweit auch die anderen „ḥiǧāzenischen" Nachrichten davon tangiert sind. Interessanterweise begegnen auch zwei Kunyen Wāṣils, die offenbar beide richtig sind: Abū Ḥuḏaifa, von den Biographen immer wieder genannt, aber auch schon in einem Vers des Baššār b. Burd belegt[15], und Abū Ǧaʿd, das gleichfalls durch einen Vers gesichert scheint[16].

Belege aus der Poesie kommen ohnehin am nächsten an Wāṣil heran. Auf diese Weise erfahren wir, daß er einen langen Hals hatte; Baššār b. Burd hat ihn deswegen mit einer Giraffe verglichen[17]. Mit poetischen Belegen läßt sich auch wahrscheinlich machen, daß er seinen Beinamen *al-ġazzāl*, „der Garnspinner", nicht aus irgendwelchen sekundären Gründen trug, sondern weil er wirklich mit dem Tuchhandel, der damals in Baṣra florierte, etwas zu tun hatte. Asbāṭ b. Wāṣil aš-Šaibānī, ein Qadarit, der bereits Lobgedichte auf Yazīd III. gemacht hatte und nur einige Jahre nach Wāṣil, um 138/755, starb[18], rühmte ihn in einer Elegie mit den Worten:

> „Er verschnürte nicht (seine Börse über) einem Dīnār noch berührte er einen Dirham. * Er kannte nicht das Gewand, das er zuschnitt"[19].

Da wird also zwar seine Askese, seine Unempfindlichkeit gegenüber weltlichem Besitz hervorgehoben; aber es ist innerweltliche Askese – immerhin hat er Gewänder zugeschnitten. Allerdings sah man dies bald anders. Abū ṭ-Ṭurūq aḍ-Ḍabbī, über den wir nicht mehr wissen, als daß er anscheinend mit demselben Stamm liiert war wie Wāṣil und in einem Vers dessen rednerische Begabung hervorgehoben hat[20], stellte, offenbar an Gegner gewandt, die rhetorische Frage:

---

[10] Caskel in: EI² II 71 f.; auch Kaḥḥāla, *Muʿǧam al-qabāʾil* 661 f.

[11] Etwa sein Streitgespräch mit ʿAmr b. ʿUbaid (s. u. S. 255 ff.).

[12] *Fihrist*, ib. Zu den Maḫzūm vgl. M. Hinds in EI² VI 137 ff.; auch Kaḥḥāla, *Muʿǧam al-qabāʾil* 1058. Es gab auch andere Maḫzūm; aber sie waren kaum so bekannt.

[13] *Maq.* 90, apu.; später bei Murtaḍā, *Amālī* I 163, 3 und IM 29, 1.

[14] Wo nur die medinensische Herkunft erwähnt ist (*Maq.* 64, −4).

[15] S. u. S. 244; auch in dem angeblichen Brief Wāṣils an ʿAmr b. ʿUbaid (s. u. S. 258 f.).

[16] Der sich im übrigen wieder an und gegen Baššār b. Burd richtet (Text XII 2, v. 23).

[17] S. o. S. 9; darauf stützt sich Ibn an-Nadīm 202, −6. Auch ʿAmr b. ʿUbaid soll über Wāṣils langen Hals gespottet und dann Abbitte geleistet haben (vgl. Text IX 2, b mit Kommentar).

[18] Zu ihm s. Bd. I 105.

[19] ʿAskarī, *Awāʾil* II 138, 2 ff.; mit der Zuschreibung an Asbāṭ b. Wāṣil verbinden sich gewisse Probleme, zu denen Bd. I 105 f. zu vergleichen ist.

[20] Zu ihm s. u. S. 320 f.

> „Wann hätte ein Verkäufer von Garn (*baiyāʿ al-ġuzūl*) in irgendeinem Fall von Wettbewerb und (überhaupt) je zuvor an der Spitze gestanden?
> Wann hätten je der lichtspendende Osten und der Westen sich vereint für einen Verkäufer von Garn, niedrigen Ursprungs und unorthodox (*māriq*)?"[21]

Das ist ein Absurditätsbeweis: Wāṣil hätte gar nicht eine so angesehene religiöse Organisation gründen können, welche ebenso in Persien wie im Maġrib Anhänger fand, wenn er nur ein armseliger Garnverkäufer gewesen wäre. Er war eben mehr als das, ein Tuchhändler, wie sich aus dem Vers des Asbāṭ b. Wāṣil ergibt. „Garnverkäufer" war die Sprache der gegnerischen Polemik – ebenso wie „niedrigen Ursprungs" und „unorthodox"; die letztere Vokabel, *māriq*, bezeichnete im Anschluß an ein bekanntes Prophetenwort die Ḫāriǧiten[22], und als Ḫāriǧiten hat man Wāṣil in der Tat gesehen[23]. Die Polemik ist alt; sie reicht offenbar noch in die Zeit Wāṣils selber zurück. Wir finden sie, in der gleichen Kombination, bei Isḥāq b. Suwaid al-ʿAdawī, einem baṣrischen Traditionarier und Juristen, der wie Wāṣil an der Seuche starb[24]; er sagt in einem Gedicht, in dem er seiner „Liebe zum Propheten" und seiner „orthodoxen" Grundeinstellung Ausdruck verlieh:

> „Ich sage mich los von den Ḫāriǧiten, mit denen ich nichts zu tun habe,
> von dem Garnspinner unter ihnen und von Ibn Bāb"[25].

Der Streit setzt sich dann in der nächsten Generation fort. Baššār b. Burd, der Wāṣil in seiner Jugend noch Hochachtung entgegengebracht hatte, greift das herabsetzende Epitheton auf[26], ebenso Maʿdān aš-Šumaiṭī in seiner häresiographischen Qaṣīde[27]; Ṣafwān al-Anṣārī pariert die Spitze in ähnlicher Weise wie Abū ṭ-Ṭurūq[28]. Wāṣil war offenbar vermögend; nach einer Anekdote, die Qāḍī ʿAbdalǧabbār bewahrt, soll er von seinem Vater 20 000 Dirham geerbt, sie aber nicht für sich behalten haben[29]. Die von ihm organisierte Missionsbewegung läßt sich ohne eine gewisse materielle Basis kaum vorstellen[30]. Was seinem Prestige Abbruch tat, war nicht so sehr sein bürgerlicher Wohlstand

---

[21] ʿAskarī 138, –5 ff.

[22] Vgl. mein *K. an-Nakṯ des Naẓẓām* 84.

[23] S. u. S. 270.

[24] I. J. 131/748 nach IS VII$_2$ 11, 13 ff. > TT I 236; i. J. 132/749 nach Ḫalīfa, *Ṭab.* 518 nr. 1793. Er war bereits i. J. 64/684 als junger Mann politisch aktiv (Ṭabarī II 452, 11 ff. und 454, 6 ff.; auch *Naqāʾiḍ* 730 ff. und Balāḏurī, *Ansāb* IV B 108, 14 ff.). Daß er Jurist war, steht bei Mubarrad, *Kāmil* 921, 9 und bei Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ* II 436, 6. Dazu noch Brentjes, *Imamatslehren* 30 und Pellat, Index zu Masʿūdī, *Murūǧ* VII 144.

[25] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 23, 4 ff. und Mubarrad, *Kāmil* 921, 11 ff. mit drei weiteren Versen (beide Male wohl nach dem *K. al-Iḫtiyār* des Aṣmaʿī) > Baġdādī, *Farq* 99, 4 ff./119, 9 ff. und Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 1234, 1 ff.; anonym auch Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 405, 13 ff.. Mit Ibn Bāb ist ʿAmr b. ʿUbaid gemeint. – Einige weitere Verse von ihm vgl. Masʿūdī, *Murūǧ* II 142, 6 ff./I 280, 4 ff.; er rühmt darin die Nordaraber gegenüber den Ansprüchen der Qaḥṭān.

[26] S. o. S. 9.

[27] *Bayān* I 23, ult.; zu Maʿdān s. u. Kap. C 2.1.

[28] Text XII 1, v. 1.

[29] *Faḍl* 239, –5 ff.

[30] S. u. S. 310 und 313.

an sich als die Art, wie er ihn erworben hatte: nicht im Kriegsdienst oder durch die politischen Umstände wie ein echter Araber, sondern durch ein Handwerk oder durch Handel wie ein *maulā*. Ibn al-Muqaffaʿ, sein Zeitgenosse, redet in seiner Programmschrift für den Kalifen al-Manṣūr von jemandem, der „die größte Zeit seines Lebens als Handwerker verbracht hat, mit seinen Händen arbeitend, der im übrigen auch keinerlei Tapferkeit im Krieg gezeigt hat ...“ und betont dessen unmoralischen Lebenswandel[31]; er zeichnet damit ein Gegenbild zu dem von ihm, einem Staatsbeamten, und seinem Adressaten, dem Kalifen, für gültig gehaltenen Tugendkatalog[32].

Aber das erklärt noch nicht alles; denn diejenigen, die Wāṣil hier angriffen, waren selber *mawālī*[33] und meist wohl auch Handwerker[34]. Es ist vielmehr speziell das Gewerbe des Webers, mit dessen schlechtem Ruf man Wāṣil treffen wollte. Dabei verschlug es nicht viel, daß er im Grunde gar kein Weber war und daß man diesen auch mit einem andern Wort, nämlich *ḥāʾik* bezeichnete; die gesamte Tuchbranche scheint hierdurch diskriminiert worden zu sein. „Die Spindel in die Hand nehmen“ hieß soviel wie „sich wie ein Weib benehmen, feige sein“. Wir finden die Formel bei einem Dichter des 2. Jh's, der selber der Muʿtazila nahestand[35]; aber er scheint mit ihr ein altes beduinisches Vorurteil aufzugreifen. Man konnte sie natürlich auch gegen echte Araber wenden: Ibn al-Aškaṭ, der gegen Ḥaǧǧāǧ rebellierte, wird als *ḥāʾik Kinda* verspottet[36], und schon sein Großvater Aškaṭ b. Qais galt als *ḥāʾik ibn ḥāʾik*[37]. Dessen Vater Qais al-Ašaǧǧ war einer der Priester gewesen, die in der Kaʿba von Naǧrān wohnten[38], und Naǧrān bezog seinen Wohlstand bekanntlich vor allem aus der Produktion von Tuchen, speziell Brokatstoffen[39]. Vielleicht hat gerade das Wirtschaftspotential von Naǧrān den Neid der Nomaden so sehr geweckt, daß sie diesen nur in der Verachtung gegenüber der weibischen Arbeit, auf der es beruhte, abreagieren konnten. Die islamischen Juristen übernahmen das Vorurteil: sie hatten Bedenken hinsichtlich der *ʿadāla*[40]; as-Sindī b. Šāhak, enger Vertrauter des Hārūn in seinen späteren Jahren und als solcher mehrfach zu Sonderaufträgen eingesetzt[41], hielt den Eid der Weber

---

[31] *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* 52 § 47.

[32] Zur negativen Beurteilung des Kaufmanns in der Beduinengesellschaft vgl. G. Müller, *Ich bin Labīd* 86 f.; allgemein auch oben Bd. 1 40 f.

[33] Wie im übrigen auch Ibn al-Muqaffaʿ.

[34] Zumindest wenn wir davon ausgehen, daß es sich um Leute handelt, die wie Isḥāq b. Suwaid den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* nahestanden.

[35] *Aġ.* XVIII 171, 9; zu dem Dichter Muḥammad b. al-Munāḏir s. u. S. 391 f.

[36] Ṭabarī II 1412, 2; Crone, *Roman Law* 131, Anm. 56.

[37] *Aġ.* XXI 15, 6.

[38] R. Sayed, *Ibn al-Aškaṭ* 74 f.

[39] Massignon, *Opera minora* I 558; W. Schmucker in: *Studien zum Minderheitenproblem* I 236 ff.

[40] EI² Suppl. 341 b.

[41] Zu ihm vgl. Justi, *Namenbuch* 302 und Pellat in EI² III 990 a; auch Crone, *Slaves on Horses* 194 f. nr. 43 und Kennedy in: Proc. V Congress UEAI Edinburgh, S. 31. Er war derjenige, der die Barmakiden verhaftete; als Beauftragter des Statthalters von Syrien ließ er i. J. 176/792 die Mauern von Damaskus einreißen (Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* X 210, −6 f.). Er starb am

ebenso wie den der Matrosen und der Eseltreiber für ungültig[42]. In einem kūfischen Tendenzḥadīṯ ließ Alī sich vernehmen, daß, wenn ein Weber sich Wissen anmaße, man nur Reißaus nehmen könne[43]. Der Weber, auf den er sich bezog, kam aus Baṣra; wir sind Wāṣil vermutlich ganz nahe.

> Vgl. auch Ǧāḥiẓ, *Ḥuǧaǧ an-nubūwa* in: *Rasāʾil* III 224, 10 ff./übs. Pellat-Müller, *Arabische Geisteswelt* 71; dazu Goldziher in: Globus 66/1894/205 = *Ges. Schr.* III 318, Friedländer in: JAOS 29/1908/96 und vor allem Brunschvig in: SI 16/1962/50 ff. = *Etudes d'Islamologie* I 154 ff.. Zu den verachteten Gewerben überhaupt Sadan in: SI 62/1985/95, Anm. 148 und Gerholm, *Market, Mosque and Mafraj* 131 f..

Dieses negative Image hat sich kaum zerstören lassen. Zwar hat šīʿitische Überlieferung später Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq den Satz in den Mund gelegt, daß, wenn der Weber verflucht werde, so doch nur jemand gemeint sei, der „Lügen webe"[44]. Aber im Falle des Wāṣil b. ʿAṭāʾ beobachten wir, daß man immer nur den Beinamen anders zu deuten, also das Odium abzuwenden suchte, nicht aber prinzipiell das Vorurteil angriff. Er sei häufig zum Spinnermarkt hinausgegangen, so heißt es, um dort die anständigen Frauen herauszusuchen und ihnen Almosen zu geben[45]; offenbar erwartete man, daß gerade dort, in Gegenwart übelbeleumundeter Handwerker und Händler, sich die Dirnen herumtrieben. Und wem auch dies noch zu kompromittierend war, dem kam man mit der Nachricht entgegen, Wāṣil habe bloß das Kolleg eines gewissen Abū ʿAbdallāh al-Ġazzāl, eines Klienten des Qaṭan al-Hilālī[46], besucht, der sein Milchbruder war, und dessen Beinamen dann übernommen[47]. Selbst wenn sich dieser Abū ʿAbdallāh – der in einer späteren Quelle einfach ʿAbdallāh heißt[48] – identifizieren ließe, wird man auf die Erklärung kaum viel zu geben brauchen.

2.2.6.1.2 *Wāṣil als* ḫaṭīb. *Sein Auftreten vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz*

Aber mochte man ihn auch als kleinbürgerlich denunzieren, so ist doch nicht gesagt, daß er zu den einfachen Leuten ein besonderes Verhältnis gehabt hätte. Eine Bemerkung, die Ǧāḥiẓ von ihm überliefert, läßt eher auf gewisse Distanz

---

6. Raǧab 204/27. Dez. 819 (Ṭaifūr, *K. Baġdād* 349, 2 f./191, 12 ff.). Zu seinem Sohn Ibrāhīm b. as-Sindī s. u. Kap. C 1.3.2 und 1.4.3.2.1. Über einen andern Sohn namens Ḥusain war der Dichter Kušāǧim sein Urenkel (vgl. GAS 2/499 und Pellat in EI² V 525).

[42] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn al-aḫbār* I 70, 17 ff.

[43] Suyūṭī, *Laʾālī* I 201, 9 ff.; vgl. auch die Geschichte bei Halm, *Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule* 121.

[44] Kulīnī, *Kāfī* II 340, 10 f.

[45] Mubarrad, *Kāmil* 921, ult. ff.; *Fihrist* 202, –7 f.

[46] Wer ist das? Ist er identisch mit Qaṭan b. Ḥarb al-Hilālī, der i. J. 131 (!) in Nihāwand als Umaiyadenanhänger ums Leben kam? (Ṭabarī III 7, 10).

[47] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 33, 9 f.; Murtaḍā, *Amālī* I 163, 5. Einfacher Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 239, –7: Wāṣil soll selber auf dem Tuchmarkt sein Kolleg abgehalten haben.

[48] ʿAskarī, *Awāʾil* II 137, 9 f.

schließen: „Sie kommen nicht zusammen, ohne Schaden anzurichten", so sagte er über das gemeine Volk, damit vielleicht auf soziale Unruhe anspielend, „und sie trennen sich nicht, ohne zu nützen", indem sie nämlich, wie sich das gehört, jeder zu seinem Handwerk zurückkehren[1]. Es lag ihm nicht daran, wie seinerzeit Muḫtār die Zukurzgekommenen gegen die *ašrāf* aufzuhetzen; auch seine Organisation hat dieses Ziel nicht verfolgt. Er war ein angesehener Mann, grundgelehrt, wie Ṣafwān al-Anṣārī ihm mit einer etwas ungewöhnlichen Vokabel attestiert[2], und vor allem als *ḫaṭīb* überaus bekannt[3]. Ein *ḫaṭīb* aber war damals nicht nur jemand, der durch besondere rhetorische Fähigkeiten auffiel, auch nicht ein bloßer Kanzelredner, sondern hatte bestimmte festumrissene Funktionen[4]. Er war häufig der Richter seines Stammes[5] und dessen Repräsentant in öffentlichen Angelegenheiten; es ist ja kein Zufall, daß in der Hauptstadt am Freitag der Kalif selber oder der Gouverneur die *ḫuṭba* hielten. Wenn es zum Kampf kam, mußte er die *mufāḫara* mit dem Gegner führen[6].

Daß auch Wāṣil solche Aufgaben wahrnahm, ist uns durch mehrere Indizien bezeugt. Wir besitzen von ihm den Text einer Ansprache, die er bei Eheschließungen hielt, offensichtlich ein festes Formular, in welches nur die Namen der Ehepartner und die Summe des Brautpreises eingesetzt werden mußten[7]. Vor allem aber wissen wir, daß er vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, dem Sohn ʿUmars II., als Mitglied einer baṣrischen Delegation eine aufsehenerregende Rede gehalten hat. Das ist bereits gegen Ende seines Lebens gewesen; denn ʿAbdallāh wurde erst von Yazīd III. im Jahre 126/744 zum Gouverneur des Irak eingesetzt[8]. Er ist dies mit gewissen Anfechtungen bis 129/746-7

---

[1] Ǧāḥiẓ, *Nafy at-tašbīh*, in: *Rasā'il* I 283, 11 ff.

[2] *niṭāsī* (Text XII 2, v. 23). Das Wort kommt nach Meinung der arabischen Lexikographen von gr. *nusṭās* = γνώστης (*Lisān al-ʿArab* IV 232 b, 3; dazu Lane, *Lexicon* 2810 b). Es ist bereits in vorislamischer Zeit belegt (so bei Aus b. Ḥaǧar, nr. 38 GEYER = nr. 44 NAĞM, v. 3) und wird vor allem als Attribut des Arztes benutzt (so bei Kumait; vgl. *Lisān al-ʿArab* XIV 448 a, 9: *al-āsī an-niṭāsī*). Im übrigen kommt auch Nusṭās als Eigenname vor (vgl. ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* I 98 nr. 114 für einen medinensischen Traditionarier).

[3] Vgl. z. B. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 235, 11 ff.; ʿAskarī, *Awā'il* II 135, 3; sogar noch bei Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* VI 312, 13.

[4] Vgl. allgemein Goldziher in: WZKM 6/1892/97 ff. = *Ges. Schr.* III 27 ff. und die oben Bd. I 47, Anm. 16 genannte Literatur.

[5] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 47, 3.

[6] Vgl. Pedersen in EI² IV 1109 b. Zur Rolle der Überredung als Mittel politischer Machtausübung in nichtzentralisierten Gesellschaften ohne Obrigkeit vgl. St. C. Caton in: IJMES 19/1987/77 ff.

[7] *Faḍl* 238, 16 ff. nach dem K. *al-Maṣābīḥ* des Ibn Yazdāḏ. Der Text umfaßt nur wenige Zeilen und ist durch Prosareim ausgezeichnet. Es handelt sich wohlbemerkt nicht um einen Ehekontrakt; dieser war präziser in den Einzelheiten und ganz anders aufgebaut (dazu Ṭaḥāwī, *aš-Šurūṭ aṣ-ṣaġīr* 671 ff.; für spätere Zeit W. Hoenerbach, *Spanisch-islamische Urkunden aus der Zeit der Naṣriden und Moriscos*, Bonn 1965). Ein ähnlicher Text, sparsamer im *sağ'* und noch etwas kürzer, ist bereits von Ḥasan al-Baṣrī bewahrt (Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 100, 12 ff.).

[8] Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 559, 14 ff. und 578, 3 f.; Zetterstéen in: EI² I 53 b.

geblieben[9]; jedoch werden wir das Ereignis in den Anfang seiner Regierungszeit setzen können, als die Vertreter Baṣras ihn in Wāsiṭ offiziell begrüßten[10]. Wir wissen nicht, in welcher Eigenschaft Wāṣil der Delegation angehörte: ob als Vertreter seines Stammes – was in Anbetracht seiner Klientenstellung etwas ungewöhnlich gewesen wäre – oder als Repräsentant der Kaufmannschaft und der Bourgeoisie oder gar als Anführer der Mu'tazila. In einer Überlieferung bei Balāḏurī heißt es, daß 'Amr b. 'Ubaid die Teilnahme abgelehnt habe[11]. Daraus mag man schließen, daß tatsächlich die Mu'tazila vertreten sein sollte – selbst wenn man hiermit nur erklären wollte, warum denn statt Wāṣil nicht der echte Baṣrier unter den Gründern der Bewegung, eben 'Amr, für die Stadt eintrat.

Die Umstände werden, mit kleineren Abweichungen, im wesentlichen übereinstimmend erzählt. Allerdings gehen offenbar auch die meisten Berichte auf ein und dieselbe Quelle zurück, einige Verse des Ṣafwān al-Anṣārī; gewisse Abweichungen bringen nur Balāḏurī und vielleicht der Philologe Yūnus b. Ḥabīb (gest. 182/798), auf den Ǧāḥiẓ zurückgegriffen hat[12]. Vor Wāṣil sprachen, wie wir bei Ṣafwān erfahren, andere *ḫuṭabā'*, die gleichfalls wegen ihrer Beredsamkeit einen gewissen Ruf genossen: Šabīb b. Šaiba, Ḫālid b. Ṣafwān und Faḍl b. 'Īsā ar-Raqāšī. Aber Wāṣil übertraf sie alle: „Er hielt eine originelle Rede (*abda'a qaul*^{an}), derentgleichen es bei den Sterblichen (sonst) nicht gibt" – originell nicht in Bezug auf den Inhalt (da brachte er nichts weiter als Mahnung zur Gottesfurcht und Tadel der „Welt"), sondern hinsichtlich der Form: „Das *rā'* tat ihm keinen Abbruch; denn er verstand sich darauf, es auszulassen, wobei der Redefluß doch ununterbrochen und zusammenhängend blieb. * 'Abdallāh (b. 'Umar b. 'Abdal'azīz) gab der Ansprache Wāṣils den Vorzug, und als es ans Verteilen der Gaben ging, erhielt er den doppelten Anteil. * Jeden stellte der Dank für die ihm (erwiesenen) Geschenke zufrieden; in seinen Augen (aber) schätzte die Askese jenes Doppelte gering".

> Zum Zusammenhang vgl. Text XII 3 nach Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 32, 9 ff. Ǧāḥiẓ hat sich das Geschehen auch von Yūnus b. Ḥabīb in Prosa erzählen lassen; diese Fassung übernimmt der Qāḍī 'Abdalǧabbār (*Faḍl* 237, pu. ff.). Derselbe Bericht liegt zugrunde bei 'Askarī, *Awā'il* II 136, 1 ff., jedoch mit zahlreichen Überlieferungsvarianten und Retuschen. – Von den übrigen Rednern war nur Faḍl ar-Raqāšī Theologe (zu ihm s. o. S. 167 ff.). Die beiden anderen, Ḫālid b. Ṣafwān und Šabīb b. Šaiba, waren angesehene Araber. Sie waren im übrigen eng miteinander verwandt; beide gehörten zur Familie der Banū l-Ahtam von

---

[9] Vorher hatte er sich allerdings bereits Ḍaḥḥāk b. Qais angeschlossen (s. u. S. 465). Er starb 132/749–50 im Gefängnis in Ḥarrān an einer Seuche (Ṭabarī III 43, 4 ff.).

[10] Zu diesem Brauch s. auch oben S. 157. Daß die Audienz in Wāsiṭ stattfand, ist nirgendwo gesagt und von mir nur erschlossen; dagegen spricht vielleicht die Überlieferung unten S. 245.

[11] *Ansāb*, Hs. Reisülküttab 598, fol. 90 a, –9 ff. Greift er auf Madā'inīs *K. Ḫuṭbat Wāṣil* zurück? (vgl. Werkliste IX, nr. 6).

[12] S. u. 244 f. Interessant ist dabei, daß Yūnus b. Ḥabīb zu den wenigen baṣrischen Grammatikern gehört, die nicht der Mu'tazila nahestanden (s. o. S. 85). Er ist eine der Hauptquellen Sībawaihs. Vgl. zu ihm GAS 8/57 f. und 9/49 ff.

den Tamīm. Dort war das *ḫaṭīb*-Amt weit verbreitet (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 355, 5 ff.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 217, 7 f.); beide galten zudem als die besten Schiedsrichter (*ḥakam*) unter den Tamīm (*Bayān* I 47, 3). Ḫālid b. Ṣafwān starb 135/752; er hatte schon zu ʿUmar II. Beziehung gehabt. Šabīb b. Šaiba war jünger; er ist noch für die Zeit al-Mahdīs bezeugt (Ṭabarī III 544, 11 f.). Ḫālid hatte Ḥasan al-Baṣrī gut gekannt (*ʿIqd* II 230, 1 ff.; Tauḥīdī, *Baṣāʾir* II 455, 4 ff./²VIII 110 nr. 419); dieser hatte als Zeuge fungiert, als Ḫālids Vater sein Testament machte (Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 403, 17). Er sowohl als auch Šabīb schätzten darum ʿAmr b. ʿUbaid. Ḫālid soll ihm Geld angeboten haben (um seine Organisation zu unterstützen? *Faḍl* 244, 1); Šabīb hat nach dessen Tode über ihn Geschichten erzählt (vgl. etwa *Faḍl* 248, 7 ff.). Šabīb kannte zudem Ibn al-Muqaffaʿ (Balāḏurī, *Ansāb*, Hs. Reisülküttab 598, fol. 492 a, 1 ff.); auch dieser hatte ja für die Banū l-Ahtam gearbeitet (s. o. S. 26). Ḫālid verstand sich gut auf die freie Rede (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 340, 1 ff.); Šabīb dagegen konnte nur vorbereitet sprechen (*ʿIqd* II 138, 9 f.). Ḫālids Reden und Aussprüche wurden früh gesammelt und veröffentlicht, von Madāʾinī und von ʿAbdalʿazīz b. Yaḥyā al-Ǧulūdī (Ibn an-Nadīm 116, −6 und 128, 10); das Material begegnet überall in den *adab*-Werken, z. B. bei Ǧāḥiẓ und im *ʿIqd* des Ibn ʿAbdrabbih. Zu ihm vgl. Pellat in: EI² IV 927; auch Blachère, *Histoire* 732 und Ritter, *Geheimnisse der Wortkunst* 18, Anm. 1. An neuen Quellentexten ist vor allem zu berücksichtigen Balāḏurī, *Ansāb*, Hs. Reisülküttap 598, fol. 484 a, 11 ff.; dort kurz darauf auch ein Abschnitt über Šabīb b. Šaiba (491 b, 19 ff.).

Ṣafwān al-Anṣārī war allerdings nicht der erste gewesen, der Wāṣils Lob gesungen hatte. Baššār b. Burd war ihm vorausgegangen; er hatte das Ereignis aus nächster Nähe erlebt und war damals auch noch nicht mit den Muʿtaziliten verfeindet:

„Sie sprachen in bemühter (d. h. sorgsam vorbereiteter) Rede, während die Leute festeten, * und hielten bemerkenswert elegante Ansprachen.

Er aber stand auf und redete frei (*murtaǧilan*), wobei seine spontane Eingebung sprudelte * wie der Kessel des Schmiedes[13], wenn die Lohe ihn umgibt.

Er vermied das *rāʾ*, ohne daß jemand dies bemerkt hätte, * solange er nicht nachforscht[14] und sich ins Suchen vertieft"[15].

Baššār führt hier eine Distinktion ein, die ihm als Dichter sehr wichtig war: Wāṣil redete spontan, mit „natürlichem" Ausdruck, seine Konkurrenten da-

[13] *mirǧal al-qain*. Das Bild ist wohl primär um der Paronomasie willen assoziiert, die sich zwischen *mirǧal* und *murtaǧilan* ergab. Daß gerade der Schmied einen Kessel haben sollte, hat bereits mittelalterliche Leser gestört; eine Glosse in der Handschrift von Murtaḍās *Amālī* (I 139, Anm. 2) will *qain* als den „Färber" (*ṣabbāġ*) interpretieren. Dieser kann natürlich einen Kessel viel besser brauchen; aber wir haben es doch wohl nur mit einer nachträglichen Rationalisierung zu tun. Sie begegnet ebenso in der Angabe der Nationalwörterbücher, daß *qain* jede Art „Handwerker" (*ṣāniʿ*) bedeuten könne.

[14] *qabla t-taṣaffuḥi*, auch: „vor dem Durchblättern". Vielleicht ein Hinweis darauf, daß die *ḫuṭba* mitgeschrieben oder unmittelbar nachher schriftlich niedergelegt wurde.

[15] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 24, 8 ff.; *Aġ.* III 224, 5 ff.; *Faḍl* 65, apu. ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 139, 7 ff.; Yāqūt, *Iršād* VII 223, 13 ff.

gegen „gesucht", in gezwungenem Stil (*takalluf*)[16]. Aber es sieht so aus, als wolle er noch etwas anderes sagen: Wāṣil redete nicht nur spontan, sondern auch unvorbereitet. Umso bewundernswerter war dann, daß er seinen Sprachfehler zu verbergen verstand. Man scheint gar nicht damit gerechnet zu haben, daß Wāṣil, der ja *maulā* war, das Wort ergreifen würde; das war das Privileg der Araber. Der Gouverneur hätte ihn dann wider Erwarten dazu aufgefordert, und er mag dies getan haben, weil er die Qadarīya, auf die er als Vertreter Yazīds III. sich ja stützen mußte, ehren wollte[17]. Dazu würde passen, daß auch Faḍl ar-Raqāšī anwesend war; er vertrat gleichfalls eine Gruppe der baṣrischen Qadarīya. Balāḏurī nennt in seiner Fassung der Geschichte[18] bezeichnenderweise an dessen Stelle einen gewissen Ismā'īl al-Makkī, mit dem wohl wiederum der Qadarit dieses Namens gemeint ist[19]. Baššār b. Burd dagegen erwähnt in den von uns zitierten Versen die Namen der Beteiligten nicht; wir haben ja nur ein Fragment vor uns. Daß er sie kannte, geht aus zwei weiteren Versen hervor, die Ǧāḥiẓ in unmittelbarer Nähe der ersteren bewahrt:

> „Abū Ḥuḏaifa[20], eine bewundernswerte Leistung (*mu'ǧiba*) war dir vergönnt, in Form einer Ansprache, spontan geäußert ohne Vorplanung[21].
>
> Fürwahr, eine Rede, die den beiden Ḫālid gemeinsam gefällt,
> verschlägt die Sprache und bringt zum Schweigen, wie elegant auch immer man sich auszudrücken (versteht)"[22].

Die beiden Ḫālid sind, mit einem Dual a potiori zusammengefaßt, Ḫālid b. Ṣafwān und Šabīb b. Šaiba[23]. Allerdings ist nicht deutlich genug gesagt, daß sie auch beide bei der Audienz anwesend waren; man wundert sich ja ein wenig, daß neben dem Altmeister Ḫālid b. Ṣafwān auch sein jüngerer Konkurrent Šabīb, der den gleichen Stamm repräsentierte, eine Rede gehalten haben sollte. Wir können nicht ganz ausschließen, daß bereits Ṣafwān al-Anṣārī, auf den wir uns bisher stützten, eine in mu'tazilitischem Sinne ausgeschmückte Version weiterverbreitete. Daß die Überlieferung nicht einheitlich war, zeigt Balāḏurī. Abgesehen davon, daß er in den Namen nicht ganz übereinstimmt, stellt er auch Wāṣils Triumph nicht so stark heraus. Was fehlt, ist vor allem jeder Hinweis auf dessen *luṯġa*, die Unfähigkeit, ein Zungen-r auszusprechen, und sein Geschick, diesen Laut in feierlicher Rede zu vermeiden. Zudem notiert er zwar gegen Ende, daß Wāṣil das Geschenk des Statthalters ausschlug, aber er fügt nicht das hinzu, was Ǧāḥiẓ nach Yūnus b. Ḥabīb

---

[16] Zum Unterschied vgl. W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik* 52 f.; auch unten Kap. C 1.4.3.1.

[17] Man muß dabei berücksichtigen, daß der Putsch Yazīds III. in Baṣra offenbar auf starke Opposition stieß (s. o. S. 1).

[18] S. o. Anm. 11.

[19] Zu ihm s. o. S. 65 f.

[20] Die *kunya* Wāṣils (s. o. S. 237).

[21] *min ġairi taqdīrī.*

[22] *Bayān* I 24, 4 f.; Ka'bī, *Maq.* 66, 4 ff.; Našwān, *Ḥūr* 208, 1 ff.; Yāqūt, *Iršād* VII 233, 10 f.

[23] So auch nach einer Glosse in einer Handschrift des *Bayān* (I 24, Anm. 3).

berichtet: daß er nämlich den Gouverneur stattdessen gedrängt habe, „diesen Fluß (bzw. Kanal, *nahr*) für die Menschen dieser Stadt (*miṣr*) eiligst fertigzustellen“[24]. In der Tat hat ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz trotz aller Fährnisse seiner Amtszeit Gelegenheit gefunden, einen Kanal, den Nahr Ibn ʿUmar, in Baṣra anlegen zu lassen[25]. Allerdings verstärkt gerade dies wieder den Verdacht, daß nur spätere muʿtazilitische Propaganda Wāṣil hierfür eintreten ließ; selbst die Verse des Ṣafwān al-Anṣārī sagen davon nichts.

> Kein Einwand ist hingegen die Tatsache, daß Abū Hilāl al-ʿAskarī der Bitte einen andern Inhalt gibt, scil. daß „Brunnen für die Menschen der Stadt (*balad*) gegraben werden (*nabš al-qaiḍ*)“ (*Awāʾil* II 136, 9 f.). Er greift nämlich letzten Endes auf die gleiche Quelle, also wohl Yūnus b. Ḥabīb, zurück. Die Abweichungen erklären sich aus dem Bemühen, auch hier Wāṣils *luṯġa* zu berücksichtigen und Wörter ohne *rāʾ* einzusetzen: *balad* für *miṣr, nabš* für *ḥafr, qaiḍ* für *nahr* bzw. *biʾr*. Vgl. die Parallele in: Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* I 183, 2 ff.

2.2.6.1.3 Wāṣils Sprachfehler

Die *luṯġa* läßt sich nicht hinweginterpretieren; zahlreiche zeitgenössische Verse haben auf sie Bezug genommen[1]. Später wurde sie zum Topos; die Erwähnung im *Bayān* des Ǧāḥiẓ hat vermutlich dazu beigetragen[2]. Das Phänomen war für sich genommen schon interessant; Kindī hat es in einem Traktat unter physiologischem Gesichtspunkt behandelt und dabei die einzelnen Spielarten des Zungenfehlers aufgezählt[3]. Es reizte aber auch die Phantasie der Geschichtenerzähler, sei es zur Erfindung von Situationen, in denen sich daraus belustigende Verwechslungen ergaben, sei es zur Komposition von Texten, in denen dieser Defekt geschickt kaschiert war. Man stellte sich vor, daß Wāṣil sogar in einer Extremsituation an der Front, als der Feind in der Nacht das Lager überfiel, noch imstande war – und Wert darauf legte –, sprachvollendete Kommandos ohne *r* zu geben[4], und man meinte zu wissen, daß er sperrige Koranzitate aus dem Stegreif umgedichtet habe[5]. Auch wenn er, um Baššār b. Burd zu verwünschen, zu komplizierten sprachlichen Verrenkungen seine Zu-

---

[24] *Faḍl* 238, 6 f.

[25] Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* s. v.

[1] Vgl. neben dem oben genannten Vers des Baššār b. Burd noch Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 21, ult. f. (nach Ḍirār b. ʿAmr) > Murtaḍā, *Amālī* I 139, 11 f.; = Kaʿbī, *Maq.* 65, 6 ff.; = Mubarrad, *Kāmil* 923, pu. f. > IḤ VI 8, 1 f.; = Yāqūt, *Iršād* VII 224, apu. f.; weiterhin *Bayān* I 15, pu. f. = Mubarrad 923, –4 > IḤ VI 7, 8 ff.; = *Iršād* VII 223, ult. f. (zum Problem der Zuschreibung s. u. S. 321). Auch Faḍl ar-Raqāšī soll seine Bewunderung geäußert haben (ʿAskarī, *Awāʾil* II 135, –5 ff.).

[2] Vgl. das Material, das Ibn Ḫallikān VI 8, apu. ff. gesammelt hat.

[3] Vgl. die Edition und Übersetzung von G. Celentano in: AIUON 39/1979, Suppl. 18, S. 47 ff.; auch Muḥ. Ḥassān aṭ-Ṭaiyān in: RAAD 60/1985/515 ff.

[4] ʿAskarī, *Awāʾil* II 136, –5 ff.; anders Murtaḍā, *Amālī* I 164, 16 ff.; kombiniert mit dem Bericht über seine *ḫuṭba* vor dem Gouverneur bei Ibn Zūlāq, *Aḫbār Sībawaih* 56, –6 ff.

[5] Vgl. Hārūn, *Nawādir al-maḫṭūṭāt* I 126, 2 ff. nach Kutubī, *ʿUyūn at-tawārīḫ* s. a. 131.

flucht nimmt, ist das wahrscheinlich nur *ben trovato*. Wir wissen gar nicht, ob es je zu einer solchen Verwünschung gekommen ist; in ihr spiegelt sich nur das spätere Zerwürfnis zwischen dem Dichter und der Schule Wāṣils[6]. Aber wenn er es getan hätte, so wäre er durch den Namen des Dichters ja vor ärgerliche Schwierigkeiten gestellt worden.

> Er apostrophiert ihn als *al-mukannā bi-Abī Muʿāḏ* und ersetzt *muraʿʿaṭ* durch *mušannaf, kāfir* durch *mulḥid, firāš* durch *maḏḏaʿ* usw. Vgl. die jeweils leicht abweichenden Versionen bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 16, 10 ff. > *Fihrist* 202, −4 f. und Mubarrad, *Kāmil* 924, 1 ff. > IḤ VI 8, 3 ff.; *Aġ.* III 146, 1 ff. > Murtaḍā, *Amālī* I 140, 1 ff. und Yāqūt, *Iršād* VII 224, 2 ff.; ʿAskarī, *Awāʾil* II 136, pu. ff. Die Überlieferung geht, wie Ǧāḥiẓ verrät, auf ʿUmar b. Abī ʿUṯmān aš-Šimmazī, den Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid, zurück (vgl. zu ihm unten S. 321 f.; der Name ist in der Edition des *Bayān* verderbt).

Was wir hier vor uns haben, sind in Wirklichkeit Lipogramme, wie sie immer wieder in Epochen und Milieus, die der Wortkunst aufgeschlossen gegenüberstanden, konstruiert worden sind[7]. Wir finden sie in der Poesie[8] ebenso wie in der Prosa; der spanische Mālikit Aḥmad b. ʿAlī b. az-Zaiyāt al-Mālaqī (gest. 728/1328) verfaßte z. B. eine Predigt, in der der Buchstabe Alif nicht vorkam[9]. Im 2. Jh. allerdings sind solche Spielereien noch verhältnismäßig selten[10]. Ganz konnte Wāṣil seiner Natur ohnehin nicht ausweichen. Der Grammatiker Quṭrub soll den Qadariten ʿUṯmān b. Miqsam al-Burrī (gest. 173/789-90)[11], gefragt haben, wie der Meister es denn mit den Zahlen oder den Monatsnamen hielt, in denen ein *r* vorkam; dieser wußte darauf nur allgemein mit einem Lobvers des Ṣafwān al-Anṣārī zu antworten[12]. Auch ein Gedicht, das man Wāṣil zuschrieb, nimmt auf die Schwierigkeiten keine Rücksicht[13].

Da lohnt es dann, zu fragen, ob die bisher behandelten Texte, in denen das *r* fehlt, tatsächlich auf Wāṣil zurückgehen. Bei der Ansprache, die er bei Eheschließungen hielt[14], mag man es annehmen; die Situation war vorhersehbar, und die Feierlichkeit der Zeremonie hätte gelitten, wenn er sich nicht vorgesehen hätte. Anders dagegen bei der *ḫuṭba* vor dem Statthalter. Zwar

---

[6] S. o. S. 8.

[7] So etwa in der Literatur des Barock und ihren Ausläufern; vgl. Alfred Liede, *Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache* (Berlin 1963), II 90 ff. Gerade für die Auslassung (daher „Lipo-gramm") des Buchstabens *r* finden sich dabei zahlreiche Beispiele (Ernst Schulz-Besser, *Deutsche Dichtungen ohne den Buchstaben R*, in: Zeitschrift für Bücherfreunde, N. F. 1/1909-10/382 ff.); ein eklatantes Beispiel ist der Roman *Die Zwillinge* von Franz Rittler (3. Aufl. Wien 1920).

[8] Vgl. die Beispiele im *Haft Ḳulzum* des Qabūl Muḥammad (schrieb 1230/1815), übs. bei F. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser* (Gotha 1874), 163 ff.

[9] Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa fī taʾrīḫ Ġarnāṭa*, ed. ʿInān, I 290, −4 ff.

[10] Die wenigen Beispiele, etwa bei Ibn Harma, sind gesammelt von F. Abu-Khadra in: Arabica 33/1986/76 ff.

[11] Zu ihm s. o. S. 71.

[12] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 22, 2 ff. > Yāqūt, *Iršād* VII 224, ult. ff.

[13] *Faḍl* 240, 5 ff.; das gleiche gilt für Marzubānī, *Nūr al-qabas* 118, 8 f.

[14] S. o. S. 241.

hat er auch hier die Klippe vermieden; das war es ja, was Baššār so sehr lobte. Aber dies heißt nicht, daß der originale Text bewahrt worden wäre. Wir besitzen nämlich zwei völlig verschiedene Fassungen, von denen keine sich mit Sicherheit als echt oder gefälscht erweisen läßt. Die eine ist in der *Ǧamharat al-Islām* des Muslim b. Maḥmūd aš-Šaizarī erhalten; sie ist die umfangreichere von beiden. Vielleicht ist sie im Jemen aufbewahrt worden; denn Šaizarī hat sein Werk dem letzten Aiyūbiden, der im Jemen herrschte, al-Malik al-Masʿūd (reg. 612/1215–626/1229), einem Sohn des Malik al-Kāmil, gewidmet[15]. Die andere findet sich in dem *K. Aḥkām ṣināʿat al-kalām* des Muḥammad b. ʿAbdalġafūr al-Kalāʿī, der zur Almoravidenzeit, also im 6./11. Jh., in Spanien lebte[16]. Nicht viel später erscheint sie auf einem Zusatzblatt der Hs. Feyzullah 1580 von Ǧāḥiẓ' *Bayān*, das der Schreiber der Handschrift, Muḥammad b. Yūsuf al-Laḫmī, selber hinzugefügt hatte; dieser mag die *ḫuṭba* bei seinem Lehrer Abū Ḍarr al-Ḫušanī gelesen haben, der das *K. al-Bayān* kommentiert hat und unter dem er das Buch auch hörte. Diese Fassung ist von ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn herausgegeben worden[17]; er hat dabei noch die – im wesentlichen übereinstimmende – Version herangezogen, die Faḍlallāh al-ʿUmarī (gest. 749/1349) in seinen *Masālik al-abṣār* bewahrt hat[18]. Sezgin verzeichnet mehrere weitere Handschriften[19].

Die gesamte uns vorliegende Textüberlieferung ist also spät. Freilich ist schon durch den *Fihrist* bezeugt, daß die *ḫuṭba* separat im Umlauf war; Madāʾinī hat sie aufgeschrieben[20]. Innerhalb der Muʿtazila wurde sie von Ibn Yazdād, wohl in seinem *K. al-Maṣābīḥ*, weitergegeben[21]. Aber wir wissen nicht, in welcher Fassung sie damals bekannt war. Sicher ist wohl, daß der Text schon damals auf Wāṣils *luṯġa* Rücksicht nahm; denn das haben beide erhaltenen Versionen gemeinsam. In der Fassung des Kalāʿī sind sogar religiöse Formeln um dieser Notwendigkeit willen geändert: aus *Bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm* wird *Bismi llāhi l-fattāḥi l-mannān*[22]. Nur Sure 112 wird vollständig zitiert; sie enthält den Buchstaben *r* nicht[23]. Anklänge an den Koran finden

---

[15] Zu ihm GAL² 1/302 S 1/460. Der Text ist von H. Daiber herausgegeben und ausführlich kommentiert worden (*Wāṣil ibn ʿAṭāʾ als Prediger und Theologe. Ein neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.*; Leiden 1988); vgl. auch seinen Vorausbericht in: *Actas XI Congresso UEAI, Evora*, S. 383 ff. Das Gesamtwerk ist in einem Faksimile des Leidener Unicums zugänglich, das F. Sezgin zum Druck gebracht hat (Frankfurt 1407/1986); vgl. dort S. 174 ff.

[16] Sein Großvater war Wesir unter Muʿtamid von Sevilla (461/1069–484/1091). Vgl. die Edition von Muḥammad Riḍwān ad-Dāya, Beirut 1966; dort S. 172, ult. ff. (übs. als Text IX 1).

[17] *Nawādir al-maḫṭūṭāt* I 134 ff.

[18] Nähere Angaben zur Handschrift bei Kalāʿī 172, Anm. 1.

[19] GAS 1/596. Gedruckt wurde dieser Text zum erstenmal, ohne Quellenangabe, im *K. Miftāḥ al-afkār* des ägyptischen Gelehrten Aḥmad Miftāḥ (Kairo 1314/1896; dort S. 270 f.); von daher übernahm ihn Aḥmad Zakī Ṣafwat in seine *Ǧamharat ḫuṭab al-ʿArab* (dort I 482 ff.).

[20] *Fihrist* 117, 5. Sie wird auch in einer der beiden Werklisten Wāṣils genannt, die Ibn an-Nadīm bewahrt; aber dort ist sie vielleicht nur von Madāʾinī her übernommen (203, Anm. 1, Z. 5).

[21] *Faḍl* 238, 16.

[22] Text IX 1, k.

[23] Ib.

sich immer wieder; aber auch sie stehen unter dem gleichen Gesetz (so z. B. immer *Allāhu s-samīʿu l-ʿalīm*, aber niemals *Allāhu samīʿun baṣīr*). Daß Wāṣil zungenbrechende Koranzitate vermied, ist auch in einer Geschichte in den *Amālī* des Šarīf al-Murtaḍā vorausgesetzt[24]. Später wurde daraus, wie wir sahen[25], daß er sie sogar umformuliert habe. Das war dann wohl nicht mehr schmeichelhaft gemeint; Ḏahabī hat daraus geschlossen, daß Wāṣil die *qirāʾa bil-maʿnā* für erlaubt gehalten habe[26].

> Zum Inhalt der *ḫuṭba* vgl. Text IX 1. Die Prosa dieser Fassung ist rhythmisch geformt und an einigen Stellen, vor allem zu Anfang und Ende, mit einem Binnenreim (*sağʿ*) verziert. Gotteslob und Preis des Propheten (*a–d*) nehmen gegenüber dem Hauptteil unverhältnismäßig viel Raum ein. Direkte markante theologische Aussagen finden sich nicht. Jedoch betont der rhetorische *tauḥīd* die Unbegrenztheit und Unendlichkeit Gottes (*a*); die Ähnlichkeit mit der Schöpfung oder den Menschen wird ausgeschlossen (*d*). Auch die Idee der creatio ex nihilo ist, mit der Vokabel *ibtidāʿ*, bereits ausgesprochen (*a*). Die Allmacht Gottes tritt zurück, ebenso seine Gerechtigkeit; stattdessen werden seine Langmut und Güte ausdrücklich hervorgehoben (*b*). Der Hauptteil ist ganz auf Paränese angelegt; der Autor variiert das Thema der Gottesfurcht (*taqwā*). Er kontrastiert sie mit der Welthaftigkeit der Menschen (*e–f*); das irdische Dasein (*al-ḥayāt ad-dunyā*) ist nur ein Gaukelspiel. Die Vergänglichkeit wird mit dem bekannten Ubi sunt qui ante nos-Motiv illustriert; da die Rede sich an einen Gouverneur richtet, müssen die Könige als Beispiel dienen (*g*). Im folgenden (*h*) greift der Verfasser den Gedanken, daß Gottesfurcht die beste „Wegzehrung" sei, erneut auf (vgl. *e*): man kommt zu ihr am besten durch den Koran (*i*). In diesem Zusammenhang zitiert er Sure 112; sie scheint hier die Rolle eines Glaubensbekenntnisses zu haben. Für Wāṣil hätte sie die Grundlage des muʿtazilitischen *tauḥīd* sein können. – Zu der Fassung des Šaizarī vgl. die Übersetzung von Daiber und die ausführliche Kritik von Radtke in: Der Islam 67/1990/322ff. Šaizarī hat den Text bezeichnenderweise in das *K. az-Zuhd* seines Werkes aufgenommen. Dabei hat er in seinen einführenden Worten den Adressaten, ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, mit dessen Vater, dem Kalifen ʿUmar II., verwechselt.

2.2.6.1.4 Wāṣils Beziehungen zu den Aliden in Medina

In der von uns zitierten Fassung der *ḫuṭba* fällt auf, daß bei dem Segenswunsch für den Propheten auch dessen Familie einbezogen wird[1]. Damit stellt sich die Frage, wie weit die Nachrichten von Wāṣils proalidischen Neigungen auf Wahrheit beruhen. Vieles ist hier gewiß Projektion; ein Teil der Muʿtazila hat ja später an-Nafs az-zakīya unterstützt und dabei sich gegen Widerstand aus

---

[24] I 164, 1ff., nach dem Muʿtaziliten Abū l-Ḥasan al-Barḏaʿī (zu ihm s. u. Kap. C 7.4).

[25] Oben Anm. 5.

[26] *Taʾrīḫ* V 311, 3ff.. Man wird an die Geschichte erinnert, wonach ʿAmr b. ʿUbaid einen Vers aus dem Koran auskratzen wollte (s. u. S. 300).

[1] Text IX 1, d.

eigenen Reihen durchsetzen müssen, der sich auf die abwartende Haltung des ʿAmr b. ʿUbaid berief[2]. Andererseits gibt es Indizien, die davor warnen, alles von vornherein in den Bereich der Fabel zu verweisen. Wāṣils Lehre zum Problempunkt der *imāma* zeigt tatsächlich, im Gegensatz zu der des ʿAmr b. ʿUbaid, gewisse Präferenzen für ʿAlī[3]. Als um 130/747 die Anhänger Wāṣils im Jemen von den Umaiyaden verfolgt wurden, geschah dies, weil man sie für Šīʿiten hielt[4]. Idrīs b. ʿAbdallāh fand, als er nach dem Debakel von Faḫḫ im Jahre 169/786 fliehen mußte, Unterschlupf bei den Banū Auraba im Maġrib, die bereits durch Wāṣils Initiative für die Muʿtazila gewonnen worden waren[5]. Wāṣil hat sich gewiß nicht immer in Baṣra aufgehalten; als Manṣūr vor der Revolution heimlich die Stadt besuchte, hat er nicht zu ihm, sondern zu ʿAmr b. ʿUbaid Kontakt aufgenommen[6]. Es ist nicht einmal sicher, ob Wāṣil überhaupt aus Baṣra stammt[7].

Die einzelnen Nachrichten müssen im Zusammenhang des jeweiligen Geschichtsbildes interpretiert werden. Wir hören z. B., daß eine baṣrische Delegation, unter ihnen Wāṣil und ʿAmr, in Suwaiqa bei Medīna, wo die Aliden ihre Häuser hatten, ʿAbdallāh b. al-Ḥasan, den Vater des Nafs az-zakīya, aufgesucht habe; dieser habe dann dessen Bruder Ibrāhīm – eben den, der später in Baṣra den Aufstand anzettelte – zu ihnen hinausgeschickt, und Ibrāhīm habe stellvertretend für Muḥammad den Treueid entgegengenommen[8]. Von der Chronologie her ist das nicht unmöglich; die Propaganda für den „Mahdī" Muḥammad b. ʿAbdallāh ist von dessen Vater langfristig vorbereitet worden[9]. Aber andererseits erweckt die Geschichte den Anschein, als solle hier ʿAmr b. ʿUbaid auf eine Gefolgschaft gegenüber Ibrāhīm festgelegt werden, an die er sich später nicht mehr gehalten hat[10]. In der Tat heißt es in demselben Text kurz vorher, daß Wāṣil sich in Baṣra gegenüber ʿAmr für an-Nafs az-zakīya eingesetzt habe; ʿAmr habe zwar eingesehen, daß die Zustände nach einer Änderung verlangten, aber keinen Huldigungseid leisten wollen[11]. Er hat an-Nafs az-zakīya gar nicht als Mahdī anerkannt[12]. Selbst Wāṣil ist vielleicht nicht mit diesem zusammengekommen; denn nach einem andern Bericht hat

---

[2] S. u. S. 327 ff.
[3] S. u. S. 270 und S. 307.
[4] S. u. Kap. C 7.2.
[5] S. u. S. 312 und Kap. C 7.7.1. Allerdings fällt dies in die Zeit nach 145/762, als auch die Söhne des Bašīr ar-Raḥḥāl, die mit Ibrāhīm b. ʿAbdallāh in Baṣra gekämpft hatten, schon im Maġrib waren (s. u. S. 330).
[6] S. u. S. 293 f. Vgl. aber dagegen *Faḍl* 239, ult. ff., wonach sich Wāṣil bei Manṣūr über die mangelnde Unterstützung für seine *duʿāt* beklagt.
[7] S. o. S. 236 f.
[8] Abū l-Faraǧ, *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn* 293, apu. ff.; dazu Veccia-Vaglieri in EI² III 985 a.
[9] S. o. Bd. I 396 und unten S. 252 f.
[10] Eingehender dazu unten S. 288 f.
[11] *Maqātil* 293, 3 ff. Beide sollen sich bezeichnenderweise im Hause des Angehörigen einer ḥiǧāzenischen Familie getroffen haben.
[12] S. u. S. 289.

sein *dāʿī* im Ḥiǧāz an-Nafs az-zakīya aufgesucht und ihn für Wāṣils Sache gewonnen[13].

Wohlbemerkt: ihn für Wāṣils Sache gewonnen, nicht etwa ihm gehuldigt. Es gab offenbar eine alidische und eine muʿtazilitische Sicht der Dinge. Auch bei den Muʿtaziliten ist aus dem *dāʿī* bald Wāṣil selber geworden: dieser soll, als er auf der Pilgerfahrt in Mekka und Medina Propaganda trieb, an-Nafs az-zakīya mitsamt dessen Bruder Ibrāhīm zu seinem *qaul bil-ʿadl* bekehrt haben[14]. Das verschiebt sich dann noch einmal in charakteristischer Weise: in einem Bericht bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār[15] kommt nicht mehr Wāṣil zu den Aliden, sondern sie erweisen ihm die Ehre des Besuches; er soll damals im Hause des Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā abgestiegen sein[16]. Zudem sind sie wesentlich zahlreicher. Neben ʿAbdallāh b. al-Ḥasan und seinen Brüdern erscheinen Zaid b. ʿAlī und sein Sohn Yaḥyā, der Traditionarier und Jurist Muḥammad b. ʿAǧlān[17] und ein gewisser Abū ʿAbbād al-Lahabī[18]; auch Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq fordert seine Anhänger auf, mit ihm hinzugehen. Im Verlauf der Unterhaltung wird Wāṣil von diesem angegriffen und mit Verweis auf Sure 8/75 zur Umkehr aufgefordert: „Die Blutsverwandten stehen einander am allernächsten. (So ist es) von Gott bestimmt". Wāṣil antwortet mit einer *ḫuṭba*, in der er die Gerechtigkeit Gottes betont und jegliche Determination, so wie sie mit dem Koranvers ausgesprochen war, implizit ablehnt; er behauptet die Religion des Propheten und der vier ersten Kalifen zu vertreten. Bezeichnenderweise tut er dies alles, ohne ein einziges Mal ein *r* auszusprechen[19]. Zaid b. ʿAlī beschuldigt daraufhin Ǧaʿfar, nur aus Neid ihm gegenüber Wāṣil nicht zu folgen. Das ist aus dem Geiste der späteren Allianz zwischen Zaidīya und Muʿtazila erzählt. Der imāmitische Anspruch, daß nicht Abū Bakr und ʿUmar, sondern nur die nächsten Blutsverwandten (*ulū l-arḥām*) des Propheten Anspruch auf das Kalifat gehabt hätten, wird gerügt. Wāṣil erkennt alle vier „rechtgeleiteten" Kalifen an; von seiner Vorliebe für ʿAlī wird nichts gesagt. Zaid b. ʿAlī hat nichts gegen Wāṣils Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes einzuwenden, obgleich er doch, wie wir wissen, ebenso wie seine unmittelbaren Anhänger noch Prädestinatianer war[20]. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan tritt zurück; vor dem

---

[13] *Maqātil* 238, pu. f.; zu ihm s. u. S. 311.

[14] Murtaḍā, *Amālī* I 169, 1 f.; auch nach Ibn ʿInaba sollen die beiden Aliden Muʿtaziliten gewesen sein (*ʿUmdat aṭ-ṭālib* 103, pu. und 108, −5), nach einer früheren Quelle zumindest an-Nafs az-zakīya (Alī b. Abī l-Ġanāʾim, *Maǧdī* 38, 2). Aus der Anekdote bei Kaʿbī 169, 3 ff. geht hervor, daß dieser auf jeden Fall qadaritische Ansichten vertrat.

[15] *Faḍl* 239, 1 ff. > IM 33, 3 ff.

[16] Ibn al-Murtaḍā hat stattdessen *Ibrāhīm b. Yaḥyā*. Gemeint ist aber wohl Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā al-Madanī, Qadarit und vermutlich Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid, der damals in der Stadt als Gelehrter hohes Ansehen genoß (s. u. S. 697 ff.).

[17] Zu ihm s. u. S. 678 ff.

[18] Bei Ibn al-Murtaḍā stattdessen *al-Laiṯī*. Ist er identisch mit dem medinensischen Qadariten al-Qāsim b. al-ʿAbbās al-Lahabī (s. u. S. 672)?

[19] Abū Bakr begegnet darum als Abū Quḥāfa, ʿUmar als Ibn al-Ḫaṭṭāb.

[20] S. o. Bd. I 257 und 263 ff.

Aufstand des Zaid b. ʿAlī spielte er ohnehin noch keine Rolle. Schon die Chronologie bringt diese Überlieferung ins Zwielicht: die Begegnung müßte in die Zeit vor 122/740 fallen; Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā, der Gastgeber Wāṣils, stirbt jedoch erst 184/800[21].

Dennoch hat man diese Linie weiterverfolgt; offenbar war das Bedürfnis groß, die späteren Beziehungen bereits in der Urphase paradigmatisch deutlich zu machen. Die Imāmiten erzählten sich, Wāṣil, ʿAmr und Bašīr ar-Raḥḥāl hätten Muḥammad al-Bāqir (der bereits 113/731 starb!) besucht und ihn mit dialektischer Spitzfindigkeit hereinzulegen versucht, als er sich zu der Aussage bereitfand, daß jede „Sache" eine „Grenze" habe, d. h. auch: sich definieren lasse[22]. Auf zaiditischer Seite dagegen wurde eine *Risāla fī l-imāma* überliefert, die Zaid an Wāṣil gerichtet haben soll. Sie ist noch erhalten; es handelt sich um einen Brief, in dem Zaid auf Befragen Wāṣils seinen Standpunkt zu den ersten vier Kalifen darlegt. Charakteristisches enthält der Text nicht; Wāṣils eigener Standpunkt wird gar nicht berührt[23]. Er durfte ihn nach Ansicht des Verfassers wohl auch nicht haben; er nahm ja die Rolle des Schülers ein. Ausgesagt ist damit, daß nach späterer zaiditischer Ansicht Wāṣils Einstellung zum Problem der *imāma* – an die seine eigenen Schulgenossen sich häufig nicht hielten – mit der des Zaid b. ʿAlī übereinstimmte.

Die Muʿtazila hat diese Beziehungen, wie wir sahen, nicht geleugnet. Sie hat sie aber dadurch abzuschwächen versucht, daß sie nunmehr alidische Kontakte im Ḥiǧāz hervorhob, die über Zaid b. ʿAlī und Muḥammad al-Bāqir zurückreichten: mit der Linie des Muḥammad b. al-Ḥanafīya. Wāṣil, so hieß es, sei von Muḥammad b. al-Ḥanafīya aufgezogen worden und mit dessen Sohn Abū Hāšim zur Schule gegangen; auch später habe er sich an letzteren lange Zeit angeschlossen[24]. Das ist nur möglich, wenn man Wāṣils Geburtsdatum (80/700) für falsch erklärt; Muḥammad b. al-Ḥanafīya ist bereits 81/701 gestorben. In der Tat ist die Diskrepanz von Murtaḍā und später von Ḥākim al-Ǧušamī bemerkt worden[25]. Ibn an-Nadīm dagegen, der das Geburtsdatum auch schon bringt, sagt nur, daß Wāṣil Abū Hāšim „getroffen" habe[26]. Wahrscheinlich ist dies alles Mythologie; ältere muʿtazilitische Zeug-

---

[21] S. u. S. 697.

[22] Barqī, *Maḥāsin* 361, –5 ff. Dahinter steht vermutlich der Gedanke, daß dann auch Gott, der „etwas" (*šaiʾ*) ist, sich eingrenzen lassen müsse, wie die Šīʿa dies in ihrem Anthropomorphismus annahm. Die Geschichte selber sagt nichts dergleichen, macht aber Muḥammad al-Bāqir die Antwort zu leicht.

[23] Vgl. meine Ausführungen in WO 10/1979/59 f. zu der Hs. Vehbi 457, fol. 77 b – 78 b.

[24] Kaʿbī 64, –4 ff.; auch *Faḍl* 215, 1 f. und 226, 4 > IM 17, 4 f.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX$_2$ 137, 7; ʿAskarī, *Awāʾil* II 135, 3 f.. Etwas abweichend der (gefälschte) Ausspruch des Abū Hāšim bei Ibn al-Murtaḍā 16, 4 f.: „Wenn ihr dies wissen wollt (*scil.* wie groß das Wissen meines Vaters Muḥammad b. al-Ḥanafīya war), so seht euch an, welche Spuren es bei Wāṣil hinterlassen hat!"

[25] *Amālī* I 165, 2; dazu Madelung, *Qāsim* 34.

[26] *Fihrist* 203, 2.

nisse lassen diese Beziehung völlig unerwähnt[27]. Man hat sie dann wohl herangezogen, weil man auf diese Weise den „Isnād" der Schule bis auf den Propheten zurückführen konnte; die Muʿtazila war damit keine „Neuerung" mehr[28]. Abū l-Huḏail führte die Linie sogar bis zum Erzengel Gabriel weiter[29]. Daß man dazu gerade die Familie des Muḥammad b. al-Ḥanafīya wählte, könnte damit zusammenhängen, daß diese im Gegensatz zu denjenigen Aliden, auf die die Zaidīya und die Imāmīya sich bezogen, ausgestorben war und darum keine unerwünschten Verpflichtungen nach sich zog; zudem kam man damit den Abbasiden nahe, die ja eine Zeitlang sich auf das Testament des Abū Hāšim berufen hatten[30]. Die Zusammenhänge sind im einzelnen von W. Madelung aufgeklärt worden[31]; er hat auch schon darauf hingewiesen, daß vielleicht eine voreilige Bemerkung des Šabīb b. Šaiba in Gegenwart des Kalifen al-Mahdī die ganze Konstruktion angeregt oder zumindest begünstigt hat[32].

> Wenn es bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār heißt, daß Wāṣil der Onkel mütterlicherseits von Abū Hāšim gewesen sei (*Faḍl* 234, 4 f.: *kāna ḫāl*^{an} *li-Abī Hāšim*) so ist dies vermutlich aus *kāna ḫalā li-Abī Hāšim* bzw. *bi-Abī Hāšim* bei Kaʿbī, *Maq.* 90, 14 f. verlesen; dort ist erst im Druck im Anschluß an die Parallele bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār der Befund der Handschrift geändert. Ein solches Verwandtschaftsverhältnis wäre schon von der Chronologie her schwer denkbar. Über Abū Hāšim's Mutter, die danach Wāṣils Schwester hätte sein müssen, wissen wir nur, daß sie eine *umm walad* namens Nāʾila war (Zubairī, *Nasab Quraiš* 75, 12 f.).

In dieser Legendenbildung um Wāṣils Beziehungen zum Ḥiǧāz lassen sich also verschiedene Tendenzen, auch verschiedene Phasen erkennen. Daß sie aber gerade an diesem Punkt ansetzte, dürfte daraus sich erklären, daß es nicht nur um Wāṣil allein ging, sondern um seine „Organisation". Die Muʿtazila war in den Jahren, in denen das Umaiyadenreich zerbrach, eine politische Kraft, und sie ist es später, beim Aufstand in Baṣra im Jahre 145/762, für kurze Zeit noch einmal geworden; da wollte man wissen, welche Position sie denn eingenommen hatte. Wenn es zu alledem ein *fundamentum in re* gibt, so wird man am ehesten noch an das sog. Hāšimidentreffen in Abwāʾ denken dürfen. Dort, beim Grabe der Āmina an der Straße von Mekka nach Medina[33], hatten Vertreter der Prophetenfamilie und, wie Ṭabarī sagt, die „Muʿtazila" sich nach der Ermordung Walīds II. versammelt, um zu beraten, wem denn nach den Wirren das Kalifat zufallen solle; ʿAbdallāh b. al-Ḥasan scheint damals seinen

---

[27] Vgl. die Beispiele bei Madelung, *Qāsim* 34.
[28] Kaʿbī 68, 1 ff. > *Faḍl* 164, 16 ff. > IM 7, 1 ff.
[29] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 202, 5 ff.
[30] Dazu Näheres unten Kap. C 1.2.1.
[31] Vgl. *Qāsim* 31 ff., wo nur das *K. al-Maqālāt* des Kaʿbī noch nicht bekannt ist und deswegen einige quellenkritische Bemerkungen zu modifizieren wären.
[32] *Qāsim* 33.
[33] EI^2 I 169 a.

Sohn Muḥammad als den Mahdī vorgestellt zu haben[34]. Eine imāmitische Tendenztradition behauptet, die „Häupter der Muʿtazila": Wāṣil, ʿAmr b. ʿUbaid und Wāṣils Schüler Ḥafṣ b. Sālim hätten damals ihre Parteinahme auch vor Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq bekräftigt[35]. Ṭabarī dagegen nennt keine Namen. Zumindest für ʿAmr b. ʿUbaid wird man die Teilnahme bezweifeln dürfen[36]; auch Wāṣil ist eigentlich durch die Audienz bei ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz schon anderswo beschäftigt. Vor allem aber starb er in der kritischsten Phase, unmittelbar vor dem Erfolg der abbasidischen Revolution. Das dürfte dazu beigetragen haben, die Aktivität seiner Anhänger zu lähmen. Daß man ihn jedoch als den Führer der Bewegung ansah, geht daraus hervor, daß gerade er in zeitgenössischen Gedichten immer wieder gerühmt oder geschmäht worden ist; für ʿAmr b. ʿUbaid gilt das nicht.

2.2.6.1.5 Das Persönlichkeitsbild

Das Bild, das man sich von Wāṣils Persönlichkeit machte, ist gekennzeichnet von Askese und gemäßigtem Weltverzicht. Der Vers aus der *marṭiya* des Asbāṭ b. Wāṣil deutete darauf hin[1], ebenso Ṣafwān al-Anṣārī's Schlußbemerkung über Wāṣils Verhalten nach seiner *ḫuṭba*[2], schließlich auch der Inhalt der Ansprache selber. Sentenzen, die man von ihm überlieferte, haben denselben Grundton: „Wenn den Gläubigen hungert, so übt er sich in Geduld; ist er satt, so dankt er (dem Schöpfer)"[3] oder „Mir ist lieber, Gott sagt zu mir am Tage der Auferstehung ‚Warum hast du nicht gesagt ...?' als ‚Warum hast du gesagt ...?' Denn wenn ich (etwas) gesagt habe, fordert er von mir den Beweis; habe ich aber geschwiegen, so fordert er nichts von mir"[4]. Da soll also schon er auf die später so häufig betonte Dialektik zwischen *ṣabr* und *šukr*[5] oder auf den Wert des Schweigens[6] hingewiesen haben. Bei letzterem horcht man auf; Wāṣil war immerhin *mutakallim*. Aber *kalām* bedeutete nicht „Rede" um jeden Preis. Wāṣil soll Langmut gezeigt haben, als man ihn einmal in einer Diskussion beleidigte[7]. Bescheiden soll er von einem jungen Mann – der eigentlich sein Schüler hätte sein müssen – Ḥadīṯ aufgeschrieben haben, „um ihn die Süßig-

---

[34] Ṭabarī III 143, 15 ff. und 152, 11 ff./übs. Muth, *Der Kalif al-Manṣūr* 63 und 72. Zu diesem Ereignis vgl. van Arendonk, *Opkomst* 41 ff., Veccia-Vaglieri in: *A Francesco Gabrieli* 324 und Nagel in: Der Islam 46/1970/258 ff.

[35] Ṭabrisī, *Iḥtiǧāǧ* II 118, 7 ff. > *Biḥār* XLVII 213 ff. nr. 2. Daß der Bericht fingiert ist, geht aus *Biḥār* 214, 6 ff. hervor.

[36] S. u. S. 294.

[1] S. o. S. 237.

[2] S. o. S. 242. Dort begegnet direkt die Vokabel *zuhd*.

[3] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 169, 3.

[4] Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB VII 92, 8 f.; Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ²VII 178 nr. 555 mit weiteren Parallelen im Apparat.

[5] Vgl. dazu Reinert, *Tawakkul* 175 f.; auch 112 ff. und Index s. v. „Dank" und „Geduld".

[6] Vgl. dazu etwa *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 107 ff.. Auch im Kreise Ḥasans soll Wāṣil durch seine Schweigsamkeit aufgefallen sein (s. u. S. 255 und 257).

[7] *Faḍl* 235, 14 ff.

keit des Vorrangs (*riyāsa*) kosten zu lassen"[8]. Von seiner Frau Umm Yūsuf, der Schwester des ʿAmr b. ʿUbaid, wollte man gehört haben, daß er nachts Koran las und dabei seine besten Argumente fand[9].

Daran ist zweifellos vieles idealisiert. Selbst daß er überhaupt eine Ehe eingegangen war, meinte man erklären zu müssen: ʿAmrs Schwester habe er nur geheiratet, weil dieser es so wollte; an sich habe er zu Frauen kein Verhältnis gehabt[10]. Weder er noch ʿAmr sollen Nachkommen hinterlassen haben[11]. Die Wirklichkeit war nüchterner: bürgerliche Erwerbstätigkeit, Vorliebe für dialektische „Rede", vermutlich eine gewisse intellektuelle Überlegenheit. Wissen und Handeln sind nicht zu trennen; vor einem lasterhaften Gelehrten (*ʿālim fāsiq*) warnt Wāṣil ebenso wie vor einem unwissenden Frommen[12]. Und Schweigen ist manchmal einfach Vorsicht: man soll, so ließ man ihn in zwei Versen sagen, mit den Dummen sich dumm stellen, nicht seinen Verstand ausspielen; denn der Verständige kommt heutzutage ins Unglück durch seinen Verstand wie früher der Dummkopf durch seine Ignoranz[13]. Man soll sich auch nicht zuviel zumuten: „Langes Fixieren (eines Punktes) ermüdet das Auge, und das Auge des Herzens ist noch schwächer"[14].

Der Trend zum Weltverzicht kommt in den Berichten über ʿAmr b. ʿUbaid stärker zum Ausdruck als in denen über Wāṣil. Wāṣil mag Askese gepredigt haben, aber er war eben auch *ḫaṭīb* und *mutakallim;* bei ʿAmr treten beide Züge stark zurück[15]. Askese wurde erst zum beherrschenden Lebensideal, als man in die innere Emigration gehen mußte, nach der Konsolidierung der abbasidischen Herrschaft. ʿAmr b. ʿUbaid hat diesen Prozeß mitgemacht, wahrscheinlich sogar gefördert, Wāṣil nicht. Bezeichnenderweise ist es bei Kaʿbī gerade ʿAmr, der Wāṣils *zuhd* betont[16]. Vielleicht aber kommt noch etwas anderes hinzu. Askese ist vor allem ein baṣrisches Phänomen. Wāṣil aber ist in Baṣra möglicherweise ein Fremder. Er war es jedenfalls im Kreise der Schüler des Ḥasan al-Baṣrī; dort hatte ʿAmr b. ʿUbaid eine viel beherrschendere Stellung. Wāṣil konnte, so wußte man, erst Anhänger gewinnen, nachdem er ʿAmr von seinen Ansichten überzeugt hatte[17]. Wie ihm dies gelang, wäre nun zu untersuchen.

---

[8] Ib. 241, −5 ff.; auch ŠNB XX 247, apu. ff. und Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 58 nr. 345.
[9] Ib. 236, 6 > IM 31, ult. f.
[10] Ib. 235, 9 f. Er scheint das Vorbild des ʿĀmir b. ʿAbdqais beschworen zu haben (IS VII$_1$ 79, 18 ff., wenn er mit dem dort genannten Wāṣil identisch ist); zu diesem s. o. S. 87.
[11] Ib. 234, 13. Wir hören in der Tat nur von einem Neffen namens Ǧaʿfar, dem Sohn einer Schwester (Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VII 204, pu. und *Buḫalā'* 145, 2, beide Male als Gewährsmann des Ǧāḥiẓ). Allerdings ist für ʿAmr wie für ihn eine doppelte *kunya* überliefert (s. u. S. 284); das ist am besten dadurch zu erklären, daß doch einmal Kinder da waren, die nur in frühem Alter starben.
[12] Tauḥīdī, *Baṣā'ir* I 299, 9 ff./^{2}II 7, 4 ff.
[13] Yāqūt, *Iršād* VII 225, 7 f.
[14] Ǧāḥiẓ, *Nafy at-tašbīh,* in: *Rasā'il* I 290, 4 f.
[15] S. u. S. 297 und 306.
[16] *Maq.* 67, −4.
[17] Vgl. etwa TB XII 166, 8 f.

2.2.6.1.6 *Das Verhältnis zu ʿAmr b. ʿUbaid und Ḥasan al-Baṣrī*

Die Wende soll durch ein Streitgespräch herbeigeführt worden sein, in dem ʿAmr unterlag. Die Quellen sprechen mehrfach davon, und wir können das Bild, das man von den Ereignissen hatte, in großen Zügen rekonstruieren. Wāṣil und ʿAmr kannten sich aus Ḥasans Kolleg. Jedoch soll Wāṣil dort vier Jahre lang beharrlich geschwiegen haben; man habe ihn deswegen für taub gehalten[1]. Er verkehrte damals in ḫāriǧitischen Kreisen; ʿAmr soll Verbindung zu ihm aufgenommen haben, als er hörte, wie geschickt er dort mit seinen Gegnern umsprang[2]. Aber von einem Einfluß ist nicht die Rede; beide waren damals ja noch sehr jung, und Wāṣil entwickelt seine Lehre von der *manzila baina l-manzilatain* erst später. Dies geschieht offenbar auch nicht in Baṣra oder jedenfalls nicht in Kreisen der Schüler Ḥasans; denn Außenstehende, die von seinen neuen Ideen gehört haben, müssen ihn mit ʿAmr, der – wahrscheinlich nach dem Tode Qatādas, also seit 117/735[3] – die ehemalige *ḥalqa* Ḥasans leitete, zusammenbringen[4]. Bei dieser Gelegenheit kommt es zu der erwähnten Diskussion. ʿAmr verteidigt die Position Ḥasans, wird aber geschlagen und bekehrt sich daraufhin zu Wāṣils Standpunkt; er soll seine Niederlage neidlos und ohne Ausflüchte anerkannt haben[5]. Er war, wie man später betonte, kein guter Debattierer[6] und hatte für *kalām* wohl auch nicht viel übrig. Aber nun schickte er seine Schüler in Wāṣils Kolleg, weil es um so viel nützlicher sei als sein eigenes[7].

Man scheint davon ausgegangen zu sein, daß er weiter den höheren Rang behielt. Er verheiratete Wāṣil mit seiner Schwester, und es fiel auf, wenn Wāṣil ihn tadelte[8]. Aber er verehrte ihn wegen seiner Kunst als *ḫaṭīb*[9], und er soll ihn des Kalifats für würdig erachtet haben[10]. Wir wissen nicht, ob man darunter mehr verstand als eine bloße Hyperbel; aber die Äußerung ist in jedem Fall wohl vor dem Hintergrund der Wirren gegen Ende der Umaiyadenherrschaft zu sehen. Als man ʿAmr später einmal dafür tadelte, daß er in den Tagen Yazīds III. nicht den Aufstand in Baṣra wagte[11], soll er sich damit entschuldigt

---

[1] *Fihrist* 203, 2 f. > ʿAskarī, *Awā'il* II 135, 4 f.; auch *Faḍl* 235, 4 ff.

[2] Ib. 235, 8 f.

[3] S. o. S. 135.

[4] Text IX 2, a. Nach Malaṭī, *Tanbīh* 30, 16/38, 5 brachte Wāṣil seine Lehre aus Medina mit. Jedoch ist dies vielleicht schon aus anderen Nachrichten erschlossen.

[5] Ib., l; Text 3, f; auch *Faḍl* 245, 10 ff.

[6] S. u. S. 306.

[7] *Faḍl* 236, 13 ff.

[8] Murtaḍā, *Amālī* I 164, 1 ff.; allerdings handelt es sich um eine typische *luṭǧa*-Geschichte.

[9] *Faḍl* 235, 11 ff.; ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 282, apu. ff.; TB XII 175, 12 ff., überall nach einem Bericht des Abū ʿAwāna (gest. 176/792; zu ihm s. o. S. 71, Anm. 166). Ähnlich auch ʿUqailī 285, 10 ff.

[10] ʿUqailī III 285, 14 ff. > *Mīzān* III 275, 9 f. nach Ismāʿīl b. Ibrāhīm Ibn ʿUlaiya (gest. 193/809; zu ihm s. u. S. 418 ff.). Aus dem Kontext dieser Überlieferung hat Nyberg wahrscheinlich den – sonst durch nichts zu stützenden – Schluß gezogen, daß der Bericht über die Begegnung zwischen Wāṣil und ʿAmr von Ibn ʿUlaiya stamme (*Classicisme et déclin culturel* 127).

[11] Vgl. dazu unten S. 285 f.

haben, daß er sich nur auf einen hätte verlassen können, nämlich auf Wāṣil[12]. Als Wāṣil schon lange tot war, hielt einer seiner Anhänger ʿAmr in einem Vers vor, daß er nur eine Epigone (*ḏanab*) sei und Wāṣil der „Kopf", der leider viel zu früh gestorben sei. ʿAmr soll dies zugestanden haben: 20 – nach anderer Version: 30 – Jahre habe er mit Wāṣil zusammengelebt und nie eine Sünde von ihm gesehen[13].

Man darf sich jedoch durch die Kohärenz dieses Bildes nicht täuschen lassen. Zwar braucht man nicht viel darauf zu geben, daß für Mānkdīm, den Kommentator des Qāḍī ʿAbdalǧabbār, ʿAmr bereits mit Ḥasan selber über dessen *munāfiq*-Theorie debattiert haben soll[14]; das ist wohl nur eine späte Nebenüberlieferung. Aber sie belegt zumindest, daß er an die Wāṣil-Geschichte nicht glaubte; denn einer „Bekehrung" hätte es dann ja nicht mehr bedurft. Daß eine Bekehrung aufgrund einer Diskussion sich vollziehe, war ohnehin zuvorderst ein literarischer Topos. Man stellte sich das so vor; aber in der Wirklichkeit war es aus verständlichen Gründen gar nicht so häufig[15]. ʿAmrs Einsichtigkeit wird ja auch als besonderer Vorzug vermerkt. Man muß damit rechnen, daß hier wie auch sonst der Bericht über das Streitgespräch rein modellhaften Charakter hat. Zwar war das Ereignis anscheinend in einer frühen Quelle aufgezeichnet worden, dem K. *Mā ǧarā bainahū* (scil. Wāṣil) *wa-ʿAmr b. ʿUbaid*[16]; aber in dem Material, das wir noch besitzen, wird die Bekehrung verschieden dargestellt. Am wenigsten wahrscheinlich ist die Version, die sich in einem späten ibāḍitischen Werk, dem K. *ad-Dalīl li-ahl al-ʿuqūl* des Warglānī findet[17]; hier tritt ʿAmr gar nicht in Aktion, sondern läßt sich nur von Wāṣils Philippika gegen die Prädestinatianer beeindrucken – ausgerechnet auf jenem Gebiet also, wo er aller Wahrscheinlichkeit nach seit jeher einen dezidierten eigenen Standpunkt hatte[18]. Seine Bekehrung ist hier nur letzte Bestätigung dafür, daß die muʿtazilitische Lehre die „richtige Religion" im Sinne von Sure 98/5 ist. Aber auch die beiden Fassungen, die sich in der muʿtazilitischen Überlieferung erhalten haben[19], dürften uns kaum auf das ursprüngliche Geschehen zurückführen. Die Punkte, an denen sie ansetzen, haben wenig miteinander zu tun, hätten jedenfalls kaum in einer einzigen *munāẓara* sich logisch auseinander ergeben können. Der Versuch des Ibn al-Murtaḍā – oder einer seiner Quellen –, beide miteinander zu verbinden, muß als gescheitert angesehen werden[20].

---

[12] *Faḍl* 250, 15 ff. (verderbt und nach Ǧušamī emendiert; Wāṣil ist nur Glosse). Der Tadler ist Abū ʿAmr az-Zaʿfarānī (zu ihm s. u. S. 317 f.). Vgl. die Parallele ib. 250, 6 ff.

[13] Kaʿbī 67, 15 ff., kürzer auch 90, 10 ff.; wieder anders verkürzt und diesmal auf Abū l-Huḏail zurückgeführt in *Faḍl* 243, 15 ff. Zu „Kopf" und „Schwanz" s. o. Bd. I 184.

[14] Text X 7.

[15] Vgl. das Material in REI 44/1976/45 ff.

[16] Werkliste IX, nr. 9.

[17] Text IX 4.

[18] S. u. S. 308 f.

[19] Ibn al-Murtaḍā bestätigt, daß es mehrere von ihnen gab (*Ṭab.* 36, 12).

[20] Gegen Madelung, *Qāsim* 12, Anm. 20; vgl. den Kommentar zu Text 3.

In einer der beiden wird ʿAmr auf die These festgelegt, daß ein Todsünder – ein *munāfiq* nach der Terminologie Ḥasan al-Baṣrī's – keine Erkenntnis von Gott habe[21]; in der andern geht es um den Nachweis, daß, entgegen seiner Ansicht, *munāfiq* nicht Oberbegriff für den schweren Sünder sein kann, sondern der Terminus *fāsiq* vorzuziehen sei[22]. Bei der ersteren wäre zu fragen, ob Ḥasan al-Baṣrī eine solche Lehre überhaupt vertrat, so daß ʿAmr sich ihm hätte anschließen können[23]. Bei der zweiten fällt auf, daß das Prinzip der *manzila baina l-manzilatain*, das, wenn man der Rahmenerzählung glauben will, zu der Diskussion führte (*a*), in der Debatte selber gar nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt wird; gestritten wird allein um die Terminologie. Hierin mag in der Tat die entscheidende Neuerung liegen; aber es läßt sich dennoch der Eindruck nicht verdrängen, daß wir es mit einer bereits etablierten Position zu tun haben, die nur noch in diesem Punkt weiter kontrovers war. Wāṣil hat, so scheint es, mit dem geistigen Erbe Ḥasans direkt kaum etwas zu tun; für ihn ist die Schule Ḥasans eine *firqa* unter anderen[24]. Wenn wir aus diesen Indizien auf den Modellcharakter der beiden Darstellungen schließen, so richtet sich die Argumentation wohl nicht gegen ʿAmr b. ʿUbaid, sondern gegen spätere Anhänger Ḥasans, die weiter an seiner Terminologie festhielten und sie dogmatisch verfestigten, nämlich die Bakrīya[25]. Beide Texte wären somit in die zweite Hälfte des 2. Jh's zu setzen; um diese Zeit kann auch das *K. Mā ǧarā bainahū wa-baina ʿAmr b. ʿUbaid* entstanden sein. Damit erklären sich zwanglos einige weitere Eigentümlichkeiten: daß nämlich die Rahmenerzählung einen Topos zur Erklärung des Begriffs *iʿtizāl* benutzt und daß der Begriff *kāfir niʿma* vielleicht anachronistisch gebraucht wird[26].

Daß Wāṣil einmal Schüler Ḥasans gewesen ist, brauchen wir deswegen nicht zu bezweifeln. Ein respektvolles Urteil, das er über diesen gefällt haben soll, ist in der Überlieferung bewahrt geblieben[27]; in mehreren Punkten hat er Gedanken von ihm aufgenommen[28]. Ob er ebenso wie ʿAmr den *Tafsīr* Ḥasans weitergab, wie es an vereinzelten Stellen heißt[29], scheint zwar fraglich; es handelt sich vielleicht nur um eine nachträgliche muʿtazilitische Verallgemeinerung. Aber daß er vier Jahre lang in der *ḥalqa* seines Lehrers nur geschwiegen habe, ist wohl auch etwas übertrieben; vermutlich wollte man damit nur erklären, warum Wāṣils Abneigung gegen den Terminus *munāfiq* nicht schon Ḥasan selber aufgefallen war. Die Nachricht stammt ohnehin erst von ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd, einem späteren Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid, der die Situation

---

[21] Text 3.
[22] Text 2, im folgenden nach Abschnitten zitiert.
[23] Vgl. unten S. 263.
[24] So deutlich gesagt in Text 2, k.
[25] S. o. S. 111.
[26] Vgl. den Kommentar zu Text 2.
[27] Tauḥīdī, *Baṣā'ir* I 269, 4 f./²I 222 nr. 691.
[28] S. u. S. 274 f.
[29] So etwa *Faḍl* 253, 2.

selber nicht mehr erlebt hat[30]. Daß andererseits Wāṣil sich selber von Ḥasan al-Baṣrī losgesagt oder dieser ihn aus seinem Kreis verjagt hätte, ist gewiß eine antimuʿtazilitische Erfindung[31].

Nicht ganz so klar ist, ob er diese Kontakte zu Ḥasan in Baṣra gehabt hat. In einem interessanten, aber völlig isolierten Dokument, das uns bei Ibn ʿAbdrabbih erhalten ist, wird vorausgesetzt, daß er sich in dessen Umgebung befand, als dieser, bereits von Todesahnungen erfüllt, nach Medina gekommen war und dort in einem Seitentrakt der Prophetenmoschee Kolleg hielt[32]. Der Text stellt uns vor manche Rätsel. Es scheint, daß Ḥasan gegen Ende seines Lebens zum zweitenmal die Pilgerfahrt gemacht hat; er hat sich damals vielleicht einige Zeit in Mekka aufgehalten. Muǧāhid soll unter seinen Zuhörern gewesen sein; wir kämen damit in die Zeit vor 104/722[33]. Auch Medina mag er damals besucht haben. Wāṣil hätte, wenn er denn tatsächlich aus Medina stammte, hier zu ihm stoßen können. Aber er saß schon in der vordersten Reihe, nur durch ʿAmr von Ḥasan getrennt[34]. Beide waren in jedem Fall, wenn die überlieferten Geburtsdaten stimmen, damals noch sehr jung. Hinzu kommt nun, daß Ibn ʿAbdrabbih den Text offenbar falsch identifiziert. Er bezeichnet ihn als einen Brief, den Wāṣil an ʿAmr geschrieben habe. Jedoch wird Wāṣil dort in der dritten Person genannt, und zwar mit seiner *kunya;* so redet man nicht von sich selber.

> Schon Ṭāhā al-Ḥāǧirī hat auf dieses Faktum hingewiesen und die Zuschreibung an Wāṣil geleugnet (Ǧāḥiẓ, *Buḫalāʾ* 410, −4ff.). Abū l-Wafāʾ at-Taftāzānī erwähnt den Text in seiner Studie über Wāṣil (in: *Dirāsāt falsafīya muhdāt ilā Ibrāhīm Madkūr,* S. 74), ohne die Problematik zu erkennen; er meint hier das *K. Mā ǧarā bainahū wa-baina ʿAmr b. ʿUbaid* vor sich zu haben.

Sicher dagegen ist, daß der Brief sich an ʿAmr richtete. Überrascht sind wir nur darüber, daß dieser darin angegriffen wird; seine „Streitsucht" wird getadelt (*b*) und seine „schlechte Lehre" (*c*). Schon im Kreise Ḥasans soll man sie für unerträglich gehalten haben (*c*), und Ḥasan selber habe über ihn vor aller Ohren die schlimmsten Befürchtungen geäußert (*g*). Nun habe sich – nach dem Tode seines Lehrers, so ist impliziert – in der Tat herausgestellt, daß er die Offenbarung in eigenwilliger Weise deute (*i*); auch aus seinen Büchern gehe dies hervor (*k*). Um welchen Punkt es sich genau handelt, erfahren wir nicht; etwas diffus ist von „Neuerungen" (*mā btadaʿta*) oder von „Verkürzung der Sinnzusammenhänge und Zerteilung der Fundamente" (*tanqīṣ al-maʿānī wa-tafrīq al-mabānī*) die Rede (*k*). Vielleicht ist ʿAmrs Bündnis mit Wāṣil gemeint; dann wäre die Bemerkung, daß er direkt neben diesem saß, als der Verfasser des Briefes ihn damals in Medina zum letztenmal sah (*h*), als

---

[30] Ib. 235, 4ff.; zu ihm s. u. S. 322ff.
[31] S. u. S. 338.
[32] Text 5.
[33] IS VII_1 115, 8ff.; zu Muǧāhid s. u. S. 640ff.
[34] Text 5, h.

Anspielung auf dessen schlechten Einfluß zu verstehen[35]. Vielleicht soll aber auch ʿAmrs qadaritischer Standpunkt gegeißelt werden; denn nicht nur die Schrift, sondern auch Überlieferungen (*aḥādīṯ*) soll er anders ausgelegt haben, und das hat man ihm mit Bezug auf Prophetenworte prädestinatianischen Inhalts immer vorgeworfen[36]. Wer den Brief verfaßt hat, wissen wir nicht. Es muß sich um einen einflußreichen Gelehrten oder Frommen jener Zeit handeln, der außerhalb von Baṣra, vermutlich im Ḥiǧāz, lebte und der aufkommenden Muʿtazila oder der Qadarīya ablehnend gegenüberstand; er hat selbst Anhänger im Kreise Ḥasans gehabt oder dorthin mitgebracht (*c*). Das Schreiben weckt Zweifel; jedoch wird man seine Echtheit vorläufig nicht aufzugeben brauchen. Man wird es dann wohl in die Zeit zwischen 120 und 125 H. datieren müssen.

So sehr ʿAmr hier angegriffen wird, so sehr wird doch auch sein Prestige hervorgehoben. Schon damals in Medina hat er seinem Lehrer Ḥasan am nächsten gesessen (*h*); jetzt aber hat er Macht (*ṭaul*), und man schlägt aus Achtung vor ihm die Augen nieder (*l*). Das ist natürlich bloße „Einbildung und Ruhmsucht" (*l*); aber daß ʿAmr das Erbe Ḥasans hatte antreten können, unterliegt keinem Zweifel. Der Brief wirft ihm ja vor, daß er es falsch verwaltet. Daß er seit der Fusion gleichberechtigt, wenn auch vielleicht weniger aktiv neben Wāṣil stand, geht aus dem Vers des Isḥāq b. Suwaid hervor, der noch zu Lebzeiten Wāṣils verfaßt ist[37]. Auch in der Geschichte über den baṣrischen *kalām*-Zirkel, dem daneben noch Leute wie Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs, Baššār b. Burd und Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ angehörten[38], ist dies vorausgesetzt.

Wie man das Verhältnis der beiden zueinander sah, hing ein wenig von der eigenen Einstellung ab. Dadurch daß ʿAmr Wāṣil lange überlebte, hat er ein gewisses Übergewicht bekommen. Andererseits mußten diejenigen Muʿtaziliten, die mit seiner Politik, vor allem gegen Ende seines Lebens, nicht einverstanden waren[39], dazu neigen, sich wieder mehr auf Wāṣil zu berufen. Ṣafwān al-Anṣārī spricht von ʿAmr als einem „Schüler" (*ġulām*) Wāṣils und betont damit vermutlich die Abhängigkeit zu stark. Maʿdān aš-Šumaiṭī sieht in Wāṣil den Ausgangspunkt der Muʿtazila[40]; Autoren dagegen, die aus den Kreisen der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* kommen, nennen zwar ʿAmr, aber nicht Wāṣil, so z. B. Ibn Qutaiba in seinem *K. al-Maʿārif*[41] oder Ibn Baṭṭa in seiner *Ibāna aṣ-ṣuġrā*. Abū l-Huḏail scheint Wāṣil höher zu schätzen; Bišr b. al-Muʿtamir dagegen beruft sich auf ʿAmr[42]. Man stritt – und schrieb wohl auch –

---

[35] Auch die Formulierung, daß er sich seine neue Auslegung der Schrift „um den Hals gehängt" habe (*qalladtahū ʾunuqaka*), ließe sich dafür in Anspruch nehmen; *taqlīd* insinuiert ja, daß er sie von jemand anderem übernommen hat.

[36] S. u. S. 304 f.

[37] S. o. S. 238.

[38] S. o. S. 4.

[39] Dazu unten S. 288.

[40] Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 356, 11; dazu Oriens 16/1963/108.

[41] Vgl. Watt, *Formative Period* 109.

[42] Vgl. Text XVII 5, v. 3. Allerdings soll er bei zwei Schülern Wāṣils gelernt haben (s. u. S. 317).

darüber, wer von beiden den höheren Rang habe[43]. Im Bewußtsein späterer Generationen stehen sie einträchtig nebeneinander; in einem Lobgedicht auf Hišām al-Fuwaṭī heißt es, daß er „Wāṣil und ʿAmr folgte"[44]. Aber noch Kaʿbī bezieht gelegentlich auch Ġailān ad-Dimašqī in die Reihe der geistigen Väter mit ein[45]. Profil bekommt dies erst, wenn wir die Lehre der beiden vergleichen.

2.2.6.1.7 Die Lehre vom Zwischenstatus

Wāṣil hat einen Traktat über die *manzila baina l-manzilatain* verfaßt[1]; von ʿAmr ist ein solcher Titel nicht überliefert. Das Problem war ihm also in der Tat wichtig; die Frage ist nur, wo genau seine Originalität lag. Damit verknüpft sich die quellenkritische Erörterung, ob Wāṣils Schrift irgendwo noch Spuren hinterlassen hat. Das könnte in Teilen der bisher behandelten *munāẓara*-Überlieferung der Fall sein; damit würde sich ihr Modellcharakter weiter erklären. Diese Arbeitshypothese[2] gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß die positive Hälfte von Wāṣils Beweisgang[3] sich ähnlich in einem theoretischen Referat wiederfindet, das Ḫaiyāṭ in seinem *K. al-Intiṣār* von Wāṣils These liefert[4]. Allerdings gibt es dazu wieder eine ältere Parallele bei Ǧāḥiẓ, in der Wāṣil überhaupt nicht genannt und Ḥasan al-Baṣrī schon durch die Bakrīya ersetzt ist[5]. Die theoretischen Referate sind also, ähnlich wie vermutlich die Berichte über die Diskussion, schon früh der jeweiligen Situation angepaßt worden.

Ausgehen wird man am besten von der Darstellung des Ḫaiyāṭ. Er reagiert wie üblich auf einen Angriff des Ibn ar-Rēwandī. Dieser hatte das Kriterium der Originalität ins Spiel gebracht, im negativen Sinne natürlich, wie dies dem Geiste der Zeit entsprach, und mit den Begriffen, die man damals benutzte: Wāṣil habe, so meinte er, mit der *manzila baina l-manzilatain* den Konsens der Gemeinde aufgekündigt. Ḫaiyāṭ weist demgegenüber darauf hin, daß gerade für den von Wāṣil eingeführten „neuen" Terminus *fāsiq* ein solcher Konsens bestand; er war nur noch nicht ins Bewußtsein gehoben und durch einen Begriffsstreit verdeckt[6]. Es ging um den Status und die Einordnung des Todsünders, dessen „Benennung" (*tasmiya*), wie man damals sagte. Die Ḫā-

---

[43] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VII 7, 7. Kann man aus der Stelle herauslesen, daß Anhänger Abū l-Huḏail's und an-Naẓẓāms sich in der Frage unterschieden? Vielleicht haben die Verteidiger ʿAmrs auch die Behauptung aufgebracht, daß schon er mit Ḥasan diskutiert habe (s. o. S. 256).

[44] IM 61, 8. Schon Abū l-Huḏail soll von *aṣḥāb Wāṣil wa-ʿAmr* gesprochen haben (ib. 71, 3 f.).

[45] *Maq.* 84, 10: *maḏhab Ġailān wa-Wāṣil wa-ʿAmr.*

[1] Werkliste nr. 1.

[2] Zu ihr vgl. grundsätzlich meinen Aufsatz in: ZDMG 135/1985/22 ff.

[3] Text 2, h–k.

[4] Text 6.

[5] Text 7.

[6] Interessant ist, daß bei Ḫaiyāṭ neben *fāsiq* immer noch *fāǧir* genannt wird (Text 6, f–h). Dieser Begriff spielt in dem Bericht über die Diskussion ebenso wie in der späteren theologischen Literatur keine Rolle mehr; er ist hier vielleicht ein Relikt aus der ursprünglichen Fragestellung.

riǧiten hatten ihn als Ungläubigen bezeichnet, die Murǧi'iten als Gläubigen, Ḥasan al-Baṣrī als „Heuchler" (*munāfiq*); Wāṣil setzt ihnen die Vokabel „Frevler" (*fāsiq*) entgegen[7]. Er will damit, wie in den von uns benutzten Texten deutlich gesagt wird[8], nicht eine vierte Partei gründen, sondern eine gemeinsame Basis für alle schaffen. Darum argumentiert er nicht vom Koran her, sondern stützt sich auf einen bereits vorhandenen gemeinsamen Sprachgebrauch; er will eine bisher nebenbei gebrauchte Vokabel in einen Terminus verwandeln. Natürlich weist er darauf hin, daß dieses Wort auch im Koran steht und dort sogar mit Bezug auf den Todsünder gebraucht wird – oder besser gesagt: auf einen Todsünder, den Verleumder (*qāḏif*) nämlich[9]; wenn ʿAmr b. ʿUbaid in der genannten Diskussion gerade an diesem Vers die Position Ḥasan al-Baṣrī's verteidigen will[10], so ist dies vielleicht schon in muʿtazilitischem Sinne – also im Sinne des muʿtazilitischen Erzählers – gedacht[11]. Aber allein vom Koran her ließ sich der Terminus gar nicht begründen, und so war es auch nicht gemeint.

Allerdings ging es ebensowenig nur um die Aufhebung eines begrifflichen Dissenses. Dahinter standen vielmehr Fragen der Bewertung, und das ist der Punkt, an dem Ḥaiyāṭs Referat uns über den Diskussionsbericht hinaus zusätzliche Information bietet[12]. Es geht um das, was man später unter dem Stichwort *al-asmāʾ wal-aḥkām* zusammenfaßte. Wer den schweren Sünder als Gläubigen, Heiden oder *munāfiq* bezeichnete, verband damit bestimmte Konsequenzen; Wāṣil nun soll, Ḥaiyāṭ zufolge, gezeigt haben, daß man gar nicht alle Konsequenzen ziehen kann oder will und daß es auch deswegen sinnvoller sei, auf einen weniger belasteten Terminus auszuweichen. Dieses Motiv hat gewiß eine Rolle gespielt. Man muß nur wiederum fragen, wieweit Ḥaiyāṭ im Sinne späterer Theologie systematisiert.

Am leichtesten schien der Beweis bei den Ḥāriǧiten zu führen; mit ihnen soll Wāṣil sich ja auch in seiner Jugend fortwährend gestritten haben[13]. Niemand wird im Ernst daran denken, so referiert Ḥaiyāṭ die Überlegungen Wāṣils, gegen einen Todsünder, der weiter Muslim bleibt und – wie wir hinzufügen müssen – sich auch politisch nicht von der Gemeinde lossagt,

---

[7] So auch sonst immer wieder; vgl. z. B. *Faḍl* 166, –8 ff.

[8] Vgl. Text 2, k mit 6, g–h.

[9] Sure 24/4; dazu Text 6, h. Gemeint ist üble Nachrede mit Bezug auf ein Unzuchtvergehen (vgl. EI² IV 373 s. v. *Ḳaḏhf*). Der Terminus *qaḏf* oder *qāḏif* kommt übrigens in diesem Vers gar nicht vor; jedoch wird darin die Strafe für das Vergehen, nämlich 80 Peitschenhiebe, festgelegt. Auch Ǧāḥiẓ notiert, daß die Muʿtazila hier ansetzte (Text 7, a).

[10] Text 2, e.

[11] Daß Wāṣil von sich aus das Beispiel des Verleumders gegen ʿAmr einsetzt, ist in Text 3 vorausgesetzt.

[12] Vgl. auch die verwandten, aber viel stärker zusammengefaßten Darstellungen bei Ǧāḥiẓ (Text 6, b–d), bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār (*Faḍl* 235, 1 ff.) und bei Ḥākim al-Ǧušamī, *ar-Risāla fī naṣīḥat al-ʿāmma* (Hs. Ambrosiana C 5, fol. 58 b, 8 ff.); weiterhin, etwas aufgebläht, bei Pseudo-Qāsim b. Ibrāhīm, *K. al-ʿAdl wat-tauḥīd* (in: *Rasāʾil al-ʿadl wat-tauḥīd*, ed. ʿImāra, I 125, 4 ff.) und Baġdādī (*Farq* 97, 1 ff./116, 4 ff.). Dazu Madelung, *Qāsim* 10 f.

[13] S. o. S. 255 und u. S. 269.

Krieg zu führen oder ihm wie einem Ungläubigen das Begräbnis auf einem muslimischen Friedhof zu verweigern; auch seine Erbschaft wird jeder gerne annehmen, was er bei einem Angehörigen einer andern Religion ja nicht dürfte[14]. Ḫaiyāṭ verschweigt allerdings, daß gewisse frühe Ḫārigiten, die Azraqiten z. B., genau diese Konsequenz tatsächlich gezogen hatten[15]. Wāṣil hätte darum, wenn seine Beweisführung stichhaltig sein sollte, eher an die baṣrischen Ibāḍiten denken müssen. Aber die Ibāḍiten vertraten, wie in einer parallelen Darstellung auch ausdrücklich gesagt wird[16], eine eigene Position und wurden von Wāṣil vermutlich gesondert berücksichtigt. Ḫaiyāṭ hat also vereinfacht. Das bedeutet aber auch, daß sein Beweis in dieser Form für Wāṣil kaum von Nutzen war.

Bei der Auseinandersetzung mit den Murǧi'iten hing alles am Glaubensbegriff; es ist kein Zufall, daß die wenigen Texte, in denen vom Verhältnis der frühen Mu'tazila zu murǧi'itischen Gegnern die Rede ist, sich auf diesen Punkt konzentrieren[17]. Auch das kommt bei Ḫaiyāṭ nicht recht zum Ausdruck. Wāṣil setzt nach seiner Darstellung gar nicht, wie vorher gegenüber den Ḫārigiten, beim Verhalten der Menschen an, sondern bei der Einstellung Gottes, so wie sie im Koran ausgesprochen war: Gott liebt die Gläubigen und verspricht ihnen das Paradies; den schweren Sünder dagegen verflucht er und will er bestrafen. Wie kann man da einen schweren Sünder einen Gläubigen nennen?[18] Wāṣil mag in der Tat so vorgegangen sein; in Sure 32/18 war deutlich gesagt, daß ein *fāsiq* und ein *mu'min* nichts miteinander gemeinsam haben. Wāṣil wußte vermutlich, daß der Ansatz vom Menschen her dialektisch nicht so ergiebig war, da die Murǧi'iten selber ihr Verhältnis zum sündigen Mitmenschen, vor allem zum ungerechten Herrscher, als problematisch empfanden und durchaus nicht jedem einen Freibrief gaben[19].

Bei der Kritik an der Position Ḥasan al-Baṣrī's[20] fällt dann auf, daß Ḫaiyāṭ überhaupt keine Koranverse heranzieht. Das gilt ähnlich für den Bericht über die Diskussion mit 'Amr b. 'Ubaid, obwohl dort die Lehre Ḥasans noch viel unmittelbarer anvisiert war; auch dort stützt nur 'Amr sich auf den Koran, während Wāṣil sich darauf beschränkt, diese Schriftbasis zu zerstören und 'Amrs exegetische Methode als hinfällig zu erweisen[21]. Der Nerv der Argumentation lag offenbar anderswo. Einen *munāfiq* würde man, so sagt Ḫaiyāṭ,

---

[14] Text 6, i – l.

[15] Zu den einzelnen Punkten vgl. jetzt kurz Cook, *Dogma* 96 f.

[16] Bei Ka'bī (s. u. S. 265), ohne Namensnennung auch bei Ǧāḥiẓ (Text 7, a). Verschiedene ḫārigitische Standpunkte werden auch in Bagdādīs oben genannter Darstellung aufgezählt. Jedoch ist diese rein akademisch; sie setzt voraus, daß Wāṣil schon unter 'Abdalmalik auftrat, als die Azraqiten in Baṣra und im Ḥiǧāz ihr Unwesen trieben, und sie mündet schließlich in die orthodoxe *i'tizāl*-Legende.

[17] Vgl. Texte XI 11 und II 6 – 7; dazu unten S. 268.

[18] Text 6, n.

[19] Vgl. etwa Bd. I 173 f. für die *Sīrat Sālim b. Ḍakwān;* für die baṣrische Ġailānīya ib. 131 f.

[20] Text 6, m.

[21] Vgl. Text 2, f mit Kommentar.

zur Buße auffordern, wenn man ihn einmal erkannt hat; wenn er sich weigert, würde man ihn hinrichten. Mit einem Todsünder würde man – abgesehen vom Fall der Apostasie, der aber eben eine Wendung zum Unglauben bedeutet – so nicht verfahren. Für Ḫaiyāṭ ist ein *munāfiq* ein heimlicher Ungläubiger im Herzen der Gemeinde, nicht jeder x-beliebige Todsünder, dessen Delikt ja häufig allen vor Augen steht und demgemäß auch bestraft wird, aber eben nach einem Gesetz, das für Muslime gilt. Wieder erheben sich Zweifel, ob Wāṣil das auch so gesehen hat. Für Ḫaiyāṭ ist die Lehre Ḥasans ferne Vergangenheit; Wāṣil dagegen kannte sie genau. Er konnte schwer darüber hinweggehen, daß Ḥasan die Vokabel *munāfiq* aus der Koranmeditation gewonnen hatte. Ḥasan hatte die Bedeutung verinnerlicht; für ihn war ein „Heuchler" jemand, der nur äußerlich den Islam bekennt und ihn nicht ernst nimmt[22]. Das war zwar die gleiche Definition wie bei Ḫaiyāṭ; aber sie war anders gemeint. Den Islam nicht ernst nehmen hieß hier, ihn nicht „leben", nicht existentiell vollziehen; die Asketen, die der frühen Mu'tazila nahestanden, werden dies genauso verstanden haben.

Entscheidend war für Ḥasan, daß ein *munāfiq* mit ewiger Höllenpein gestraft wird; ob man ihn auf Erden als Gläubigen oder Ungläubigen behandelt, hatte daneben nichts zu bedeuten. Darin unterschieden sich Wāṣil und die spätere Mu'tazila nicht von ihm; auch der *fāsiq* bleibt auf ewig im höllischen Feuer. Aber sie gingen in anderer Hinsicht verschiedene Wege: für Ḥasan ebenso wie für die Bakrīya war bei einer bestimmten Todsünde, nämlich beim Mord an einem Muslim, vor Gott keine Buße (*tauba*) möglich[23]; der *fāsiq* dagegen kann sich vor Gott von allem bekehren. Das ist vielleicht der Grund, warum Ḫaiyāṭ betont, daß man einen *munāfiq* zur Buße auffordere; dahinter steht versteckte – und vielleicht nicht mehr bewußte – Polemik. Bei der Bakrīya kommt ein Weiteres hinzu[24]: sie hielt dafür, daß jede Sünde für sich gebüßt werden müsse[25]; die Mu'tazila meinte, daß man gute Werke gegen böse aufrechnen könne[26]. Wāṣil hat ein *K. fī t-tauba* geschrieben[27]; er könnte hierin auf diesen Punkt schon eingegangen sein.

Im Verhältnis zur Bakrīya wirkt die Mu'tazila milder, großzügiger; sie ist eben nicht nur, und wohl noch nicht einmal in erster Linie, eine asketische Bewegung gewesen. Ǧāḥiẓ drückt es so aus, daß für die Bakrīya der *munāfiq* m e h r gestraft werde als ein Ungläubiger[28]. Wāṣils Anliegen ist der Kompromiß und die Einigung der Gemeinde; erreichen will er es durch die Einführung eines neuen Begriffs und die präzisierende Eingrenzung der bisherigen Vokabeln. Der neue Begriff war gut koranisch; Ǧāḥiẓ betont später, daß er in

---

[22] Vgl. Ritter in: Der Islam 21/1933/44 ff.; dazu oben S. 45.
[23] S. o. S. 112.
[24] Sie mag auch hier auf Ḥasan zurückgreifen; wir können es nur nicht belegen.
[25] S. o. S. 111.
[26] S. u. Kap. C 4.2.1.2 für Ǧa'far b. Mubaššir.
[27] Werkliste nr. 5.
[28] Text 6, a; ähnlich später auch Baġdādī, *Farq* 97, apu. ff./118, 6 f. Dazu oben S. 113.

vorislamischer Zeit noch nicht gebraucht worden sei[29]. Aber mit ihm kam, eben um des Kompromisses willen, eine neue Definition für den Heilsstatus des schweren Sünders. Bei dieser Definition unterschied man früh zwischen „Bezeichnung" (*ism*) und juristischer „Bestimmung" (*ḥukm*), also zwischen dem Terminus selber und den im Koran oder – in gewissem Maße – auch in der *sunna* daran geknüpften Vorschriften und Heilsaussagen; wir haben dies bei Abū Ḥanīfa beobachten können[30]. Seit es die *uṣūl al-ḫamsa* gab, sprach man fast lieber von dem *Bāb fī l-asmāʾ wal-aḥkām* als von der *manzila baina l-manzilatain*. Ob allerdings auch Wāṣil schon beides miteinander verbunden hat, muß fraglich bleiben. Das Kriterium der *asmāʾ wal-aḥkām* wird der ursprünglichen Situation offenbar nicht ganz gerecht, und nicht nur in dem Bericht über die Diskussion mit ʿAmr b. ʿUbaid, sondern auch in anderen muʿtazilitischen Texten, die über diese Zeit Auskunft geben wollen, etwa in den Debatten mit Murǧiʾiten[31], kommt es nicht vor.

Wie aber hat Wāṣil dann den Begriff der *manzila baina l-manzilatain*, den er immerhin in einem seiner Traktate behandelte, in sein Denken eingeordnet? Zuerst einmal ist festzustellen, daß der Terminus auf das, was wir bisher behandelten, gar nicht recht paßt; dort steht der *fāsiq* ja nicht zwischen einem zweifachen Heilsstatus, nämlich zwischen „gläubig" und „ungläubig", sondern zwischen drei *manāzil*. Damit verstärkt sich der Eindruck, daß diese Darstellungen von einer späteren Problemlage ausgehen[32]. Zugleich erhebt sich die Frage, ob Wāṣil den Terminus nicht etwa schon vorfand. Das Ḥadīṯ kennt in vereinzelten Fällen *manzila* im Sinne von „Heilsstatus"[33]. Vor allem aber können wir dort beobachten, wie es zu dieser Bedeutung kam. Ursprünglich waren nicht „gläubig" und „ungläubig" gemeint, sondern Paradies und Hölle, die Orte also, an denen Gläubige und Ungläubige „sich niederlassen" werden. *Man kāna llāhu ḫalaqahū li-wāḥidatin min al-manzilatain yuhaiyiʾuhū li-ʿamalihā*, „wen Gott für eine der beiden Heimstätten geschaffen hat, den macht er geneigt zu dem entsprechenden Handeln", so heißt es im *Musnad* des Ibn Ḥanbal[34]. Auch Yazīd ar-Raqāšī soll das Wort in diesem Sinne gebraucht haben: *laisa baina l-ǧanna wan-nār manzila*[35]. Dazu gehört dann das entsprechende Verb: *aina tunzilu l-kuffār fī l-āḫira?* „wo siedelst du die Ungläubigen im Jenseits an?", soll Nāfiʿ b. al-Azraq gefragt haben. Das wurde in murǧiʾitischen Kreisen überliefert[36], und dort, im *K. al-ʿĀlim wal-*

---

[29] *Ḥayawān* V 280, 9f.; zum Bedeutungsspektrum im Koran vgl. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān* 156ff.

[30] S. o. Bd. I 194. Zur Übersetzung von *ḥukm* jetzt auch Gimaret, *Ashʿarī* 487, Anm. 1.

[31] Text 11 und II 6–7.

[32] Allerdings sollte man den Dual auch nicht überbewerten; der Ton liegt nicht auf „zwei", sondern auf „zwischen". Abū l-Muʿīn an-Nasafī spricht bezeichnenderweise stattdessen von der *masʾalat (al-)bain al-bain* (*Baḥr al-kalām* 75, –4 und 77, 2).

[33] Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-ʿummāl* I 28 nr. 519.

[34] IV 438, –7. Zum Ḥadīṯ insgesamt vgl. HT 47ff.

[35] In einem Gespräch mit ʿUmar II. (Ibn ʿAbdalḥakam, *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* 90, 9).

[36] Nach einem Bericht des Abū Ḥanīfa in einem Zusatz zur *Risāla* an ʿUṯmān al-Battī (38, Anm.; dazu oben Bd. I 199 mit Anm. 35 und 38).

muta'allim[37], findet sich auch eine interessante Parallele zur mu'tazilitischen *manzila baina l-manzilatain:* „Der dritte Status: die Einheitsbekenner (*muwaḥḥidūn*), bei denen wir ἐποχή üben. Wir bezeugen weder, daß sie dem höllischen Feuer, noch daß sie dem Paradies zugehören, sondern hoffen und fürchten für sie". Gemeint sind die normalen Muslime; diejenigen, die dem höllischen Feuer zugehören, sind die Ungläubigen (hier *mušrikūn* genannt), die *ahl al-ǧanna* dagegen die Propheten und die anderen wenigen, denen die Propheten das Paradies verheißen haben. Dennoch hat Abū Ḥanīfa in denen, die einen Muslim als weder gläubig noch ungläubig bezeichneten, spitzfindige Neuerer gesehen[38]. Mit gutem Grund: für ihn bleiben auch die obengenannten „Einheitsbekenner" weiter Gläubige; er betrachtete den Sünder als einen *mu'min ḍāll*[39].

Für die Ursprungsdiskussion hilft uns dies nicht weiter; alle genannten murǧi'itischen Schriften sind nach dem Tode Wāṣils entstanden. Aber vielleicht bringt Ka'bī einen Fortschritt, wenn er in einem bei Ibn an-Nadīm bewahrten Passus[40] die drei bisher behandelten Gruppen um eine vierte ergänzt: um die Zaiditen und Ibāḍiten nämlich, welche glaubten, die Todsünder seien „Undankbare (*kuffār ni'ma*), weder Polytheisten noch Gläubige". Denn „Polytheisten" (*mušrikūn*) war bei den Ibāḍiten die Bezeichnung für die Heiden, und in der Tat hat man bei ihnen noch am ehesten den schweren Sündern, d. h. vor allem: den nichtibāḍitischen Muslimen, einen Zwischenstatus zuerkannt[41]. Šammāḫī sagt das deutlich in seinen *Uṣūl ad-diyānāt*[42]. Gewisse frühe Ṣufriten, deren Identität wir leider nicht kennen, sahen dies genauso[43]. Sālim b. Ḍakwān benutzt *manzila* bereits im übertragenen Sinne[44]. Die Zaiditen, die Ka'bī neben den Ibāḍiten nennt, bereiten Schwierigkeiten. Zwar haben sie ähnliche Gedanken vertreten[45]; aber sie hätten Wāṣil nur in der letzten Phase seines Lebens beeinflussen können. Madelung hat die Hypothese erwogen, daß der Begriff *kufr ni'ma* „auch in den schiitischen Kreisen verwandt wurde, aus denen die Zaidīya hervorgegangen ist"[46]. Immerhin hat 'Abdallāh b. Abī Ya'fūr, ein der Zaidīya nahestehender irakischer Imāmit, eine Art Zwischenstatus für diejenigen angenommen, die den Imam nicht kennen, also

---

[37] 20, 4 ff.; dazu Oriens 17/1964/111.
[38] Text II 5, o; s. o. Bd. I 197.
[39] S. o. Bd. I 194 ff.
[40] *Fihrist* 201, 9 ff.
[41] S. o. S. 226 ff.
[42] Cuperly, *Introduction* 333. Abū 'Ammār wendet sich gegen die mu'tazilitische Lehre, sagt aber, daß die Mu'tazila in diesem Punkte der Ibāḍīya näher stehe als die Murǧi'a (*Mūǧaz* II 123, 1 ff. und apu. ff.).
[43] Aš'arī, *Maq.* 116, 5 f.
[44] Cook, *Dogma* 94; dazu Text II 2, r–s.
[45] Madelung, *Qāsim* 60 f.
[46] Ib. 13 im Anschluß an Text IX 2, k, wo die Zaidīya (bzw. Šī'a) allein, ohne die Ibāḍīya genannt ist. Übereinstimmung zwischen der Mu'tazila und der frühen Zaidīya besteht auch in der Auffassung, daß der Todsünder auf ewig verdammt sei (*Maq.* 74, 3 f.).

nicht der Šīʿa angehören[47]. Oder hat Wāṣil die Idee aus der medinensischen Šīʿa mitgebracht? Mānkdīm hat das behauptet. Aber er verspielt unser Vertrauen, indem er in Abū Hāšim den Erfinder sieht[48].

Sicheren Boden werden wir in dieser Frage wohl kaum je unter die Füße bekommen. Aber man wird doch sagen dürfen, daß Wāṣil sich mit seinem Modell nicht so sehr von Vorherigem „absetzte" als vielmehr vorhandene Tendenzen zu Ende führte. Schon Ḥasan al-Baṣrī hatte mit seinem *munāfiq*-Begriff den Schritt zu einem Dreierschema getan[49]. In gewissem Sinne wechselte Wāṣil darum nur einen Begriff aus: „er vertrat die Ansicht, daß der *fāsiq* ein *munāfiq* nach der Lehre Ḥasans sei", wie Abū Hilāl al-ʿAskarī es ausdrückt[50]. Er tat dies, weil der Terminus *munāfiq* ihm überinterpretiert schien; auch die Ibāḍiten stellten irgendwann fest, daß Exegese und Theologie sich hier gegenseitig behinderten[51]. Wāṣil versuchte von vornherein, bei *fāsiq* die Koranexegese draußen zu halten; darum hat seine Wortwahl in der Tafsīr-Literatur keine Spuren hinterlassen[52]. Im Grunde ging es ihm, ähnlich wie Ḥasan, nur um ein differenzierteres Instrumentarium, mit dem sich der mittlerweile entstandene Gegensatz zwischen Murǧiʾiten und (radikalen) Ḥāriǧiten überbrükken ließ; er konnte noch zu Recht von *manzilatain* sprechen[53]. Darum fiel es ihm wohl auch leicht, ʿAmr b. ʿUbaid für sich zu gewinnen.

Daß er zugleich als erster entschlossen einen besonderen Zwischenstatus für den schweren Sünder annahm, hat man, wenn wir den Berichten über die Diskussion mit ʿAmr glauben dürfen, anfangs gar nicht besonders zur Kenntnis genommen. Der Trend ging ganz allgemein in diese Richtung, bei Ḥasan, bei den Ibāḍiten, anscheinend auch bei den Zaiditen. Erst als auch aus seinem Kompromiß wieder nur eine neue Schule wurde und man sich gezwungen sah, ihr gegenüber die Fronten abzustecken, schrak man vor dieser Konsequenz zurück. In den nun folgenden Auseinandersetzungen stand vor allem die Bakrīya an zentraler Stelle. Sie machte der Muʿtazila das Erbe Ḥasans streitig und zwang sie damit, sich nicht nur von den alten Extremen zu distanzieren,

---

[47] S. o. Bd. I 320.

[48] ŠUḤ 137, ult. ff.

[49] Vgl. vor allem den Text aus Abū Nuʿaim in: Der Islam 21/1933/44.

[50] *Awāʾil* II 135, 10.

[51] S. o. S. 230.

[52] Für Muqātil b. Sulaimān reicht das Bedeutungsspektrum des Wortes im Koran von Unglauben (den die *munāfiqūn* gegenüber den Propheten praktizieren) und „Polytheismus" bis zu bloßem Vergehen (*iṯm*) und Schlechtigkeiten (*saiyiʾāt*), die den Glaubensstatus nicht weiter tangieren; von der Konsequenz einer ewigen Höllenstrafe ist nicht die Rede (*al-Wuǧūh wan-naẓāʾir* 328, −4 ff.). Abū ʿUbaida behandelt *fisq* im Zusammenhang mit Sure 18/50 (*Maǧāz al-Qurʾān* I 406, 2), ebenso Farrāʾ in seinen *Maʿānī l-Qurʾān* (II 147, 6 ff.: *fāsiq* = *al-ḫāriǧ ʿan ṭāʿati rabbih*). Auf den Kronzeugen der Muʿtazila, den Verleumdungsvers Sure 24/4, gehen beide in diesem Zusammenhang gar nicht ein. Farrāʾ wird wiederum von Ibn Qutaiba in seinem *Ġarīb al-ḥadīṯ* zitiert (I 249, 1 ff.). Allerdings bringt dieser sogar für *munāfiq* nicht mehr als eine philologische Erklärung (ib. 249, 9 ff.).

[53] Das wird manchmal selbst in späten Texten so dargestellt (vgl. z. B. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 161, 11 ff.); jedoch handelt es sich da wohl um eine nachträgliche Vereinfachung.

den *manzilatain,* die in Baṣra ohnehin wenig Anhänger hatten, sondern auch die *munāfiq*-Lösung explizit zu widerlegen. Das blieb nicht ohne Folgen für die Berichte über eine angebliche Diskussion zwischen Wāṣil und ʿAmr oder für die doxographischen Darstellungen, in denen nun drei, manchmal sogar vier abweichende Positionen genannt und verworfen wurden. Mittlerweile hatte man sich auch daran gewöhnt, in genauer juristischer Parallelisierung die einzelnen *asmāʾ* den entsprechenden *aḥkām* zuzuordnen. Dieses Prinzip hatte sich vermutlich in der Diskussion um den Glaubensbegriff entwickelt[54]; aber es wird von der Muʿtaziliten jetzt auch auf ihr Problem angewandt[55]. Damit hat die Frage sich endgültig verselbständigt.

2.2.6.1.7.1 Sünde und Buße

E. Gräf hat für die Lehre vom Zwischenstatus auf eine Parallele in der christlichen Bußpraxis hingewiesen: auch derjenige, dem die Teilnahme am Abendmahl verweigert wurde, galt weder als Christ noch als Nichtchrist[1]. Das ist bedenkenswert: im frühen Islam verbindet sich das Problem des Heilsstatus gleichfalls mit dem der *tauba;* der Kampf um die Termini ist in Wirklichkeit eine Auseinandersetzung um Bußklassen – „psychologisch erklärlich bei Puritanern", wie schon Strothmann sagte[2]. Aber wir wissen vorläufig nicht, ob die Muslime im Irak diese christliche Unterscheidung hätten kennen können. Vorläufig empfiehlt sich darum, die Quellen noch einmal zu Wāṣils eigener Einstellung zu Sünde und Buße zu befragen.

Leider schließt sich das, was uns zu diesem Thema überliefert wird, nicht zu einem Gesamtbild zusammen. Wāṣil soll sich, wie es bei Mānkdīm heißt[3], dagegen ausgesprochen haben, daß Buße auch schon gültig sei, wenn sie sich auf e i n i g e der getanen Sünden beziehe; er hätte *tauba* also als radikale Umkehr verstanden. Das mag er bei Ḥasan gelernt haben; aber er steht hier neben anderen, späteren Muʿtaziliten[4] und zudem nur als Zeuge in einem Streit, der von Ǧubbāʾī und Abū Hāšim ausgetragen wurde. Wir müssen also vorsichtig sein. Freilich hören wir daneben, daß er sogar den Entschluß zu einer Todsünde schon für ein Vergehen hielt, für das man das ewige Feuer verdiene; dies wirkt ebenfalls recht streng und pietistisch. Nur wird dies außer ihm auch mit Abū l-Huḏail und Ǧubbāʾī zusammengebracht – und manchmal nur mit ihnen –,

---

[54] S. o. Bd. I 194 für Abū Ḥanīfa.

[55] Ein entsprechender Gedankengang findet sich einmal auch in einem auf Wāṣil bezogenen Text (14, b – c); jedoch scheint auch dieser überarbeitet (s. u. S. 271).

[1] OLZ 55/1960/397 nach Karl Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* (Leipzig 1898), S. 239; Gerhard Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche* (²Freiburg 1910), S. 196 f.

[2] Der Islam 19/1931/215.

[3] Vgl. ŠUḤ 797, 3 ff. mit 794, apu. ff. und 796, 10 ff.; auch Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 149, – 5 f. (wo Wāṣil aber nicht genannt ist).

[4] Nämlich Bišr b. al-Muʿtamir (vgl. dazu Kap. C 1.4.3.1.1.3) und Ǧaʿfar b. Mubaššir (vgl. Kap. C 4.2.1.2).

so daß sich erneut der Verdacht einer Projektion ergibt[5]. Ibn ar-Rēwandī behauptet zudem das Gegenteil, und ob Ḫaiyāṭ mit seinem Protest dagegen recht hat, können wir nicht mehr entscheiden[6].

Für verantwortlich hielt Wāṣil nur den, der seine Tat in mündigem Alter begeht; Kinder werden von Gott nicht zur Rechenschaft gezogen und kommen ins Paradies. Das klingt verläßlich; er teilt diese Ansicht mit Ḥasan al-Baṣrī und den pietistischen Kreisen seiner Zeit. Zudem ist die Lehre so formuliert, wie sie sich im Anfang als Problem gestellt hatte, nämlich bezogen auf die Kinder der Ungläubigen, die man im Krieg bekämpfte und häufig mit ihrer Nachkommenschaft tötete[7]. – Im Anschluß an Sure 2/174 hat Wāṣil, wie schon Ḥasan, betont, daß Gott beim Jüngsten Gericht die Verdammten nicht anredet; er wendet sich nur den Guten zu[8].

2.2.6.1.7.2 Wāṣils Verhältnis zu Ḫāriǧiten und Murǧiʾiten

Rückschlüsse auf Wāṣils Lehre vom Zwischenstatus lassen diese bruchstückhaften Berichte nicht zu. Ebenso dürftig ist das Ergebnis, wenn wir untersuchen, was die Quellen über sein Verhältnis zu Ḫāriǧiten und Murǧiʾiten sagen. Unter den Murǧiʾiten hat er bereits mehrere Spielarten (*aṣnāf*) unterschieden[1]; dennoch wissen wir nicht einmal, ob er Faḍl ar-Raqāšī, mit dem zusammen er vielleicht vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz erschien, ihnen zurechnete. Allerdings besitzen wir den Text einer Diskussionsanleitung, die er seinem Schüler Ḥafṣ b. Sālim mitgegeben haben soll, als dieser Ǧahm b. Ṣafwān in Tirmiḏ herausforderte[2]. Man mag erwägen, ob sie aus einem Werk stammt, das die Schüler benutzten, vielleicht dem *K. as-Sabīl ilā maʿrifat al-ḥaqq* oder dem *K. fī d-daʿwa*[3]. Jedoch weckt der Modellcharakter wiederum Zweifel an der Echtheit; man wird an die Diskussion erinnert, die ʿUmar aš-Šimmazī, der Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid, mit Abū Ḥanīfa geführt haben soll[4]. In beiden Fällen wird der minimalistische Glaubensbegriff der Murǧiʾa gebrandmarkt: Glaube kann nicht allein in der Gotteserkenntnis bestehen; er muß sich auch in den Werken manifestieren[5]. Dementsprechend sollen Wāṣil und ʿAmr aus Sure 2/143 herausgehört haben, daß das Gebet mit zum Glauben gehört; dort

---

[5] Text 9; dazu Text XXI 156.

[6] Text 8.

[7] Text 10, vermutlich nach Kaʿbī; zur Fragestellung s. o. Bd. I 19.

[8] Ṭūsī, *Tibyān* II 89, 13 ff.; anders Ṭabarī, *Tafsīr* ³III 330, 1 ff., der hier einen *ḥaḏf* annimmt: Gott redet die Bösen nicht mit erfreulichen Worten an.

[1] Vgl. den Buchtitel Werkliste nr. 4.

[2] Text 11.

[3] Werkliste nr. 10 und 11.

[4] Text II 6, b – e und 7; dazu Bd. I 203 und unten S. 321 f.

[5] Nach dem späten Zaiditen al-Muwaffaq al-Ǧurǧānī, einem Schüler des Qāḍī ʿAbdalǧabbār, bestand für Wāṣil der Glaube in dem Ableisten der Gehorsamswerke und im Vermeiden der Todsünden; er soll dabei die Begriffe *īmān, islām* und *dīn* gleichwertig benutzt haben (*Iḥāṭa*, Ms. Leiden Or. 8409, fol. 213 a, – 4 ff.). Jedoch ist hier Wāṣil wohl nur als Exponent der Muʿtazila überhaupt genommen.

hieß es im Zusammenhang mit der Änderung der Gebetsrichtung, daß „Gott unmöglich zulassen könne", daß die Muslime (bislang, solange sie noch nach Jerusalem beteten) „umsonst geglaubt" haben[6]. Aber auch Qatāda hatte dies schon so verstanden[7]; typisch mu'tazilitisch war es also nicht. Das wäre es erst, wenn auch die Frage berührt würde, ob jemand, der böse handelt, noch gläubig ist oder nicht[8].

> In der Legende ist die Beziehung zu Ǧahm b. Ṣafwān weiter ausgemalt worden. Man konnte nicht leugnen, daß beide einander nie begegnet waren; aber man konnte sich vorstellen, daß sie miteinander korrespondiert hatten. Ǧahm habe, so erzählte man sich, in einer Diskussion mit Andersgläubigen nicht mehr weitergewußt und sich an Wāṣil um Rat gewandt; als die Betreffenden davon hörten, seien sie zu Wāṣil nach Baṣra gezogen und hätten sich dort bekehrt. Diese Geschichte stand ebenso wie die vorhergehende Überlieferung im *K. al-Mašāyiḫ* des Abū l-Ḥasan Ibn Farzōya, der ein Schüler des Ǧubbā'ī war (zu ihm jetzt Madelung in GAP II 330); daraus übernimmt sie der Qāḍī 'Abdalǧabbār. Jedoch gab es daneben mehrere nichtmu'tazilitische Versionen, die z. T. ursprünglicher wirken. Vgl. im einzelnen unten S. 503 f.

Was die Ḫāriǧiten angeht, so kommen wir noch weniger auf unsere Kosten. Ernstzunehmende polemische Texte fehlen nahezu ganz. Die beliebte Anekdote, wonach Wāṣil einmal durch sein dialektisches Geschick eine Gruppe gefährlicher Ḫāriǧiten, wahrscheinlich Azraqiten, davon abhielt, ihn und seine Gefährten umzubringen, ist reiner *adab;* sie will nur seinen Witz und seine Geistesgegenwart betonen[9]. Bei Ibn Ḥauqal wird sie auf einige seiner Anhänger statt auf ihn bezogen; so wurde sie im Maġrib erzählt, wo es noch lange eine Wāṣilīya gab[10]. Die in ibāḍitischen Quellen kolportierte Geschichte von der Niederlage Wāṣils vor seinem Zeitgenossen Abū 'Ubaida at-Tamīmī[11] ist gleichfalls legendär; sie dreht sich im übrigen um das *qadar*-Problem[12]. Auch einschlägige Buchtitel gibt es nicht[13]. Das ist insofern erstaunlich, als die mu'tazilitischen Quellen behaupten, er habe, als er noch Schüler Ḥasans war, also in seiner Jugend, mit Ḫāriǧiten in der Moschee der Teakholzverkäufer (*masǧid aṣḥāb as-sāǧ*) in Baṣra diskutiert[14]. Aber vielleicht ist das nur eine

---

[6] Ṭūsī, *Tibyān* II 12, 5 ff.

[7] Ib.

[8] Ṭabarī interpretiert gleichfalls *īmān* hier mit *ṣalāt* (*Tafsīr* ³III 167, 2 und die folgenden Traditionen).

[9] Vgl. die Versionen in Mubarrad, *Kāmil* 891, apu. ff. > Murtaḍā, *Amālī* I 168, 14 ff.; Ibn Qutaiba, *'Uyūn* I 196, 9 ff. nach Madā'inī; Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 235, apu. ff.; Tanūḫī, *Nišwār al-muḥāḍara* II 205 f.; Ibn al-Ǧauzī, *Aḏkiyā'* 126, 8 ff. nach Ibn Buhlūl (gest. 318/930); Rāġib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā'* II 83.

[10] *Ṣūrat al-arḍ* 103, 2 ff. KRAMERS.

[11] Zu ihm s. o. S. 193 ff.

[12] Darǧīnī, *Ṭab.* 246, 9 ff.; Ḥamīs b. Sa'īd, *Manhaǧ* I 430, −5 ff.

[13] Natürlich heißt es später, Wāṣil habe Murǧi'iten, Ḫāriǧiten und Ǧahm b. Ṣafwān widerlegt (*Faḍl* 163, −6 f.); aber das ist nur eine flotte Verallgemeinerung.

[14] *Faḍl* 235, 6 ff.; auch 235, 14 ff. Dahin gehört wohl auch die Behauptung des Abū 'Umar al-Bāhilī (gest. 300/913), Wāṣil sei im Alter von 30 Jahren – also um 110, z. Z. von Ḥasans Tod – mit der Widerlegung aller Gegner fertig gewesen (*Faḍl* 241, 16 f.).

Schutzbehauptung. Zeitgenössische Gedichte zeigen, daß man ihn – ebenso wie ʿAmr – in polemischer Absicht mit den Ḫāriǧiten zusammenstellen konnte[15]; Baġdādī berichtet, man habe die frühen Muʿtaziliten *maḫānīṯ al-ḫawāriǧ* „Weichlinge der Ḫāriǧiten" genannt, weil sie bei dem Todsünder zwar von ewiger Höllenstrafe redeten, ihn aber nicht ungläubig nennen und darum auch nicht zur Hinrichtung freigeben wollten[16]. Das *duʿāt*-System läßt ebenso wie das Nebeneinanderleben beider Gruppen im Maġrib auf gewisse Verwandtschaft schließen[17]. Zu einer Konfrontation ist es damals anscheinend nicht gekommen.

> Sollte auch der Ḫāriǧit Wāṣil (*Wāṣil aš-šārī*), von dem Sufyān aṯ-Ṯaurī erzählte, daß er nach Kūfa kam, um Abū Ḥanīfa zur Umkehr aufzufordern, und dann von Anhängern des Manṣūr vertrieben worden sei, mit Wāṣil identisch sein? (Kauṯarī, *Taʾnīb al-Ḫaṭīb* 97, –7 ff.; mit den „Anhängern des Manṣūr" sind vermutlich Sympathisanten der Abbasiden gemeint). In der ḥanafitischen häresiographischen Tradition wird die Muʿtazila unter die Ḫāriǧiten subsumiert, so bei Abū Muṭīʿ an-Nasafī (*Radd* 77, 11 ff., wo allerdings *Muʿtazilīya* steht) und in der späten *Taḏkirat al-maḏāhib* (in: IIED 2/1975/127, 6 ff.). Abū Muṭīʿ hebt nur ihre politische Lehre hervor; so hat dies auch Ibn al-Ǧauzī übernommen (*Talbīs Iblīs* 19, apu. f.). Die *Taḏkira* bringt dagegen, vermutlich sekundär, ein ganzes Resümee der muʿtazilitischen Dogmatik. Man mag mit dem Gedanken spielen, daß die Muʿtazila gewissermaßen der linke Flügel der Ibāḍīya war, also all diejenigen Qadariten umfaßte (oder ihnen eine Heimstätte bot), die von den Ibāḍiten allmählich ausgeschlossen wurden. Dafür ließen sich aus der späteren Entwicklung im 2. Jh. manche Indizien beibringen; jedoch reichen diese keinesfalls zu mehr als einer Arbeitshypothese. Zum Problem vgl. auch W. M. Watt, *Was Wāṣil a Khārijite?*, in: *Festschrift Meier* 306 ff.

2.2.6.1.8 Wāṣils politische Anschauungen

Spätere Quellen verknüpfen, von Baġdādī ausgehend (der seinerseits vielleicht auf Ibn ar-Rēwandī fußt), Wāṣils Lehre vom Zwischenstatus mit seinem Urteil über die ersten Bürgerkriege bzw. die Prophetengenossen, die in sie verwickelt waren. Das ist gewiß falsch[1]; jedoch ist es nicht leicht, seinen wahren Standpunkt herauszuarbeiten. Spätere Muʿtaziliten beriefen sich gerne auf ihn; da die Schule jedoch in politischen Grundfragen nie Einigkeit erreichte, schwankte sein Bild in der Geschichte. Schon ʿAmr b. ʿUbaid ging im übrigen nicht in allem mit ihm einig. ʿAmr stand in der Tradition des Ḥasan al-Baṣrī; wie dieser war er Baṣrier und als solcher ʿuṯmānitisch. Wāṣil dagegen gab ʿAlī den Vorzug[2]; er unterhielt ja Beziehungen zu den Aliden in Medina. Um aber in Baṣra nicht anzuecken, verwarf er auch ʿUṯmāns Kalifat nicht. So ergab sich,

---

[15] S. o. S. 238 für die Verse des Isḥāq b. Suwaid al-ʿAdawī und des Abū ṭ-Ṭurūq aḍ-Ḍabbī.

[16] *Farq* 99, 1 ff./119, 5 ff. Leider kennen wir Baġdādīs Quelle nicht. Es könnte sich um eine Formulierung Aš'arīs handeln (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 485, Anm. 21 nach Simnānī).

[17] S. u. S. 340 und Kap. C 7.7.1.

[1] Vgl. Text 17 mit Kommentar.

[2] Text 13, c–d: nach Ǧubbāʾī.

daß nach seiner Ansicht der Bessere nicht unbedingt – oder nicht sofort – die Herrschaft übernehmen mußte; in der späteren Systematik bezeichnete man dies als *imāmat al-mafḍūl*, „(rechtmäßige) Herrschaft des weniger vortrefflichen Kandidaten". Das entscheidende Kriterium war nach dieser Lehre der Wahlakt; der zum Kalifen Bestimmte darf zwar keinen schlechten Leumund haben und muß ein gewisses religiöses Grundwissen besitzen, aber er muß nicht unbedingt allen anderen darin voraus sein. Man gab sich Mühe, dies aus der Praxis des Propheten selber zu belegen[3]. Die Baġdāder Schule der Muʿtazila verfuhr so[4]; daß auch Wāṣil bereits seine proalidische Haltung mit diesen Erörterungen garniert hätte, ist nicht sehr wahrscheinlich. Eine theoretische Schrift dieses Inhalts begegnet unter den Büchertiteln nicht, und mit einer Betonung des Wahlaktes war in der Zeit, in der Wāṣil agitierte, in den Wirren vor der abbasidischen Revolution, nicht viel anzufangen.

Problematisch ist auch ein Passus aus dem *Muġnī* des Qāḍī ʿAbdalǧabbār, wonach Wāṣil bereits Argumente für den hohen Rang Abū Bakr's gesammelt haben soll[5]. Der Qāḍī sieht darin eine Reaktion auf šīʿitische, vermutlich rāfiḍitische Polemik, die es so z. Z. Wāṣils allenfalls in Ansätzen gab. Die Argumente könnten von der Bakrīya gesammelt worden sein, die ja, wie wir sahen, vielleicht für Abū Bakr eintrat[6]; jedenfalls spricht nichts dagegen, daß sie in Baṣra entstanden, wo man für die Šīʿa nicht viel übrig hatte. In einem Punkt wirkt der Text allerdings archaisch: Wāṣil soll eine Interpretation des Terminus *ahl al-bait* in Sure 33/33 vertreten haben, die offenbar tief in die medinensische Exegese zurückreicht, aber später kaum nachgewirkt hat. Auch ein etwas ungeschicktes *argumentum e contrario*, das er daran knüpft, ist isoliert[7]. In jedem Fall ist die Beweisführung nicht šīʿitisch – erstaunlich bei seinen Präferenzen für ʿAlī.

Nun soll mit ihr auch etwas ganz anderes dargetan werden: daß man nämlich keinen Prophetengenossen als *mušrik* oder *munāfiq* bezeichnen dürfe. Zahlreiche weitere Koranverse werden dafür angeführt[8]. Dahinter mag die Erinnerung stecken, daß Wāṣil in der Tat die Ehre der *ṣaḥāba* schützen wollte. Was ihn dazu veranlaßte, war seine Kompromißtheologie; er wiederholte auf späterer Stufe das Experiment der frühen Murǧiʾa. Wie sie setzte er bei den Bürgerkriegen an; hier ist der Nerv seines politischen Denkens erreicht. Statt *irǧāʾ* empfahl er *wuqūf*; aber er meinte das gleiche. Zwar läßt sich davon ausgehen, daß bei der Kamelschlacht, wo Prophetengenossen gegen Prophetengenossen gestanden hatten, eine der beiden Parteien recht hatte; aber wir

---

[3] Text 12.

[4] S. u. Kap. C 4.2.1.1.

[5] Text 14.

[6] S. o. S. 117. Für diese Hypothese könnte sprechen, daß der Vergleich zwischen Abū Bakr und Abraham, auf den in *k* angespielt wird, bei Aḥmad al-Huǧaimī belegt ist, der zu den baṣrischen Asketen gehörte und der Bakrīya nahestand (s. o. S. 95 und 98 f.; dazu *Mīzān* nr. 468).

[7] Vgl. Text 14, b–c mit Kommentar. Wāṣil könnte ʿIkrima, auf den die Interpretation zurückgeführt wird, noch erlebt haben.

[8] Text 14, a.

wissen nicht mehr, welche[9]. Ḫaiyāṭ scheut sich nicht, in diesem Zusammenhang die Vokabel *arǧa'a* zu benutzen: das Geschehen ist nicht mehr zu rekonstruieren; da kann man das Urteil nur noch „zurückstellen" für den, „der sich darin auskennt"[10]. Für die frühe Murǧi'a war das noch derjenige gewesen, der beim Geschehen selber dabeigewesen war[11]. Jetzt aber, ein bis zwei Generationen später, kann damit nur Gott gemeint sein; Wāṣil – bzw. Ḫaiyāṭ – umschreibt so ein *wa-llāhu a'lam*. Für die Menschen bleibt allein die Konsequenz, „Loyalität zu üben" (*tawallā*), also das Verhalten der betreffenden *ṣaḥāba* für richtig und verbindlich anzusehen[12]. Daß 'Alī rechtens Kalif wurde, darf nicht bezweifelt werden[13]; auch 'Uṯmān tritt erst in den letzten sechs Jahren seiner Herrschaft ins Zwielicht[14]. Allerdings gibt es eine wichtige Einschränkung: dort, wo die Kontrahenten zusammen auftreten und über etwas „Zeugnis ablegen", darf man ihnen nicht trauen; denn einer von ihnen ist ja auf jeden Fall in die Irre gegangen. Sonst aber ist ihre *'adāla* nicht gefährdet[15]. Wāṣil soll dies mit dem *li'ān* verglichen haben, wenn im Prozeß um die Vaterschaft eines Kindes Mann und Frau nacheinander zur Bekräftigung ihrer Aussage gegeneinander den Fluch aussprechen. Auch da kann man, was den Sachverhalt selber angeht, nicht entscheiden, wer die Wahrheit sprach; ein gewisser Makel bleibt also hängen. Aber hernach werden beide wieder als vollgültige Glieder der Gemeinde behandelt; ihr Zeugnis gilt, solange sie nicht wieder zusammen auftreten[16].

Was aber ist mit diesem Zeugnis gemeint? Die Gegner der Kamelschlacht waren ja längst tot. Ist dies alles nur eine *façon de dire* ohne praktische Konsequenzen? Sicherlich nicht. Wāṣil dachte nicht nur an die Protagonisten selber, sondern an ihre Parteien. Wenn Šī'iten und Nichtšī'iten sich gegenseitig beschuldigten, so war ihrem Hader nun der Boden entzogen – wie in einem Prozeß, in dem die Beweismittel zu einer Entscheidung nicht ausreichen. Die Frage ist nur, ob er auch meinte, daß sie ebenso, wenn sie gemeinsam über etwas anderes oder einen Dritten Zeugnis ablegen, kein Vertrauen verdienen. Dann ginge es hier auch um das Urteil über 'Uṯmān, gegen den ja sowohl 'Alī als auch Ṭalḥa und Zubair sich gestellt hatten; dieses wäre dann ebenso irrelevant wie der Streit gegeneinander. Zugleich wären Rechtsentscheide und Ḥadīṯe betroffen, die zu ein und demselben Thema sowohl auf 'Alī als auch auf Ṭalḥa oder Zubair zurückgehen. Immerhin bringt Pseudo-Nāši', also vermutlich Ǧa'far b. Ḥarb, als Gegenbeispiel, bei dem die Zeugnisse sich nicht

---

[9] Text 15, g.
[10] Ib., c.
[11] S. o. Bd. I 171 f. und 175.
[12] Text 15, h.
[13] Text 16, b.
[14] Text 15, a – c.
[15] Text 15, d und g – h; auch 16, g und 17, h.
[16] Text 16, f und die im Kommentar dazu genannten Parallelen. Zum *li'ān* selber vgl. die dort zitierten Koranverse Sure 24/6 – 9; zur späteren juristischen Entwicklung HW 724 f. s. v. *Ṭalāḳ* > EI² V 730 ff. s. v. *Li'ān*.

aufheben, „ʿAlī und Abū Huraira“[17]; das klingt sehr nach Ḥadīṯ. Andererseits hat Wāṣil doch ein Urteil über ʿUṯmān zugelassen; er mißbilligte dessen letzte sechs Regierungsjahre. Zudem hat ʿAmr b. ʿUbaid sich gerade hier von ihm distanziert[18]. Wahrscheinlich hat Madelung recht, wenn er die Aussage der Quellen nur auf das Zeugnis gegeneinander, nicht auf das miteinander bezieht[19]. Kritik kam übrigens merkwürdigerweise von zwei Grammatikern, ʿAbdallāh b. Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī (gest. 117/735) und ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī (gest. 149/766); aber ihnen war Wāṣil schon als Qadarit nicht recht[20].

Mit der Theorie von der *manzila baina l-manzilatain* hat dies alles nichts zu tun. Natürlich hat eine der Parteien Schuld auf sich geladen und ist dadurch zum *fāsiq* geworden. Aber darauf will Wāṣil nicht hinaus; er will im Gegenteil dieses Odium so weit wie möglich von ihnen wegnehmen. Ein *fāsiq* nämlich verfällt auf ewig dem höllischen Feuer; Wāṣil kann sich dazu bei einem Prophetengenossen nicht bereitfinden. Madelung hat dies gegen Nyberg deutlich herausgestellt[21]. Allerdings hing alles ein wenig daran, wie man die Kategorie der *ṣaḥāba* damals definierte. Muʿāwiya gehörte im Irak – und wohl auch im Ḥiǧāz – nicht dazu. Von Ṣiffīn redet Wāṣil darum nicht; ʿAlī hat Muʿāwiya zu Recht bekämpft[22]. Auch hierin steht Wāṣil noch in der Tradition der Murǧiʾa[23].

> Interessant ist allerdings, daß die „Muʿtazila“, die von den ḥanafitischen Häresiographen unter die Ḥāriǧiten gezählt wird (s. o. S. 270), gerade zum Streit zwischen ʿAlī und Muʿāwiya sich des Urteils enthielt (Abū Muṭīʿ, *Radd* 77, 12 ff. mit verderbtem Text; nach der Parallele bei Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 19, apu. f. sind *yatawallā* und *yatabarraʾuhum* in *natawallā* und *natabarraʾuhum* zu verbessern).

2.2.6.1.9 Weitere Lehrpunkte

Šahrastānī hat bekanntlich ein Gesamtbild der Lehre Wāṣils entworfen, in dem alle fünf *uṣūl* der Muʿtazila bereits auftauchen[1]; Madelung[2] und Daiber[3] sind ihm darin gefolgt. Gimaret hat dagegen Bedenken angemeldet[4] – wohl zu Recht: die früheren Quellen schweigen sich aus. Wir wissen nicht, wovon

---

[17] Text 16, g.
[18] S. u. S. 308.
[19] *Qāsim* 26.
[20] S. o. S. 86.
[21] *Qāsim* 24 f.; vgl. auch den Kommentar zu Text 17. Zu Nybergs Ansicht vgl. neben seinem Artikel *Muʿtazila* in EI[1] III 851 auch seine Ausführungen in: *Classicisme et déclin culturel* 127.
[22] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 153, 9 f.
[23] S. o. Bd. I 172 f.

[1] *Milal* 31, –5 ff./64, 9 ff.
[2] *Qāsim* 7 ff.
[3] In: *Actas XI Congresso UEAI*, S. 386 ff.
[4] *Livre des Religions* 184 ff., Anm. 6 ff.

Wāṣils *K. at-Tauḥīd*[5] handelte; die göttlichen Attribute jedenfalls scheinen ihm noch nicht zum Problem geworden zu sein. Auch Gottes Verhältnis zur Welt, die Frage der Schöpfung, hat ihn nicht interessiert. Wenn Ibn Mattōya zu wissen behauptet, er habe bereits von einer „Befindlichkeit" (*kaun*) der Substanz gesprochen[6], so können wir dies getrost auf sich beruhen lassen; damit ist ein systematischer Zusammenhang vorausgesetzt, den es so bei Wāṣil noch nicht gab[7]. Über den Bereich des *ʿadl* sind wir kaum besser orientiert. Der Bericht bei Warglānī[8] ist legendär, ebenso eine einschlägige Anekdote bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār[9]. Nichts deutet jedenfalls darauf hin, daß Wāṣil mehr war als ein Qadarit. Nur bei der Frage, wie denn Prophetie sich zur menschlichen Willensfreiheit verhält, kommen wir ins Detail. Wāṣil soll Wert darauf gelegt haben, daß auch die Propheten nicht nur von Gott erwählt werden, sondern zugleich aus freien Stücken das ihnen anvertraute Gut (*amāna*) der göttlichen Botschaft annehmen und bewahren. Gott weiß zwar voraus, daß sie dies tun werden; aber er zwingt sie nicht dazu[10]. Auch das ist in der späteren Muʿtazila häufig vertreten worden[11]; es kann also einfach auf Wāṣil zurückgeworfen sein. Jedoch wird das gleiche Problem in den unter dem Namen des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya laufenden *Quaestiones* behandelt und von den dort angegriffenen Qadariten in ähnlicher Weise gelöst[12].

Einiges erfahren wir auch aus muʿtazilitisch beeinflußten Tafsīr-Werken. Aber da geht es meist um Punkte, die später nur noch am Rande des theologischen Interesses standen. Nachgedacht hat man um diese Zeit offenbar über die Natur von Adams Paradies; wir wissen dies auch aus anderen Berichten[13]. Wie bereits Ḥasan al-Baṣrī sollen Wāṣil und ʿAmr die Meinung vertreten haben, daß Adam in demselben Paradiese wohnte, in das auch die Seligen dereinst eingehen; sie schlossen dies daraus, daß *ǧanna* in Sure 2/35 den Artikel trägt und somit das bekannte Paradies, eben die *ǧannat al-ḫuld* bezeichnet[14]. Das implizierte, daß das den Menschen versprochene Paradies von Anfang an existiert; hier ist die Gleichsetzung bei Ḍirār zum Problem geworden[15]. Jedoch hatte schon Ḥasan Sure 3/169 so verstanden, daß die Blutzeugen im Paradies weiterleben; dieses muß ihnen also auch vor dem Gericht zur Heimstätte

---

[5] Werkliste nr. 3.

[6] *Taḏkira* 450, apu.

[7] Erst Abū l-Huḏail kennt den Begriff (s. u. Kap. C 3.2.3.1.1.4). Bei Ibn Mattōya geht es darum, ob man der Substanz im Augenblick des Entstehens eher eine „Befindlichkeit" oder Ruhe bzw. Bewegung zusprechen solle. Er nennt neben Wāṣil noch einen der „beiden Ǧaʿfar"; vielleicht hat dieser sich auf Wāṣil berufen.

[8] Text 4; s. o. S. 256.

[9] *Faḍl* 240, 9 ff. > IM 35, 8 ff.

[10] Text 20.

[11] Ib., c.

[12] *Anfänge* 35 ff. § 2. Zu prüfen bleibt, wieweit die Verwendung der Vokabel *amāna* auf eine zugrundeliegende Exegese von Sure 33/72 hinweist.

[13] Vgl. meinen Aufsatz in: *Festschrift Abel* 109 ff.

[14] Ṭabrisī, *Maǧmaʿ* I 85, 13 ff.; etwas kürzer auch Ṭūsī, *Tibyān* I 156, 8 ff.

[15] S. u. Kap. C 1.3.1.5.1.

dienen. Wāṣil und ʿAmr haben dagegen keinen Einspruch erhoben[16]. Die Einwände gegen ihre These setzten vermutlich auch anders an. Man fragte, wie denn der Satan in Adams Paradies habe hineinkommen dürfen, wenn dieses als Lohn für gute Werke geschaffen sei, und man meinte, daß, wenn Adam einmal in jener *ǧannat al-ḫuld*, also einem „Paradies der ewigen Dauer", gewesen sei, er dessen nicht wieder habe verlustig gehen können. Die Antworten darauf sind uns überliefert: der Satan kam vielleicht von draußen an Eva heran, und das Paradies Adams vergeht; ewig ist es erst als Lohn für irdisches Handeln. Das mögen spätere Spekulationen sein, zumal Ǧubbāʾī und einige noch spätere Muʿtaziliten sich Ḥasans und Wāṣils Position zu eigen gemacht haben[17]. Aber die zweite Antwort klingt so, als sei das Paradies zwischenzeitlich, nämlich nach Adams Fall, einmal vergangen. Das hätte schon Ḍirār von der *ǧannat al-ḫuld* nicht mehr behauptet; er hat stattdessen von zwei verschiedenen Paradiesen gesprochen. Vielleicht hat Wāṣil *ḫuld* noch gar nicht als „Ewigkeit", sondern nur als „lange Dauer" verstanden[18].

Eine weitere Überlegung, die Wāṣil wiederum mit Ḥasan gemeinsam hat, bezieht sich auf Sure 2/25. Dort heißt es von den Paradiesesbewohnern: „Sooft sie eine Frucht daraus zu essen bekommen, sagen sie: ‚Das ist, was wir vorher zu essen bekamen'. Man gibt es ihnen derart, daß eines dem andern (zum Verwechseln) gleichsieht". Er interpretierte: was wir vorher hier im Paradies zu essen bekamen, nicht etwa im irdischen Leben. Das Paradies bleibt also, so will er wohl sagen, eine Sache sui generis. Damit aber die Beköstigung nicht zu gleichmäßig ausfalle, sollen die Seligen doch erkennen, daß das, was sich „(zum Verwechseln) gleichsieht", in Wirklichkeit etwas anderes ist[19].

> Woher diese Informationen letztlich stammen, ist nicht ganz klar. Möglicherweise sind sie Wāṣils *K. Maʿānī l-Qurʾān* entnommen (Werkliste nr. 7). Da Wāṣil meist zusammen mit ʿAmr genannt wird, könnten sie auch aus dessen Redaktion von Ḥasans *Tafsīr* auf ihn übertragen sein. Da aber Wāṣil manchmal auch ohne ihn neben Ḥasan auftritt (so in dem letztgenannten Punkt), ließe sich hierin sogar ein Beleg dafür sehen, daß er tatsächlich selber Teile von Ḥasans *Tafsīr* überlieferte. Die Übereinstimmungen erstrecken sich auch auf juristische Fragen. Wāṣil und ʿAmr hielten wie Ḥasan die *ʿumra* für ebenso obligatorisch wie den Ḥaǧǧ; die „Iraker" dagegen, Ibrāhīm an-Naḫaʿī und seine kūfischen Freunde, meinten, sie sei nur guter Brauch (*masnūna;* Ṭūsī, *Tibyān* II 155, 2 ff. im Anschluß an Sure 2/196). Allgemein zum Problem vgl. HW 766 b s. v. *ʿUmra*. – Zu Wāṣils Einstellung zur Grabesstrafe und anderen eschatologischen Details s. u. S. 306.

---

[16] Ṭūsī, *Tibyān* III 46, 7 ff.; vgl. auch ib. II 34, – 8 ff. zu Sure 2/154.

[17] Vgl. die angegebenen Stellen; auch Ṭūsī, *Tibyān* IV 398, 5 f. zu Sure 7/19.

[18] Zu *ḫulūd* in der vorislamischen Poesie vgl. G. Müller, *Labīd* 100 f.; man konnte damals auch Reichtum noch als *ḫulūd*, also als etwas, das Dauer verleiht, betrachten. Weiteres zur Frage vgl. Kap. D 3.

[19] Ṭabrisī, *Maǧmaʿ* I 65, 15 f.; dazu auch Ṭabarī, *Tafsīr* ³I 385 ff.

2.2.6.1.9.1 Erkenntnistheoretische Fragen

Einen besonderen Platz nehmen die wenigen Nachrichten über erkenntnistheoretische Fragen ein. Auch sie sind in ihrer Authentizität durchaus nicht alle gesichert; aber sie berühren den Nerv mu'tazilitischen Denkens. Die von Wāṣil gesteuerte missionarische Bewegung appellierte an die rationale Einsicht der Menschen, nicht, wie dies später manche mit ähnlicher Intention auftretende ṣūfische Bewegungen taten, an ihr Gefühl. Wenn man ihm später die Ansicht zuschrieb, das Erkennen müsse dem Handeln vorausgehen und die Lehre sich aus beidem entwickeln, so hat dies einen echten Ton. Er soll es aus dem Koran abgeleitet haben: Moses wurde so berufen; zuerst gab Gott sich ihm auf dem Sinai zu erkennen, dann hieß er ihn seine Sandalen ausziehen, und dann befahl er ihm, seine Botschaft zu verkünden (Sure 20/12). Aber auch von den normalen Menschen war es gesagt: diejenigen, die nicht zu Schaden kommen wollen, müssen „glauben" und „tun, was recht ist" und schließlich „einander ans Herz legen, sich an die Wahrheit zu halten und Geduld zu üben" (Sure 103/1–3)[1]. Diese letztere Exegese war nur deswegen schlüssig, weil „glauben" hier als „Gott erkennen" verstanden war[2]; das missionarische „einander ans Herz legen" aber bezog sich sowohl auf die Wahrheit, die wieder in den Erkenntnisbereich gehört, als auch auf die Geduld, also auf praktische Bewährung. Es ist kein Zufall, daß Wāṣil in das *K. al-Awā'il* des Abū Hilāl al-'Askarī als derjenige einging, der als erster schriftlich gegen Andersgläubige polemisierte und dazu Grundlagen schuf, die für später gültig blieben[3]. Diesen Schriften gab er die Form von quaestiones (*masā'il*)[4]; sie wurden so offenbar von seinen *du'āt* benutzt. Seine irakischen Schüler haben nach seinem Tode ihren „Brüdern im Maġrib" ein Konvolut davon zugeschickt[5]; Abū l-Huḏail soll von Umm Yūsuf, der Frau Wāṣils, die ihn anscheinend lange überlebte, zwei Behältnisse (*qimaṭr*) mit seinem *„kalām"* erhalten haben[6]. Auch wenn er sich über juristische Meinungsverschiedenheiten (*al-iḫtilāf fī l-futyā*) ausließ – wovon er angeblich viel verstand –, so will er dies nur getan haben, um das religiöse Problembewußtsein zu fördern[7].

---

[1] Text 19.

[2] Auch der Šarīf al-Murtaḍā hat, als er den Bericht übernahm, das Problem gesehen; er erklärt „glauben" als „für wahr halten" und gibt ihm damit eine intellektuelle Note. Jedoch findet sich die Gleichung auf die genannte koranische Wortverbindung bezogen ebenso bei Abū Ḥanīfa (vgl. Text II 5, f-g).

[3] *Awā'il* II 134, 2 ff. nach Ǧāḥiẓ, übersetzt bei Pines, *Atomenlehre* 126; zitiert auch bei Bernand in: SI 36/1972/26.

[4] *Faḍl* 165, 11. Mit der Form selber wäre er, wenn Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya's Widerlegung der Qadariten echt ist, nicht originell gewesen; er hätte sie im Ḥiǧāz vorfinden können (s. u. S. 665).

[5] Das sog. *K. al-Maširiqīyīn min aṣḥāb Abī Ḥuḏaifa ilā iḫwānihim bil-Maġrib,* das mehrere Einzelschriften enthielt (vgl. die Einleitung zu Werkliste IX).

[6] *Faḍl* 241, 18 f.; auch oben S. 254.

[7] *Faḍl* 236, 9 ff. nach Abū 'Amr az-Za'farānī und Abū 'Umar Ḥafṣ b. al-'Auwām (so zu lesen!), die beide zum Schülerkreis gehörten (s. u. S. 317 f. und 325). Die Formulierung hat leicht apologetische Färbung, so als ob die Beschäftigung mit dem *iḫtilāf fī l-futyā* sich später keiner großen Beliebtheit mehr erfreut hätte.

Die „Grundlagen" aber hat er, wenn wir der Überlieferung trauen können, in einigen Kernsätzen erläutert, die in leicht abweichender Form bei dem Qāḍī ʿAbdalǧabbār und bei Abū Hilāl al-ʿAskarī bewahrt sind[8]. In einem von ihnen[9] werden die Instrumente religiöser Wahrheitsfindung aufgezählt, also das, was man später in den *uṣūl al-fiqh* behandelte. So hat man den Text auch in der Folgezeit verstanden; er ist anscheinend auf die klassische Vierzahl der *uṣūl* ergänzt worden[10]. Aber so weit war man z. Z. Wāṣils noch nicht. Der Konsens wird offenbar noch nicht als separates Kriterium gewertet. Der *qiyās* hat sich noch nicht aus dem allgemeinen *iǧtihād* herauskristallisiert[11]; er begegnet hier einfach als „Vernunftschluß" oder „Verstandesargument". Ohnehin wird noch nicht zwischen Recht und Theologie unterschieden. Wir merken es auch an den beiden Kriterien, denen Wāṣil die meiste Aufmerksamkeit schenkt, dem Koran und dem *ḫabar*.

Im Koran haben nach demselben Satz nur solche Verse Beweiskraft, die keine abweichende Deutung zulassen. Wāṣil folgt damit seiner Tendenz, jeden Parteihader zu neutralisieren. Jedoch kommt ihm die Unterscheidung zwischen *muḥkamāt* und *mutašābihāt* in die Quere, die in Sure 3/7 angedeutet war und zu seiner Zeit auch bei ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā, dem Sekretär der letzten Umaiyaden, ins Bewußtsein gehoben wurde[12]. Die *muḥkamāt*, die „eindeutig bestimmten" Verse, sind für ihn nicht einfach alle Schriftstellen mit klarer Aussage, sondern im besonderen diejenigen, aus denen hervorgeht, daß ein bestimmtes Vergehen ewige Höllenstrafe nach sich zieht, m. a. W.: in denen wir erfahren, wann ein Sünder *fāsiq* ist. Das gilt etwa für Sure 4/93, wo von vorsätzlichem Mord die Rede ist und es dann heißt: „... ist die Hölle sein Lohn, daß er (ewig) darin weile"; es gilt nicht für die Lüge oder für den unzüchtigen Blick, die darum nur den Charakter einer läßlichen Sünde haben. Bei ihnen muß man sich mit seinem Urteil zurückhalten; denn Gott hat „nicht klar gesagt, daß er dafür strafen wird"[13].

> Auch Muqātil b. Sulaimān, jüngerer Zeitgenosse Wāṣils, hat das Wort *muḥkam* mit dem Verbotekatalog in Sure 6/151-53 illustriert (Wansbrough, *Quranic Studies* 177). Daß der „unzüchtige Blick" verwerflich sei, läßt sich auf koranischer Grundlage in der Tat nur *e contrario* daraus erschließen, daß dort empfohlen wird, den Blick niederzuschlagen (vgl. Sure 24/30 und 49/3). Verse, in denen die Lüge mit negativem Vorzeichen erscheint, sind Legion; aber die Strafe dafür wird nicht deutlich umschrieben. Zwar heißt es in Sure 2/10, daß die *munāfiqūn* für ihre Lügenhaftigkeit „eine schmerzhafte Strafe zu erwarten" haben; jedoch muß eine schmerzhafte Strafe ja nicht ewig währen.

---

[8] Text 21.
[9] Ib., f.
[10] Vgl. den Kommentar zu diesem Satz. Riḍwān as-Saiyid hat direkt vermutet, daß Šāfiʿī in seiner *Risāla* auf diesen Text reagiert (*al-Umma wal-ǧamāʿa was-sulṭa* 148 f.).
[11] S. o. S. 130 und 133.
[12] S. o. Bd. I 38; dazu Schönig, *Sendschreiben* 21.
[13] Text 22.

Das zweite, was ihm in die Quere kam, war die Vorstellung von der Abrogation. Wiederum war offenbar eine längere Diskussion vorausgegangen[14]; aber er mag tatsächlich, wie Abū Hilāl al-ʿAskarī sagt, der erste gewesen sein, der sie theoretisch auf den Punkt brachte, daß Abrogation nur bei Versen juristischen Inhalts möglich sei, nicht dagegen bei historischen Aussagen[15]. In den Traktaten des Zuhrī oder des Qatāda[16] wird dieser Grundsatz praktiziert, aber nicht ausgesprochen. Er wird auch mit Ḫalīl in Verbindung gebracht[17]; später ist er zum sunnitischen Allgemeingut geworden.

> Ṭabarī, *Tafsīr* ³II 472, 1 ff.; Abū Muqātil as-Samarqandī, *al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* 44, ult. ff.; für Farrāʾ vgl. Wansbrough, *Quranic Studies* 197. Sogar Christen beriefen sich darauf. Elias von Nisibis widerlegte damit den Wesir al-Ḥusain b. ʿAlī al-Maġribī, als dieser ihm anläßlich einer Sitzung i. J. 417/1026 vorhielt, Sure 2/59, in der den Christen eine Belohnung von Gott versprochen wird, sei durch Sure 3/79 abrogiert (Mašriq 20/1922/118, apu. ff.; zum Zusammenhang vgl. Kh. Samir in: Islamochristiana 3/1977/262).

Verse juristischen Inhalts erkannte man an ihrer sprachlichen Form. Man redete von „Gebot und Verbot"[18]. So verband sich mit der *nasḫ*-Theorie sehr schnell die Unterscheidung von assertorischen und imperativischen Sätzen, *ḫabar* und *amr*[19]. Auch das war Wāṣil als allgemeine Voraussetzung wohl schon bekannt. Jedoch soll er „als erster" darauf hingewiesen haben, daß es Aussagen (*aḫbār*) von spezieller und solche von allgemeiner Bedeutung gibt; danach richtet sich ihre Beweiskraft[20]. Die Formulierung ist eine kurze Überlegung wert. In den späteren *uṣūl al-fiqh*, in denen diese letztere Distinktion eine große Rolle spielte[21], ist sie auf assertorische und imperativische Sätze gleichermaßen angewandt worden[22]; das ließ sich in der juristischen Hermeneutik auch gar nicht vermeiden. Bei Wāṣil dagegen klingt es so, als habe er nur an Aussagesätze gedacht; er redet ja auch von ihrer Beweiskraft und nicht von ihrem Geltungsbereich. Das erklärt sich vermutlich daraus, daß er eher in dogmatischen als in juristischen Kategorien dachte. Die Muʿtazila hat den Murǧiʾiten später immer wieder vorgeworfen, koranische Aussagen, in denen allgemein jeder Todsünder, etwa jeder Mörder, mit ewiger Höllenstrafe bedroht wird, speziell nur auf die Nichtmuslime zu beziehen[23]. Wenn auch Wāṣil

---

[14] S. o. Bd. I 34 ff.
[15] Text 21, e.
[16] Dazu oben S. 220, Anm. 42.
[17] Ṭūsī, *Tibyān* I 393, 2 ff.
[18] Text 21, e.
[19] Ib., b.
[20] Ib., b–d.
[21] Vgl. etwa, als Beispiel unter vielen, Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 201 ff.; Šīrāzī, *Tabṣira* 105 ff.; Goldziher, *Ẓâhiriten* 120 ff.; Turki, *Polémiques* 84 ff. etc. Dazu jetzt die Dissertation von Abd Al-Rafiʿi Oyewumi Omotosho, *The Problem of al-amr in uṣūl al-fiqh* (PhD Edinburgh 1984).
[22] Vgl. z. B. Šīrāzī, *Tabṣira* 105, 6 f. und 110, 3 ff.; Turki, *Polémiques* 86.
[23] S. u. Kap. C 2.5.1, 3.2.1.3.3.1 und 5.1.1.

schon primär dies im Auge hatte[24], so hätte er hier ähnlich angesetzt wie bei seiner Definition von *muḥkam* und *mutašābih*.

Im übrigen waren „Aussagen" für ihn nicht nur im Rahmen des Korans interessant. Hier waren sie durch die göttliche Autorität gesichert; anderswo bedurfte ihre Glaubwürdigkeit erst noch eines Beweises. Dazu mußte, so meinte er, ausgeschlossen werden, daß diejenigen, die eine Aussage machen, Hand in Hand arbeiten (*tawāṭu'*), um ihre Meinung durchzubringen, oder – wenn sie nicht am selben Orte wohnen – zu diesem Zweck miteinander korrespondiert oder über Boten miteinander Kontakt aufgenommen haben; umgekehrt dürfen sie auch nicht darin übereingekommen sein, etwas einhellig als falsch zu bezeichnen[25]. Das sind im Grunde nur verschiedene Aspekte ein und desselben Kriteriums: Aussagen müssen unabhängig voneinander zustandekommen. Dabei fällt auf, daß ihre logische und inhaltliche Stringenz gar nicht berücksichtigt wird; es geht nicht darum, was gesagt wird, sondern daß es von mehreren übereinstimmend gesagt wird. Oder wie es an anderer Stelle heißt: ein Satz wird erst durch Konsens zum Argument, d. h. er erhält Beweischarakter erst, wenn mehrere ihn aussprechen oder an ihn glauben[26].

Vom Ansatz her berührt sich das mit dem, was man in der Ḥadīṯwissenschaft später als *tawātur* bezeichnete[26a]. Jedoch benutzt Wāṣil diesen Begriff nicht, und er sagt auch nirgendwo, daß er nur an Ḥadīṯe dachte. Er knüpft wohl eher bei Überlegungen an, die in der Antike zum Überlieferungsbeweis angestellt wurden: wie kann man sicher sein, daß es eine Stadt Alexandrien gibt, wenn man selber nie dagewesen ist?[27] Aber das Ḥadīṯ ist subsumiert und offenbar noch nicht als Spezialfall erkannt. Die Bezeugung wird nur horizontal gesehen, innerhalb ein und derselben Generation, wo Zeitgenossen vielleicht an ein und demselben Ort ein und dieselbe Tradition weitergeben oder aber über eine größere Distanz, zwischen Kūfa und Baṣra etwa, ihre Traditionen austauschen. Daß es beim Ḥadīṯ auch eine vertikale Bezeugung gibt, über mehrere Generationen hinab in die Vergangenheit und bezeugt durch den Isnād, tritt noch nicht in den Blick. Wāṣil war der Generation der Prophetengenossen noch zu nahe. Darum ist ihm wohl der Gedanke, daß *tawātur* sozusagen automatisch Wahrheit garantiert, noch fremd; die Berichterstatter können sich ja absprechen. Die Gemeinde könnte sich theoretisch auf Irrtum und Lüge einigen; es wäre allerdings eine Katastrophe[28].

Klar ist, daß das, was man später als *āḥād* bezeichnete, also isoliert bezeugte Prophetenworte, ihm als Beweis nicht ausreichen. Das hieß für ihn vermutlich noch nicht, daß man sie nicht zu sammeln brauche; von einer Konfrontation

---

[24] Nach Ṭūsī, *Tibyān* II 588, pu. kämen wir hierfür sogar bis auf Ḥasan al-Baṣrī zurück.

[25] Text 21, a; vgl. dazu meine Behandlung des Passus in: *La notion d'autorité au Moyen Age*, ed. G. Makdisi und J. et D. Sourdel, 213 f. Zur Aufnahme bei Aṣamm s. Text XIII 35.

[26] Text 23, a.

[26a] Vgl. etwa die Formulierung bei Ǧāḥiẓ, *ʿUṯmānīya* 116, 4 f.

[27] Vgl. die Bemerkungen von van den Bergh in: *Averroes' Tahafut al-Tahafut* II 16 ad p. 16.5.

[28] Text 23, b.

mit den Vertretern des Ḥadīṯ ist noch nichts zu spüren. Wāṣil selber soll Ḥadīṯ von Ḥasan al-Baṣrī und anderen überliefert haben[29]. Auch Schüler hat er darin angeblich gehabt[30]. Allzuviele Prophetenworte, die seinen Kriterien genügten und mehrfach übereinstimmend tradiert wurden, dürfte es damals noch gar nicht gegeben haben, erst recht noch keinen ernsthaften Versuch, diese Parallelen sorgfältig zusammenzustellen. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn Wāṣils Ruhm später gerade durch ein schlecht bezeugtes und sichtlich apokryphes Ḥadīṯ bekräftigt wurde: „In meiner Gemeinde wird es einen Mann geben namens Wāṣil, der zwischen Wahr und Falsch unterscheiden wird"[31].

2.2.6.2 *ʿAmr b. ʿUbaid*

Bei dem zweiten „Kirchenvater", bei ʿAmr b. ʿUbaid, ist die Quellenbasis ähnlich trügerisch wie bei Wāṣil b. ʿAṭāʾ. Er wurde zum Bestandteil der historischen Allgemeinbildung; darum wird er allenthalben erwähnt, häufig auch mit einer eigenen Biographie. Dennoch ist das erhaltene Material wenig substantiell. Man muß zwischen der muʿtazilitischen und der nichtmuʿtazilitischen Überlieferung unterscheiden. Allerdings hat wie bei Wāṣil die letztere von der ersteren vor allem über Ǧāḥiẓ manches übernommen.

> Ǧāḥiẓ bringt in seinem *Bayān* zahlreiche *zuhd*-Aussprüche ʿAmrs, die er wegen ihrer sprachlichen Schönheit bewahrt; ʿAmr ist für ihn in erster Linie ein Asket, der über eine beachtliche rhetorische Begabung verfügte. Die biographische Tradition beginnt in der Muʿtazila mit Kaʿbīs *K. al-Maqālāt*. Dieser behandelt ʿAmr ebenso wie Wāṣil zweimal: unter den eigentlichen Muʿtaziliten (S. 68, 7 ff.) und dann noch einmal unter den Baṣriern, zusammen mit vielen „Sympathisanten" der Bewegung (S. 90, pu. ff.). Er stützt sich dabei auf verschiedene Quellengruppen; die zweite Stelle ist Ergebnis einer promuʿtazilitischen Durchmusterung früher *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Literatur, vor allem der Qadaritenlisten. Theologisches Material hat er sozusagen nicht. Das gilt auch für den Qāḍī ʿAbdalǧabbār (*Faḍl* 242, 1 ff.); wiederum erscheint ʿAmr vornehmlich als Asket. Hierin mag der Grund dafür liegen, daß Ibn al-Murtaḍā entgegen seiner sonstigen Gewohnheit von ʿAbdalǧabbār sozusagen nichts übernimmt (*Ṭab.* 35, 13 ff.). Der Šarīf al-Murtaḍā bringt, neben viel Übereinstimmendem, einiges selbständige Material; dieses geht vielleicht auf Ḫaiyāṭ zurück (*Amālī* I 165 ff.). In muʿtazilitischer Tradition steht auch Masʿūdī (*Murūǧ* VI 208 ff./IV 156 § 2418 ff.). Er hat ʿAmr außerdem in seinem *K. al-Maqālāt fī uṣūl ad-diyānāt* behandelt (ib. VI 212, 7 f./IV 158, −4; zum Werk vgl. Khalidi, *Islamic Historiography* 157).
>
> In der nichtmuʿtazilitischen Literatur sind die Häresiographen als besondere Gruppe herauszuheben. Manche von ihnen, z. B. Malaṭī oder Pazdawī, nennen ʿAmr überhaupt nicht als Muʿtaziliten. Ausführlich behandelt ihn in diesem

---

[29] *Mīzān* IV 329, 13; auch *Faḍl* 241, −5 ff.

[30] *Faḍl* 90, 13; auch unten S. 320.

[31] *Faḍl* 234, 1 ff. > IM 29, 9 ff.: nach dem *K. al-Maṣābīḥ* des Ibn Yazdād, mit einem Isnād, der über ʿAlī lief. Ein anderes Ḥadīṯ dieser Art vgl. *Faḍl* 241, pu. f. (der Text ist anscheinend verderbt).

Sinne erst Baġdādī; er unterscheidet eine separate Schule ʿAmrs, die ʿAmrīya (*Farq* 100, ult. ff./120 ff.). Šahrastānī tut das nicht; er subsumiert ʿAmr unter die Wāṣilīya (*Milal* 33, −4 f./69, 1 f.; dazu Gimaret, *Livre* 189, Anm. 33). Er hebt auch hervor, daß ʿAmr vornehmlich ein Traditionarier war und als Asket bekannt wurde (34, 7 f./70, 5). Dieser asketische Zug wird, da positiv, in den übrigen nichtmuʿtazilitischen Quellen häufig verschwiegen oder nur nebenbei erwähnt. Das Hauptgewicht liegt auf ʿAmrs Rolle als Traditionarier; jedoch wird er dabei als Qadarit geschildert, der aus seiner Überzeugung extreme Konsequenzen zieht und von den rechtgläubigen *aṣḥāb al-ḥadīṯ*, die mit ihm aus der Schule Ḥasan al-Baṣrī's stammen, boykottiert wird. Das Material hierzu ist u. a. zusammengestellt bei Fasawī (gest. 277/890), *Maʿrifa* II 259 ff.; bei ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 290/903), *K. as-Sunna* 131 ff.; bei ʿUqailī (gest. 322/934), *Ḍuʿafāʾ* III 277 ff.; bei Dāraquṭnī (gest. 385/995), *Aḫbār ʿAmr b. ʿUbaid;* bei Lālakāʾī (gest. 418/1027), *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 737 ff.; bei al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (gest. 463/1071), TB XII 166 ff.; später vor allem bei Ḍahabī (*Mīzān* nr. 6404; vgl. auch *Taʾrīḫ al-Islām* VI 107 ff. und *Siyar* VI 104 ff.) und bei Šāṭibī (*Iʿtiṣām* I 185, 6 ff.). Ich habe die meisten dieser Nachrichten in *Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid* (Beirut 1967) im Anschluß an Dāraquṭnī behandelt; sie werden hier vor allem in Kap. 2.2.6.2.5 – 6 und 2.2.7 zur Sprache kommen. Einige von ihnen sind auch referiert bei Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* 321 ff. Die frühesten *Ṭabaqāt*-Werke kennen dieses Material bezeichnenderweise nicht. Ibn Saʿd hat nur eine ganz kurze ablehnende Notiz (*Ṭab.* VII$_2$ 33, 1 ff.); Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ widmet, obgleich in Baṣra lebend, ʿAmr in seinen *Ṭabaqāt* überhaupt keinen Eintrag. – Verhältnismäßig unabhängig von diesen polemischen Notizen ist die Biographie bei Ibn Ḫallikān, *Wafayāt* III 460 ff. nr. 503.

2.2.6.2.1 *Biographische Daten*

Über die Lebensumstände des ʿAmr b. ʿUbaid hat man später kaum noch etwas gewußt. Umso mehr fällt auf, daß einige detaillierte Angaben über seine Herkunft erhalten sind. Da sie sich auf seinen Status als *maulā* und seine Fremdabstammung beziehen, liegt der Verdacht nahe, daß sie nur als Beleg für die These dienten, alle Häresie im Islam stamme von Nichtarabern ab[1]. Das muß an sich nicht bedeuten, daß diese Informationen unglaubwürdig sind; wir hätten damit nur einen Grund dafür in Händen, warum man sie bewahrte und sich gerade um diesen Punkt besonders kümmerte. Jedoch treten sie in Konkurrenz zu anderen Nachrichten, die sich mit ihnen kaum vereinbaren lassen; diese sind in der biographischen Literatur direkt unter dem Namen von ʿAmr b. ʿUbaid's Vater verzeichnet und im allgemeinen nicht mit den Notizen über ʿAmr selber in Beziehung gesetzt worden. Ich habe die Zusammenhänge an anderer Stelle ausführlich behandelt[2] und kann mich darum hier auf die Hauptlinien beschränken.

Nach dem ersten Überlieferungsstrang war ʿAmr b. ʿUbaid's Vater ʿUbaid b. Bāb ein Weber, der in die Polizeistreitkräfte der Stadt Baṣra eintrat und es

[1] *Festschrift Meier* 61 und 66 f.; auch Ǧāḥiẓ, *Radd ʿalā n-Naṣārā* in: *Rasāʾil* III 315, ult. f.
[2] In: MUSJ 50/1984/733 ff.

dort in der Zeit des Ḥaǧǧāǧ zum Türhüter bei dessen Statthalter al-Ḥakam b. Aiyūb b. al-Ḥakam aṭ-Ṭaqafī brachte. Der Großvater Bāb soll zu jenen Kriegsgefangenen gehört haben, welche ʿAbdarraḥmān b. Samura Mitte der vierziger Jahre von seinen Feldzügen in der Gegend von Kabul nach Sīstān und schließlich nach Baṣra brachte. Er hätte danach ursprünglich Sklave sein müssen. Jedoch wird er als Eseltreiber vorgestellt, der in der Stadt einen unter seinem Namen bekannten Laden (*dukkān*) besaß; als Beleg diente ein Vers des Farazdaq, den dieser an einen Eseltreiber namens Bāb gerichtet hatte. Bāb soll *maulā* der *āl ʿArāda*[3] gewesen sein, welche sich den Balʿadawīya zurechnete; letztere waren die Nachkommen einer ʿAdawitin, welche mit einem gewissen Mālik b. Ḥanẓala von den Tamīm drei Söhne gehabt hatte, und gehörten darum selber in den Stammesverband der Tamīm. Neben die *āl ʿArāda* treten darum als Bezugspunkt des Klientelverhältnisses, je nach der Quelle wechselnd, die Banū l-ʿAdawīya, die Tamīm oder (nach demjenigen Sohn der ʿAdawitin, von dem sich die *āl ʿArāda* herleitete), die Yarbūʿ b. Mālik.

Problematisch sind an diesem Bild, das an sich verhältnismäßig kohärent wirkt und erst später in der Überlieferung zersplittert worden ist, folgende Punkte: 1) Daß mit der Person namens Bāb in dem Vers des Farazdaq der Großvater des ʿAmr b. ʿUbaid gemeint sei, der in der Tat gleichfalls Bāb hieß, ist nicht bewiesen; in dem kurzen Scholion, das Ibn al-Aʿrābī dem Vers beigegeben hat, steht davon nichts. Daß Bāb Eseltreiber war, ist aber nur hieraus abgelesen. 2) Eseltreiber hatten nicht nur eine niedrige soziale Stellung, sondern sie wurden auch in ihrer moralischen und religiösen Integrität, der *ʿadāla,* nicht für voll genommen. Noch in der zweiten Hälfte des 2. Jh's, also nach dem Tode des ʿAmr b. ʿUbaid, konnte es geschehen, daß ein Staatsbeamter ihnen, ebenso wie den Webern (!), das Recht der Zeugenschaft absprach[4]. Großvater und Vater des ʿAmr b. ʿUbaid sind damit in den Status von „Asozialen" versetzt. 3) Die Verbindung zur Obrigkeit galt als anrüchig, um so mehr als ʿUbaid das Unrechtsregime des Ḥaǧǧāǧ zu stützen half. Der Pariastatus, der in seiner Beschäftigung als Weber zum Ausdruck kam, wurde dadurch nur schlimmer: auch jetzt war er nur Türhüter, aber er machte sich zum Handlanger der Diktatur. 4) Die oben erwähnte Vorstellung, daß Häresien und „Neuerungen" auf Fremdeinfluß zurückgehen, wird u. a. dahin konkretisiert, daß es gerade die Nachkommen von Kriegsgefangenen bzw. von kriegsgefangenen Sklavinnen sind, die in der Gemeinde Unordnung stiften. Das soll, wie Sufyān b. ʿUyaina von ʿUrwa b. az-Zubair (gest. 94/713) überlieferte, schon bei den Israeliten so gewesen sein; er selber (gest. 196/811) erklärte auf diese Weise die Verbreitung der *raʾy*-Praxis in der Jurisprudenz seiner Zeit[5].

Die wichtigsten Texte für diesen ersten Überlieferungsstrang sind: Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī* I 169, 7 ff.; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 482, 15 ff.; TB XII 166, 6 ff.

---

[3] So wohl eher als ʿArrāda; *ʿarāda* ist die „Heuschrecke".

[4] S. o. S. 240.

[5] S. o. S. 148.

Interessant ist dabei, daß Murtaḍā, der ja in muʿtazilitischer Tradition steht, sein Material zum Teil auf Ǧāḥiẓ und auf Kaʿbī zurückführt. Man hätte also auch in der Muʿtazila schon früh nicht mehr gewußt, wie es sich wirklich verhielt, und vor allem die herabsetzende Absicht dieser Nachrichten nicht mehr erkannt. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat in seiner Biographie ʿAmrs (in *Faḍl* 242, 1 ff.) von alledem nichts.

Der zweite Überlieferungsstrang verläuft innerhalb der *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Literatur. Danach wäre ʿUbaid b. Bāb ein Klient des Abū Huraira gewesen, der von diesem auch Ḥadīṯ überlieferte. Er gab einiges davon weiter an ʿAbdallāh b. ʿAun (gest. 151/768), den Zeitgenossen ʿAmrs und Mitschüler bei Ḥasan al-Baṣrī. Über Bāb erfahren wir in dieser Tradition nichts. ʿUbaid hätte vor 58/678 in Verbindung zu Abū Huraira getreten sein müssen; damals ist dieser, nach dem wahrscheinlichsten Datum, gestorben. Vielleicht war er ursprünglich Sklave; sein Name ʿUbaid (nicht ʿUbaidallāh!) könnte darauf hindeuten. Er hätte damals noch recht jung sein müssen; die Generationenfolge zu seinem Sohne ʿAmr und zu ʿAbdallāh b. ʿAun ist etwas weit, aber nicht unmöglich. Die Information ist vermutlich aus Isnāden abgelesen, die Beziehung zu ʿAmr b. ʿUbaid wohl nachträglich erschlossen. Sie wird behauptet bei Buḫārī (gest. 256/870)[6] und bei Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gest. 327/938)[7], dagegen zurückgewiesen bei Fasawī (gest. 277/890)[8] und bei Ibn Mākūlā (gest. 475/1095), unter Berufung auf ein Urteil des Yaḥyā b. Maʿīn (gest. 233/847)[9]. Noch Ḏahabī aber erhält sie aufrecht[10]. Daß sie umstritten war, ist leicht einzusehen; jemand, dem der erste Überlieferungsstrang gegenwärtig war, konnte sie nicht annehmen. Hinzu kam, daß ʿAbdallāh b. ʿAun von der nachfolgenden Generation zu einem der Hauptgegner ʿAmrs in der Diskussion um das *qadar* hochstilisiert wurde[11]. Man meinte zu wissen, daß er ʿAmr boykottiert habe, und wird sich darum schwer zu dem Zugeständnis haben verstehen können, daß er von dessen Vater noch Ḥadīṯ übernahm.

Wie unsicher alles war, erkennen wir daran, daß für ʿAmr auch andere Namensfolgen bewahrt sind: ʿAmr b. Kaisān b. Bāb[12] oder ʿAmr b. ʿUbaid b. Kaisān b. Bāb[13]. Wenn das erstere nicht ein Überlieferungsfehler ist, so wäre noch nicht einmal die „kanonische" Namensform ʿAmr b. ʿUbaid über allen Zweifel erhaben. Weitere Hinweise auf verwandtschaftliche Beziehungen helfen vorläufig nicht weiter. In den *Luʾluʾīyāt* des Makḫūl an-Nasafī (gest. 318/930) wird ein Bruder ʿAmrs mit Namen Yaʿlā b. ʿUbaid genannt[14]; er begegnet

---

[6] *Taʾrīḫ* III$_1$ 443 nr. 1442.
[7] *al-Ǧarḥ wat-taʿdīl* III$_1$ 402 nr. 1863.
[8] *Maʿrifa* II 126, 5 f.
[9] *Ikmāl* I 161, ult. f.
[10] *Muštabih* 37, 7 und *Mīzān* nr. 5414.
[11] S. u. S. 365 f.
[12] Buḫārī III$_2$ 353, 4.
[13] IAH III$_1$ 246, 12 f.
[14] Ms. Aya Sofya 4801 (vgl. GAS 1/601 f.). Ich habe leider die Foliozahl nicht notiert.

anscheinend auch anderswo[15]. Im *Taʾrīḫ* des Hārūn b. Ḥātim hören wir, daß ein Yaʿlā b. ʿUbaid i. J. 117 in der *lailat ʿArafa*, also in der Nacht zum 9. Ḏū l-Ḥiǧǧa (= 30. Dez. 735) geboren wurde[16]; ʿAmr wäre danach wesentlich älter gewesen als sein Bruder. Jedoch mag hier eher der Traditionarier Abū Yūsuf Yaʿlā b. ʿUbaid aṭ-Ṭanāfisī aus Kūfa gemeint sein, der i. J. 209/824-25 starb[17]. Wir erfahren weiterhin von seinem Neffen (*ibn aḫ*) namens Faḍāla, der gegen ʿAmr in dessen Kolleg Opposition getrieben haben soll[18]; er könnte ein Sohn des oben genannten Bruders sein. Bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār ist ein Schwager (*ʿadīl*) namens ʿAbdassalām b. Muhāǧir al-Anṣārī erwähnt[19]; aber auch über ihn ist nichts auszumachen. Verschwägert war ʿAmr schließlich mit Wāṣil b. ʿAṭāʾ; dieser hatte eine seiner Schwestern geheiratet[20]. Aus den Kunyen Abū ʿUṯmān (häufig belegt) und Abū Marwān[21] mag sich auf Söhne dieses Namens schließen lassen. Die muʿtazilitische biographische Tradition ging davon aus, daß er im gleichen Jahr wie Wāṣil geboren sei, also 80/699[22]. Vielleicht stammte er gar nicht aus Baṣra; er soll von sich selber gesagt haben, daß er in Sīrāf aufgewachsen und dort „Gehilfe" (*ġulām*) gewesen sei[23].

Als Todesdatum wird meist entweder 143 oder 144 angegeben. 143 findet sich bei Buḫārī[24] und bei Zakarīyāʾ b. Yaḥyā as-Sāǧī (gest. 308/920-21)[25]. Für 144 erklären sich u. a. Ibn Saʿd[26], Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ[27], Azdī[28], Ibn an-Nadīm[29], Masʿūdī[30], Murtaḍā[31] und verschiedene im *Taʾrīḫ Baġdād* zitierte Autoritäten[32]. Die Diskrepanz erklärt sich vermutlich daraus, daß ʿAmr auf dem Rückweg vom Ḥaǧǧ starb[33]. Er verließ Baṣra also vor dem Ḏū l-Ḥiǧǧa 143 und kam nicht mehr dorthin zurück. Da er in Marrān, vier Tagereisen von

---

[15] *Faḍl* 250, 12 = Text X 4; ohne Namensnennung auch Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 13 nr. 60.

[16] RAAD 53/1978/139, 5 f.

[17] Ḫalīfa, *Ṭab.* 401 nr. 1312 und *Mīzān* nr. 9838. An ihn wird man wohl auch in den Überlieferungen bei Malaṭī, *Tanbīh* 85, 19/111, −7 und Qaisī, *Adab al-qāḍī* 23, 7 denken müssen. Zu seinem Bruder Muḥammad vgl. *Mīzān* nr. 7917.

[18] TB XII 177, 16 f.

[19] *Faḍl* 248, −6; die gleiche Anekdote ohne den Namen bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 142, 9.

[20] S. o. S. 255.

[21] Kulīnī, *Kāfī* I 170, −7.

[22] Vgl. Murtaḍā, *Amālī* I 169, 15 nach Ḫaiyāṭ; *Fihrist* 203, 10 f. nach Kaʿbī; TB XII 187, 11. Dazu oben S. 236.

[23] *Faḍl* 243, 6 f., allerdings in legendärem Kontext. Zur muʿtazilitischen Gemeinde in Sīrāf s. u. Kap. C 7.5.

[24] *Taʾrīḫ* III$_2$ 353, 2.

[25] TB XII 186, 10 ff., wohl nach dessen *K. aḍ-Ḍuʿafāʾ* (vgl. ʿUmarī, *Mawārid al-Ḫaṭīb* 324 ff.).

[26] VII$_2$ 33, 1 ff.

[27] *Taʾrīḫ* 647, 11.

[28] *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 181, 3.

[29] *Fihrist* 203, 13.

[30] *Murūǧ* VI 212, 1/IV 158, 11 und VII 234, 9/V 22, −7.

[31] *Amālī* I 169, 16 nach Ḫaiyāṭ.

[32] TB XII 187, 1 ff. nach einem „Buch" des Philologen Abū ʿUbaid; 187, 5 f. nach Wāqidī; 186, 19 ff. nach Haiṯam b. ʿAdī; 186, 17 f. nach Abū Nuʿaim etc.

[33] *Fihrist* 203, 13.

Mekka entfernt, begraben wurde[34], ist anzunehmen, daß sein Tod in den Anfang des Jahres 144 fällt. Dazu paßt auch die Bemerkung des Kaʿbī, daß Ibrāhīm, der Bruder des Nafs az-zakīya, ein Jahr nach ʿAmrs Tod seinen Aufstand in Baṣra wagte[35]. Daß ʿAmr diesen Aufstand nicht mehr erlebte, unterliegt keinem Zweifel[36]. Aus diesem Grunde ist das Todesdatum 145/762 bei Masʿūdī, *Murūǧ* VI 212, 2/IV 158, 12 eindeutig zu spät, erst recht 148/765, wie in TB XII 187, 17 f. nach Ibn Ḥanbal angegeben. 142/759, wie bei Buḫārī[37] und in TB XII 186, 5 f. und 8 f. vermerkt, dürfte wegen des Zusammentreffens mit Manṣūr zu früh sein[38]. Die Nachricht, daß Sulaimān b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. ʿAbbās das Totengebet über ʿAmr gesprochen habe[39], ist gewiß falsch; dieser starb bereits im Ǧumādā II 142/Oktober 759 in Baṣra[40].

Von Beruf war ʿAmr angeblich Weber (*nassāǧ*). Jedoch ist diese Nachricht spät[41] und vielleicht nur von seinem Vater[42] auf ihn übertragen. Wenn sie stimmt, wäre auch von daher schon ein Bezug zu Wāṣil geschaffen. Wir hören daneben, daß ʿAmr ein Haus besaß, welches er an Palmblattflechter vermietet hatte und für das er aus lauter Gewissenhaftigkeit nur einen Dīnār Miete verlangte[43]. Ibn an-Nadīm bewahrt die Erinnerung, daß er mittelgroß war[44].

2.2.6.2.2 *Politische Entscheidungen*

Zweimal hat sich ʿAmrs Lebenslauf mit dem politischen Geschehen berührt, im Kalifat Yazīds III. und zur Zeit des Manṣūr; dort widmen ihm dann auch die Quellen größere Aufmerksamkeit. Für Yazīd III. hat er anscheinend deutlich Partei ergriffen; Šahrastānī bezeichnet ihn als *dāʿī* dieses Kalifen[1]. Rückblikkend hat er diese Entscheidung verteidigt, offenbar in Reaktion auf die wachsende Glorifizierung ʿUmars II., der als einziger Umaiyadenkalif in abbasidischer Zeit noch Ansehen genoß und die Erinnerung an Yazīd III. zu verdunkeln drohte: Yazīd habe Gerechtigkeit geübt und damit bei sich selber angefangen; er habe seinen Vetter (d. i. Walīd II.) im Gehorsam gegen Gott getötet; er habe den Angehörigen seines Klans (also den Umaiyaden) den *ʿaṭāʾ* ebensosehr gekürzt, wie diese ihn zuvor ihren Untertanen gekürzt hatten, und er habe in seine Regierungserklärung (*ʿahd*) eine bestimmte Bedingung aufgenommen (daß er nämlich zurücktreten werde, wenn man dies von ihm verlange). In

---

[34] TB XII 187, 10; Yāqūt s. v. *Marrān;* Ḥarbī, *Manāsik* 601, 4 ff.
[35] *Maq.* 119, −4 f.
[36] Ib. 119, 10 f.; auch unten S. 287.
[37] S. o. Anm. 24.
[38] S. u. S. 287 ff.
[39] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 483, 12.
[40] Ṭabarī III 141, 3.
[41] *Mīzān* III 279, 12 nach Fasawī, aber nicht in dem erhaltenen Teil von dessen *K. al-Maʿrifa wat-taʾrīḫ.*
[42] S. o. S. 281.
[43] *Faḍl* 248, 13 ff. und Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 156, 1 f.
[44] *Fihrist* 209, 11.

[1] *Milal* 17, 15/29, 5.

summa: er habe wie Ḥasan al-Baṣrī gesprochen (der damals ja schon anderthalb Jahrzehnte tot war)[2]. Die Umaiyaden begegnen hier als die „Machthaber", die Tyrannen (*al-ǧabābira*); ʿAmr soll die Syrer ganz allgemein als *fāsiqūn* bezeichnet haben[3]. Nāfiʿ, der *maulā* des ʿAbdallāh b. ʿUmar, der im Ḥiǧāz als Traditionarier hohes Ansehen genoß und den er vermutlich noch selber kennengelernt hat[4], kritisierte er für seine Meinung, daß alles, was der Kalif (*al-amīr*) auf der Kanzel sage, unumstößliches Gebot (*farīḍa*) sei[5]. Von Ḥasan al-Baṣrī überlieferte er das Ḥadīṯ: „Wenn ihr Muʿāwiya auf der Kanzel seht, so tötet ihn!" Das konnte in den letzten Jahren der Umaiyadenherrschaft nur als eine Rechtfertigung von Yazīds Putsch verstanden werden. Es ist bezeichnend, daß Aiyūb as-Saḫtiyānī, jener baṣrische Zeitgenosse und Gegenspieler, der die Ermordung Walīds II. mißbilligte[6], es für gefälscht erklärt hat[7].

Wie ʿAmr sich allerdings im einzelnen verhalten hat, bleibt unklar. Man wußte – und wunderte sich darüber –, daß er nicht zusammen mit Wāṣil vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, dem Statthalter Yazīds III., erschienen war[8]. Das qadaritische Intermezzo war schnell vorbei; zur Aktivität blieb kaum Zeit[9]. Später warf man ihm vor, den Augenblick nicht genutzt zu haben, „feige" gewesen zu sein[10]. Aber er hatte wohl gesehen, daß man die Basis über Baṣra hinaus erweitern mußte. So war es zu einer Korrespondenz mit Ibn Šubruma gekommen, dem einflußreichen Juristen aus Kūfa (72/691 – 144/761)[11]; ʿAmr forderte ihn zum *ǧihād* auf und begründete dies mit dem Gebot des *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar*. Ibn Šubruma aber lehnte ab, interessanterweise in Versen: das *amr bil-maʿrūf* ist nur ein opus supererogationis (*nāfila*); wer dazu nicht imstande ist, ist entschuldigt. In jedem Fall sollte es nicht mit dem Schwert durchgesetzt werden.

Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt* III 91, apu. ff.; etwas abweichend auch ib. 123, –6 ff. Der historische Kontext bleibt wie bei all diesen Nachrichten etwas in der Schwebe. Man könnte darum auch an die Zeit vor dem Aufstand des Nafs azzakīya denken. Aber ʿAmr hat sich damals zurückgehalten (s. u.); zudem haben beide Akteure den Aufstand selber nicht mehr erlebt. – Wenn ʿAmr von der Pflicht zum *amr bil-maʿrūf* sprach, so stützte er sich vermutlich auch auf Sure

---

[2] Kaʿbī 117, 7 ff. > IM 120, 12 ff. (gekürzt).

[3] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 283, 10 ff.

[4] Jener starb i. J. 117/735; ʿAmr ist aber vermutlich schon mit Ḥasan al-Baṣrī im Ḥiǧāz gewesen (s. o. S. 258).

[5] Kaʿbī, *Qabūl al-aḫbār* 63, 15 ff.

[6] *Aġ.* VII 82, 10 f.

[7] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 132, apu. ff. nr. 818; TB XII 181, 16 ff.; Ḏahabī, *Siyar* VI 105, 4 f.; Suyūṭī, *Laʾālī* I 425, 5 ff. Bei Suyūṭī vorher auch andere Isnāde (424, –4 ff.). Der mekkanische Qadarit ʿAbbād b. Kaṯīr überlieferte einen ähnlichen Ausspruch (Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 108, –8 f.; zu ihm s. u. S. 653 ff.). Die Gegenseite versuchte, statt *fa-qtulūhu* „so tötet ihn" zu lesen *fa-qbalūhu* „so nehmt es freundlich auf".

[8] Balāḏurī, *Ansāb* 90 a, –9 ff.; verkürzt IḪ III 460, –4 ff. Zum Ereignis s. o. S. 241 ff.

[9] S. o. Bd. I 88 f.

[10] S. o. S. 255 f.

[11] Zu ihm EI² III 938 s. n.; Šīrāzī, *Ṭabaqāt* 84, 4 ff.

3/21, wo von dem „Auffordern zur Gerechtigkeit" (*amr bil-qisṭ*) die Rede war (vgl. *Faḍl* 242, pu. f. mit Ṭūsī, *Tibyān* II 422, −4 f.). Er soll Gebirgsbewohnern, die sich bei ihm über das Unrecht beklagten, das die Obrigkeit ihnen antat, zum Aufstand geraten haben mit den Worten: „Sterbt ehrenvoll!" (ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 283, 3 ff. > *Mīzān* III 278, 1 ff.).

2.2.6.2.2.1 Das Verhältnis zu Manṣūr

Auch nach dem Sieg der Abbasiden hat ʿAmr sich still verhalten. Erst gegen Ende seines Lebens ist er mit ihnen in Berührung gekommen, zur Zeit des Manṣūr. Das hat etwas mit dem Vorspiel zum Aufstand des Nafs az-zakīya und seines Bruders Ibrāhīm zu tun. Die Tradition hat die Begegnung zwischen ʿAmr und dem Kalifen gewaltig aufgebauscht, und die islamistische Forschung hat dieses Bild lange Zeit für echt gehalten; H. S. Nyberg hat in ʿAmr einen „vertrauten Freund Manṣūrs" gesehen, der „sozusagen sein geistiger Vater geworden" sei[1], und auch W. M. Watt ist sich sicher, daß ʿAmr aufgrund seines Rufes als Asket „am Hofe al-Manṣūrs bekannt war, zu dem er anscheinend furchtlos über religiöse und moralische Fragen sprach, dabei allen Lohn zurückweisend"[2]. Aber es ging ursprünglich gar nicht darum, daß Manṣūr vor ʿAmr Respekt gehabt und bei ihm Rat gesucht hätte; vielmehr verdächtigte er ihn der Konspiration und fürchtete staatsfeindliche Umtriebe seiner Anhängerschaft. Die Umstände sind allerdings nur noch schwer zu rekonstruieren; der Aufstand ist ja gescheitert, und die Muʿtazila mußte alles Interesse daran haben, sich später als staatstreu darzustellen. Dies um so mehr, als sie nach ʿAmrs Tod die Rebellion tatsächlich unterstützte; die einzelnen Berichte spiegeln mehr das Bemühen, diese Entscheidung zu rechtfertigen oder zu kritisieren, als die tatsächliche Situation.

Daß ʿAmr den Aufstand selber nicht mehr erlebte, setzt natürlich voraus, daß das von uns angenommene Todesdatum stimmt. Jedoch stellt Kaʿbī ausdrücklich fest, daß die Muʿtazila bis zum Tode ʿAmrs „nicht den Aufstand machte" (*mā ḫaraǧat;* vgl. *Maq.* 110, ult. > Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 228, 12). Eben darum konnte man ihm auch die Prophezeiung in den Mund legen, daß Muḥammad b. ʿAbdallāh das „unschuldige Blut" sei, welches bei den Ölsteinen ums Leben kommen werde – eine *vaticinatio ex eventu,* die erst dann ihren Sinn erhält, wenn er selber ihn nicht mehr unterstützte (*Faḍl* 226, 15 ff. nach seinem Schüler ʿUṯmān b. al-Ḥakam aṯ-Ṯaqafī; zu ihm s. u. S. 324 f.). Der Ausspruch kursierte – später? – als Ḥadīṯ (Ibn ʿInaba, *ʿUmdat aṭ-ṭālib* 105, 8 f.).

Manṣūr hatte, als er i. J. 140 auf der Pilgerfahrt in den Ḥiǧāz kam, ʿAbdallāh b. al-Ḥasan, der seit langem der Doyen der Aliden war, in Haft genommen; er hatte sich angeblich durch einen Spion Kenntnis von dessen geheimen Einverständnis mit den umstürzlerischen Plänen seiner beiden Söhne Muḥam-

---

[1] EI[1] III 852 a s. v. *Muʿtazila.*
[2] EI[2] I 454 a s. n. *ʿAmr b. ʿUbayd.*

mad und Ibrāhīm verschafft[3]. In der Tat tauchte einige Zeit später der erstere von beiden, Muḥammad, d. i. an-Nafs az-zakīya, in Baṣra auf, um die Chancen eines solchen Unternehmens zu erkunden. Sechs Tage nur soll er geblieben sein; dann wurde ihm der Boden zu heiß unter den Füßen. Denn Manṣūr reagierte schnell; er erschien, vermutlich nicht ohne beeindruckenden Geleitschutz, in der Stadt, wo er in der Nähe der Großen Brücke (*al-ǧisr al-akbar*)[4] lagerte. Die Mu'tazila soll daraufhin, wie Abū l-Huḏail von Za'farānī, dem Schüler des Wāṣil[5], erfahren haben will, 'Amr b. 'Ubaid veranlaßt haben, den Kalifen aufzusuchen und ein Loyalitätsbekenntnis abzugeben[6]. 'Amr hat sich angeblich nur widerstrebend dazu bereitgefunden; jedoch ist dies wohl die Interpretation einer Generation, der es darum ging, zu zeigen, daß dieser wenig heroische Realismus nicht nur – und vielleicht nicht einmal in erster Linie – von ihm ausging.

Es gab nämlich nicht wenige, die über diese Entscheidung den Kopf schüttelten. Proalidische Kreise wiesen darauf hin, daß 'Amrs Gefolgschaft beträchtlich war; „wenn er seine Sandale auszog[7], zogen 30 000 ihre Sandalen aus". Eben diese Kreise aber berichteten auch, daß er bereits an-Nafs az-zakīya gegenüber Ausflüchte gemacht habe[8]; seine Vorsicht rührte also nicht allein daher, daß er vor einer staatlichen Machtdemonstration zurückweichen mußte. Unter den Mu'taziliten selber glaubte man später sagen zu können, daß es ebenso wie damals zur Zeit Yazīds mit der Solidarität dieser 30 000 nicht allzu weit her gewesen sei. Ein gewisser Aiyūb al-Qazzāz, vielleicht ein Anhänger 'Amrs, soll ihm vorgeworfen haben, daß er dem Schwinden seines *dīn*, also des von ihm vertretenen religiösen Ordnungsideals[9], tatenlos zusehe, obgleich doch 30 000 auf seinen Befehl hin sich erhöben, und er soll darauf resigniert geantwortet haben, daß nur drei es wohl damit noch ernst meinten[10]. Beide Nachrichten hängen vermutlich voneinander ab. Interessant ist nur, daß sie mit einer derart hohen Zahl operieren; sie setzen damit voraus, daß die Mu'tazila nicht nur eine religiöse Gemeinschaft, sondern auch eine politische Kampforganisation war, die sich aus wehrfähigen Gruppen im Sinne der

---

[3] Vgl. EI² 456 s. n. *'Abd Allāh b. al-Ḥasan* und III 983 ff. s. n. *Ibrāhīm b. 'Abd Allāh*. Eine romanhafte Darstellung der List al-Manṣūrs auch in dem *Livre des Ruses*, das R. Khawam übersetzt hat (dort S. 201 ff.).

[4] Im Gegensatz zu der „kleine(re)n Brücke" (*al-ǧisr al-aṣġar*); sie führte über den Tigris. Vgl. dazu Ṣāliḥ al-'Alī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 158.

[5] Zu ihm s. u. S. 317 f.; bei Muth, *Der Kalif al-Manṣūr* 315 f., Anm. 963 falsch identifiziert.

[6] Ṭabarī III 148, 17 ff.

[7] Eine Geste der Empörung; das Ausziehen eines Schuhs galt als Aufhebung des Treueids (Goldziher, *Abhandlungen* I 47 f.).

[8] Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī, *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn* 209, 3 ff.

[9] Zum Begriff *dīn* vgl. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft* I 14 ff.; auch oben S. 256 und unten Kap. D 4.

[10] Ṭabarī III 149, 7 ff.; vgl. damit oben S. 255 f. Die Unzufriedenheit seiner Anhänger geht auch aus der Nachricht bei Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 246, –7 ff. hervor (wo Abū l-Huḏail mit seinem *ism* im Isnād steht).

späteren *aḥdāṯ* zusammensetzte[11]. Manṣūr hatte Grund, sich vor dem Aufstand etwas nervös zu zeigen[12]; ein muʿtazilitischer Bericht legt ihm die Befürchtung in den Mund, daß, wenn ʿAmr sich für die alidische Sache entscheide, nicht nur Baṣra „dahin sei", sondern damit auch Mekka, Medina, Baḥrain, die Yamāma, der Jemen, Ahwāz, Fārs und Ḫorāsān – vielleicht eine Anspielung auf das Netz der muʿtazilitischen Gemeinden und die damit gegebene Möglichkeit, schnell an verschiedenen Punkten bewaffnete Gruppen mit gleichem Auftrag einzusetzen[13].

Manṣūrs Machtdemonstration in Baṣra fällt in das Jahr 142[14]. Balāḏurī hat also recht, wenn er auch das Gespräch mit ʿAmr b. ʿUbaid in dieses Jahr legt[15]. Ibrāhīm b. ʿAbdallāh soll nach dem kurzen Besuch seines Bruders erst i. J. 143 begonnen haben, in Baṣra aktiv Werbung zu betreiben[16]. Es ist darum kaum erstaunlich, daß unter denen, die mit ihm zusammenkamen und ihm Unterschlupf gewährten, ʿAmr nicht genannt wird. Er soll in Muḥammad b. ʿAbdallāh auch nicht den Mahdī gesehen haben[17]. Das lag in Baṣra ohnehin nahe; für seine politische Entscheidung war es vermutlich nur von untergeordneter Bedeutung.

Dieser Kern ist in zahlreichen späteren Berichten, vor allem auch in den nichtmuʿtazilitischen Quellen, bis zur Unkenntlichkeit überdeckt. Der politische Hintergrund kommt kaum noch ins Bild; ʿAmr b. ʿUbaid erhält stattdessen reichlich Gelegenheit zur Paränese. Das entspricht einem gängigen Klischee; man erwartete von einem Asketen – der ʿAmr ja auch war –, daß er einem Herrscher ins Gewissen rede[18]. Die Diskrepanz geht soweit, daß man sich fragen muß, ob nicht, nachdem der Kalif die Muʿtazila als politischen Faktor nicht mehr zu fürchten brauchte, eine weitere Begegnung stattgefunden hat, in welcher er sich um einiges entgegenkommender zeigte. Genau dies setzt in der Tat Balāḏurī voraus, wenn er auf seine Notiz über das Gespräch i. J. 142 nach anderem Gewährsmann den Bericht über eine Audienz beim Ḥaǧǧ i. J.

---

[11] Das ist natürlich auch ein Topos, wie die eben erwähnte Parallele zeigt. Auch ʿĪsā b. Zaid, der Sohn Zaid b. ʿAlī's, soll, als man ihn auf seine 10000 Anhänger hinwies, gemeint haben, er sei froh, wenn im Ernstfall 300 zu ihm stünden (*Maqātil* 418, 7 ff.). Die Überlieferung ließ Ḥasan al-Baṣrī von ʿAmr als dem *saiyid šabāb ahl al-Baṣra* sprechen (TB XII 170, 10 f. und öfter); aber das steht in einem etwas andern Zusammenhang.

[12] Vgl. Lassner in: SI 50/1979/25 ff. und *Shaping of ʿAbbāsid Rule* 81 ff.; auch Kennedy, *Abbasid Caliphate* 67 ff.

[13] *Faḍl* 246, 1 ff.; die Nachricht bei Ibn al-Murtaḍā (40, 6 ff.), daß al-Manṣūr selber die Schwäche der muʿtazilitischen Kader erkannt habe, ist spät und setzt allzu große Wertschätzung des Kalifen für ʿAmr voraus.

[14] Dīnawarī, *Aḫbār ṭiwāl* 384, 2.

[15] *Ansāb* III 231, 6 f. Dūrī; vgl. auch IḤ III 461, pu. ff.

[16] Die Tradition ist allerdings nicht ganz gesichert (vgl. T. Nagel in: Der Islam 46/1970/241 nach dem *K. Muḥammad wa-Ibrāhīm ibnai ʿAbdallāh b. al-Ḥasan* des ʿUmar b. Šabba, 175/791 – 262/876).

[17] *Faḍl* 226, 15 f.

[18] In der šiʿitischen Überlieferung entwickelte sich ein Kranz von Berichten über eine Begegnung zwischen Manṣūr und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, die in manchem an die hier behandelten erinnern (*Biḥār* XLVII 162 ff.).

144 folgen läßt[19]. Aber abgesehen davon, daß, wenn unsere Erörterungen über ʿAmrs Todesdatum zutreffen, dieser Ansatz zu spät gewählt ist[20], lassen noch andere Beobachtungen diese Verdoppelung als bedenklich erscheinen. Der Schauplatz ist nämlich in den einzelnen Versionen nicht immer gleich gewählt: statt einer Begegnung beim Ḥaǧǧ spricht man von einem Treffen in Kūfa, d. h. im Palast in Hāšimīya, angeblich als Manṣūr seinem Sohne al-Mahdī huldigen ließ[21], oder gar in Baġdād aus gleichem Anlaß[22] oder aber wiederum – und sehr häufig – bei der Großen Brücke in Baṣra[23]. Im letzteren Fall ist also einfach das Treffen i. J. 142 weiter ausgemalt. Eine eindeutige Datumsangabe findet sich in all diesen Berichten nicht. Zudem stören gewisse Anachronismen: Manṣūr hat erst i. J. 147 ʿĪsā b. Mūsā, den von seinem Vorgänger ernannten Thronfolger, aus seinem Anspruch verdrängt und durch seinen Sohn al-Mahdī ersetzt[24], kann diesem also nicht schon zu Lebzeiten ʿAmrs haben huldigen lassen; Baġdād, das neben anderen Orten genannt wird, ist um diese Zeit noch gar nicht erbaut[25]. Die Geschichte ist nicht erzählt, um die oben behandelten Überlieferungen zu ergänzen, sondern um sie zu verdrängen; die Version, in der sie bei der Großen Brücke lokalisiert wird, verrät dies ganz deutlich. Manṣūr, der ʿAmr politisch gedemütigt hatte, soll nun zumindest in religiösen und moralischen Dingen vor ihm Demut zeigen; es handelt sich, wie bei so vielem andern in diesem Zusammenhang, um einen Vorgang der Kompensation.

Wir erkennen dies auch daran, daß der politische Anlaß nie ganz verwischt wird. Immer wieder ist von einem Brief die Rede, den Muḥammad b. ʿAbdallāh oder gar sein Vater an ʿAmr gerichtet haben soll und dessentwegen Manṣūr ihn zur Rechenschaft zieht, so schon in den nüchternsten Versionen[26] und im übrigen auch in Berichten, die eher in den oben behandelten Komplex der nicht primär paränetischen Traditionen gehören[27]. Umstritten ist dabei nur, ob das Schreiben echt war oder nicht eher aus der Kanzlei des Kalifen selber stammte[28]; in jedem Fall distanziert sich ʿAmr davon, weigert sich aber, seine Treue zu beschwören. Auch ein Geschenk lehnt er ab[29]. Das ist vielleicht rundherum Literatur; auch gegenüber ʿAbdallāh b. al-Ḥasan soll Manṣūr bereits die List eines gefälschten Briefes benutzt haben[30]. Aber man wird doch

---

[19] *Ansāb* III 231, 14 ff.
[20] Der Bericht behauptet, daß ʿAmr Ende 144 nach Abschluß der Pilgerfahrt gestorben sei.
[21] *Ansāb* III 231, –7 ff.
[22] Ib. und TB XII 166, 16 ff.; auch 166, 10 f. und 170, 4 ff. sowie Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 201, 8 ff.
[23] *Ansāb* III 232, ult. ff.; TB XII 169, 12 ff.; *Faḍl* 246, 3 ff.
[24] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 654, 2. Dazu Kennedy, *Abbasid Caliphate* 91 ff. und unten Kap. C 1.2.1.
[25] Die Stadt wird 145/762 gegründet (s. u. Kap. C 1). Nur aufgrund dieses Anachronismus ist ʿAmr überhaupt in den *Taʾrīḫ Baġdād* hineingeraten.
[26] Vgl. etwa *Ansāb* III 231, 8 ff.
[27] *Faḍl* 246, 1 ff. – Dazu auch Text X 4, k.
[28] Vgl. etwa TB XII 168, ult. ff. mit *Ansāb* III 233, 16 ff. und Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 209, 1 ff. (ähnlich *Faḍl* 246, 10 ff. und *ʿIqd* V 85, 11 ff.).
[29] Text X 2, o.
[30] EI² I 45 b s. n. *ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan.*

annehmen dürfen, daß alle weitere Ausschmückung von diesem Punkt ausgegangen ist und somit letzten Endes auf eine Erinnerung an die politische Situation zurückgeht. Wir könnten dann die erhaltenen Fassungen gliedern in solche, die nur kurz im Stile des Historikers von dem Brief und dem folgenden Verhör handeln[31], in andere, die im Stile des *adab* das Gespräch breit ausmalen und dabei neben dem Brief vor allem Paränese berücksichtigen[32], wieder andere, in denen ʿAmrs Predigerfunktion soweit überhand genommen hat, daß von dem Brief gar nicht mehr die Rede ist[33], und schließlich solche, die Teilstücke, wieder vor allem paränetischer Art, aus dieser Komposition herausgreifen und damit das Geschehen völlig enthistorisieren[34].

Die Berichte versuchen, sich durch Augenzeugenschaft besondere Glaubwürdigkeit zu verleihen. Aber gerade dies beweist ihre Unechtheit; denn jeweils verschiedene Zeugen wollen an verschiedenen Orten das gleiche Geschehen erlebt haben. Da wird z. B. Rabīʿ b. Yūnus bemüht, der Kämmerer (*ḥāǧib*) al-Manṣūrs, der bei der Audienz zugegen gewesen sein soll[35]; auf ihn beruft sich Iṣḥāq b. Faḍl al-Hāšimī, ein alter alidischer Gefolgsmann der Abbasiden[36], der zusammen mit dem Sekretär ʿUmāra b. Ḥamza[37] den Besucher auf einem Esel[38] kommen sieht und sich später von Rabīʿ berichten läßt[39]. Neben diesem aber begegnet, gleichfalls aus eigener Anschauung erzählend, der Grammatiker Abū Bakr al-Huḍalī[40], und schließlich besitzen wir sogar einen angeblichen Eigenbericht ʿAmrs[41].

---

[31] Vgl. oben Anm. 26.

[32] *Faḍl* 246, −5 ff. und TB XII 167, 6 ff. = Text X 2 (nach Marzubānī, der wohl auch Quelle für den Qāḍī ʿAbdalǧabbār ist); abhängig davon Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī* I 371, 19 ff.

[33] So z. B. in Varianten der zuvor genannten Version (sie sind zusammengestellt bei Murtaḍā, *Amālī* I 173, 8 ff.). Nach anderen Gewährsleuten z. B. Balāḏurī III 231, −7 ff.; 232, −6 ff.; 232, ult. ff. und 233, −4 ff.; Marzubānī, *Nūr al-qabas* 44, 13 ff.; Masʿūdī, *Murūǧ* VI 208 ff./ IV 156 f. nr. 2418; Dīnawarī, *Aḫbār ṭiwāl* 384, 6 ff.; TB XII 169, 17 ff. (nach Ibn Abī d-Dunyā); *Faḍl* 249, 5 ff.; Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqīyāt* 141 ff. nr. 68; *ʿIqd* III 164, 17 ff.; Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* I 112, 1 ff.; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB II 96, 5 ff.

[34] Vgl. etwa TB XII 166, 13 ff.; *Faḍl* 242, 7 ff.; *ʿIqd* II 274, 4 f. und IV 222, 6 ff.; Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 198, pu. f.; Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 337, 7 ff.; Ābī, *Naṯr ad-durr* bei Boughanmi, *Studien über al-Ābī*, arab. Teil 64 nr. 19 und 76 nr. 125. Heranziehen sollte man vielleicht auch den Text *Muwaffaqīyāt* 392 ff. nr. 266, in dem Ma'mūn während seiner Pilgerfahrt ausführlich von einem Unbekannten ermahnt wird, hinter dem man Ḫaḍir zu erkennen glaubte.

[35] Vgl. zu ihm Sourdel, *Vizirat* 87 ff. und oben Bd. I 447; er war ein einflußreicher Mann und wird gelegentlich als „Wesir" al-Manṣūrs bezeichnet.

[36] Vgl. zu ihm etwa Ṭabarī III 61, 2.

[37] Zu ihm s. o. Bd. I 446 f.

[38] Nicht zu Pferde, wie das bei Hofe üblich war. Die Geschichte will darauf hinaus, daß die beiden vornehmen Höflinge ʿAmr b. ʿUbaid's Bedeutung nicht erkennen und von seiner Wertschätzung durch den Kalifen völlig überrascht werden.

[39] Vgl. die Anm. 32 und zu Beginn von Anm. 33 genannten Belege; dazu Text X 2, a–d mit Kommentar. Zwei frühe Überlieferungen ähnlichen Inhalts, die sich noch nicht als Augenzeugenberichte ausgeben, gehen bezeichnenderweise über Rabīʿs Sohn, den Wesir Faḍl b. Rabīʿ, auf ihn zurück (Balāḏurī III 232, −6 ff. und 233, −4 ff.).

[40] Zu ihm vgl. Marzubānī, *Nūr al-qabas* 40 ff. (wo 44, 13 ff. auch die Geschichte selber steht);

An der Unechtheit dieser Nachrichten besteht nach so vielen Widersprüchen kaum noch ein Zweifel. Man wird darum auch die Details, die in ihnen genannt werden, vornehmlich unter dem Gesichtspunkt betrachten müssen, was mit ihnen ausgesagt werden sollte[42]. In manchen Versionen wohnt z. B., wie zuvor bereits kurz angedeutet, der Thronfolger al-Mahdī der Audienz bei. Daß dieser Zug sekundär ist, dürfte schon daraus hervorgehen, daß in einem früheren Stadium der Überlieferung gerade er es war, dem von Šabīb b. Šaiba – einem alten Bekannten ʿAmrs, wie wir sahen[43] – die Begegnung zwischen ʿAmr und seinem Vater erzählt wurde[44]. Hier nun wird al-Mahdī als hochfahrender junger Mann geschildert, der im Gegensatz zu seinem Vater vor ʿAmr b. ʿUbaid kaum Respekt zeigt[45]. ʿAmr kennt ihn nicht, verhält sich ihm gegenüber aber auch, als Manṣūr ihn aufklärt, sehr ablehnend; er betont den Altersabstand, indem er ihn mit *yā bn aḫī* anredet[46], und weist al-Manṣūr darauf hin, daß der Herrschername seines Sohnes unpassend gewählt sei[47]. Das verrät vermutlich, daß die Geschichte zu einem Zeitpunkt erzählt wurde, in dem man über al-Mahdīs Regierungsstil keine Illusionen mehr hatte und seinen Anspruch, als Mahdī „die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen", nur noch mit Ironie betrachtete. Hinzu kommt aber gewiß auch, daß der Beiname von denjenigen, die an den andern Mahdī, nämlich an-Nafs az-zakīya, geglaubt hatten, von vornherein als Provokation verstanden worden war[48]; er war ohnehin vermutlich bewußt gegen diesen lanciert worden[49].

Nicht nur Kritik am zukünftigen Kalifen wird vorausgenommen, auch Kritik an der Bürokratie. ʿAmr greift in Gegenwart al-Manṣūrs Sulaimān b. Muǧālid an[50], den Finanzdirektor[51], dem der Kalif bei der Gründung von Baġdād ebenso wie dem Rabīʿ b. Yūnus eines der vier Stadtviertel zur Verwaltung übertrug[52].

---

neben ʿAmr b. ʿUbaid ist hier noch Abū Ḥanīfa zugegen. Es fällt auf, daß auch die von Rabīʿ b. Yūnus erzählte Fassung (= Text X 2) bei al-Ḫaṭīb al-Baġdādī auf Marzubānī zurückgeht.

[41] Ǧāḥiẓ, *Bayān* IV 64, 12 ff.; ähnlich auch Ǧahšiyārī, *Wuzarāʾ* 116, 17 ff. (mit jeweils anderem Gesprächspartner).

[42] Zum besseren Verständnis des folgenden ist Text 2 näher zu vergleichen.

[43] Zu ihm s. o. S. 242 f.

[44] *Faḍl* 248, 7 ff.; dazu auch Madelung, *Qāsim* 33.

[45] Vgl. z. B. Balāḏurī III 232, 5 f. und 233, 3; Text 2, p – r.

[46] Text 2, r. Er selber wird von Manṣūr mit der *kunya* angeredet (ib., *f;* dazu Balāḏurī III 233, 7 ff., der es von einem Sohn al-Maʾmūns hatte).

[47] Text 2, q; vgl. auch Masʿūdī, *Murūǧ* VI 209, apu./IV 157, 7.

[48] Man meinte zu wissen, daß auch ʿAbdallāh b. al-Ḥasan den Kalifen auf die Ungebildetheit seines Sohnes, nämlich seine mangelnde Sprachbeherrschung, aufmerksam gemacht habe (Ṭabarī III 152, 17 f.).

[49] Weiteres dazu unten Kap. C 1.2.1 und 1.2.2.

[50] Vgl. z. B. Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqīyāt* 142, 11 ff.; Marzubānī, *Nūr al-qabas* 45, 10 ff.; TB XII 168, 19 ff. (also in Versionen mit verschiedenen Augenzeugen). Dazu Text 2, h.

[51] Zu ihm Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 683, 13: er starb noch während Manṣūrs Kalifat und wurde durch seinen Neffen Ibrāhīm b. Ṣāliḥ b. Muǧālid ersetzt.

[52] Ǧahšiyārī, *Wuzarāʾ* 100, 15 ff.; dazu Sourdel, *Vizirat* 77, Anm. 5. Auzāʿī hat ein Schreiben an ihn gerichtet, in dem er ihn bat, sich beim Kalifen für den Freikauf der Bewohner von Qalīqalā/Erzurum zu verwenden (GAS 1/517).

Es war umso leichter, al-Manṣūr ins Gewissen zu reden, wenn sich sagen ließ, daß die eigentlichen Schuldigen die selbstsüchtigen Beamten waren. Allerdings lag dann auch der Schluß nahe, daß der Kalif selber nicht imstande sei, sie in die Schranken zu weisen[53]. Darum legte man diesem den Vorschlag in den Mund, sie durch Anhänger ʿAmrs, also Muʿtaziliten, zu ersetzen; ʿAmr bekommt damit Gelegenheit, zu betonen, daß seine Leute sich mit dem Staat nicht einlassen würden[54]. Er selber weigert sich, von Manṣūr Geld anzunehmen[55]; er will dem Kalifen nicht einmal das Tintenfaß reichen, weil dieser mit einem Federstrich einen Muslim zum Untergang verdammen könnte[56]. Das bleibt die charakteristische Haltung der Muʿtazila bis zur Zeit Maʾmūns; umstritten war nur, ob man aus der Erfahrung sozialer Ungerechtigkeit militante Konsequenzen ziehen sollte wie die Anhänger des Nafs az-zakīya[57] oder sich auf sich selber zurückzog.

Die von ʿAmr propagierte Haltung, die sich letztlich auch als die klügere erwies, Quietismus oder, wie sich mit Ibn Šubruma[58] auch sagen ließe: *al-amr bil-maʿrūf* nur *bil-lisān,* aber nicht *bis-saif,* als individuelle Kritik, aber nicht als kollektiver Widerstand – diese Haltung wird in den behandelten Geschichten manchmal auch als die traditionelle dargestellt. ʿAmr beruhigt den Kalifen, als dieser sich nach dem Brief des Muḥammad b. ʿAbdallāh erkundigt, mit den Worten: „Du kennst doch meine Ansicht über das ‚Schwert' aus den Tagen, als du mit uns verkehrtest: ich halte nichts davon"[59]. In einer andern Version fragt Manṣūr direkt: „Stehst du (immer noch) zu deiner früheren Haltung, Abū ʿUṯmān?", und ʿAmr bejaht[60]. Der Erzähler setzt also jeweils voraus, daß ʿAmr den Kalifen schon von früher her kennt, offenbar aus einer Situation, in der diesem gleichfalls an ʿAmrs Einstellung zum bewaffneten Aufstand gelegen war. Wir werden dies vermutlich mit jenen Berichten zusammenbringen dürfen, wonach Manṣūr in den letzten Jahren der Umaiyadenherrschaft sich längere Zeit in Baṣra aufhielt, um für den anonymen Wunschkandidaten der Prophetenfamilie[61] Propaganda zu machen. Er soll damals mit ʿAmr b. ʿUbaid Umgang gehabt und von ihm analogisches Argumentieren gelernt haben. Zur aktiven Unterstützung der Abbasiden aber hatte er ihn

---

[53] *Faḍl* 249, 5 ff. = Murtaḍā, *Amālī* I 174, 18 ff.

[54] *Faḍl* 249, 12 ff.; Balāḏurī III 234, 7 ff.; Text 2, i. Zu dem Motiv vgl. auch unten Kap. C 4.1.3.

[55] So schon Balāḏurī III 231, 7; ausgeschmückt z. B. TB XII 169, 5 ff.; Text 2, o.

[56] Vgl. z. B. Balāḏurī III 232, 4 ff.; Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqīyāt* 143, –4 ff.; isoliert, als Bericht des Sufyān b. ʿUyaina, in *Faḍl* 242, 7 ff. Dasselbe wird von einem gewissen Ibn Ṭāwūs (= ʿAbdallāh b. Ṭāwūs b. Kaisān, der aber schon vor Manṣūrs Kalifat starb?) erzählt bei Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* I 55, 12 ff.

[57] S. u. S. 329 f.

[58] S. o. S. 286.

[59] TB XII 169, 2 f. = Text 2, m.

[60] *Faḍl* 246, 9 f.: man beachte, daß man auch hier den Kalifen die *kunya* gebrauchen läßt, also seinen Respekt vor ʿAmr betont. – Ähnlich, aber ohne Bezug auf eine frühere Begegnung, Balāḏurī III 235, 1.

[61] *ar-riḍā min āl Muḥammad;* zur Formel s. o. Bd. I 250. Manṣūr dachte natürlich an einen Abbasiden, damals Ibrāhīm al-Imām (vgl. EI² III 988 s. v. *Ibrāhīm b. Muḥammad*).

anscheinend nicht gewinnen können. Jedenfalls wird dies nirgendwo gesagt und in der Überlieferung, von der wir ausgehen, direkt geleugnet.

> Sie geht bei Balāḏurī III 183, 8 ff. auf Saʿīd b. Salm zurück, der i. J. 145 ein Truppenkontingent gegen an-Nafs az-zakīya anführte (dazu Aš'arī, *Maq.* 79, 13). Manṣūr war i. J. 127 unter ʿAbdallāh b. Muʿāwiya Statthalter von Iḏāğ in Ahwāz gewesen (Balāḏurī III 183, 12 ff.); dort war sein Sohn Muḥammad, der spätere al-Mahdī, geboren (Ṭabarī III 527, 2 f.). Jedoch hatte Sulaimān b. Ḥabīb b. al-Muhallab ihn von dort vertrieben. So erschien er in Baṣra als Bittsteller; eine verwandte Geschichte betont seine Armut. ʿAmr bezeichnet ihn als *zauwār;* Manṣūr hatte, wie man heute im Wahlkampf sagen würde, „Klinken geputzt" (Balāḏurī 234, 11 ff. [wo die Überlieferung Z. 18 zu Ende ist!]; auch Tanūḫī, *Faraǧ baʿd aš-šidda* III 224, 4 ff.). Weiteres dazu bei van Vloten in: ZDMG 52/1898/213 ff.

Allerdings bliebe zu fragen, ob ʿAmr die Abbasiden nicht insofern begünstigte, als er schon damals, ebenso wie später dann i. J. 142, sich nicht auf die Seite des Muḥammad b. ʿAbdallāh stellte; dann hätte sich im vollen Sinne von einer „früheren Haltung" sprechen lassen, an die ihn Manṣūr später erinnerte. ʿAmr war offenbar nicht unter den Muʿtaziliten, die an dem Hāšimiden-Treffen in Abwā' teilnahmen[62]. Die Geschichte, daß er mit einer baṣrischen Delegation in Suwaiqa bei Medina erschienen sei, um an-Nafs az-zakīya zu sehen, und dabei statt seiner dessen Bruder Ibrāhīm gehuldigt habe, ist wohl eine Erfindung[63]. Selbst zaiditische Quellen verschweigen nicht, daß ʿAmrs *baiʿa* angezweifelt wurde[64]. Aber den Šīʿiten lag daran, zu zeigen, daß die Muʿtaziliten, als sie sich endlich doch an-Nafs az-zakīya anschlossen, damit nur einem alten Treueversprechen folgten, und diese selber werden es vermutlich auch so gesehen haben[65]. Ebenso behauptete man bekanntlich, daß al-Manṣūr mit anderen Abbasiden in Abwā' dabei gewesen sei, und konnte sich dann nur nicht darüber einigen, ob er wirklich die *baiʿa* geleistet habe oder nicht[66]. Man wird davon ausgehen können, daß die „Muʿtazila", soweit sie sich um ʿAmr b. ʿUbaid scharte, zwar in den Turbulenzen, die nach der Ermordung Walīds II. entstanden, durchaus einen Machtfaktor darstellte und darum auch umworben war, aber schon damals sich einer deutlichen Stellungnahme enthielt.

---

[62] S. o. S. 252 f.

[63] S. o. S. 249.

[64] Vgl. das Zitat bei van Vloten in: ZDMG 52/1898/215, Anm. 2.

[65] In einem ähnlichen Bericht, den der Zaiditenimam an-Nāṭiq bil-ḥaqq in seinem *K. al-Ifāda* bringt, wird die Entwicklungslinie in der Tat bis zum Aufstand durchgezogen (vgl. Hs. Leiden 8404, fol. 18 b, ult. ff.). Zur Quellensituation allgemein auch Nagel in: Der Islam 46/1970/258 ff.

[66] Vgl. Ṭabarī III 143, 14 f. und 152, 11 f. (wo mit Mekka wohl Abwā' gemeint ist); dazu Nagel 261 f. Manche prominente Teilnehmer am Aufstand haben nach ihrer Festnahme al-Manṣūr vorgehalten, daß er seinen Treueid gebrochen habe (Ṭabarī III 262, 15 f. und 264, 1 f./übs. Muth, *Der Kalif al-Manṣūr* 195 und 197). Vgl. auch die prošīʿitische Tendenztradition bei Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 239, 1 ff. (nach Madā'inī): Manṣūr soll an-Nafs az-zakīya seinen Respekt erwiesen und ihn als Mahdī anerkannt haben.

Manṣūrs Bemerkung ergab in dieser letzteren Interpretation natürlich nur dann einen Sinn, wenn auch er in Abwāʾ neutral geblieben oder erst gar nicht erschienen war (bzw. wenn der Erzähler dies von ihm annahm). Wie man hierzu steht, hängt ein wenig an dem Briefwechsel, der sich zwischen dem Kalifen und an-Nafs az-zakīya während dessen Revolte entspann. Hätte al-Manṣūr die *baiʿa* geleistet, so sollte man erwarten, daß an-Nafs az-zakīya auf dieses Faktum hingewiesen hätte; das ist aber, wie schon van Vloten beobachtet hat, nicht der Fall. Man kann dann den Briefwechsel für gefälscht halten, wie dies van Vloten getan hat (in: ZDMG 52/1898/213 ff.), oder umgekehrt annehmen, daß Manṣūr nie einen Treueid geschworen hatte. Man kann auch den Kompromiß wählen und die Hypothese aufstellen, daß die Korrespondenz, bevor sie den Historikern zugänglich wurde, von abbasidischer Seite purgiert worden ist; davon gehen R. Traini (in: AIUON 14/1964/773 ff.) und F. ʿUmar (in: *al-ʿAbbāsīyūn al-awāʾil* 181 ff.) aus. Dieselbe Frage stellt sich im übrigen auch für einen Passus, der in der vorliegenden Fassung erhalten ist: die Diskussion über die Erbfolge des ʿAbbās gegenüber der der Fāṭima (s. u. Kap. C 1.2.1.1). Hier hat D. Sourdel Bedenken angemeldet (in: *Prédication et propagande* 121 f.). Nagel hat den Text ursprünglich partiell in Zweifel gezogen (in: Der Islam 46/1970/255 f.), sich nachher aber positiver geäußert (*Rechtleitung* 298). Lassner geht in *Islamic Revolution and Historical Memory* 7 ff. auf das Problem nicht ein, verspricht jedoch eine nähere Untersuchung. Für die Beurteilung ʿAmr b. ʿUbaid's fällt bei dieser Echtheitsdiskussion, wie auch immer man sich in ihr entscheide, nichts ab.

2.2.6.2.3 *Das Persönlichkeitsbild*

Stärker noch als bei Wāṣil war das Merkmal, das die Nachwelt von ʿAmrs Lebensstil am deutlichsten im Gedächtnis behielt, seine Askese[1]; die Legende hat das ihre dazu getan, dies auszuschmücken. Man betonte seine Ausdauer im Gebet und in der Pilgerfahrt[2], seine Geduld[3] und seine Pietät[4]. Er wußte um die Gegenwart des Todes[5], und er hielt darum nicht viel von Prunk und Besitz. Mehrfach wird überliefert, wie er einen Teppich als zu luxuriös beiseiteschiebt[6]; Geld wies er zurück, um nicht abhängig zu werden[7]. Dem Staat mißtraute er; als man einem Dieb die Hand abschlug, soll er gesagt haben:

---

[1] Vgl. allgemein TB XII 166, 9 f.; auch 186, 13 nach einer feindlichen Quelle. Ähnlich in der Qaṣīde des Abū l-Qāsim az-Zaʿfarānī, eines Dichters aus dem Kreis des Ṣāḥib Ibn ʿAbbād, die Ṯaʿālibī in seiner *Yatīmat ad-dahr* bringt (Damaskus III 55, ult./ʿAbdalḥamīd III 219, 12).

[2] Kaʿbī 68, 10 f. und ähnlich *Faḍl* 243, 1 ff. > IM 36, 7 ff., nach Ǧāḥiẓ; auch *Fihrist* 203, 11: er trug die Spuren der Prosternation zwischen den Augen.

[3] Als jemand ihn „häßliche Rede hören läßt" (anschreit?, unflätige Ausdrücke gebraucht?), läßt er das Ende seines Obergewandes (*ridāʾ*) herab und legt es auf die Erde, ohne zu antworten; dann schüttelt er das Ende aus (*Faḍl* 243, 9 ff.). Vgl. auch unten S. 351.

[4] Er besuchte jeden Tag seine Mutter, um nach ihren Wünschen zu fragen (*Faḍl* 250, 10 ff.).

[5] *Faḍl* 248, −5 ff.; auch Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 142, 8 ff., nach Madāʾinī; etwas verkürzt Murtaḍā, *Amālī* I 178, 1 ff.

[6] Vgl. etwa *Faḍl* 343, 2; auch bei seinem Besuch bei al-Manṣūr (Text 2, a). Ebenso weigerte er sich, von dem Kalifen einen neuen Ṭailasān anzunehmen (Balāḏurī, *Ansāb* III 232, −5 ff.).

[7] *Faḍl* 244, 1 f.; Murtaḍā, *Amālī* I 170, 12 ff. Er soll auch keiner Einladung zu einem Festmahl gefolgt sein (Ǧāḥiẓ, *Buḫalāʾ* 213, 10 f.).

„Der verborgene Dieb schlägt dem offenkundigen Dieb die Hand ab“[8]. Wer sich für ein Regierungsamt gewinnen ließ, verscherzte sich seine Sympathie[9]. Armen und Schwachen dagegen kam er zu Hilfe[10]; seine Anhänger unterstützte er, manchmal sogar mit seinen eigenen Kleidern[11]. Er war immer so ernst, als käme er vom Begräbnis seiner Eltern[12]. Gesang lehnte er ab: in Sure 50/17 f. heißt es, daß die Rede des Menschen von zwei Engeln zu seiner Rechten und zu seiner Linken aufgezeichnet wird; wer sollte da noch den Gesang aufzeichnen?[13] Das Bild, das hier in den Quellen entworfen wird, schwankt zwischen weltabgekehrter individueller Frömmigkeit, wie man sie schon von Ḥasan al-Baṣrī berichtete[14], und Zügen eines *futūwa*-Ideals, wie es vermutlich in den Kreisen jener *muʿtazila* gepflegt wurde, die später am Aufstand des Nafs az-zakīya teilnahmen. In šīʿitischen Berichten heißt es sogar, daß ʿAmr b. ʿUbaid eine wollene *šamla* als Überwurf (*izār*) getragen habe[15]; damit gleicht er sich jenen „Ṣūfīs“ an, die ab und zu in seiner Umgebung begegnen[16]. Die Gegner der Muʿtazila haben seine Askese nicht abgestritten; sie verdächtigten ihn nur, sich allein in der Öffentlichkeit fromm zu zeigen, also Augendienst zu treiben[17].

Die Verschmelzung verwandter, aber nicht unbedingt identischer Ideale erhellt auch aus den Aussprüchen, die man ihm zuschrieb. Da sind Aphorismen verschiedener Art[18], psychologische Beobachtungen, wie man sie von Asketen erwartete[19], aber auch individuelle Gebete in einer sehr kunstvoll zugespitzten Sprache[20]. Daneben stehen dann Grundgebote für rechtes zwischenmenschli-

---

[8] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 56, 13 f. = *ʿIqd* II 268, 15 f. Wahrscheinlich sollte damit gesagt sein, daß der Staat sich durch die Steuern unrechtmäßig bereichert. Vgl. auch seine Entrüstung über die Hinrichtung eines Geistesgestörten bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 24, 6 ff./Übs. Souami 178.

[9] So z. B. Šabīb b. Šaiba (Fasawī, *Maʿrifa* II 261, 10 ff. > TB XII 174, 16 ff.; zu ihm s. o. S. 242 f.). Als dieser, wohl unter Manṣūr, Gouverneur von Ahwāz wurde, redete ʿAmr nicht mehr mit ihm und wünschte ihm nicht einmal mehr „Gesundheit“ (*raḥimaka llāh*) beim Niesen (*Faḍl* 250, −4 ff.).

[10] Er soll den Ḥaǧǧ meist zu Fuß gemacht haben, weil er Arme und Schwache auf seinem Reitkamel sitzen ließ (Kaʿbī 68, 10 f.).

[11] Ibn Abī d-Dunyā, *Makārim al-aḫlāq* § 308.

[12] IM 36, 2 ff. nach ʿAmrs Schüler Ibn as-Sammāk; in ähnlicher Formulierung auch von Ḥasan al-Baṣrī gesagt (ib., Anm., nach Ibn Qutaiba, *Maʿārif*).

[13] *ʿIqd* VI 11, 4 ff.

[14] Vgl. dazu auch die *waṣīya* des Ziyād b. Abīh, welche ʿAmr überlieferte; ʿAbdalmalik soll sie haben aufzeichnen und von den Leuten auswendiglernen lassen. Sie enthält Paränese, in der zugleich die Nichtigkeit der Welt und die wichtige Rolle des Verstandes betont wird (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 387, 16 ff.; Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ²II 205 f. nr. 646 mit weiteren Belegen).

[15] Kaššī 272, 5 f. = Ṭabrisī, *Iḥtiǧāǧ* II 126, 3 ff., allerdings in legendärem Zusammenhang.

[16] S. o. S. 106 f. zu Hāšim al-Auqaṣ und unten S. 329 zu Bašīr ar-Raḥḥāl.

[17] *Mīzān* III 278, 12 ff.

[18] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 36, 5 f. und *Rasāʾil* I 162, pu. f.; Tauḥīdī, *Aḫlāq al-wazīrain* 260, 1 ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 173, 2 ff.

[19] Tauḥīdī, *Baṣāʾir* II 229, 3 ff./²V 185 nr. 640; auch Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 261, 8 f.: „Wenn man an den Zorn Gottes denkt, hält dies von (eigenem) Zorn ab“ (ebenso Ǧāḥiẓ, *al-Ǧadd wal-hazl*, übs. Vial, *Quatre Essais* 129).

[20] Vgl. Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 271, 5 f. = Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 290, 10 = Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 245, pu. f. > IM 37, 4 (nur erste Hälfte): „O Gott, mache mich reich durch das Bedürfnis

ches Verhalten: man soll nicht den Besitz anderer begehren; man soll ihnen dasselbe wünschen wie sich selber, und man soll dem Nächsten Gehör schenken, wenn ihn etwas bedrückt, so daß er auf andere Gedanken kommt[21]. Er redete über *murūwa* und über Freigebigkeit[22]; damit kommt er der *futūwa*-Ethik nahe. Rhetorik war ihm nicht unwichtig; mit anderen Schülern Ḥasan al-Baṣrī's hatte er die Sitzungen des Faḍl ar-Raqāšī besucht, der im Stile der *quṣṣāṣ* in Reimprosa redete[23]. Aber Rhetorik galt ihm nur dann etwas, wenn sie im Dienst der religiösen Wahrheit stand – wie in seinen eigenen Dicta; sonst hielt er Schweigen für besser[24]. Er war kein *ḫaṭīb* wie Wāṣil, und er hatte keine Beziehung zu den Dichtern[25]. Er sprach kaum, und wenn, dann nur kurz; er verabscheute gestelzte Rede (*takalluf*)[26]. Aber er legte Wert auf Höflichkeit und Zurückhaltung. Er tadelte Ḥafṣ b. Sālim, den Schüler Wāṣils, dafür, daß er immerzu „Nein" sage; der Prophet habe stattdessen die Floskel gebraucht: „Gott wird schon machen"[27]. Und er mochte es nicht, wenn ein Gast an der Tür sich auf Befragen einfach mit „Ich" meldete[28].

2.2.6.2.4 *Das Verhältnis zu Ḥasan al-Baṣrī*

Sein Ansehen reichte offenbar weit über die Kreise seiner unmittelbaren Anhänger, der „Muʿtazila", hinaus. Wir erkennen es daran, daß seine Gegner sich in der Generation nach seinem Tode große Mühe gaben, seine Beziehung zu Ḥasan al-Baṣrī in Zweifel zu ziehen und einen Gegensatz zwischen ihm und seinem berühmten Lehrer, der die baṣrische Tradition weiter beherrschte, nachzuweisen. Wie die beiden wirklich zueinander standen, ist kaum zu sagen; alle Aussagen darüber sind gefärbt[1]. Es besteht kein Grund, anzunehmen, daß ʿAmr Ḥasans Lieblingsschüler gewesen wäre; vielleicht hat dieser in der Tat

---

nach dir, und laß mich nicht bedürftig werden durch den Verzicht auf dich!" Der chiliastische Aufbau ist im Deutschen nicht ganz nachzuahmen.

[21] Text X 3.

[22] Sulamī, *Muqaddima fī t-taṣauwuf* 40, 1 ff. und 44, 5 f.

[23] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 306, 9 ff. und ähnlich 290, ult. ff.

[24] Ib. I 114, 1 ff. > Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 244, 3 ff.; auch Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 170, 11 ff.; *ʿIqd* II 260, 2 ff.; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB VII 89, 10 ff.; Nuwairī, *Nihāya* VII 7, 4 ff.; ganz verkürzt Tauḥīdī, *Baṣā'ir* II 699, –4 f./²IX 94 nr. 293.

[25] Der Dichter al-Aḥwaṣ (der aber schon nach 105/724 gestorben sein soll; vgl. GAS 2/421) hat angeblich sein Kolleg besucht; aber sie bekamen recht bald Streit (Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 127, 1 ff.). Wenn ihm gelegentlich Verse in den Mund gelegt werden, so ist dies wohl nur ein literarisches Motiv; sie stammen im übrigen nicht von ihm (TB XII 166, 20 ff. = Masʿūdī, *Murūǧ* VI 211, 3 ff./IV 158, 4 ff.; auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 621, 7 ff.).

[26] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 114, ult. ff. nach ʿAmrs Schüler Šimmazī.

[27] Ib. II 190, 8 ff. = III 155, 1 ff. = Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* III 137, 3 f.

[28] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 337, –5 ff.; kürzer auch Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 93 nr. 547; Tauḥīdī, *Baṣā'ir* III 680, 8 f./²III 183 nr. 659 (mit weiteren Belegen im Apparat) und Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 91, 6 f. (wo aber der Name im Text geändert ist).

[1] Eine positive Aussage z. B. *Faḍl* 245, 1 ff.; negativ TB XII 181, 13 ff. (nach Yaḥyā al-Bakkā', gest. 130/748; vgl. *Mīzān* nr. 9631): Ḥasan würdigt die *Masā'il* ʿAmrs, die ihm in die Hände kommen, keines Blicks.

zu einem bestimmten Zeitpunkt seine Entwicklung mit Besorgnis verfolgt[2]. Aber zu einer echten Polarisierung kam es erst später.

Größeres Gewicht im Kreise Ḥasans hatte wohl Qatāda; er war anscheinend auch älter als ʿAmr. Man meinte zu wissen, daß Ḥasan ihn als denjenigen seiner Schüler mit dem breitesten religiösen Wissen angesehen habe[3]; nur die Muʿtaziliten sollen ʿAmr höher eingestuft haben[4]. Beide waren Qadariten gewesen; aber Qatāda hat der umaiyadischen Obrigkeit wohl positiver gegenübergestanden als ʿAmr[5]. Muʿtazilitische Quellen reden von Qatāda überraschend wenig. Daß ʿAmr sich mit ihm nicht gut vertrug, wird selbst dort vorausgesetzt; man erklärte es damit, daß beide nach dem Tode Ḥasans gemeinsam Schulhaupt gewesen seien und es deswegen zu einer Entfremdung zwischen ihnen gekommen sei[6]. Das klingt nicht sehr wahrscheinlich; vermutlich konnte sich das muʿtazilitische Selbstgefühl nicht damit abfinden, daß der verehrte Ahnherr, dessen Ansehen in der Schule niemals die geringste Einbuße erlitt[7], nicht sofort auf seinen ebenso großen Lehrer gefolgt war[8]. Von Wāṣil ist in all diesen Überlieferungen nie die Rede; er war zur Zeit von Ḥasans Tod wohl gar nicht in Baṣra.

2.2.6.2.4.1 ʿAmr als Exeget

ʿAmrs Beziehung zu Ḥasan al-Baṣrī war schon deswegen für die Nachwelt unübersehbar, weil er Ḥasans Korankommentar überlieferte. Zwar wurde das Werk auch von anderen, „orthodoxen" Schülern weitergegeben; aber ʿAmrs Redaktion fand anscheinend die breiteste Anerkennung[1]. Nicht allein Autoren wie Muḥammad aṭ-Ṭūsī oder Ṭabrisī, die in der muʿtazilitischen exegetischen Tradition stehen, beziehen sich auf sie; auch Ṯaʿlabī greift auf sie zurück[2] und sogar Ṭabarī, wenngleich nicht in seinem *Tafsīr*, sondern in seinem *Taʾrīḫ* und dort über Ibn Isḥāq, dessen Werk er wohl direkt benutzte und auf den er nicht

---

[2] S. o. S. 258.

[3] TB XII 170, 17.

[4] Ib. 178, 19; auch ib. 16 ff. (nach Abū ʿAwāna, gest. 176/793).

[5] S. o. S. 139. Man muß allerdings berücksichtigen, daß die Zeugnisse über ihn in die Zeit vor 117, also in das Kalifat des Hišām fallen; damals empfahl sich Widerstand ohnehin nicht. Über ʿAmrs politische Einstellung berichten die Quellen erst im Zusammenhang mit dem Regierungsantritt Yazīds III.

[6] Murtaḍā, *Amālī* I 167, 5 ff.; Kaʿbī oder der Qāḍī ʿAbdalǧabbār haben nichts dergleichen. In der antimuʿtazilitischen Polemik wird das Zerwürfnis erwähnt in der Traumgeschichte des ʿĀṣim al-Aḥwal (s. u. S. 300).

[7] Vgl. etwa das Urteil des Naẓẓām (bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 157, 4 f.) und vor allem das des Ǧāḥiẓ selber (*ʿUṯmānīya* 265, 10).

[8] Ein spätes Entstehungsdatum dieser Überlieferung wird auch dadurch nahegelegt, daß sie dazu dient, den Terminus *iʿtizāl* zu erklären. Eine „orthodoxe" Variante dazu findet sich IḪ IV 85, 11 ff. (nach Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ).

[1] Dazu oben S. 45 f. Daß eine Handschrift dieses Werkes sich im British Museum erhalten habe, wie Massignon, *Essai*[2] 177, Anm. 7 behauptet, ist ein Irrtum.

[2] Vgl. die Einleitung zu seinem *Kašf wal-bayān*, ed. Goldfeld, S. 34, 3 (man beachte die offenbar nichtmuʿtazilitische *riwāya*).

verzichten konnte; Ibn Isḥāq war Qadarit gewesen wie ʿAmr und hatte keine Veranlassung gehabt, ihm aus dem Weg zu gehen[3]. Sufyān aṯ-Ṯaurī scheint gleichfalls nicht ganz ohne das Werk ausgekommen zu sein; jedenfalls zitiert er in seinem *Tafsīr* Ḥasan nach einem Anonymus, hinter dem sich vermutlich ʿAmr versteckt[4]. Vor allem aber gelangte das Werk so nach Spanien. Dort überlieferte es im 3. Jh. Ḫalīl b. ʿAbdalmalik b. Kulaib, bekannt als Ḫalīl al-Ġafla, der „offen (die Lehre vom) Handlungsvermögen vertrat"[5]. Gemeint war mit diesem Zusatz, daß er wie Ḥasan Gott nicht für das Böse verantwortlich machen wollte; zudem verstand er Waage und *ṣirāṭ*-Brücke in übertragener Weise[6]. Zwar wurden seine Bücher nach seinem Tode verbrannt. Der *Tafsīr* aber überlebte zumindest noch eine Generation; er wurde von Yaḥyā b. Yaḥyā Ibn as-Samīna weitergegeben, der i. J. 315/927 in Córdoba starb[7].

> Dabei ist allerdings vorausgesetzt, daß an der Stelle bei Ibn al-Faraḍī (I 165, 4) *ʿAmr b. ʿUbaid* zu lesen ist statt *ʿAmr b. Fāʾid*, wie im Druck steht. Sonst wäre statt seiner ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī gemeint, der bei ihm studiert hatte und gleichfalls einen *Tafsīr* verfaßte (s. o. S. 81). Jedoch hat sich von diesem Werk keine Spur erhalten; zudem ist in der irakischen Überlieferung keine Redaktion von Ḥasans *Tafsīr* durch ʿAmr b. Fāʾid bekannt. Fierro, *Heterodoxia* 91 hält sich an die überlieferte Lesart, diskutiert das Problem jedoch nicht.

Es fällt auf, daß Qatāda nie mit Ḥasans *Tafsīr* zusammengebracht wird, sondern stattdessen als Autor eines eigenen, vielbezeugten Kommentars gilt[8]. Man mag daraus schließen, daß der *Tafsīr* des Ḥasan al-Baṣrī zu dessen Lebzeiten nicht als selbständiger Text vorlag und erst in der Sammlung ʿAmrs, vermutlich erst nach Qatādas Tod, Gestalt angenommen hat. Jedoch bliebe dies näher zu untersuchen, ebenso wie das Verhältnis von ʿAmrs Redaktion zu Qatādas Werk, das ja gleichfalls auf Erinnerungen an Ḥasans Kolleg zurückgehen könnte. Innerhalb der Muʿtazila wurde ʿAmrs Redaktion von seinem Schüler aš-Šimmazī weitertradiert[9]. Dort erinnerte man sich auch, daß ʿAbdallāh b. Abī Naǧīḥ (gest. 131/748), ein medinensischer Qadarit, der den Kommentar des Muǧāhid redigierte[10], von ʿAmrs Gelehrsamkeit eine hohe Meinung gehabt hatte[11]. ʿAbbād b. Manṣūr allerdings, ebenfalls Qadarit, aber als Baṣrier mit Ḥasans Original vertraut[12], merkte, daß der Text nicht mehr der gleiche war; ʿAmr gab zu, zur Erbauung seiner „Leute" Zusätze gemacht

---

[3] Vgl. hierzu das Material im Kommentar zu Werkliste X, nr. 3. Zu Ibn Isḥāq s. u. S. 674 ff.
[4] S. 163, 4 f.
[5] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ al-ʿulamāʾ bil-Andalus* I 165, 4 f.; zu ihm auch G. Hourani in: SI 32/1970/146.
[6] Ib. 165, 11 ff. (in einer Befragung durch Baqī b. Maḫlad); dazu auch Makki, *Ensayo sobre las aportaciones* 218 f.
[7] Ib. II 185, pu. ff.; zu ihm Fierro, *Heterodoxia* 111 f.
[8] S. o. S. 140.
[9] S. u. S. 322.
[10] Zu ihm GAS 1/29 und unten S. 643 ff.
[11] IM 36, 6 f.
[12] S. u. S. 334 f.

zu haben[13]. Nun kam diese Überlieferung von Ḥammād b. Zaid, der sie von Aiyūb as-Saḫtiyānī haben wollte; in diesen Kreisen mochte man ʿAmr ohnehin nicht[14]. Dort erzählte man auch von einem Traum, in dem ʿAmr gesehen wurde, wie er einen Vers im Koran auskratzte und dann nicht mehr wiederherstellen konnte.

> Der Empfänger des Traumes ist meist ʿĀṣim b. Sulaimān al-Aḥwal, ein Zeitgenosse ʿAmrs, der *qāḍī* in Madāʾin wurde (s. u. Kap. C 1.1); so bei ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 280, −4 ff., bei Dāraquṭnī, *Aḫbār ʿAmr b. ʿUbaid* § 4−5, in TB XII 178, 21 ff. und *Mīzān* III 273, −6 ff. Jedoch wählte man auch, vermutlich sekundär, den älteren und angeseheneren Ṯābit al-Bunānī, einen baṣrischen Asketen (gest. 127/745); so bei ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *K. as-Sunna* 131, 7 f., in TB XII 179, 7 ff. und *Mīzān* III 273, −8 f. Die erstere Überlieferung besteht aus zwei Teilen; der erste davon, in dem der Traum nicht vorkommt, steht auch bei Abū Nuʿaim, *Ḥilya* II 335, 3 ff. Weitere Einzelheiten vgl. meine *Trad. Polemik* 18 ff. − ʿAmr b. ʿUbaid ist, wiederum vermutlich sekundär, in einer ähnlichen Tradition gegen Ǧahm b. Ṣafwān ausgetauscht worden (so bei Ḏahabī, *ʿUlūw* 192, 10 ff.; Yāfiʿī, *Marham al-ʿilal* > Tritton, *Muslim Theology* 62 f.). Auch von Ṯumāma erzählte man dergleichen (ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *K. as-Sunna* 30, 8 ff.).

Dieses Traumgesicht bezieht sich im übrigen gar nicht auf sein Wirken als Überlieferer Ḥasan al-Baṣrī's, sondern auf seine eigenen exegetischen Ideen. Daß es solche gab, bedarf keiner Erklärung. Schon in der qadaritischen Deutung mancher Verse scheint er weiter gegangen zu sein als Ḥasan[15]. Ob er allerdings, um gewissen prädestinatianischen Konsequenzen auszuweichen, einen direkten Unterschied annahm zwischen dem idealen Koran auf der „wohlbewahrten Tafel" und dem tatsächlich geoffenbarten Text, wie eine mehrfach abgewandelte Anekdote von ihm behauptet, ist fraglich; es handelt sich um gegnerische Polemik[16]. Entgegen dem Tenor dieser Überlieferung hat er den Wortlaut des Korans gelegentlich geradezu verteidigt: als einige − leider ungenannte − *mutakallimūn*[17] Zweifel daran äußerten, daß Epilepsie und Geisteskrankheit von Satan oder den bösen Geistern verursacht werden, hielt er ihrem Rationalismus Belege aus der Schrift entgegen[18].

Frucht einer selbständigen Beschäftigung mit dem Koran ist weiterhin seine Schrift über die Einteilung des Korans in 360 Teile (*aǧzāʾ ṯalāṯmiʾa wa-sittūn*), die uns noch erhalten ist[19]. Jedoch ist sie bisher von der Forschung völlig unbeachtet geblieben.

---

[13] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt* II 44, −7 ff.

[14] S. u. S. 342 ff.

[15] Vgl. die Texte 10−11 zu Sure 15/92 f. und 39/56. In beiden Fällen unterliegt die Zuschreibung allerdings gewissem Zweifel.

[16] S. o. S. 71 und 107 sowie Text VI 1 mit Kommentar.

[17] Damit müssen nicht Theologen gemeint sein; man könnte in Anbetracht der These, die sie vertreten, auch an Ärzte denken, die in der Tradition der antiken Medizin standen.

[18] Text X 1.

[19] Ms. Chester Beatty 3165, fol. 31−40; vgl. GAS 1/597.

2.2.6.2.5 *ʿAmr als Jurist*

Auch als Jurist benutzte ʿAmr den Koran in selbständiger Weise[1]. Und wiederum verband sich dies mit einem starken Rückgriff auf seinen Lehrer. Zwar gab es anscheinend Zweifel daran, ob er wirklich das Erbe Ḥasans auf diesem Gebiet in solcher Breite bewahre; aber man wußte sie zu zerstreuen, indem man eine Äußerung ʿUṯmān al-Battī's ins Feld führte[2]. Manche Auffassung, die er vertrat, entsprach wohl einfach der damaligen baṣrischen Rechtspraxis; diese war stark durch Ḥasan geprägt. Ebenso wie Ḥasan hielt er nichts vom *taʿzīr;* er verteidigte dies gegenüber dem kūfischen Usus, der zu seiner Zeit von Ibn Šubruma repräsentiert wurde[3]. Wenn er sein Morgengebet immer mit einem *qunūt* verband[4], so entsprach dies zwar angeblich dem Handeln ʿAlīs[5]; aber Abū Ḥanīfa war mitsamt seiner Schule dagegen[6], und ʿAmr stützte sich auf ein Ḥadīṯ, das er wiederum von Ḥasan übernommen hatte[7]. Wenn er den Dattelschnaps für erlaubt erklärte[8], so traf er sich mit den Kūfiern, hatte aber auch eine Überlieferung Ḥasans auf seiner Seite[9]. Man notierte, daß er ebenso wie sein Lehrer niemals ohne Schuhe betete[10]. Umstritten war in Baṣra dagegen anscheinend seine Gewohnheit, beim Opferfest dann schon zu schlachten, wenn der Vorbeter noch nicht die *ṣalāt al-ʿīd* gesprochen hatte[11]; Ḍirār hielt es später in Kūfa ebenso[12]. Direkt gegen Ḥasan entschied er vermutlich in der Frage, ob man Schweigepausen in das öffentliche Gebet einlegen dürfe[13].

Wenn eine längere Überlieferung bei Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, die bisher ohne Parallele ist[14], zu Recht mit ihm verbunden wird, hätte er sich auch auf dem Gebiet der *uṣūl* eigene Gedanken gemacht – ganz andere übrigens als Wāṣil. Es geht dort um die Kriterien für Erlaubt und Verboten. Von gewissen Vergehen heißt es wie auch in der späteren Muʿtazila, etwa bei Naẓẓām[15], daß sie schon rational als solche zu erkennen und darum durch Naturgesetz verboten sind. Die Offenbarung ergänzt und modifiziert; sie schafft eine zweite Kategorie von Verboten, schränkt aber manchmal die erstere ein, wie etwa

---

[1] Vgl. Werkliste nr. 3 zu Sure 4/6 und 4/129. Er wird von Yaʿqūbī direkt unter die *fuqahāʾ* eingeordnet, interessanterweise für die Zeit des Saffāḥ (*Taʾrīḫ* II 436, 7).

[2] *Faḍl* 242, 4ff.: mit Bezug auf 50 *masāʾil* zum Scheidungsrecht.

[3] Ibn Šubruma stützte sich auf Sure 4/34 (Wakīʿ, *Aḫbār* III 123, 12ff.).

[4] *Faḍl* 248, 11f.; allgemein vgl. EI² V 395 s. v. *Ḳunūt.*

[5] Vgl. mein *K. an-Nakṯ des Naẓẓām* 69.

[6] Ibn Rušd, *Bidāyat al-muǧtahid* I 132, 1f.

[7] Ṭaḥāwī, *Maʿānī al-āṯār* I 247, 15f.; *Mīzān* III 275, apu. ff. (auch unten S. 304, Anm. 14). Zur muʿtazilitischen Einstellung vgl. Ǧāḥiẓ, *Risāla fī l-ḥakamain,* in: Mašriq 52/1958/422.

[8] Text 5.

[9] S. u. S. 304, Anm. 14. Die Tatsache, daß diese Überlieferung später für falsch erklärt wurde, zeigt, daß ʿAmr trotz seiner Verwurzelung in der Askese hier weniger rigoros war als die folgenden Generationen.

[10] Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 110, 8ff.; dazu oben S. 106.

[11] *Faḍl* 245, 4f.; allgemein EI² III 1007f. s. v. *ʿĪd al-Aḍḥā.*

[12] Ib. 245, 6ff.; auch unten Kap. C 1.3.1.

[13] S. u. S. 305.

[14] Text 5–6.

[15] S. u. Kap. C 3.2.2.2.5.

beim Tötungstabu, das im Opfer und beim Schlachten durchbrochen wird. Hier liegt jeweils ein besonderer Grund (*ʿilla*) vor, der sich aus der Schrift ergibt. ʿAmr hätte damit einen Begriff benutzt, der später zentrale Bedeutung gewann. Jedoch muß diese *ʿilla* deutlich erkennbar sein; sie darf nicht durch unbekannte weitere Gründe verdeckt werden[16]. Da er dabei immer von den Verboten ausging, ergab sich überraschende Freizügigkeit: verboten ist nur das, von dem dies explizit ausgesagt oder nach strenger Methode zu erschließen ist. Das Gesetz regelt nicht alles; es hat nur einschränkende Funktion.

So ist er dazu gekommen, für die Erlaubtheit des *nabīḏ* zu plädieren (vgl. den Kommentar zu Text 6). Er stand mit dieser Argumentation nicht allein (Ibn Qutaiba, *Ašriba* 53, 9 ff.; Muḥāsibī, *Masāʾil fī aʿmāl al-qulūb* 103, 10 f.); sie wurde vermutlich von den Ḥanafiten aufgenommen (vgl. Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 25, 14). Ǧāḥiẓ berichtet, daß man auch den Verzehr von Eidechsenfleisch auf die gleiche Weise begründete (*Ḥayawān* VI 84, 9 ff.). Wenn ʿAmr das Niederreißen von Kirchen und Synagogen erlaubte, solange deren Besitzer kein altes Anrecht nachweisen konnten, lag dies auf derselben Linie; allerdings war ihm hier wesentlicher, daß diese Gebäude in einem muslimischen Land Anstoß erregen, *munkar* sind, und dies solange bleiben, als sie nicht den guten Sitten entsprechen (Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ^{2}VII 63 nr. 193).

In dem letzteren Beispiel deutet sich bereits an, daß sich das Prinzip auch umdrehen ließ. Dafür setzte sich der einflußreiche Jurist ʿĪsā b. Abān ein (gest. Anfang 221/836; zu ihm s. u. Kap. C 1.3.1.7): alles, was nicht erlaubt ist, ist verboten (Baġdādī, *Uṣūl* 25, 12 ff.). Die zugrundeliegende Alternative „erlaubt: verboten" wurde ohnehin auf die Dauer durch die bekannte Fünferskala der *aḥkām al-ḫamsa* differenziert (vgl. dazu jetzt I. Schneider in: Vorträge XXIV. DOT 1988, S. 214 ff.). Jedoch ließ man auch später die alte Grundsatzhaltung noch gelten (so etwa Ǧubbāʾī nach dem Zeugnis des Tanūḫī in: IC 5/1931/575 f.). Man fand dafür den Terminus *ibāḥa aṣlīya* (vgl. Schacht in EI^{2} III 661 s. v. *Ibāḥa;* Hattox, *Coffee and Coffeehouses* 61 f.); bei den Šīʿiten sprach man daneben auch von *barāʾa* (vgl. Kohlberg in: EIran I 717 b). Der Ansatz liegt, wie schon die Beispiele zeigen, in der Diskussion der Speisegebote; wahrscheinlich wollte man sich vom Judentum absetzen. Bei ʿAmr allerdings steht der Grundsatz in einer gewissen Spannung zu seiner Askese. Dies und vor allem die theoretische Finesse des Textes lassen gewisse Vorsicht bei der Zuschreibung geraten sein. Er berührt sich mit einem Passus bei Ǧāḥiẓ (Text XXII 201, a – c); dort bleibt die Lehrmeinung anonym. Verwandt ist die Frage, ob vor der Offenbarung des Gesetzes alles erlaubt gewesen sei; sie wurde von den späteren baṣrischen Muʿtaziliten bejaht (Faḫraddīn ar-Rāzī, *Maḥṣūl* I_1 209 ff.; dazu Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 203, 8 ff.). Vgl. auch Text 4.

2.2.6.2.6 *ʿAmr als Traditionarier*

Auch im Bereich des Ḥadīṯ war die Verbindung ʿAmrs zu Ḥasan sehr eng. Daß er von ihm viel übernommen hatte, bezweifelte niemand[1]; umstritten war nur, wieweit man ihm darin folgen sollte. Das hing nicht nur an ihm selber;

[16] Das sagte ähnlich auch ʿUṯmān al-Battī (s. o. S. 148).

[1] Vgl. etwa Fasawī II 261, pu. ff.

auch Ḥasans Überlieferungspraxis geriet mehr und mehr ins Zwielicht. Soweit es um juristische Fragen ging, war zudem noch vieles im Fluß; was zu ʿAmrs Zeit üblich war, konnte später als Neuerung angesehen werden, ohne daß dieses Urteil immer seiner muʿtazilitischen oder seiner qadaritischen Einstellung gegolten hätte. Die verschiedenen Standpunkte, die sich in dieser Situation einnehmen ließen, werden in den Berichten gespiegelt.

Die Muʿtaziliten registrierten die Namen derer, die von ʿAmr überlieferten[2]; aus der Tatsache, daß sie vor allem solche *muḥaddiṯūn* aufführen, die auch bei der Gegenseite hoch angesehen waren, geht hervor, daß sie damit bereits apologetisch argumentierten[3]. In der Tat ist es auf die Dauer zu einem Boykott von ʿAmrs Überlieferung gekommen; diese ist aus den Quellen, auch den muʿtazilitischen, nahezu ausgelöscht. Aber das hat seine Zeit gebraucht; es setzt voraus, daß man in ihm den Ahnherrn der Muʿtazila sah. Erst dann hat man ihn gegenüber anderen Qadariten, von denen man weiterhin übernahm, als „Propagandisten" (*dāʿiya*) ausgesondert[4]. ʿAbdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797) soll so verfahren sein; er hatte ʿAmrs Zirkel gemieden, hörte dagegen bei dessen Schüler ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd, dem er allerdings auch zeitlich viel näher stand[5]. Schon Maʿmar b. Rāšid (gest. 154/770) hielt angeblich nichts von ihm[6]. Yaḥyā b. Maʿīn (gest. 233/847) hat dann später mit all seiner Autorität darauf gedrängt, daß die Traditionen Ḥasan al-Baṣrī's, die über ʿAmr liefen, nicht mehr aufgeschrieben wurden[7].

Jedoch steckte darin zu Anfang wohl mehr individuelle Abneigung als direktes System. Ḥammād b. Salama (gest. 167/783) erkannte erst durch einen Traum, daß er ʿAmrs Ḥadīṯ aufgeben müsse, weil dieser „Neuerungen" vertrete[8]; Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān (gest. 198/813) meinte, es gebe noch schlimmere als ihn[9]. ʿAlī b. ʿĀṣim aṣ-Ṣiddīqī (gest. 201/816) hat ihn in Gegenwart des jungen Muʿtaṣim noch zitiert[10]. Qadaritische *muḥaddiṯūn*, deren es in der zweiten Hälfte des 2. Jh's noch viele gab, haben sich meist überhaupt nicht um diese Polemik gekümmert[11]. So kommt es, daß auch der Ḫaṭīb al-Baġdādī, ähnlich wie Kaʿbī, eine Liste von ʿAmrs Ḥadīṯschülern, mit z. T. gleichen

---

[2] Kaʿbī, *Maq.* 69, 4 ff. und 90, ult. ff.

[3] Genannt werden z. B. Sufyān aṯ-Ṯaurī und Sufyān b. ʿUyaina, auch Abū Yūsuf und Abū Muṭīʿ al-Balḫī unter den Schülern des Abū Ḥanīfa. Daß die beiden Sufyān zu Recht „vereinnahmt" werden, geht aus Stellen wie Fasawī II 259, 11 ff. und pu. f. hervor; vgl. auch *Faḍl* 243, 12 ff. und Kaʿbī 69, 4 f. > *Faḍl* 242, 2 f.

[4] TB XII 184, 15 f.; Ibn Qutaiba, *Taʾwīl* 11, 5 = 10, 6/Übs. Lecomte 9 § 17.

[5] TB XII 183, 8 f.; verkürzt bei Ḏahabī, *Siyar* VI 104, −4.

[6] Fasawī II 261, 2 f. > TB XII 179, ult.; bei Dāraquṭnī § 13/Übs. 13 f. vermutlich durch Kontamination entstellt und auf Aiyūb as-Saḫtiyānī bezogen.

[7] TB XII 185, 11 und 8 f.; ähnlich 5 f.

[8] Ib. 183, 10 ff.; eine ähnliche Erzählung 187, 18 ff. Man hatte damals also noch keine rationalen Argumente zur Hand.

[9] Ib. 185, 4 f., wobei der „Schlimmere", Abū Hilāl Muḥammad b. Sulaim ar-Rāsibī, später viel positiver beurteilt wurde (zu ihm s. o. S. 67 f.).

[10] al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Kifāya* 124, 10 ff.; dazu unten S. 320.

[11] Eine Ausnahme bildet vielleicht ʿAuf al-Aʿrābī (s. o. S. 56).

Namen, bewahrt[12]. Man wußte, daß manchmal das von ihm stammende Material gar nicht ausgeschieden, sondern nur sein Name im Isnād getilgt worden war[13]; in seltenen Fällen, vor allem in Werken, die dem Einfluß des sunnitischen *ǧarḥ wat-taʿdīl* nicht zugänglich waren, ist dieser sogar noch bewahrt.

So z. B. bei Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 373, 1. Gehören hierher auch die Überlieferungen bei Fasawī II 9, 1 ff. und 10, 4 ff., wo Sufyān b. ʿUyaina nach einem gewissen ʿAmr tradiert? Sufyān hatte ja ʿAmrs Kolleg besucht (s. o. Anm. 3 und u. S. 663); davon waren ihm eine Menge Aufzeichnungen verblieben (ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 280, −6 f., wo *kitāb*^{an} *kabīr*^{an} zu lesen ist statt *kitāb*^{an} *kaṯīr*^{an}). ʿAmr b. Dīnār al-Baṣrī, an den der Herausgeber denkt, paßt keineswegs besser (vgl. zu seinen Lehrern und Schülern TT VIII 30 f. und *Mīzān* nr. 6366). Dann hätte ʿAmr b. ʿUbaid auch bei Ǧābir b. Zaid al-Azdī, dem Ahnherrn der Ibāḍīya, gehört und bei ʿIkrima, als dieser Baṣra besuchte.

Überlieferungen, die ʿAmr von Ḥasan hatte, wurden manchmal einfach für falsch erkärt[14]; anderswo verwies man darauf, daß Ḥasan damals schon in hohem Alter stand und darum ʿAmrs Suggestivfragen in dessen Sinne beantwortet habe[15]. Hier ging es darum, Ḥadīṯe um ihres Inhaltes willen aus der Welt zu schaffen. Daneben aber scheint auch die Form den Ansprüchen späterer Generationen nicht genügt zu haben. Selbst Qadariten nahmen Anstoß daran, daß ʿAmr Aussprüche Ḥasans, die dieser selber getan hatte, aber vielleicht im Sinne des Propheten verstanden wissen wollte, als Ḥadīṯ verbreitete[16]. Andere meinten gehört zu haben, wie er auf kritische Nachfragen hin einfach auswich mit dem Bemerken: „Jemand hat gesagt" (*qāla baʿḍ*)[17]. Zweifellos war ihm der Inhalt wichtiger. Nicht, daß er ihn vom Standpunkt des Rationalisten aus beurteilt hätte, hier ebensowenig wie beim Koran; in muʿtazilitischer Umgebung notierte man mit gewisser Verwunderung, daß er an Ḥadīṯen festhielt, auch wenn er sie nicht erklären konnte: „So ist es uns überkommen, und ich weiß nicht, warum (der Prophet) dies gesagt hat"[18]. Aber das hatte seine Grenzen: in dogmatischen Dingen dort, wo die Prädestination zu eindeutig ausgesprochen war[19], und in juristischen Fragen dort, wo er die herrschende

---

[12] TB XII 184, 1 f.; vgl. auch *Mīzān* III 273, 9 ff. und 275, 4.

[13] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* I 384, 4 f. nr. 2555; TB XII 184, 19 ff.; Kaʿbī 69, 7 ff. = 91, 3 ff. Zu einem möglichen Beleg im *Tafsīr* des Sufyān aṯ-Ṯaurī s. o. S. 299.

[14] So das oben S. 286 genannte Ḥadīṯ gegen Muʿāwiya; vgl. aber auch TB XII 180, 9 ff. und ult. ff. zum *qunūt* bzw. zur Beurteilung des *nabīḏ* (s. o. S. 301; dazu Fasawī II 260, 4 ff.), also zu juristischen Problemen, in denen sich ʿAmr wirklich so entschied wie in diesem Ḥadīṯ ausgesagt. Ähnlich TB 181, 4 f. und 8 ff. Allgemein ib. 182, 1 f.

[15] Fasawī II 263, −5 ff. > TB XII 180, 17 ff., nach Ḥumaid aṯ-Ṭawīl, gest. 142/759.

[16] S. o. S. 56. Wahrscheinlich bezieht sich der Passus bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Muqaddima I 22, apu. ff. auf den gleichen Sachverhalt (vgl. die Übersetzung von Juynboll in: JSAI 5/1984/286).

[17] Fasawī II 262, 3 nach einem gewissen ʿAbdarrazzāq, d. i. vielleicht ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī (126/744 − 211/827), der aber damals noch ziemlich jung hätte sein müssen.

[18] Tauḥīdī, *Baṣāʾir* II 774, 7 ff./^{2}IX 154 nr. 504: über den Hund.

[19] TB XII 172, 1 ff. zu dem bekannten Ḥadīṯ über die Vorherbestimmung von Mutterleibe an; auch Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 107, pu. ff. = 109, −7 ff. (nach Abū Nuʿaim) und Yāfiʿī, *Marham*

– oder die von ihm bevorzugte – Praxis gefährdet sah[20]. Hier hat er offenbar seinerseits Texte einfach verworfen; spätere Generationen, die mit feineren Methoden arbeiteten und wohl auch die juristischen Probleme anders sahen, haben zur Abschreckung die Beispiele bewahrt. Wie sehr sich noch alles entwickelte, wird daran deutlich, daß hierbei direkte Prophetenworte unterschiedslos neben Entscheidungen von Prophetengenossen stehen, die erst später bis auf den Propheten zurückgeführt wurden.

Vgl. Dāraquṭnī § 14 und 17/Übs. 29 f. und 33 = ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 280, 6 ff. = TB XII 176, 14 ff. zu einem Entscheid ʿUṯmāns, der Frau des ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf selbst nach ihrer Wartezeit noch ihr Erbe zuzuerkennen. Dies ist im übrigen nie verbindlich geworden; ʿAmr hat also mit seiner Ablehnung recht behalten. Die Kritik betonte darum mehr die Art, wie er ablehnte: ʿUṯmān sei für ihn keine Autorität gewesen. – Recht gut läßt sich die Entwicklung auch an dem Fall in Dāraquṭnī § 19/Übs. 34 f. = ʿUqailī III 280, 3 ff. = TB 176, 5 ff. beobachten, wo ʿAmr eine Praxis des Samura b. Ǧundab, Statthalters von Baṣra unter Ziyād b. Abīh, verwirft, in das öffentliche Gebet zweimal (oder dreimal) eine Schweigepause (*sakta*) einzuschalten. Das hat später die Form eines Ḥadīṯ angenommen (vgl. *Conc.* s. v. *sakta;* dazu Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* II 653, 13 ff.), war es jedoch zur Zeit ʿAmrs anscheinend noch nicht. Interessant ist, daß die Überlieferung über Ḥasan lief; ʿAmr hat sich hier also gegen seinen Lehrer gewandt. Auch Abū Ḥanīfa hat wenig von Samura gehalten (Goldziher, *Ẓâhiriten* 79).

2.2.6.2.7 *Theologie und Politik*

Das bisher analysierte Material erweckt den Eindruck, als habe ʿAmr mehr als jemand sonst das Erbe Ḥasans weitergegeben[1]. Zwar gab es Zeitgenossen, die ihm, vor allem aus dogmatischen Gründen, diesen Rang streitig machen wollten[2]; jedoch haben sie sich damit erst viel später durchgesetzt. ʿAmr war in seinen Ideen ebensowenig revolutionär wie in politischen Dingen. Dies wird in gewissem Sinne dadurch bestätigt, daß er in der Theologie, dort also, wo er als „Muʿtazilit" sich von Ḥasan am ehesten hätte distanzieren müssen, kaum eigenes Profil entwickelt. Manches hat er auch hier offenbar einfach

110, 1 ff. Dazu Schreiner in: *Actes VIII. Congrès* II, 94 und mein HT 217. – Vgl. auch die Geschichte TB XII 176, 19 ff. zum Problem der ewigen Höllenstrafe; das dort genannte Ḥadīṯ findet sich ebenso wie das vorhergenannte in allen kanonischen Sammlungen (*Conc.* VI 174 b). Jedoch will diese Anekdote vermutlich darauf hinaus, daß ʿAmr in dieser Frage keinen Ausweg mehr wußte, weil er die Prophetenüberlieferung als Autorität anerkannte.

[20] So bei einem Ḥadīṯ, wonach ein Dieb auf Verwenden des Bestohlenen begnadigt werden kann; vgl. Dāraquṭnī § 6/Übs. 21 f. mit Kommentar, auch Fasawī II 261, 4 ff. > TB XII 177, 18 ff. und 178, 3 ff. Das Ḥadīṯ blieb immer umstritten; eine solche Praxis widersprach dem Grundsatz, daß die *ḥadd*-Strafen ein Anrecht Gottes (*ḥaqq Allāh*) sind und darum vom Menschen nicht beeinflußt werden können (EI² III 20 b s. v.).

[1] Das gilt auch für andere, weniger zentrale Bereiche; vgl. etwa Ḥasans Bemerkung über die vorislamischen Stämme in *Aġ.* IV 307, 1 ff., die von ʿAmr tradiert wird. Ihn fragte man, wenn man über Ḥasans Art etwas erfahren wollte (Baḥšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 285, apu. ff.).

[2] S. u. S. 342 ff.

aus der Exegese seines Lehrers übernommen. Wie dieser benutzte er Sure 4/93 als Beweis dafür, daß ein Mörder, selbst wenn er Muslim ist, auf ewig in der Hölle bestraft wird. Auch wenn er dann im Sinne Wāṣils einen Schritt weiterging und dieses Verdikt auf jeden schweren Sünder, den *fāsiq* überhaupt, ausdehnte, mag er sich noch im Einklang mit Ḥasan gefühlt haben; erst die Bakrīya machte aus dem Mörder einen Sonderfall, und auch sie glaubte im übrigen an ewige Höllenstrafe[3]. Mit Wāṣil folgte er Ḥasan in der Entscheidung für die Unschuld der unmündigen Kinder[4] und gegen eine Trennung des vergangenen von dem zukünftigen Paradies[5]. Zumindest in einem Punkt stellte er sich sogar mit Ḥasan gegen Wāṣil. Er hatte von Ḥasan gelernt, daß sich aus dem „Wir werden sie zweimal strafen" in Sure 9/101 ein Argument für die Grabesstrafe gewinnen lasse[6]. Auch andere volkstümliche Elemente der Eschatologie: die Zisterne (*ḥauḍ*), bei der die Gläubigen sich am Jüngsten Tag versammeln, die Waage des Gerichtes, sogar die Fürsprache des Propheten soll er in seinem Gefolge gutgeheißen haben[7]. Wāṣil dagegen glaubte nicht an die Realität dieser Dinge. Šimmazī, der das von ihm berichtet, war selber Schüler 'Amrs[8]; er wußte, wovon er redete. Wenn er also hinzufügt, daß Wāṣil selber dies abgestritten habe, so steht dahinter wohl nur der Versuch, die Harmonie zwischen den beiden „Kirchenvätern" nicht zu zerstören[9].

Eigene Werke hat 'Amr kaum verfaßt; er war anscheinend nicht nur kein großer Redner, sondern auch kein großer Schreiber. Im *kalām* hatte er keine glückliche Hand; bei Diskussionen erscheint er, soweit sie überhaupt von ihm überliefert werden, häufig als der Verlierer – und zwar nicht nur in solchen mit seinem Gesinnungsgenossen Wāṣil b. 'Aṭā'[10]. Neben dem *Tafsīr* nennt der *Fihrist* nur zwei selbständige Titel: ein *K. al-'Adl wat-tauḥīd* und ein *K. ar-Radd 'alā l-Qadarīya*[11]. Was in diesen Büchern stand, wissen wir nicht. Aber die Formulierung der Titel ist, wenn sie sich bereits im Original fand, interessant. Für die Kombination von *tauḥīd* und *'adl* (das wohl schon auf Gott bezogen ist) gibt es keinen früheren Beleg; „Qadarīya" aber bezeichnet hier, in qadaritischer Perspektive gebraucht, die Prädestinatianer[12]. Daneben ist von Sendschreiben (*rasā'il*) und Predigten die Rede[13]; aber auch über sie wissen wir nichts Genaueres.

---

[3] Text 9; vgl. dazu oben S. 263.
[4] S. o. S. 268.
[5] S. o. S. 274 f.
[6] Muwaffaq, *Iḫāṭa* 221 b, 13 ff.
[7] So zumindest nach Kaššī 394, –6 ff.
[8] S. u. S. 321 f.
[9] *Faḍl* 237, 1 ff.
[10] Text 12 sowie unten S. 307 und 309; zu Wāṣil s. o. S. 255 ff. Als Mūsā al-Uswārī ihn in einer Diskussion angriff (mit murği'itischen Argumenten), soll er gesagt haben (vielleicht bewußt einen murği'itischen Grundsatz aufgreifend): „Gott wird zwischen uns richten" (*Faḍl* 243, –7 ff.).
[11] Werkliste nr. 1–2.
[12] Vgl. EI² IV 368 b s. v. *Ḳadariyya;* auch HT 125.
[13] Mas'ūdī VI 212, 6/IV 158, –5, wohl > IḤ III 462, 5.

Das ist erstaunlich; man hätte erwartet, daß die Muʿtazila, die sich doch später immer wieder auf ʿAmr berief, bessere Erinnerung bewahrt. Aber selbst ihre Überlieferung verharrt im Anekdotischen, und diese Anekdoten sind nicht selten zudem von der Gegenseite übernommen. Ein klares Bild hatte man nicht. Man überlieferte, daß Wāṣil ihn zu seiner Ansicht bekehrte; aber er soll auch selber bereits Ḥasan widerlegt haben, in eben dieser Frage und mit eben diesen Argumenten[14]. Vereinzelte Nachrichten bringen ihn mit dem ḥiǧāzenischen Milieu in Verbindung, in dem man auch Wāṣil ansiedelte. Wie dieser soll er ein Schüler Abū Hāšim's gewesen sein[15]. Die Šīʿiten stellten sich vor, er habe sich bei Muḥammad al-Bāqir[16] oder bei Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq[17] Rat geholt. Aber das ist alles Fiktion. Muḥammad al-Bāqir stirbt bereits 113/731, und die Muʿtazila wußte im Grunde selber, daß ihre Abū Hāšim-Tradition auf tönernen Füßen stand[18]. Überall, wo ʿAmr und Wāṣil zusammen genannt werden, ist eine muʿtazilitische Gemeinsamkeit vorausgesetzt, die es in der ersten Generation durchaus nicht immer gab.

> Wenig Vertrauen wird man auch in einen Bericht setzen dürfen, der von einer Diskussion ʿAmrs mit Abū Ḥanīfa handelt (Text 12). ʿAmr ist hier vermutlich nur in die Rolle seines Schülers Šimmazī geschlüpft. Dieser ist nämlich sonst der Held solcher Geschichten; es geht dabei immer um das gleiche Thema, den Glaubensbegriff (vgl. Text II 6–7 mit Kommentar). Interessant ist bei der hier besprochenen Variante nur, daß trotz der muʿtazilitischen Tendenz ʿAmrs Unfähigkeit zur Dialektik zugegeben wird. Er weiß sich gegen einen Einwand Abū Ḥanīfa's nicht zu helfen; erst einer seiner Anhänger – wiederum Šimmazī? – findet eine geeignete *muʿāraḍa*. Zum Inhalt vgl. auch den Kommentar.

Am deutlichsten hat ʿAmr eine eigene Position gegenüber Wāṣil in der politischen Theorie bewahrt. Er vertrat nämlich im Gegensatz zu diesem die *imāmat al-fāḍil*[19], d. h. er hielt Abū Bakr für den besten Kandidaten im Augenblick seiner Wahl. Er war also nicht proalidisch wie Wāṣil[20]. Auch das hatte er wieder von Ḥasan übernommen; der Qāḍī ʿAbdalǧabbār formuliert es so, daß er wie dieser die Reihenfolge der *ḫulafāʾ ar-rāšidūn* für religiös und historisch begründet ansah[21]. An ʿAlī übte er Kritik; es mißfiel ihm, daß dieser vorgegeben hatte, vom Propheten besondere Offenbarungen erhalten zu haben[22]. Nach der Machtübernahme der Abbasiden brachte ihn dies einen Augenblick lang in Verdacht; der neue Gouverneur ließ ihn zu Äußerungen seines Lehrers Stellung nehmen, in denen ʿAlī – und was schlimmer war: auch dessen

---

[14] Text 7; dazu oben S. 256.
[15] *Faḍl* 164, 17 f.
[16] Kulīnī, *Kāfī* I 110, 5 ff.; Mufīd, *Iršād* 265, 18 ff./Übs. 399 f.; Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 119, 11 ff.
[17] Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* II 39, 2 ff.; *Biḥār* XLVII 216 f. nr. 4 und LXXIX 6 ff. nr. 7.
[18] IM 16, 5 ff. nach Ḥākim al-Ǧušamī; dazu Madelung, *Qāsim* 33.
[19] Text XV 41.
[20] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX_2 114, 8 f. nach Ǧubbāʾī.
[21] *Muġnī* XX_2 114, 7; auch Ḥaǧūrī, *Rauḍat al-aḫbār* 98 a, 8.
[22] Text X 14.

Verhältnis zu ʿAbdallāh b. ʿAbbās – in ungünstigem Lichte erschien[23]. Zwar hatte er auch von Muʿāwiya keine hohe Meinung[24]. Aber über ʿUṯmān dachte er anders als Wāṣil – und besser; hierin folgte er nicht nur seinem Lehrer, sondern auch dem allgemeinen Trend in Baṣra.

So kam er dazu, Wāṣils Beurteilung der Kamelschlacht zu modifizieren. Zwar ging es auch ihm darum, die dabei beteiligten Prophetengenossen nicht zu schweren Sündern zu erklären und ihnen weiterhin gleichermaßen Loyalität zu bewahren. Aber er schloß daraus nicht mehr, daß ihr Zeugnis, solange sie es nur nicht gegeneinander richteten, in jedem Falle gültig sei. Sie haben sich alle gegen ʿUṯmān erhoben und stehen darum im Verdacht, an seiner Ermordung beteiligt gewesen zu sein; dieser Verdacht aber reicht aus, um die *ʿadāla* zu zerstören. Gleichgültig also, wie sie Zeugnis ablegen, ob getrennt oder gemeinsam, ob gegeneinander oder miteinander, man kann es von ihnen nicht annehmen. Gleichgültig darum auch, wie Wāṣil dieses Zeugnis verstand[25], ʿAmr war rigoroser als er, und zwar um seines Geschichtsbildes willen; denn an ʿAlīs Unbescholtenheit konnte man nun zweifeln, während dies mit Bezug auf ʿUṯmān und seine beiden Vorgänger ein Sakrileg wäre[26]. Zwar meinte man unter Šīʿiten, daß ʿAmr im Falle der Kamelschlacht ʿAlī gegenüber seinen Gegnern doch ein gewisses Prae gegeben habe[27], und auch unter den Muʿtaziliten gab es Stimmen, die die Differenz herunterspielen wollten[28]; aber da war wohl der Wunsch der Vater des Gedankens. Und bei der Kamelschlacht war ʿUṯmāns Ruf ohnehin nicht in Frage gestellt.

> Andere Nachrichten über Kongruenzen oder Unterschiede zwischen beiden Denkern gehen über Details nicht hinaus. In der Diskussionstechnik soll Wāṣil dem Antwortenden höhere Bedeutung beigemessen haben, ʿAmr dagegen dem Frager; denn dieser bringt das Gespräch in Gang und bestimmt seinen Fortlauf (Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ²VII 63 nr. 194). Jeder, der denken kann, ist nach ʿAmrs Ansicht zu religiöser Spekulation verpflichtet – nicht weil Gott dies ausdrücklich geboten hätte, sondern weil er verboten hat, es zu unterlassen (Text 4). Auch in juristischen Fragen ging er ja vom Verbot aus (s. o. S. 302).

ʿAmrs eigentliches Anliegen war die Entscheidungsfreiheit des Menschen und die Ablehnung der Prädestination. Hier hat er sich stärker engagiert als Wāṣil. Jedoch galt er damit nicht unbedingt als Muʿtazilit. Mitsamt einigen seiner Schüler wird er in den Qadaritenlisten der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* geführt[29]; Wāṣil dagegen hat man nie darin aufgenommen, ebensowenig wie irgendeinen andern Muʿtaziliten. Manchmal stellte man es so dar, als habe nicht seine qadaritische

---

[23] Text X 13.
[24] S. o. S. 286.
[25] S. o. S. 272.
[26] Text X 15, a–i. Allgemein vgl. auch Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 180, 17 f.
[27] Text 18.
[28] Text 15, k–l mit Kommentar. Madelung hat beides miteinander in Verbindung gebracht (*Qāsim* 26). Zu späteren Verschiebungen der Perspektive vgl. auch Text 16–17.
[29] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 8 > Ibn Rusta, *Aʿlāq* 220, 7.

Einstellung die Gemäßigten abgeschreckt, sondern erst seine allmähliche Radikalisierung; Sufyān b. ʿUyaina, der viel von ihm hielt[30], will von ihm Ḥadīṯ gehört haben, bevor er „neue Ideen" in die Welt setzte (*aḥdaṯa*)[31]. Aber worin hätten diese neuen Ideen bestehen können? Man ging davon aus, daß er sich für sein Qadaritentum auf den Koran stützte[32]; aber das hatte Ḥasan al-Baṣrī auch schon getan, und ob ʿAmr neue Belegstellen für seine Sache entdeckte, läßt sich nicht entscheiden[33]. Er hat anscheinend prädestinatianische Ḥadīṯe verworfen[34]; aber auch das war damals nicht unbedingt ungewöhnlich. Ibn Ḥanbal hat ihm später vorgeworfen, er habe das göttliche Vorherwissen geleugnet[35]; aber das ist wohl nur eine polemische Verzerrung dessen, daß er dem Vorherwissen keine vorherbestimmende Kraft beimaß[36]. Wie sollte er überhaupt neue Ideen vorbringen, wenn die Überlieferung sonst immer behauptet, daß man ihn mied, weil er „Propaganda trieb" für etwas, das an sich nicht neu war und im allgemeinen stillschweigend geduldet wurde? Vielleicht bezogen die „neuen Ideen", von denen Sufyān sprach, sich auf ein anderes Gebiet, etwa auf seine Übernahme des *fisq*-Begriffs.

Wenn man aber doch eine Radikalisierung in seinem ureigenen Bereich, dem Erbe Ḥasan al-Baṣrī's bemerkt haben sollte, so am ehesten in zwei Dingen. Erstens in der Aufhebung der „Asymmetrie" von Ḥasans Theorie der Willensfreiheit, derart daß Gott nun nicht nur das Böse, sondern auch das Gute nicht mehr determiniert[37]. Oder zweitens in einer Ausweitung der Argumentationsebene über Koran und Ḥadīṯ hinaus. An rein rationalen *kalām* wird man kaum denken wollen. Jedoch treten in zwei Anekdoten, die ihn im Streit mit Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ zeigen[38], Erwägungen auf, die einen neuen Akzent setzen. Sie wurzeln immer noch im Koran; aber die Exegese wird nun durch Wortanalysen abgestützt. Die Tatsache, daß sie einmal zu ʿAmrs Gunsten, ein andermal gegen ihn ausschlagen, zeigt, daß sie noch nicht zur Routine geworden waren. Zugleich allerdings legt diese Wendung ins Philologische die Vermutung nahe, daß sich hier eher die Denkweise des Grammatikers Ibn al-ʿAlāʾ als die des Moralisten und Traditionariers ʿAmr b. ʿUbaid widerspiegelt. Wir haben es ohnehin wohl nur mit einer paradigmatischen Gegenüberstellung zu tun. Die Entwicklung mag sich bereits zu ʿAmrs Lebzeiten vollzogen haben; aber sie ist wahrscheinlich nicht von ihm ausgegangen.

Weiteres dazu s. u. S. 372 ff. – Eindeutig apokryph ist eine dritte Anekdote, in der in dieser Weise begrifflich argumentiert wird. Gesprächspartner ʿAmrs ist

---

[30] S. o. S. 304.
[31] Fasawī II 259, pu. f.
[32] Text 10.
[33] Vgl. auch Text VI 1.
[34] S. o. S. 304 f.
[35] Ḫallāl, *Musnad* 141, pu. f.
[36] S. o. S. 300, Anm. 16 im Zusammenhang mit dem Abū Lahab-Problem.
[37] S. o. S. 48.
[38] Text 11 und XI 1.

hier Ḥāriṯ b. Miskīn, ein ägyptischer Jurist und Prädestinatianer, der i. J. 250/864 im Alter von 96 Jahren starb, also bei ʿAmrs Tod noch gar nicht geboren war (*ʿIqd* II 383, 14 ff.; zu Ḥāriṯ b. Miskīn s. u. Kap. C 3.3.4). Das Argument wird an anderer Stelle Abū l-Huḏail statt ʿAmr b. ʿUbaid in den Mund gelegt (*Faḍl* 258, 13 ff.).

2.2.6.3 *Die Schülergeneration*

Die Anhänger, die sich um Wāṣil, und die, die sich um ʿAmr sammelten, lassen sich verhältnismäßig klar voneinander trennen – auch dies ein Beleg mehr dafür, daß die beiden Gründerväter nicht von Anfang an zusammen agierten. Die Schüler Wāṣils sind vornehmlich Juristen, die des ʿAmr b. ʿUbaid vor allem Traditionarier. Wāṣil schickte seine Schüler als Missionare in die Welt; ʿAmr wirkte als Lehrer in Baṣra. Die Überlieferung ist in beiden Fällen dürftig.

2.2.6.3.1 *Der Kreis um Wāṣil*

Die einzigen Schüler Wāṣils, über die wir etwas mehr erfahren, sind seine *duʿāt*. Ṣafwān al-Anṣārī preist sie in einem Gedicht; dabei verrät er auch einige Namen[1]. Etwas jünger ist ein Bericht des Abū l-Huḏail, den ʿAbdalǧabbār bewahrt hat[2]. Auf ihn scheint sich im wesentlichen auch Kaʿbī zu stützen[3]; allerdings präzisiert er an einigen Stellen und fügt auch einen weiteren Namen hinzu[4]. Von ihm übernimmt unmittelbar Našwān al-Ḥimyarī in seinem *K. al-Ḥūr al-ʿīn*[5]. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat das Material, das er bei Abū l-Huḏail vorfand, in der fünften *ṭabaqa* seines Werkes noch einmal aufgeführt. Dort aber verwertet er eine weitere Namensliste, die auch andere Schüler enthält; ihre Herkunft ist unklar[6]. Sie wird über Ḥākim al-Ǧušamī bei dem Zaiditenimam al-Manṣūr billāh reproduziert[7]. Außermuʿtazilitische Quellen bringen nur in Ausnahmefällen einschlägiges Material.

2.2.6.3.1.1 *Die* duʿāt

Ṣafwān al-Anṣārī beschreibt, wie die Missionare oder Werber, die Wāṣil aussandte, vorgingen. Sie schlossen sich den Karawanen an[1]; manche von ihnen gingen dabei gleichzeitig ihren Geschäften nach[2]. Am Bestimmungsort offenbarten sie nicht gleich ihre Absicht; sie schufen erst einmal eine Vertrauensbasis, vor allem durch Rechtsberatung[3]. Von politischer Propaganda

---

[1] Dazu unten S. 383 ff.
[2] *Faḍl* 237, 5 ff.
[3] *Maq.* 66, ult. ff.
[4] Den des Sulaimān b. Arqam (s. u. S. 314 f.).
[5] S. 208, 6 ff.
[6] *Faḍl* 251, 2 ff.
[7] *Šāfī* I 137, 11 ff. (ziemlich fehlerhaft).

[1] Text XII 1, v. 23.
[2] S. u. S. 313 für ʿUṯmān aṭ-Ṭawīl.
[3] Text XII 1, v. 8; auch unten S. 313.

hören wir nichts; das Ziel war offenbar ein religiöses Streitgespräch[4]. Dafür wurden sie in Baṣra ausgebildet; Wāṣil gab ihnen offenbar auch schriftliche Instruktionen, vorbereitete Diskussionsmodelle, mit[5]. Jedoch traten sie noch auf wie ein *ḫaṭīb;* sie trugen Turban und Stab[6]. Wenn sie zum Rededuell antraten, vertrauten sie darauf, daß ihr Lehrer sich am gleichen Tag in Baṣra mit seinen Schülern zum Gebet vereinte[7].

Sie standen vermutlich im besten Alter; Wāṣil selber war ja noch keine Fünfzig[8]. In Baṣra gehörten sie darum noch nicht zur ersten Garnitur; später, nach dem Tod ihres Meisters und dem großen politischen Umschwung, waren ihnen die Verhältnisse nicht mehr günstig. So erklärt sich, daß sie nicht ins Rampenlicht der religiösen Überlieferung getreten sind. Bei

Aiyūb b. al-Auṭar (?),

Wāṣils Sendboten auf die Arabische Halbinsel (*ǧazīra*)[9] oder, wie der Qāḍī ʿAbdalǧabbār ergänzt, auf die Arabische Halbinsel, nach Medina und nach Baḥrain[10], ist schon der Name selber ein Problem. Statt *Auṭar* bei Kaʿbī steht *Autar* bei Našwān al-Ḥimyarī[11] und *Autan* bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār. In dem Bericht des Abū l-Huḏail findet sich nur *Aiyūb*[12]. Die einzige außermuʿtazilitische Quelle, die ihn erwähnt, Abū l-Faraǧ in seinen *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn,* nennt ihn dagegen Abū Aiyūb b. al-Adbar. Dort heißt es auch, daß er an-Nafs az-zakīya zur Lehre Wāṣils aufgefordert und dieser sich ihm angeschlossen habe[13].

al-Qāsim b. aṣ-Ṣaʿdī,

Wāṣils Sendbote in den Jemen[14]. Der Name des Vaters begegnet bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār und in der von ihm abhängigen Literatur als *as-Saʿdī*[15]. Jedoch ist dies vermutlich eine nachträgliche Korrektur; die Banū Saʿd (von denen es mehrere gab) waren einem Gelehrten eher geläufig als die nordjemenitische Stadt Ṣaʿda. Wenn Qāsims Vater dorther stammte oder sich dort niedergelassen hatte, würde sich erklären, warum Wāṣil den Sohn zum *dāʿī* für diese Gegend

---

[4] Ib., vv. 14 f. Zum dialektischen Geschick der *du'āt* vgl. v. 2.
[5] S. o. S. 268.
[6] Text XII 1, vv. 9–12, 16, 24 f.; dazu unten S. 384 f.
[7] So jedenfalls stellte man sich das vor (*Faḍl* 67, 11 ff.). Es lohnt sich, das Verhalten der späteren ismāʿīlitischen *du'āt* zu vergleichen (dazu Halm in: *Festschrift Spuler* 123 ff.).
[8] S. o. S. 236.
[9] So Kaʿbī 67, 3 > Našwān, *Ḥūr* 208, 10.
[10] *Faḍl* 251, 10 > al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 137, 14.
[11] Da Našwān von Kaʿbī direkt abhängig ist, ist eine der beiden Formen verschrieben.
[12] *Faḍl* 237, 9 > IM 32, 8. [Soll man ihn gleichsetzen mit Aiyūb al-Qazzāz (S. 288)?]
[13] S. 238, pu. f.; dazu oben S. 250. Dieser Bericht läuft im übrigen gleichfalls über Abū l-Huḏail, nur daß dieser dort nicht mit seiner *kunya*, sondern mit seinem *ism* Muḥammad b. al-Huḏail al-ʿAbdī zitiert wird.
[14] Kaʿbī 67, 3 > Našwān 208, 9.
[15] *Faḍl* 237, 9 (nach Abū l-Huḏail) > IM 32, 8; auch *Faḍl* 251, 8 f. > al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 137, 13.

wählte. Qudāma b. Ǧaʿfar (gest. 337/948) notierte später, daß die meisten Kaufleute in Ṣaʿda aus Baṣra stammten[16]; diese besondere Beziehung mag schon früh ihren Anfang genommen haben.

> Auch der Zaiditenimam al-Hādī ilā l-ḥaqq (gest. 298/891), dessen Lehre stark von der Muʿtazila geprägt ist, hat zuerst in Ṣaʿda Fuß gefaßt. Beziehungen zwischen Ṣaʿda und den baṣrischen Tamīm werden noch in dem Namen eines jemenitischen Autors aus dem 10./16. Jh. sichtbar (vgl. GAL S 2/557 und Löfgren/Traini, *Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana* II 49 nr. 95 VI).

ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ,

Wāṣils Sendbote in den Maġrib[17]. Auch er ist, wie viele der übrigen *duʿāt*, in der außermuʿtazilitischen Literatur nicht nachzuweisen. Hier allerdings liegt der Fall insofern anders, als die Namenskombination ungemein häufig ist. Man mag also gewisse Gleichsetzungen erwägen; jedoch läßt sich keine Gewißheit erzielen[18]. Er hatte offenbar großen Zulauf; die Muʿtazila trug auch später noch in dieser Gegend den Namen Wāṣilīya[19]. Gewiß gab es im Maġrib mehr zu missionieren als in Medina oder im Jemen. Wichtig ist die Information, daß ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ von Wāṣil dessen „Bücher" mitbekommen hatte[20]; es mag sich um Anleitungen zur Missionspraxis gehandelt haben, wie sie in ibāḍitischer Umgebung im Maġrib bis heute erhalten sind[21]. Es fällt auf, daß der Qāḍī ʿAbdalǧabbār ihn als einzigen der *duʿāt* nicht in der fünften *ṭabaqa* noch einmal nennt. Sollte sich dies daraus erklären, daß er aus dem Maġrib nicht mehr zurückgekehrt ist?

Ḥafṣ b. Sālim,

Wāṣils Sendbote nach Ḫorāsān. Seine Operationsbasis scheint die Stadt Tirmiḏ gewesen zu sein, vielleicht weil dort Ǧahm b. Ṣafwān wirkte, dessen Einfluß ausgeschaltet werden mußte. Jedenfalls soll er mit ihm auf Befehl Wāṣils diskutiert haben[22]. Allerdings hat er sich Zeit genommen; er hat lange bloß die Moschee in Tirmiḏ besucht, bis man ihn zu einem Lehrgespräch (*kalām*) aufforderte[23]. Daß Ǧahm sich hernach bekehrt habe, ist gewiß nur eine muʿtazilitische Wunschvorstellung; sie wird schon dadurch entlarvt, daß man

---

[16] *K. al-Ḫarāǧ* 189, 11.

[17] Abū l-Huḏail in *Faḍl* 237, 5; Kaʿbī 66, ult. f.

[18] Man könnte etwa an den bei Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 547, 7 f. genannten Schullehrer (*muʿallim*) dieses Namens denken, der dadurch auffiel, daß er keinen Lohn für seine Tätigkeit nahm. Er steht dort in unmittelbarer Nachbarschaft des Ḥusain al-Muʿallim, eines Traditionariers, der u. U. ebenfalls der Muʿtazila angehörte (s. u. S. 316). Jedoch machen Angaben wie Fasawī II 798, 4 ff. diese Gleichung wieder unwahrscheinlich.

[19] S. u. Kap. C 7.7.

[20] *Faḍl* 227, 9.

[21] Vgl. ZDMG 126/1976/43 ff. zum *K. al-Ǧahālāt*.

[22] Kaʿbī 67, 4 > Našwān 208, 11; ausführlicher *Faḍl* 241, 1 ff. > IM 32, 5 ff., auch *Faḍl* 251, 6 f. > IM 42, 4 f. und al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 137, 12.

[23] Abū l-Huḏail in *Faḍl* 237, 5 ff.; Text IX 11.

zugeben mußte, er sei hinterher wieder abgefallen[24]. Ḥafṣ kehrte nämlich wieder nach Baṣra zurück; dort pflegte er nach dem Tode Wāṣils Beziehungen zu ʿAmr b. ʿUbaid. Er hat ʿAmrs Definition der Rhetorik (*balāġa*) überliefert[25]; wahrscheinlich fiel ihm auf, daß ʿAmr den *ḫaṭīb*-Stil Wāṣils nicht fortführte. Er konnte sich ʿAmr gegenüber einiges herausnehmen[26]; Ṣafwān al-Anṣārī gibt ihm in einer seiner Qaṣīden das Epitheton *al-qarm*, „der Herr, der bedeutende Mann"[27]. Seine beiden Söhne ʿAmr und al-Ḥusain schlossen sich ʿAmr b. ʿUbaid an[28].

Mit Abū Muqātil Ḥafṣ b. Salm/Sālim as-Samarqandī, der das *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* des Abū Ḥanīfa überlieferte, hat er nichts zu tun. Dieser war Murǧiʾit (s. u. S. 560 ff.); die Diskussion mit Ǧahm b. Ṣafwān drehte sich aber um den murǧiʾitischen Glaubensbegriff. Auch chronologisch wäre es kaum möglich; Abū Muqātil stirbt i. J. 208/823, also 80 Jahre nach dem Tode des Ǧahm b. Ṣafwān.

Abū ʿAmr ʿUṯmān b. Abī ʿUṯmān Ḫālid aṭ-Ṭawīl,

Sendbote Wāṣils nach Armenien, gleichfalls schon bei Ṣafwān al-Anṣārī genannt[29]. *Maulā* der Sulaim[30], war er offenbar recht wohlhabend; er war Stoffhändler (*bazzāz*)[31], also in der Tuchbranche tätig wie Wāṣil selber. Als Wāṣil ihn ausschickte, soll er ihm sein halbes Vermögen geboten haben, wenn er nicht gehen müsse; aber er verdiente dann, wie man erzählte, bei einem einzigen Abschluß 100 000 Dirham und bekehrte die meisten Menschen in Armenien[32]. Wahrscheinlich ließ er sich in Barḏaʿa/Partev nieder, wo es auch später noch zahlreiche Muʿtaziliten gab[33]; die Stadt war damals der Brückenkopf muslimischer Herrschaft in Armenien[34]. Trotz seiner wirtschaftlichen Interessen empfahl er sich den Einheimischen nicht so sehr als Kaufmann denn als Jurist; er hatte bei Ḥasan al-Baṣrī religiöses Recht gelernt und wirkte auf Anraten Wāṣils in Armenien erst einmal etwa ein Jahr lang als juristischer Berater[35]. In Baṣra, wohin er später wieder zurückkehrte, hat er sich noch für Ibrāhīm b. ʿAbdallāh, den Bruder des Nafs az-zakīya, eingesetzt; jedoch wollte er nach dem Aufstand nicht mehr daran erinnert werden[36]. Damals hat auch Abū l-Huḏail bei ihm gehört; man hat ihn später immer als dessen Lehrer

---

[24] *Faḍl* 237, 7 f.
[25] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 114, 1 ff. (mit Identifikation 114, 17) > *Faḍl* 244, 3 ff.; dazu oben S. 297.
[26] *Bayān* I 114, 16 f.; s. auch oben S. 297.
[27] Text XII 1, v. 2.
[28] Zu ihnen unten S. 324.
[29] Text XII 1, v. 2; vgl. *Faḍl* 251, 3 ff. > al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 137, 11 f.
[30] Kaʿbī 67, 7.
[31] *Faḍl* 237, 13 nach Abū l-Huḏail.
[32] Kaʿbī 67, 7 ff. > Našwān, *Ḥūr* 208, 13 ff.; Abū l-Huḏail in *Faḍl* 237, 11 ff. > IM 32, 9 ff.
[33] Kaʿbī 111, 4 f. > *Ḥūr* 212, 3; dazu unten Kap. C 7.4.
[34] EI² I 1040 f. s. n.; Barthold, *An Historical Geography of Iran* 227 f. und jetzt Bosworth in EIran III 779 f.
[35] Kaʿbī 67, 12.
[36] van Arendonk, *Opkomst* 289.

bezeichnet[37]. Er dürfte also erst nach 150/767 gestorben sein. Allerdings ging es Abū l-Huḏail wohl vor allem darum, über ʿUṯmān einen Bezug zu Wāṣil b. ʿAṭāʾ herzustellen; ʿUṯmān hat selber nichts geschrieben[38] und wohl nur das Erbe seines Lehrers verwaltet. Abū l-Huḏail erfuhr von ihm Geschichten über Wāṣils *luṯġa*[39] und die Überlieferung von dem Gespräch zwischen ʿAmr b. ʿUbaid und Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ[40]. Bei den Doxographen spielt er überhaupt keine Rolle; auch im *K. al-Intiṣār* wird er nicht genannt. Über seine Lehre wußte man also nichts.

Abū Muʿāḏ Sulaimān b. Arqam al-Baṣrī,

einer der beiden Sendboten Wāṣils in Kūfa[41]. *Maulā* der Quraiẓa oder an-Naḍīr[42], also der beiden ursprünglich jüdischen Stämme Medinas, war er offenbar zu seiner Zeit ein angesehener Traditionarier. Er hatte noch Beziehungen zu ʿUmar II. gehabt und überlieferte Geschichten von dessen Gewissenhaftigkeit als Kalif[43]; nach einem eigenen Bericht überbrachte er diesem auch einen Brief des Ḥasan al-Baṣrī, in dem von der Vergänglichkeit des Irdischen die Rede war[44]. Von letzterem besaß er schriftliche Aufzeichnungen, aus denen er zitierte[45]. Auch mit Zuhrī (gest. 124/742) kam er zusammen; sie überlieferten offenbar gegenseitig voneinander[46]. Jedoch hat er beide lange überlebt; er hatte Gelegenheit, sein Ḥadīṯ noch in das neugegründete Baġdād zu exportieren[47]. Irgendwann hat er auch mit Saiyid al-Ḥimyarī Kontakt gehabt[48]. Bei Ṭabarī begegnet er als *rāwī* für historische Nachrichten[49]. Die negativen Urteile kamen erst später, waren dann allerdings einhellig[50]. Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Anṣārī (118/736–215/830), der zur Zeit des Hārūn *qāḍī* von Baṣra wurde[51], erzählte, daß man bereits in seiner Jugend, also zu Beginn der Abbasidenzeit, den Nachwuchs von ihm fernhielt und ihn boykottierte[52]. Wahrscheinlich hat er schon damals sich durch seine Beziehungen zur Muʿtazila unbeliebt gemacht. Diese wurden vermutlich durch seine asketischen

---

[37] *Faḍl* 164, 16 ff. und 251, 4 > IM 42, 2.
[38] *Fihrist* 203, –4.
[39] *Faḍl* 237, –4 f.
[40] Vgl. Text X 11 mit Kommentar.
[41] Kaʿbī 67, 4 f. > *Ḥūr* 208, 12; *Faḍl* 252, 10.
[42] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 121, 2; TB IX 13, 12 f.
[43] Fasawī, *Maʿrifa* I 578, –5 ff.
[44] *Aġ.* IX 266, 3 ff.
[45] Fasawī II 153, 5 f.
[46] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 236 nr. 1488; TT IV 168, 11 ff.; vgl. auch die Verwirrung in dem Isnād bei Fasawī III 4, 4 ff.
[47] TB IX 13 f. nr. 4612. Auch in Wāsiṭ ist er gewesen (Baḥšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 88, apu. und 131, 3).
[48] *Aġ.* VII 271, 1 ff.
[49] *Taʾrīḫ* II 22, 10 und 27, 4.
[50] Vgl. vor allem TB, a. a. O.; auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 398 nr. 2664; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 121 f. nr. 599; Fasawī III 35, 1 und 57, 4 f.; *Mīzān* nr. 3427; TT IV 168 f.
[51] TB V 408 ff.; zu ihm auch oben S. 150.
[52] Ib. IX 14, 15 f.; ʿUqailī II 121, –5 f.

Neigungen unterstützt. Ḏahabī bewahrt von ihm das Ḥadīṯ: „Wem es Freude macht, die Süßigkeit des Glaubens zu erfahren, der möge sich in Wolle kleiden und seine Zunge in Zaum nehmen“[53]; auch eine Überlieferung bei Fasawī[54] zielt auf eine Schärfung des Sündenbewußtseins, wie Ḥasan al-Baṣrī sie angestrebt hatte.

Es gab eine Kontroverse darüber, ob er nicht mit Sulaimān b. Dāwūd al-Ḥaulānī verwechselt worden sei, dem Bruder eines syrischen Qadariten (zu ihm s. o. Bd. I 108). Jedoch bezieht sich dies nur auf den Isnād eines einzigen Ḥadīṯes; von einer Identität beider Personen kann keine Rede sein (vgl. Ibn Muhannā, *Taʾrīḫ Dāraiyā* 81, 2 ff.; AZ 455 nr. 1151 und vorher; *Mīzān* II 201, −5 ff.).

(Abū Salama) al-Ḥasan b. Ḏakwān al-Baṣrī,

der zweite *dāʿī* Wāṣils in Kūfa[55]. Das Verhältnis zwischen ihm und Sulaimān b. Arqam ist nicht ganz klar. Aus der Darstellung des Qāḍī ʿAbdalǧabbār könnte man schließen, daß er den größeren Anteil an der Mission hatte[56]; im Bericht des Abū l-Huḏail, der sonst im wesentlichen mit dem des Kaʿbī übereinstimmt, kommt Sulaimān b. Arqam gar nicht vor[57]. Die muʾtazilitischen Quellen sagen über seine Identität weiter nichts; wir erfahren nur, daß er ein Anhänger Ḥasan al-Baṣrī's war[58]. Allerdings entnehmen sie den ihnen vorliegenden Qadaritenlisten einen weiteren Ḥasan b. Ḏakwān, von dem u. a. ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd, der Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid[59], übernahm[60]. Das wird durch die außermuʾtazilitischen Texte bestätigt[61]. Aus Ṭabarī I 161, 17 f. geht hervor, daß auch dieser Ḥasan b. Ḏakwān von Ḥasan al-Baṣrī überlieferte. Er hatte strenge moralische Vorstellungen: „Sitzt nicht zusammen mit den Söhnen der Reichen; denn sie geben sich wie Frauen, und sie sind eine ärgere Versuchung als Jungfrauen“, so überlieferte man von ihm[62]. Beide Personen sind vermutlich identisch. Die Muʿtaziliten haben die Qadaritenlisten ja erst nachträglich ausgebeutet[63]; Doubletten entstehen dabei auch sonst[64]. Daß aber die muʿtazilitischen Umtriebe des Ḥasan b. Ḏakwān in den *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Werken

---

[53] *Mīzān* nr. 3427; Ibn ʿAdī soll in seinem *Kāmil* (vgl. GAS 1/198 f.) mehr als 20 Ḥadīṯe von ihm festgehalten haben.

[54] *Maʿrifa* II 152, ult. ff.

[55] Kaʿbī 67, 4 f. > *Ḥūr* 208, 12; Abū l-Huḏail in *Faḍl* 237, 10 > IM 32, 8 f.

[56] *Faḍl* 252, 8 ff.; bei al-Manṣūr billāh ist dies sogar so verstanden, als sei Sulaimān von ihm als Anhänger gewonnen worden (*Šāfī* I 137, 15 f.).

[57] Ib. 237, 5 ff.

[58] Kaʿbī 67, 5.

[59] S. u. S. 322 ff.

[60] Kaʿbī 92, 5 ff.; *Faḍl* 342, 1.

[61] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 223 f. nr. 272; *Mīzān* nr. 1844; TT II 277, 2 und 6; *Hady as-sārī* II 122, −9 ff.; Suyūṭī, *Tadrīb* I 328, pu. Er trägt die *kunya* Abū Salama.

[62] Ibn Abī d-Dunyā, *Ḏamm al-malāhī*, zitiert bei Bellamy in: *Society and the Sexes* 37; ich habe den Originalwortlaut leider nicht vergleichen können.

[63] S. o. Bd. I 61.

[64] Vgl. etwa S. 60 und 329, Anm. 22; auch S. 169, Anm. 21.

keine Erwähnung finden, liegt wohl einfach daran, daß die *riǧāl*-Spezialisten ihre Angaben meist aus den Isnāden und der Tendenz der zugehörigen Ḥadīṯe herauslasen.

Man ist versucht, noch einen Schritt weiterzugehen. Es gibt einen baṣrischen Traditionarier namens Ḥusain b. Ḍakwān al-ʿAuḍī, von dem Ibn Abī Ḥātim gleichfalls behauptet, daß seine Ḥadīṯe am vollständigsten von ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd bewahrt worden seien (III_1 75, −5 f.). Er war Volksschullehrer (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 251, 4 und vorher; Buḫārī I_2 378 nr. 2869); darum heißt er häufig kurz bloß Ḥusain al-Muʿallim. Man könnte darum argwöhnen, daß der Name des Vaters nur durch eine Kontamination mit dem obigen Ḥasan b. Ḍakwān von den Gelehrten ergänzt wurde. Jedoch scheint dies nicht der Fall zu sein; die vollständige Namensform ist schon in den frühesten Quellen belegt (IS VII_2 31, 10 f.; Buḫārī, a. a. O.; IAH I_2 52 nr. 233; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 350 nr. 299). Ibn Qutaiba fügt den Namen des Vaters in einer Glosse hinzu (*Maʿārif* 547, 14). Dieser Ḥusain b. Ḍakwān starb nun i. J. 145, also genau zu dem Zeitpunkt, in dem die Muʿtazila den Aufstand des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh unterstützte und dabei große Verluste hatte (s. u. S. 327 ff.). Sollen wir darum annehmen, daß er mit Ḥasan b. Ḍakwān, dem ehemaligen *dāʿī* des Wāṣil in Kūfa, identisch ist? In den *Manāqib Abī Ḥanīfa* des Kardarī wird ein Ḥusain al-Muʿtazilī erwähnt, der der Lehrer des ʿUṯmān al-Battī in Baṣra war (II 83, pu. ff.). Das könnte unser Ḥusain b. Ḍakwān sein; denn auch er scheint etwas von juristischen Dingen verstanden zu haben (wenn sich Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 251, 2 ff. so interpretieren läßt). Ḥasan/Ḥusain b. Ḍakwān, Volksschullehrer seines Zeichens und juristisch versiert, wäre also dann in den zwanziger Jahren von Wāṣil nach Kūfa geschickt worden; daß dabei gerade eine juristische Ausbildung vonnöten war, haben wir gesehen. In Kūfa allerdings dürfte sie sich kaum so sehr ausgezahlt haben wie in Armenien oder in Tirmiḏ; dort gab es damals ja bereits eine lebendige juristische Tradition. Gestorben wäre Ḥasan b. Ḍakwān erst 20 Jahre später – Zeit genug, damit er durch die Ḥadīṯe, die er verbreitete, in die Isnāde eindrang. Daß er die Nisbe al-Baṣrī trägt, Ḥusain al-Muʿallim dagegen al-ʿAuḍī heißt, widerspricht sich nicht; mit den ʿAuḍ ist hier vermutlich ein Unterstamm der Azd gemeint, die in Baṣra lebten (Samʿānī, *Ansāb* IX 401, 1 ff., vor allem 9 ff.). Die besondere Beziehung zu ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd, die sowohl von dem Qadariten Ḥasan b. Ḍakwān als auch von Ḥusain b. Ḍakwān behauptet wurde, könnte sich daraus erklären, daß dieser nicht nur Schüler, sondern auch Neffe jenes Traditionariers war, der sich hinter beiden versteckt; er heißt nämlich ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd b. Ḍakwān (s. u. S. 322).

Allerdings muten wir mit dieser Konstruktion den Quellen vielleicht etwas zuviel zu. Es würde ja heißen, daß weder die *riǧāl*-Spezialisten noch die Muʿtaziliten sich in dem Material, mit dem sie arbeiteten, noch zurechtfanden. Für die Muʿtaziliten war Ḥusain al-Muʿallim ein Qadarit (Kaʿbī 95, 6 ff. > *Faḍl* 342, 16 > IM 138, 4), für die „orthodoxen" Quellen nicht einmal dies; sie notierten nur, daß bei seinem Ḥadīṯ einiges „Durcheinander" herrschte (*fīhi ḍṭirāb;* ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 250, −5; vgl. *Mīzān* nr. 2000; TT II 338 f. nr. 599). Davon, daß er bei dem Aufstand i. J. 145 gefallen wäre, steht nirgendwo etwas. Ḥusain al-Muʿtazilī aber steht bei Kardarī neben Ibn Sīrīn; wir haben darum oben S. 147 angenommen, daß er mit Ḥasan al-Baṣrī identisch sein könnte. Man wird die Frage offen lassen müssen.

2.2.6.3.1.2 *Andere Schüler Wāṣils*

Auch die übrigen Schüler Wāṣils sind in Vergessenheit geraten. Dabei fällt auf, daß selbst die muʿtazilitischen *Ṭabaqāt*-Werke nicht alle von ihnen erfassen. So wird

ʿĪsā b. Ḥāḍir

zwar von Ṣafwān al-Anṣārī als Adlatus (*ġulām*) Wāṣils bezeichnet[1]; jedoch weiß der Qāḍī ʿAbdalǧabbār von ihm nur seinen Namen[2]. Kaʿbī nennt ihn nicht einmal so, sondern nur ganz zufällig an einer Stelle als Überlieferer eines Gespräches mit ʿAmr b. ʿUbaid[3]. Daß er mit diesem bekannt war, ihn wahrscheinlich auch überlebte, geht aus einer Geschichte bei Ǧāḥiẓ hervor; Ǧāḥiẓ selber allerdings hat ihn nicht mehr getroffen[4]. Auch mit Faḍl ar-Raqāšī hat er verkehrt[5]. Die seltene Namensverbindung läßt uns vermuten, daß er mit jenem ʿĪsā b. Ḥāḍir al-Bāhilī identisch ist, der zusammen mit anderen Gleichgesinnten, u. a. Yūsuf as-Samtī, in Baṣra gegen den unbeliebten *qāḍī* Ḫālid b. Ṭalīq al-Ḥāriṯī intrigierte[6]. Er wäre dann in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre noch am Leben gewesen und hätte damals in seiner Stadt hohes Ansehen genossen; denn er befand sich in jener Delegation von Honoratioren, die in Baġdād vor al-Mahdī gegen Ḫālid b. Ṭalīq Klage führten und seine Absetzung bewirkten. Der muʿtazilitische Dichter Ibn Munāḍir[7] erwähnt ihn in einem Gedicht, das er anläßlich dieses Ereignisses zu ihrem Lobe – und zur Unterrichtung der baṣrischen Öffentlichkeit – verfaßte[8]. Seine Stellung würde erklären, warum Ṣafwān al-Anṣārī ihn in einem Atemzug mit ʿAmr b. ʿUbaid – und gleich zu Beginn seines Gedichtes – nennt.

Malaṭī erwähnt[9] zwei baṣrische Schüler Wāṣils, von denen Bišr b. al-Muʿtamir die Grundlehren der Schule übernommen haben soll. Da ist zuerst

Abū ʿUṯmān az-Zaʿfarānī.

Er begegnet vielleicht noch einmal bei Ṭabarī als Gewährsmann des Abū l-Huḏail in einem Bericht über die Haltung des ʿAmr b. ʿUbaid vor dem Aufstand i. J. 145[10]; dort allerdings steht nur die Nisbe. Diese findet sich mit anderer *kunya* nun auch bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār: ein gewisser Abū ʿAmr az-Zaʿfarānī

---

[1] Text XII 1, v. 1.

[2] *Faḍl* 251, pu. > al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 137, 15 (als *ʿĪsā b. ʿĀṣim*) und IM 42, 6 (als *Qais b. ʿĀṣim*!).

[3] *Maq.* 117, 7.

[4] *Ḥayawān* I 337, –5 ff. Zwischenträger sind vermutlich zwei Schüler des Abū Ḥafṣ aš-Šimmazī, der seinerseits Anhänger ʿAmr war (zu ihnen s. u. S. 422; allerdings wäre dann hier *Abū ʿAlī* in *Abū ʿĀmir* zu verbessern).

[5] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 307, pu. ff.; zu ihm s. o. S. 167 ff.

[6] S. o. S. 151.

[7] Zu ihm s. u. S. 391 ff.

[8] Wakīʿ II 129, 1 ff.; 130, 15 ff.; 132, 11 f.

[9] *Tanbīh* 31, 6 ff./38, 7 ff.

[10] *Taʾrīḫ* III 148, 17 ff.; s. o. S. 288.

berichtet dort von Wāṣil[11]. Man mag mit dem Gedanken spielen, in *Ibn ʿAmr* zu ändern, um die Diskrepanz zu beseitigen; an anderer Stelle nämlich wird er als Ibn az-Zaʿfarānī eingeführt[12]. Jedoch wird er ebendort auch als Abū ʿAmr angeredet, und im Akkusativ ist das Schriftbild ja eindeutig[13].

> Die Form Ibn az-Zaʿfarānī bringt uns auf den Gedanken, ihn mit Maimūn az-Zaʿfarānī zusammenzubringen, einem *maulā* der Tamīm, der einen Sohn namens Ġuṣn hatte, welcher von Abū Ḥanīfa im Recht ausgebildet worden war (Wakīʿ, *Aḫbār* III 167, −6 ff.); Abū ʿUṯmān oder Abū ʿAmr hätte dann Ġuṣn b. Maimūn geheißen. Aber mit diesem kämen wir ja nach Kūfa, und Bišr b. al-Muʿtamir traf Abū ʿUṯmān in Baṣra. Wir müssen es bei einem *non liquet* belassen. Die Nisbe ist zu häufig (vgl. Samʿānī VI 298 ff.).

Der zweite Wāṣil-Schüler ist

Bišr b. Saʿīd.

Er mag identisch sein mit jenem Bišr b. Saʿīd, den (d. h. von dem sich?) Ǧāḥiẓ eine Geschichte aus Baṣra erzählen läßt[14]. Bei Kaʿbī und Qāḍī ʿAbdalǧabbār kommt er nicht vor. Stattdessen erwähnt Kaʿbī in seiner Liste von Schulhäuptern, die Ibn an-Nadīm bewahrt hat[15], einen

Bišr b. Ḫālid.

Er soll Wāṣils Ansicht zur *imāmat al-mafḍūl* geteilt haben, war also vermutlich proalidisch eingestellt[16]. Qāḍī ʿAbdalǧabbār allerdings scheint ihn eher zu den Anhängern des ʿAmr b. ʿUbaid zu zählen[17]. Seine Zeitstellung wirft gewisse Probleme auf. Ǧāḥiẓ hat sich von ihm und Naẓẓām erzählen lassen, wie sie beide mit dem imāmitischen Theologen Šaiṭān aṭ-Ṭāq diskutierten[18]; danach könnte er kaum vor 170/786 oder 180/796 gestorben sein.

> Auch die Behauptung, daß Naẓẓām mit Šaiṭān aṭ-Ṭāq zusammengetroffen sei, ist von der Chronologie her nicht unbedenklich (s. o. Bd. I 336 und unten Kap. C 3.2.2). Wir wissen natürlich nicht, ob es sich hier um den gleichen Bišr b. Ḫālid handelt.

Eine rätselhafte Figur ist auch

Haiyāǧ b. al-ʿAlāʾ as-Sulamī,

bei dem Ibn Abī Duwād in Syrien gelernt hatte. Er soll Wāṣil noch erlebt haben, erscheint jedoch in keiner einzigen frühen Quelle[19]. Es ist klar, daß er

---

[11] *Faḍl* 236, 9.
[12] Ib. 250, 15.
[13] 250, 16: *yā Abā ʿAmr.*
[14] *Ḥayawān* II 231, 9 ff.
[15] *Fihrist* 220, Anm., Z. 5.
[16] Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 52, 2; dazu oben S. 270 f.
[17] *Faḍl* 252, pu. > IM 42, 11 und al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 137, 19.
[18] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 181, −6 ff. > Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* V 108, apu. ff.
[19] Erst bei Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 37, −4 ff. und bei Ibn Kaṯīr, *Bidāya* X 319, 19; nicht ganz so klar IḤ I 81, 10 f.

nur durch die Biographie des Ibn Abī Duwād bekannt geblieben ist. Das ist bei einem Syrer, der zudem vermutlich noch nicht einmal in Damaskus, sondern unter den Kalb in der Wüste lebte[20], nicht erstaunlich. Jedoch ist der zeitliche Abstand sehr groß; Haiyāǧ könnte frühestens gegen 175/791 gestorben sein. Vielleicht hat Ibn Abī Duwād, als er von ihm erzählte, die Zusammenhänge etwas verkürzt. – Vor große Schwierigkeiten stellen uns auch diejenigen Personen, die in der einen oder andern muʿtazilitischen Quelle noch erwähnt werden. Nichts Genaues wissen wir z. B. über

ʿAmr b. Ḥaušab,

der nach Qāḍī ʿAbdalǧabbār ein Schüler Wāṣils war[21]. Kaʿbī kennt ihn nicht. Sollte es sich um einen Sohn von Ḥaušab b. Muslim aṭ-Ṭaqafī handeln, der von Ḥasan al-Baṣrī überlieferte und der Muʿtazila nahestand?[22] Daß er mit jenem Ibn Ḥaušab identisch wäre, an den Ṣafwān al-Anṣārī seine Ehrenrettung Wāṣils richtete[23], ist unwahrscheinlich; ein Schüler Wāṣils hätte dessen kaum bedurft.

ʿAbdarraḥmān b. Barra

wird gleichfalls bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār genannt und ist sonst nicht nachzuweisen[24]. Mehr wissen wir dagegen über seinen Sohn

(ar-)Rabīʿ b. ʿAbdarraḥmān b. Barra[25] as-Sulamī,

der unmittelbar hinterher erscheint. Er hatte noch bei Ḥasan al-Baṣrī gehört und galt als Qadarit[26]. Jedoch scheint er vor allem Asket gewesen zu sein; als solcher ist er selbst von „orthodoxen" Quellen gewürdigt worden[27]. Auch der Qāḍī ʿAbdalǧabbār stellt ihn in dieser Weise vor; er zitiert aus zwei paränetischen Ansprachen, die stark mit dem Mittel des *saǧʿ* arbeiten. Allerdings stützt er sich dazu offenbar auf nichtmuʿtazilitische Überlieferung[28]. Unter seinen Schülern finden sich sowohl der Prädestinatianer Muʿāḍ b. Muʿāḍ, dessen Gegnerschaft zu ʿAmr b. ʿUbaid man später betonte[29], wie auch der Grammatiker Abū Zaid al-Anṣārī, der vermutlich Qadarit war und von ʿAmr b. ʿUbaid Ḥadīṯ überlieferte[30]. Muʿāḍ b. Muʿāḍ soll sich später von ihm losgesagt

---

[20] Dazu unten Kap. C 3.3.5.

[21] *Faḍl* 251, pu. > al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 137, 14 f. und IM 42, 6.

[22] Zu ihm s. o. S. 107 f.

[23] Text XII 1, v. 1.

[24] *Faḍl* 251, pu. > IM 42, 6 f. (wo falsch *Murra* oder *Qurra* statt *Barra*).

[25] Der Name des Vaters wird manchmal weggelassen, der Name des Großvaters als *Bazza* gelesen, so daß sich ar-Rabīʿ b. Bazza ergibt (so Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 311, 11 oder Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 266, 10, wo die Identität durch 267, 12 gesichert ist). Die Lesung *Barra* wird bestätigt bei Ibn Mākūlā, *Ikmāl* I 254, 1 f. und bei Ḍahabī, *Muštabih* 56, 4.

[26] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 53, 12 > *Mīzān* nr. 2731.

[27] Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* III 266 ff.

[28] *Faḍl* 252, 1 ff. stimmt überein mit *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 267, – 5 ff.

[29] Ibn Mākūlā 254, 2; zu ihm s. u. S. 380 f.

[30] Vgl. Ibn Nuqṭa, zitiert bei Ibn Mākūlā 254, Anm. 1; zu ihm oben S. 85.

haben; aber die Geschichte, mit der dies belegt wird, hat vielleicht nur propagandistischen Charakter[31]. Daß er, wie es dort heißt, eine bestimmte Gebetsformel mißbilligte, weil sie eine Einschränkung der menschlichen Eigenverantwortlichkeit zu implizieren schien (nämlich *Allāhumma ʿṣimnī*, „O Gott, mach mich von Sünden frei!"), ist an sich nicht unmöglich; Ähnliches warf man auch dem Asketen ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī vor[32].

Sein Bruder mütterlicherseits war Abū Ḥurra Wāṣil b. ʿAbdarraḥmān ar-Raqāšī (gest. 152/769 oder 153/770), der als einer der ersten in Baṣra die Askese verinnerlichte (Ibn Nuqṭa, a. a. O.; zu ihm s. o. S. 95 f.). Ein weiterer Bruder namens Ǧuwairiya begegnet bei Fasawī (*Maʿrifa* III 208, 4).

Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿĀṣim b. Ṣuhaib aṣ-Ṣiddīqī al-Wāsiṭī

hat von Wāṣil Ḥadīṯ überliefert[33]. Er kann ihn nur in jungen Jahren getroffen haben; er war zwischen 105/723-24 und 109/727 geboren und starb in Wāsiṭ im Ǧumādā I 201/Dez. 816[34]. Auch auf ʿAmr b. ʿUbaid bezog er sich, sogar in Gegenwart des jungen Muʿtaṣim, dessen bevorzugter Lehrer er gewesen zu sein scheint[35]. Seinen Traditionen stand man später distanziert gegenüber; aber seine Frömmigkeit blieb unbezweifelt[36]. Er war ein wohlhabener Mann und betrieb das Geschäft des Ḥadīṯ offenbar mit ungewöhnlicher Effizienz; unübersehbare Massen hörten ihm zu, während er vom Dach aus mit Unterstützung dreier *mustamlī*s seine Traditionen verbreitete[37]. Vor allem in Wāsiṭ spielte er eine große Rolle; er war einer der Grundpfeiler der dortigen Traditionswissenschaft[38]. Yazīd b. Hārūn allerdings, der später dort über die Orthodoxie wachte[39], hielt nichts von ihm[40]. Einige Folio mit Ḥadīṯen von ihm sind in Damaskus erhalten[41]. Bei Ṭabarī begegnet er als *rāwī* in einer längeren Geschichte über Salomo[42] und einer andern über den Ṭāq Kisrā in Ktesiphon[43]. Ob er mit der Muʿtazila im engeren Sinne etwas zu tun hatte, scheint mehr als zweifelhaft. – Zwei Dichter begegnen in der Umgebung Wāṣils, der Syrer Asbāṭ b. Wāṣil aš-Šaibānī, der eine Elegie auf ihn schrieb[44], und ein gewisser

Abū ṭ-Ṭurūq aḍ-Ḍabbī.

---

[31] HT 84 f.; vgl. jetzt auch ʿUqailī II 53, apu. ff.
[32] S. o. S. 83.
[33] Kaʿbī 90, 13.
[34] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 516, 1 ff.; TT VII 344 ff.
[35] S. o. S. 303. Er war immerhin Klient einer Familie der Quraiš, der Nachkommen einer Enkelin des Abū Bakr; daher seine Nisbe.
[36] Vgl. auch IS VII$_2$ 61, 20 ff.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 245 ff. nr. 1244; IAH III$_1$ 198 f. nr. 1092; Buḫārī III$_2$ 290 nr. 2435; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 113, 2 ff.; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 16 nr. 66; TB XI 446 ff.; *Mīzān* nr. 5873.
[37] TB XI 447, 12 ff. und 454, 5 f.
[38] Baḫšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 161, 8 ff.; auch 146 ff. und Index s. n.
[39] S. u. S. 431.
[40] ʿUqailī III 246, 1 f.
[41] Vgl. GAS 1/97.
[42] *Taʾrīḫ* I 576, 14 ff.: nach ʿAṭāʾ b. Sāʾib < Muǧāhid < Ibn ʿAbbās.
[43] Ib. I 1014, 11 ff.
[44] Zu ihm s. o. S. 237 und Bd. I 105.

Marzubānī nennt ihn in seinem *Muʿǧam aš-šuʿarāʾ*[45], verrät aber nicht mehr, als daß er unter seiner *kunya* bekannt war. Ǧāḥiẓ bewahrt ein paar Verse[46]. Er rühmte Wāṣils Geschick, seinen Zungenfehler zu verbergen[47], und nahm ihn gegen den Spott seiner Gegner in Schutz[48]. Seine Nisbe zeigt, daß er demselben Stamm verbunden war wie Wāṣil[49]; aber es ist nicht gesagt, daß er ihn noch erlebt hat.

Der Vers *Bayān* I 15, ult. wäre vom unmittelbaren Kontext her fast eher auf den „murǧi'itischen" Theologen Muḥammad b. Šabīb zu beziehen, von dem im Satz vorher die Rede ist. Da dieser in das beginnende 3. Jh. gehört (s. u. Kap. C 5.1.1), müßte man annehmen, daß auch Abū ṭ-Ṭurūq noch bis dahin gelebt hat. Jedoch steht dem das Urteil des Mubarrad entgegen, wonach der Vers von Wāṣil b. ʿAṭāʾ redet. Mubarrad allerdings nennt den Dichter nicht, sondern spricht nur von einem *šāʿir min al-Muʿtazila*. Ibn Ḫallikān, der von ihm übernimmt, vollzieht dann die Identifikation, ebenso Yāqūt; wahrscheinlich haben beide sich direkt oder indirekt auf Ǧāḥiẓ gestützt. Sie dürften recht haben; der Gelobte wird als *ḫaṭīb* gerühmt, und wir haben kein Indiz dafür, daß dies für Muḥammad b. Šabīb in eben dem Maße galt wie für Wāṣil. Ǧāḥiẓ wäre also mit diesem Vers nach einer längeren Digression wieder auf Wāṣil zurückgekommen, von dem er im folgenden ausführlich spricht und den er auch vorher schon behandelt hatte. Bei Ritter (in: Ǧurǧānī, *Asrār al-balāġa* 318, v. 418 mit Anm./Übs. *Geheimnisse der Wortkunst* 370 mit Anm.) bleibt die Sache unentschieden.

2.2.6.3.2 *Der Kreis um ʿAmr b. ʿUbaid*

Die Auseinandersetzung um die Teilnahme am Aufstand des Nafs az-zakīya hat die Anhängerschaft des ʿAmr b. ʿUbaid gespalten. Aktivisten und Gemäßigte standen sich gegenüber. Die ersteren hatten mit Wissenschaft vermutlich nicht viel im Sinn; jedenfalls sind ihre Namen nur von den Historikern, etwa bei Ṭabarī, festgehalten worden. Aber auch von den anderen haben viele kaum eine Spur hinterlassen; der Boykott traf sie, da sie jünger waren, stärker als ihren Lehrer.

2.2.6.3.2.1 *Juristen und Traditionarier*

Als Jurist fand ʿAmr vor allem in

Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Abī ʿUṯmān Ḥābis (?)[1] aš-Šimmazī[2]

---

[45] S. 511, 8.

[46] *Bayān* III 322, 6 ff. und *Ḥayawān* VI 92, 4 ff.

[47] Vgl. *Bayān* I 15, ult.; Mubarrad, *Kāmil* 923, −4 > IḪ VI 7, 8 ff.; Yāqūt, *Iršād* VII 223, ult. f.

[48] S. o. S. 237 f.

[49] S. o. S. 236.

[1] So nach dem Namen des Bruders in Ibn Baṭṭa, *al-Ibāna al-kubrā*, Hs. Köprülü 231, fol. 129 a. Die Lesung ist aber nicht ganz sicher. Alle übrigen Quellen haben nur *ʿUmar b. Abī ʿUṯmān*.

[2] Zur Lesung Šimmazī vgl. Samʿānī VII 385, 4 f.; Ibn Mākūlā, *Ikmāl* IV 531, 1 f. > Ḏahabī, *Muštabih* 371, 2. Die Edition von Ǧāḥiẓ' *Bayān* hat immer falsch *aš-Šammarī* (vgl. I 16, 15 und 114, 1). Auch sonst ist die Nisbe manchmal unrichtig überliefert (vgl. etwa S-m-rī in *Fihrist* 203, apu.).

einen Nachfolger. Dieser hatte Wāṣil b. ʿAṭāʾ noch erlebt, nicht mehr dagegen Ḥasan al-Baṣrī. Er war *rāwiya* Wāṣils und soll von ihm ebenso wie von ʿAmr den *Tafsīr* Ḥasans überliefert haben[3]. Auch bei Aṣmaʿī (gest. 213/828) hat er vielleicht noch gehört[4]. Er soll mit Abū Ḥanīfa eine Diskussion über dessen Glaubensbegriff geführt haben; jedoch ist die Überlieferung nicht ganz einheitlich[5]. Ǧāḥiẓ schätzte ihn sehr[6]. Von Ḥadīṯ verstand er einiges; sein Schüler ʿAbdalkarīm b. Rauḥ behauptete von ihm, daß er 100 000 Traditionen gekannt habe[7]. Aber er war kein *muḥaddiṯ* im eigentlichen Sinne; jedenfalls haben die späteren *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Werke überhaupt nicht von ihm Notiz genommen. Nach Ibn Mākūlā[8] überlieferte von ihm ein gewisser Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-ʿIǧlī; aber auch über ihn wissen wir nichts[9]. Im religiösen Recht waren ʿAbdalkarīm b. Rauḥ und Abū ʿĀmir al-Anṣārī seine Schüler[10]; beide sind als Adlati des Maʿmar Abū l-Aš'aṯ Zeitgenossen des Muʿammar[11]. Der erstere hat ihm ein ehrendes Andenken bewahrt. Jedoch hat Šimmazī auch auf diesem Gebiet in der späteren Literatur keine Spur hinterlassen, weniger noch als ʿUṯmān al-Battī, dessen Tradition er vielleicht aufnahm.

> Aus der *kunya* seines Vaters ergibt sich, daß er einen – vermutlich älteren – Bruder namens ʿUṯmān hatte. Dieser war anscheinend gleichfalls Anhänger des ʿAmr b. ʿUbaid. Er begegnet nämlich in einer Anekdote, die mit ʿAmr zu tun hat (Fasawī, *Maʿrifa* II 262, 4 ff. usw., wo aber die Nisbe überall verschrieben ist; vgl. dazu Text VI 1 mit Kommentar. Die von mir in *Trad. Polemik* 17 gegebene Identifizierung ist falsch).

Im Ḥadīṯ spielte die gleiche Rolle

Abū ʿUbaida ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd b. Ḏakwān at-Tamīmī at-Tannūrī,

102/720-1 – Muḥarram 180/März-April 796, ein Klient der Banū l-ʿAnbar, der vermutlich als Ofensetzer sein Brot verdiente. Er war Schüler und *rāwiya* ʿAmrs[12] und scheint ihn ebenso wie Wāṣil ziemlich nahe gekannt zu haben. Wenn er allerdings von Wāṣils Verhalten im Kolleg des Ḥasan al-Baṣrī berichtet[13], also über Ereignisse, die in die Zeit vor 110/729 fallen, so kann er dies

---

[3] So zumindest nach der muʿtazilitischen Überlieferung (*Faḍl* 253, 1 f.), die hier vielleicht etwas großzügig verfährt. In der Parallele bei Ibn an-Nadīm steht von Wāṣil nichts (*Fihrist* 203, apu.). Weitere Erinnerungen an seine beiden Lehrer s. o. S. 246 (zu Wāṣils *luṯġa*) und S. 297 (zu ʿAmrs Schweigsamkeit).

[4] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 9, 6 f., wo allerdings nur die *kunya* Abū Ḥafṣ steht. Sie könnte sich sehr wohl auch auf jemand anderen beziehen.

[5] S. o. Bd. I 203.

[6] *Faḍl* 253, 8 f.

[7] Ib. 253, apu. f.

[8] *Ikmāl* IV 532, 2 > Samʿānī, *Ansāb* VII 385, 5.

[9] Es sei denn man läse *Ismāʿīl b. Ibrāhīm (b. Muhāǧir) al-Baǧalī* (vgl. *Mīzān* nr. 827 usw.); aber er war Kūfier. Oder ist er identisch mit dem „Ǧahmiten" Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Wāsiṭī (s. u. S. 432).

[10] *Faḍl* 253, 17 ff. nach Ibn Farzōya.

[11] S. u. S. 422 f.

[12] *Faḍl* 252, pu. > IM 42, 11; auch *Faḍl* 343, 7 f.

[13] Ib. 235, 4 ff.

nur vom Hörensagen gehabt haben. Wir erfahren, daß er neben ʿAmr auch von Ḥasan b. Ḍakwān, also vielleicht einem Schüler Wāṣils, überlieferte[14]. Er war zweifelsohne Qadarit[15]; das drückte sich auch in dem von ihm bewahrten Ḥadīṯmaterial aus[16]. Manche seiner Zeitgenossen haben ihm dies übelgenommen. Ḥammād b. Zaid (98/716-7 – 179/795) und Yazīd b. Zuraiʿ (gest. 182/798 im Alter von 81 Jahren) verboten ihren Schülern den Besuch seines Kollegs[17]; Abū Dāwūd überlieferte nicht von ihm, weil er offen bekannt hatte, ʿAmr b. ʿUbaid höher zu schätzen als dessen „orthodoxe" Gegenspieler Aiyūb as-Saḫtiyānī, Yūnus b. ʿUbaid und ʿAbdallāh b. ʿAun[18]. Andere sollen es vermieden haben, hinter ihm zu beten, so Hammām b. Yaḥyā al-ʿAuḏī (gest. 164/781)[19] oder al-Ḥasan b. ar-Rabīʿ al-Būrānī (gest. 221/836), ein Kūfier, der sich Ibn al-Mubārak angeschlossen hatte[20].

Allerdings ließ sich nicht leugnen, daß sowohl Ibn al-Mubārak als auch al-Ḥasan b. ar-Rabīʿ von ʿAbdalwāriṯ tradiert hatten; al-Ḥasan hatte vermutlich sogar seinetwegen den weiten Weg von Kūfa gemacht. Daß er beim Gebet ostentativ Distanz gewahrt habe, klingt danach fast wie eine Schutzbehauptung. In der Tat lag hier das Dilemma: ʿAbdalwāriṯ war ein *muḥaddiṯ*, über den man kaum hinweggehen konnte; er besaß wichtige Aufzeichnungen, z. B. von Muḥammad b. Ǧuḥāda al-Kūfī (70/689 – 131/749)[21], von ʿAbdalʿazīz b. Ṣuhaib (gest. 130/748)[22] und sogar von Aiyūb as-Saḫtiyānī (gest. 131/749)[23]. Er hatte sich also keineswegs auf Autoritäten qadaritischer Lehrmeinung beschränkt; immerhin lernte er Koranlesung bei dem hoch„orthodoxen" Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ[24]. Ibn Hišām übernahm von ihm Materialien, mit denen er die *Sīra* des Ibn Isḥāq ergänzte[25]. Viele urteilen darum positiv über ihn, allen voran Ibn Saʿd[26]. Man betonte, daß er nicht wie ʿAmr b. ʿUbaid „Propaganda"

---

[14] Kaʿbī 92, 8. Er könnte dessen Neffe gewesen sein (s. o. S. 316).

[15] Vgl. etwa Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 512, 8 ff. und 625, 13 f.; al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Kifāya* 125, 12; auch *Mīzān* nr. 5307; Suyūṭī, *Tadrīb* I 329, Anm., 3 f.

[16] Kaʿbī 98, 2.

[17] *Mīzān*, a. a. O.

[18] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 99, 3 ff. Mit *Abū Dāwūd* ist in den *riǧāl*-Werken im allgemeinen der Verfasser der *Sunan* gemeint. Jedoch hat er ʿAbdalwāriṯ nicht mehr erlebt; er ist erst 202/817 geboren. Man muß sich also fragen, ob man nicht eher an Abū Dāwūd aṭ-Ṭayālisī denken sollte, den Autor des *Musnad;* er lebte von 133/750 – 203/818 und zudem in Baṣra (vgl. GAS 1/97 f.).

[19] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 145, 6 f. Dabei war er anscheinend Qadarit (s. o. S. 70).

[20] Fasawī, *Maʿrifa* II 263, 6 f. = III 365, 8 f. > TB XII 183, 7 f.; zur Person vgl. TH 458 f. nr. 467. Al-Ḥasan b. ar-Rabīʿ berichtet selber; er spricht dabei im Plural, bezieht also seine Kommilitonen mit ein.

[21] Hier hatte er fast das Monopol (Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 248, 7 und 144, – 5 ff. nr. 193; auch Azmi, *Studies* 154).

[22] Azmi 118.

[23] Seine Traditionen soll er allerdings erst nach dessen Tode, also wohl aus dem Gedächtnis, aufgeschrieben haben (Fasawī II 131, 10 f.; Azmi 81). Vgl. auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 145, 3 ff.

[24] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* nr. 1989.

[25] Khoury in: *La vie du Prophète* 19.

[26] VII_2 44, 15; auch Buḫārī III_2 118 nr. 1891; IAH III_1 75 nr. 386; TT VI 441 ff. nr. 923.

für seine qadaritische Einstellung gemacht habe[27], und man legte ihm Aussprüche in den Mund, wonach er sein proqadaritisches Ḥadīṯ nur tradierte, um es nachher zu widerlegen[28], oder in denen er sich vom *iʿtizāl* ausdrücklich distanzierte[29]. Vielleicht hat er im Laufe seines Lebens in der Tat eine Wandlung durchgemacht. ʿAlī Ibn al-Madīnī (gest. 234/849), der ihn in hohem Alter noch erlebte, notierte, daß er keine Spur von jenen anstößigen Tendenzen bei ihm fand, die man ihm im allgemeinen vorwarf[30]; er hatte sich ganz auf Aiyūb as-Saḫtiyānī und Yūnus b. ʿUbaid ausgerichtet und führte offenbar ein karges Leben[31].

Er pflegte Beziehungen zu den kūfischen Juristen. Ibn Abī l-Wafāʾ hat ihn unter die Ḥanafiten aufgenommen[32]. Aber er scheint vor allem von Ibn Šubruma übernommen zu haben[33].

> Im Ḥadīṯ führte sein Sohn Abdaṣṣamad (gest. 207/822-3) seine Tradition fort (vgl. zu ihm TH 344 nr. 328). Die Nisbe at-Tannūrī wurde von Muḥammad b. ʿAmr at-Tannūrī übernommen, der über seine Tochter sein Enkel war und vielleicht auch das Geschäft geerbt hatte (Samʿānī III 97, 14 ff.).

Ebenso wie diese beiden Gelehrten ihre Verbundenheit mit Wāṣil auf ʿAmr übertrugen, so auch zwei Söhne des *dāʿī* Ḥafṣ b. Sālim, Ḥusain und ʿAmr mit Namen, über die wir sonst nichts weiter wissen[34]. Sie finden sich in einer Liste, die der Qāḍī ʿAbdalǧabbār zusammengestellt hat[35] und der wir für den Rest dieses Kapitels folgen.

Ṣāliḥ b. ʿAmr b. Zaid

ist vielleicht identisch mit jenem Ṣālih b. ʿAmr al-Uswārī, von dem es bei Pseudo-Nāši' heißt, daß er ebenso wie ʿAmr die *imāmat al-fāḍil* vertrat[36]. Er steht dort zwischen ʿAmr und Abū l-Huḏail, mit dem er bei Ibn al-Murtaḍā[37] in einer Anekdote zusammen genannt wird. Allerdings hätte er, wenn unsere Vermutung stimmt, um einiges älter sein müssen als dieser[37a].

ʿUṯmān b. al-Ḥakam aṯ-Ṯaqafī

war offenbar ein einflußreicher baṣrischer Bürger; er hatte Zugang zu Hārūn ar-Rašīd, als dieser sich in der Stadt aufhielt[38]. Vermutlich war er ein echter

---

[27] Fasawī II 263, 8 f.; ähnlich TT VI 443, 2.
[28] Kaʿbī 98, 2.
[29] TT 443, −4 und 11 f.
[30] Fasawī II 243, 12 f.
[31] Ib. 242, ult. ff. Der Bericht klingt so, als habe er zuvor ein großes Haus geführt (vgl. 243, 5 ff.). Mit einem Ofensetzer (wenn wir die Nisbe wirklich auf ihn beziehen dürfen) würde sich dies allerdings nicht unbedingt vertragen.
[32] IAW I 334 nr. 911.
[33] Vgl. die Traditionen bei Wakīʿ III 46, 4 f.; 48, 3 f.; 49, 9 f.; 71, 8 f.; 125, 10 f.
[34] *Faḍl* 252, 10 > IM 42, 10 (wo *Ḥasan* statt *Ḥusain*). Zum Vater s. o. S. 312 f.
[35] *Faḍl* 252, 10 ff. > IM 42, 9 ff.
[36] *Uṣūl an-niḥal* 51, 8 (= Text XV 41, d).
[37] *Ṭab.* 77, 14.
[37a] Er könnte dann auch nicht, wie oben S. 84 angenommen, Sohn des ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī sein.
[38] *Aġ.* X 48, 8 ff. und XVIII 184, 13 ff.

Araber; die Ṯaqīf hatten zeitweise ja auch den Gouverneur der Stadt gestellt[39]. In die Liste ist er vielleicht nur hineingeraten, weil er über ʿAmr berichtete[40]. – Aus bürgerlichem Milieu kam auch

Sufyān b. Ḥabīb al-Baṣrī,

gest. 182/798 im Alter von 58 Jahren, ein Tuchhändler (*bazzāz*) mit qadaritischen Neigungen[41], der die beste Autorität für Überlieferungen des Saʿīd b. Abī ʿArūba war. Von den *quṣṣāṣ* hielt er ursprünglich nicht viel[42]. Seine Beziehung zur Qadarīya geriet später in Vergessenheit; aber man wußte, daß er „verwerfliche Ḥadīṯe" überliefert hatte[43]. – Ohne jedes Profil bleiben zwei weitere Personen, ein gewisser Abū Ġassān, der vielleicht schon in der Umgebung des Zaid b. ʿAlī eine Rolle spielte[44], und Abū ʿUmar Ḥafṣ b. al-ʿAuwām[45]. Es ist nicht einmal sicher, daß sie wie die anderen nach Baṣra gehören; Zaid b. ʿAlī fand seine Anhänger eher in Kūfa. Daß auch von dort Schüler zu ʿAmr kamen, zeigt der Fall des

Abū l-ʿAbbās Muḥammad b. Ṣabīḥ, bekannt als Ibn as-Sammāk,

gest. 183/799[46]. Als Klient der ʿIǧl kam er in Berührung mit den kūfischen Šīʿiten; er erzählte, wie er in seiner Jugend einmal eine Anfrage des Zurāra b. Aʿyan[47] an Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq in Medina übermittelte und dabei erfuhr, daß dieser sich von dessen extremen Erwartungen hinsichtlich seiner Allwissenheit distanzierte[48]. Später ging er nach Baġdād und hatte offenbar gewisse Beziehungen zu den Barmakiden[49]; auch Hārūn ar-Rašīd soll ihn empfangen haben[50]. Er verdankte diesen Einfluß offenbar seinem Ruhm als Bußprediger; er hielt einen *maǧlis* „für die Leute"[51], und Tauḥīdī gibt ihm das Epitheton *al-wāʿiẓ*[52]. So ist er auch in die *Ḥilya* des Abū Nuʿaim[53] und die *Ṣifat aṣ-ṣafwa* des Ibn

---

[39] S. o. S. 150 und 282.
[40] *Faḍl* 226, 15 ff. Zu ihm auch Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 235, 1 f. und *Ḥayawān* I 104, –6 ff.
[41] Kaʿbī 97, apu.; *Faḍl* 252, pu. f. > IM 42, 12.
[42] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 369, 8 ff.
[43] TT IV 107 nr. 189; bei Ibn Saʿd ist er noch ohne jeden Kommentar genannt (VII$_2$ 45, 20).
[44] So zumindest, wenn Strothmann in: Der Islam 13/1923/5 mit seiner Vermutung recht hat. Er hätte dann die Nisbe al-Azdī gehabt; sie fehlt in den muʿtazilitischen Quellen. Im übrigen muß man sich zwischen der Lesung *Abū Ġassān* (IM 42, 11) und *Ibn Ġassān* (*Faḍl* 252, apu.) entscheiden. Von den baṣrischen Traditionariern, die diese *kunya* tragen, scheint niemand mit ihm identisch zu sein (vgl. Daulābī, *Kunā* II 76 f.; TT XII 198 nr. 914 und 917). Als Schüler Wāṣils ist er entgegen Strothmanns Angabe nicht nachzuweisen.
[45] *Faḍl* 252, 11 > IM 42, 9 f. (wo *al-Qauwām* statt *al-ʿAuwām*); ib. 242, 14 ff.
[46] *Faḍl* 252, apu. > IM 42, 11; allgemein TB V 368 ff. nr. 2895.
[47] Zu ihm s. o. Bd. I 321 ff.
[48] Fasawī II 671, ult. ff.
[49] TB V 371, 15 ff.; auch 372, 7. Dazu Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VIII 209, 7 ff.
[50] Ib. 372, 5 ff.; auch *Ḥilya* VIII 209, 7 ff. und 211, 1 ff.
[51] Ib. 373, 7.
[52] *Imtāʿ* II 120, 10 f.; Beispiele für *waʿẓ* vgl. *Ḥilya* VIII 205, 9 ff. (im *sağʿ*) und 206, 13 ff. (ein Brief).
[53] Vgl. dort VIII 203 ff.

al-Ǧauzī[54] hineingeraten. Von qadaritischen oder mu'tazilitischen Neigungen steht dort nichts. Seine Traditionen übernahm selbst Ibn Ḥanbal[55]; die Tradentenkritik schwankt in ihrem Urteil[56]. Auffällig ist, daß er als Kūfier sehr viel von 'Umar hielt[57]. Was ihn mit 'Amr b. 'Ubaid verband, war wohl vor allem seine Askese[58]; er hat uns eine Beschreibung von 'Amrs Art hinterlassen[59]. Wir hören, daß er ins byzantinische Grenzgebiet zum Kampf gegen die Christen zog[60]. Am Aufstand gegen Manṣūr hat er sich dagegen wohl nicht beteiligt. – Aus der Ǧazīra stammte vermutlich jener

Ṭalḥa b. Zaid,

mit dem der Qāḍī seine Liste abschließt. Er ist nämlich vermutlich gleichzusetzen mit Ṭalḥa b. Zaid al-Qurašī, einem Damaszener, der sich in dem Dorf Wāsiṭ bei Raqqa niederließ[61]. Er begegnet darum anderswo mit der Nisbe ar-Raqqī[62]. Seine syrische Herkunft und seine Beziehung zu den Quraiš (deren *maulā* er vermutlich war) erklären, warum er ein „'uṯmānitisches" Ḥadīṯ verbreitete[63]. Er hätte damit auch in dem 'uṯmānitisch gesinnten Baṣra Anklang gefunden, zumal dort schon andere Syrer lebten wie z. B. der „Ġailānit" Muḥammad b. Rāšid al-Ḫuzā'ī, der vor Marwān geflohen war[64]. Nur wissen wir nicht einmal, ob Ṭalḥa je nach Baṣra gekommen ist. Sein Ḥadīṯ war verpönt; jedoch nennen die Experten keine Gründe[65]. Sicher ist allerdings, daß er vor Qadariten in seinen Isnāden keine Angst hatte; er übernahm von al-Waḍīn b. 'Aṭā'[66], von Ṯaur b. Yazīd und, über Auzā'ī, von Yaḥyā b. Abī Kaṯīr und Ḥassān b. 'Aṭīya[67]. Sollte er mit jenem Ṭalḥa b. Yazīd gemeint sein, der bei Qāḍī 'Abdalǧabbār an anderer Stelle[68] als syrischer Qadarit genannt wird?

---

[54] Dort III 105 ff.

[55] IAH III$_2$ 290 nr. 1573; TB V 369, 5.

[56] Vgl. *Mīzān* nr. 7696. Abū Nu'aim hat eine Anzahl seiner *ġarīb*-Ḥadīṯe gesammelt (z. B. über das *raf' al-yadain;* s. u. S. 533 f.), die jeweils immer nur von einem Gewährsmann weitergegeben wurden (VIII 213, –7 ff.).

[57] *Ḥilya* VIII 211, 11 ff.

[58] Vgl. z. B. TB V 370, 3 f.; auch *Ḥilya* VIII 204, 15 ff. und das Ḥadīṯ gegen den Reichtum ib. 212, –7 ff.

[59] S. o. S. 296.

[60] Vgl. seinen Bericht in *Ḥilya* VIII 207, 17.

[61] Zu diesem Ort vgl. Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* V 352 s. n. Gewiß ist nicht das bekannte Wāsiṭ gemeint; Ṭalḥa taucht in dem *Ta'rīḫ Wāsiṭ* des Baḥšal gar nicht auf.

[62] Vgl. Abū 'Alī al-Qušairī, *Ta'rīḫ Raqqa* 110, –6 ff. und TTD VII 65, 1 ff. (mit der *kunya* Abū Miskīn); IAH II$_1$ 479 nr. 2102 (mit der *kunya* Abū Muḥammad); Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 383 f.; danach *Mīzān* nr. 4000.

[63] Ibn Ḥibbān I 383, –4 ff.

[64] S. o. Bd. I 107.

[65] Vgl. noch 'Uqailī, *Ḍu'afā'* II 225 f. nr. 770; Buḫārī II$_2$ 351 nr. 3105; Nasā'ī, *Ḍu'afā'* ^{2}137 f. nr. 316; TT V 15 f. nr. 28.

[66] Dāraquṭnī, *Ḍu'afā'* 331 nr. 304.

[67] Buḫārī, a. a. O.; *Ta'rīḫ Raqqa,* a. a. O. Zu den Genannten vgl. Bd. I 81 f., 90 f. und 114 ff. sowie unten S. 670 f.

[68] *Faḍl* 339, 15 > IM 136, 6.

2.2.6.3.2.2 Die „Muʿtaziliten“ des Aufstandes von 145 H.

Die Sympathie für an-Nafs az-zakīya war unter den Gelehrten der beiden irakischen Metropolen sehr groß. Unterschiede des Bekenntnisses spielten dabei keine Rolle. In Kūfa zeigten Abū Ḥanīfa und Aʿmaš mehr oder weniger aktives Interesse[1], in Baṣra der Prädestinatianer Šuʿba; von diesem wollte ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd aufmunternde Worte gehört haben[2]. Als Ibrāhīm b. ʿAbdallāh im Auftrage seines Bruders die Erhebung im Irak vorbereitete, fielen ihm in Baṣra erhebliche Geldmittel in die Hände; damit konnte er Soldaten werben[3]. Jedoch handelte es sich meist um paramilitärische Kräfte[4], bei denen die Begeisterung die Erfahrung überwog; das Scheitern war damit vorprogrammiert[5]. Auch die Muʿtaziliten, die sich ihm anschlossen, waren großenteils keine Berufssoldaten. Ihr Anführer, Bašīr ar-Raḥḥāl, trug einen Panzer aus Wolle[6]; das war auch später häufig die Uniform von Bürgerwehren[7]. Zugleich war es ein Zeichen von Askese; darum wird vielleicht dasselbe auch von Ibrāhīm b. ʿAbdallāh erzählt[8]. Denn auch das politische Programm der Gruppe trug, wenn man überhaupt etwas darüber erfährt, eher Züge sozialer Kritik als daß es für die Belange der Aliden Partei genommen hätte; ʿAmr b. ʿUbaid war ja ʿUṯmānit gewesen. Daß man Muḥammad b. ʿAbdallāh als Mahdī anerkannt oder gar endzeitlich gedacht hätte, ist nirgendwo herauszulesen[9]; vermutlich wollte man bloß dem idealen Kalifen, der zudem al-Manṣūr gegenüber in der Huldigung die Priorität besaß, zur Herrschaft verhelfen. Interessant ist, daß ʿAbdallāh b. ʿAun, der ʿAmr b. ʿUbaid's qadaritische Einstellung gar nicht schätzte[10], von gewissen *muʿtazila* beschuldigt wurde, der Propaganda Ibrāhīm b. ʿAbdallāh's entgegengetreten zu sein[11]. Wahrscheinlich sah er in der Revolte ein Wiederaufflackern jenes qadaritischen Extremismus, dem schon Walīd II. zum Opfer gefallen war.

Wenn wir dem Qāḍī ʿAbdalǧabbār glauben wollen, so hätte die „Elite der Muʿtazila“ (*wuǧūh al-Muʿtazila*) sich Ibrāhīm angeschlossen[12]; sie bildeten den Kern seiner Truppe und „fielen vor seinen Augen“[13]. Das würde bedeuten,

---

[1] S. o. Bd. I 187 f. und 237.
[2] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 100, 1 ff.; vgl. dazu die Liste der „Sympathisanten“ bei Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 188, 12 ff. und van Arendonk, *Opkomst* 287 ff.
[3] Lassner, *Shaping* 85 und 267, Anm. 83.
[4] *riǧāl ʿurāt;* Ṭabarī III 312, 12.
[5] Zum Verlauf des Aufstandes vgl. zuletzt Lassner, ib. 81 ff.; Kennedy, *Abbasid Caliphate* 67 ff. Die Vorgeschichte ist jetzt in der Darstellung des Ṭabarī recht bequem bei F.-Chr. Muth, *Der Kalif al-Manṣūr* nachzulesen.
[6] Kaʿbī 117, 12 ff.
[7] S. u. Kap. C 2.4 für Baġdād während der Zeit nach dem Tode Amīns; dazu Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 46.
[8] Ṭabarī III 286, 9.
[9] Vgl. auch Madelung, *Qāsim* 37 und 72.
[10] S. u. S. 366.
[11] IS VII_2 27, 4 ff.
[12] *Faḍl* 226, 19.
[13] Aš'arī, *Maq.* 79, 13 f.

daß in den maßgeblichen Kreisen nach dem Tode ʿAmrs die Stimmung umschlug. Wir wissen nicht, ob dies zutrifft. Jedoch scheint es, daß die Teilnahme am Aufstand das Selbstverständnis der Muʿtazila berührte. Unter den aktiven Kämpfern erhalten nämlich, soweit sie überhaupt namentlich zu fassen sind, vergleichsweise viele direkt den Beinamen al-Muʿtazil(ī); man gewinnt den Eindruck, daß der Begriff gerade hier seinen Platz hatte. Wenn man dagegen den theologischen Standpunkt bezeichnen wollte, ließ sich auch von „Qadariten" reden oder die Wendung *qāla bil-ʿadl* benutzen[14].

Die im folgenden behandelten Namen sind von Kaʿbī zusammengestellt worden. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat sie nicht mehr aufgenommen; darum hat auch Ibn al-Murtaḍā sie nicht bewahrt. Wahrscheinlich waren sie späteren Generationen uninteressant geworden; Theologen sind unter ihnen nämlich nicht zu finden. Bei den meisten ist nicht einmal festzustellen, ob sie überhaupt im theologischen Sinne Muʿtaziliten waren. Es handelt sich in der Mehrzahl, wenn nicht ganz und gar, um vornehme Araber; offenbar sind vor allem solche Personen notiert, die als militärische Anführer hervorgetreten sind. Man muß sich also fragen, ob Kaʿbī nicht einfach eine Liste baṣrischer Aufständischer übernommen hat. Jedoch stehen diese, wenn sie bei den Historikern, etwa bei Ṭabarī, oder in den *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn*, erwähnt werden, neben anderen, die bei Kaʿbī nicht erscheinen; man sollte also doch annehmen, daß sie durch irgendein besonderes Charakteristikum, eben ihre Beziehung zur „Muʿtazila", herausgehoben werden. Sie wären dann ein interessanter Beleg dafür, wieweit es der Muʿtazila damals gelungen war, in den Stämmen, die in Baṣra zu Hause waren, Fuß zu fassen.

Über die *mawālī*, welche am Aufstand als Muʿtaziliten teilnahmen, wissen wir nicht so viel. Allerdings scheint gerade das unbestrittene Oberhaupt der Gruppe,

Abū Muḥammad[15] Bašīr ar-Raḥḥāl,

ebenso wie vorher ʿAmr b. ʿUbaid zu ihnen gehört zu haben. Er war zum Zeitpunkt des Aufstandes offenbar schon nicht mehr jung; in einem Bericht wird er als *šaiḫ* bezeichnet[16]. Wahrscheinlich hat er noch Ḥasan al-Baṣrī erlebt[17]. Bei dem legendären Besuch, den Wāṣil und ʿAmr nach der imāmitischen Überlieferung dem Muḥammad al-Bāqir abstatteten, soll er dabeigewesen sein[18]. Er war also vielleicht nicht so sehr seiner Tapferkeit als seines Alters wegen der Anführer der militanten Muʿtazila nach dem Tode ʿAmrs. Man erzählte, daß er dem Manṣūr Rache geschworen habe, nachdem dieser ihn in das Zimmer hatte hineinführen lassen, wo ʿAbdallāh b. al-Ḥasan, der

---

[14] Vgl. IM 127, 9 ff., wo Bašīr ar-Raḥḥāl unter den *zuhhād* erscheint, die *qālū bil-ʿadl*.
[15] Die *kunya* findet sich bei Ṭabarī III 311, 8.
[16] Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 340, 12: er trug einen langen Bart.
[17] Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 103, pu. f.
[18] Barqī, *Maḥāsin* 361, –5 ff.; dazu id., *Riǧāl* 13, 8. S. o. S. 251.

seit 141/758 im Irak in Haft gehalten wurde, tot dalag[19]. Das ist vielleicht nur eine Begründung dafür, warum die Bewegung den von ʿAmr propagierten Quietismus aufgab; aber es bezeugt doch, daß man in ihm denjenigen sah, der die Initiative ergreifen konnte. Er ist Ibrāhīm b. ʿAbdallāh dann bis zum Ende treu geblieben; er soll das Haupt des toten Ibrāhīm in seinem Schoß getragen haben, als er selber erschlagen wurde[20].

Theologisch stand er ähnlich wie ʿAmr noch stark in der Tradition des Ḥasan al-Baṣrī. Er fastete exzessiv[21]; sein Beiname *ar-raḥḥāl* rührte daher, daß er jedes Jahr die Pilgerfahrt unternahm oder sich den Grenzkriegern anschloß[22]. Wenn er während der Schlacht wie Ibrāhīm b. ʿAbdallāh einen Wollpanzer und ein Schwert mit neun Gehenken (*ḥamā'il*) trug, so tat er dies angeblich in Nachahmung des ʿAmmār b. Yāsir[23]; aber wahrscheinlich war er immer schon ein militanter *ṣūfī* gewesen. Er hatte den Ehrenkodex eines Einzelkämpfers: den Nachtangriff hielt er für unsoldatisch; so etwas tun nur die Diebe[24].

An sich scheute er sich, gegen Glaubensgenossen in den Krieg zu ziehen; denn auch der Prophet, dessen *ǧihād* ihm Vorbild war, hatte es ja nur mit *mušrikūn* zu tun gehabt[25]. Die Umstände unter Manṣūrs Regierung ließen ihn jedoch dieses Prinzip vergessen; er kritisierte jene so stark, daß man fürchtete, in seiner Gegenwart festgenommen zu werden[26]. Der Kalif hatte, so zumindest sah es Bašīr, keine Gerechtigkeit gebracht[27]; Bašīr verstand *ʿadl* offenbar in erster Linie als soziales und politisches Postulat im Diesseits, nicht als eine Eigenschaft Gottes, die für das jenseitige Heil des Menschen entscheidend war. Als man während einer Dürreperiode um Regen betete, fand er dies unzureichend; die Hungersnot sei ja dadurch zustande gekommen, daß die Güter

---

[19] Ṭabarī III 185, 15 ff.; *Maqātil* 227, 10 ff. = Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 226, 10 ff. > IM 41, 10 ff.; übersetzt bei Nagel in: Der Islam 46/1970/239. Das Ereignis würde in das Jahr 144/762 fallen.

[20] *Maqātil* 347, 4; dazu Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 650, 10.

[21] Vgl. van Arendonk, *Opkomst* 288 nach an-Nāṭiq bil-ḥaqq, *Ifāda*. Zu seiner Biographie in weiteren zaiditischen Werken vgl. R. Traini, *Sources biographiques des Zaidites* 59 nr. 253.

[22] *Faḍl* 227, 6 f. > IM 41, 8 f. Ibn al-Murtaḍā nennt ihn bezeichnenderweise noch ein zweites Mal, als „Protomu'taziliten" unter den Asketen (127, 11).

[23] Ka'bī 117, 12 ff. > Našwān 209, apu. ff. (der Abschnitt bei Ka'bī ist z. T. schon ib. 110, 5 ff. vorausgenommen).

[24] *Maqātil* 344, 7 ff. Auch unter Beduinen und Ḫāriǧiten dachte man manchmal so (Jacob, *Beduinenleben* 130; unten S. 583); jedoch war dies natürlich nicht die Regel. Schon Marwān II. riet seinem Sohn, das Feldlager mit einem Graben zu umgeben, um Nachtangriffen vorzubeugen (ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā, *Risāla ilā walī al-ʿahd* 257, 3 f. ʿAbbās/Ubs. Schönig 64 f.). Vgl. dazu die Ausführungen des Ǧāḥiẓ in seinem *K. al-ʿAsā*, wo das Ganze als šuʿūbitischer Topos behandelt wird (*Bayān* III 17, 7 und 19, 9 ff.; dazu Norris in: CHAL II 40).

[25] Ṭabarī III 311, 7 ff.

[26] *Maqātil* 340, −6 ff.

[27] Ib. 341, 6 ff., angeblich in Gegenwart von Muḥammad b. Sulaimān geäußert, einem Vetter al-Manṣūrs, dessen Aufgeschlossenheit gegenüber parānetischen Vorhaltungen man notierte. Jedoch war gerade er es, der mitsamt seinem Bruder Ǧaʿfar in Baṣra zuerst den Widerstand gegen Ibrāhīm b. ʿAbdallāh aufnahm (Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 649, 11 ff.). In einer Parallele bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 226, 6 ff. hat Bašīr bereits Gelegenheit, seine Kritik dem Kalifen selber ins Gesicht zu sagen.

falsch verteilt seien und der Staat nichts gegen die Preistreiberei unternehme[28]. Das war ein neuer Akzent. Normalerweise, so wußte man, redeten die *quṣṣāṣ* bloß und beteten; Bašīr hingegen protestierte, daß man es soweit hatte kommen lassen[29]. Auch in ihm also sah man einen *qāṣṣ;* das paßt gut zu seiner Askese und zu dem Reimprosa-Stil, in dem er sich manchmal ausdrückte[30]. Es gab Leute, die ihn wegen seines Moralismus verspotteten; er verzweifelte an der Lauheit seiner Zeitgenossen[31]. Aber nach dem Scheitern der Revolte bildete sich eine Legende. Er soll nach seiner Gefangennahme vor Manṣūr geführt worden sein; dabei machte er vor der Hinrichtung eine trotzige Bemerkung, die man ebenso auch Ġailān ad-Dimašqī und – in Mosul – dem Märtyrer Maʿrūf b. Abī Maʿrūf in den Munde legte.

Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 190, 6 ff.; vgl. 190, 10 f. mit ib. 147, 10 f. und Text I 1, u. Wenn er wirklich hingerichtet worden wäre, hätte er natürlich nicht schon während des Kampfes erschlagen worden sein können, wie es sonst hieß (s. o.). – Bei den Zaiditen galt er als heimlicher Šīʿit (vgl. Musallam al-Lahǧī, *Sīrat an-Nāṣir li-dīn Allāh* 5, pu. MADELUNG). In der Tat nennt Nağāšī einen späten Nachkommen von ihm (*Riǧāl* 64, 13 f.); dieser lebte vielleicht in Iṣfahān. Ein „Portrait" seiner Persönlichkeit gibt F. Ğadʿān, *al-Miḥna* 59 ff.

Seine Anhängerschaft kam ums Leben oder wurde zerstreut. Einige von ihnen, darunter mehrere seiner Söhne, konnten in den Maġrib fliehen und sich dort festsetzen; sie schlossen sich den muʿtazilitischen Gemeinden an, die dort seit den Tagen des ʿAbdallāh b. al-Ḥārit bestanden[32]. Genauere Einzelheiten wußte die irakische Tradition nicht; der „Maġrib" verschwamm zu einem großen weißen Fleck auf der Landkarte.

Ibrāhīm b. Numaila al-ʿAbšamī

soll beim Aufstand der Stellvertreter (*ḫalīfa*) Ibrāhīms gewesen sein und wegen seiner hervorragenden Eigenschaften den Beinamen al-Kāmil bekommen haben[33]. Jedoch ist alles nicht mehr ganz so klar, wenn man andere Quellen beizieht. Nach Ṭabarī III 301, 5 hat der šīʿitische Prätendent dessen Vater Numaila b. Murra[34] von den ʿAbšams b. Saʿd[35] in Baṣra als Stellvertreter zurückgelassen[36], nach III 304, 12 zusammen mit einem andern Sohn namens Ḥasan. Numaila soll unter den ersten gewesen sein, die Ibrāhīm b. ʿAbdallāh huldigten[37]; er befehligte dessen Polizeitruppe (*šurṭa*). Jedoch hat er später

[28] *Faḍl* 226, pu. ff.
[29] Vgl. die Parallele *Maqātil* 340, 3 ff.
[30] Ib. 339, – 5 f.
[31] Ib. 340, – 8 ff.
[32] *Faḍl* 227, 8 ff.; dazu oben S. 312.
[33] Kaʿbī 118, 5 f., teilweise nach Ğāḥiẓ.
[34] So, nicht Ḥurra, wie F. Saiyid in *Faḍl* 118, Anm. 335 angibt.
[35] Zur Genealogie vgl. Ibn Ḥazm, *Ğamhara* 215, ult. Bei Ṭabarī III 261, 9 f. wird Numaila darum den Banū Saʿd zugerechnet, bei Ğāḥiẓ (*Buḫalāʾ* 151, 12) trägt er die Nisbe as-Saʿdī.
[36] Vgl. auch Fasawī, *Maʿrifa* I 126, ult. f.
[37] *Maqātil* 318, – 5.

dann angeblich zu den Vertrauten (*ṣaḥāba*) Manṣūrs gehört[38]; es ist also kaum verwunderlich, daß Kaʿbī ihn nicht erwähnt. Für Kaʿbī war aber ohnehin

Muʿāwiya b. Ḥarb b. Qaṭan

der Befehlshaber von Ibrāhīms Polizeitruppe in Baṣra und nicht Numaila b. Murra. Er soll auch Erfahrung im religiösen Disput (*kalām*) gehabt haben[39]. Diese Nachricht ist isoliert; wir können Muʿāwiya Ibn Ḥarb sonst nicht belegen. Jedoch hat sein jüngerer Bruder (?) Muḥammad b. Ḥarb sich anscheinend gleichfalls als Theologe hervorgetan; er war, wenn unsere Vermutungen stimmen, Ibāḍit. Allerdings hat er mit den Abbasiden zusammengearbeitet; er verwaltete für sie bis ins 3. Jh. hinein mehrfach das Amt des Polizeipräfekten[40]. Vielleicht ist Kaʿbī nur einer Verwechslung erlegen.

ʿAmr b. Šaddād

nahm für Ibrāhīm die Provinz Fārs in Besitz[41]. Jedoch war er schon vorher, vermutlich noch z. Z. des ʿAmr b. ʿUbaid, sein Anhänger gewesen; er hatte Ibrāhīm vor dem Aufstand in Madāʾin versteckt gehalten und war deswegen ausgepeitscht worden[42]. Die Truppe, mit der er Fārs eroberte, war verschwindend klein, angeblich nur 30 Mann stark; er ist also kaum auf Widerstand gestoßen. Abū l-Faraǧ berichtet über seine Flucht zurück nach Baṣra, als der Aufstand zusammengebrochen war[43]; dort ist er i. J. 156/773 hingerichtet und gekreuzigt worden[44].

Es gab einen kūfischen Šīʿiten namens Abū l-Ḥasan ʿUmar/ʿAmr b. Šaddād al-Azdī (Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* I 622 f. und 635); aber er ist vermutlich nicht mit ihm identisch.

al-Maḍāʾ b. al-Qāsim at-Taġlibī al-Ǧazarī

war Heerführer Ibrāhīms und gleichzeitig *ḫaṭīb;* er befehligte die Vorhut seiner Truppe[45]. Er war derjenige, der zu einem Nachtangriff riet und dann von Bašīr ar-Raḥḥāl oder, nach anderer Nachricht, von Ibrāhīm selber zurückgehalten wurde[46].

ʿAbdallāh b. Ḫālid b. ʿUbaidallāh al-Ǧadalī

---

[38] Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 216, 1 f.; Caskel, *Ǧamharat an-nasab* II 450.
[39] *Maq.* 118, 8 f.
[40] Näheres s. u. Kap. C 5.3.
[41] Kaʿbī 119, 8; Ṭabarī III 301, 7 ff. mit näheren Angaben.
[42] Ṭabarī III 287, 4 ff.
[43] *Maqātil* 330, 6 ff.
[44] Ṭabarī III 377, 15 ff.
[45] Kaʿbī 118, 6 f.
[46] *Maqātil* 344, 7 und Ṭabarī 312, 10 ff.; weitere Erwähnungen vgl. *Maqātil* 319, 5; 323, 8 f.; 324, 1 ff.; Ṭabarī III 290, 11 f.; 300, 8.

war der Fahnenträger Ibrāhīms[47]. Die Nisbe al-Ǧadalī verweist vermutlich nicht auf dialektische Fähigkeiten, sondern auf Zugehörigkeit zu den Banū Ǧadīla[48].

ʿĀṣim b. ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb al-ʿAnbarī

gehörte zur Reiterei Ibrāhīms[49]. Der Herausgeber des Kaʿbī-Textes möchte den Namen in ʿĀṣim b. ʿUbaidallāh b. ʿĀṣim b. ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb al-ʿAdawī verbessern. Das liegt insofern nahe, als der bei Kaʿbī gegebene Name nirgendwo zu belegen ist. Aber ʿĀṣim b. ʿUbaidallāh, ein Urenkel ʿUmars, starb bereits zu Beginn der Abbasidenzeit[50]. Daneben gab es allerdings noch einen Ururenkel namens ʿĀṣim b. ʿUmar b. Ḥafṣ b. ʿĀṣim b. al-Ḫaṭṭāb; dieser würde besser passen. Er war Traditionarier und als solcher nicht sehr angesehen[51]. Aber wir wissen nicht, ob dieser je den Ḥiǧāz verlassen hat, wo die Familie weiter lebte[52]. Zudem müßten wir die in dem Text vorgegebene Nisbe al-ʿAnbarī ändern. Dabei ließe sich durchaus an die Form *al-ʿAdawī* denken; jedoch wird diese für ʿĀṣim b. ʿUmar anscheinend nicht gebraucht. Bei Ardabīlī heißt er al-Madanī[53].

Muġīra b. al-Fazʿ al-ʿAbšamī as-Saʿdī

zählte zu den arabischen *fityān*, die Ibrāhīm den Gefolgschaftseid leisteten[54], und war wegen seiner Kraft und Tapferkeit berühmt[55]. Ibrāhīm schickte ihn nach Ahwāz, um dort die Macht zu übernehmen[56]. Als er nach dem Aufstand gefaßt wurde, ließ Asad b. Marzubān al-Fāryābī, ein hochgestellter Iraner, der die Truppen Manṣūrs befehligte, ihn in Baṣra hinrichten und kreuzigen.

Ibn al-Ḥabīb, *Muḥabbar* 487, 6 f.; auch Ḏahabī, *Muštabih* 508, 7 (nach Ibn Mākūlā). Ich habe mich in der Namensform nach Ḏahabī gerichtet; sie findet sich so auch in der Ṭabarī-Ausgabe (III 290, 5). Die Mehrzahl der Belege hat demgegenüber *al-Fizr;* Kaʿbī liest wie die Ṭabarī-Handschriften *al-Fara'* (118, ult.), Ibn al-Ḥabīb *al-Qara'*. Bei *al-Fizr* ist zu berücksichtigen, daß dies ein Beiname der Saʿd b. Zaidmanāt war; die ʿAbšams gehörten zu dieser Stammesgruppe (Ibn Duraid, *Ištiqāq* 245, 2 ff. und pu.; auch Caskel, *Ǧamhara* II 497).

---

[47] Kaʿbī 118, pu.
[48] Vgl. Samʿānī, *Ansāb* III 217 f. s. n.
[49] Kaʿbī 119, 2.
[50] ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 334, 8.
[51] Zu ihm Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 155, 9; ʿUqailī III 335 f. nr. 1537.
[52] Vgl. Zubairī, *Nasab Quraiš* 362, 7 ff.
[53] *Ǧāmi'* I 426 b.
[54] Ṭabarī III 290, 5; auch *Maqātil* 318, pu.
[55] Zu seinen Heldentaten vgl. Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 244, 9 ff. (ein „Schwabenstreich"); auch *Maqātil* 327, 8 ff. Ǧāḥiẓ erwähnt in seinem *K. Faḫr as-sūdān ʿalā l-bīḍān* einen Neger namens Kaʿbōya aus dem Klan Yāsir, der bei ihm diente und gleichfalls von vorbildlicher Tapferkeit war (*Rasā'il* I 193, 4).
[56] *Maqātil* 324, −4 ff. und Ṭabarī III 301, 1 ff. (nach derselben Quelle).

ʿAun b. Mālik b. Mismaʿ al-Mismaʿī

war gleichfalls ein echter Araber[57]. Der Statthalter Muḥammad b. Sulaimān ließ i. J. 146/763 sein Haus in Baṣra zerstören und seine Palmen unfruchtbar machen[58]. – Bei

al-Haiṯam aṭ-Ṭuhawī

ist die Lesung der Nisbe nicht ganz klar; die Edition hat *aṣ-Ṣ.h.wī*[59]. Die Verbesserung rechtfertigt sich daraus, daß bei Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ ein gewisser Ibrāhīm aṭ-Ṭuhawī als Anhänger des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh und militanter Gegner der Abbasiden genannt wird[60]; er ist vermutlich auch mit jenem Ṭuhawī gemeint, der bei Ṭabarī mehrfach in dessen Umgebung begegnet[61]. Seine Sippe leitete sich von Ṭuhaiya, der Tochter des ʿAbšams b. Saʿd, her[62]; er war also mit den oben genannten beiden ʿAbšamī weitläufig verwandt.

Burd b. Labīd al-Yaškurī

befehligte den linken Flügel von Ibrāhīms Truppen[63]. – Die

Banū l-Mustaurid b. ʿAmr b. ʿAbbād

waren offenbar ein ganzer Klan; ʿAmr b. ʿAbbād gehörte wie Burd b. Labīd zu den Yaškur[64]. Sie wurden als Pfeilschützen eingesetzt[65].

Sufyān b. Ḫaiyān b. Mūsā al-ʿAmmī,

Angehöriger der Banū l-ʿAmm[66], ließ sich von al-Manṣūr zum Kampf gegen Ibrāhīm ausrüsten und ging dann zu diesem über[67]. Bei Kaʿbī begegnet er mit unvollständigem Namen[68].

ʿAbdalwāḥid b. Ziyād al-ʿAtakī

begegnet bei Kaʿbī 119, 5 f. mit dem Namen ʿAbdarraḥmān. Die Verbesserung ergibt sich aus Ibn Ḥazm[69]. ʿAbdalwāḥid b. Ziyād, ein Enkel des Muhallab, der über diesen zum Klan der ʿAtīk b. al-Azd gehörte, beteiligte sich mitsamt seinem Sohn ʿAtīk an dem Aufstand und kam dabei ums Leben. Sein Haus

---

[57] Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 321, 1 f.; Kaʿbī 119, 6.
[58] Vgl. Ṭabarī III 327, 5 und 14. Er verfuhr ebenso mit dem Haus des Hārūn b. Saʿd al-ʿIǧlī (*Maqātil* 360, 11); zu ihm s. o. Bd. I 253. Zur Familie der Mismaʿī s. u. Kap. C 4.2.4.3.
[59] Kaʿbī 119, 4 f.
[60] *Taʾrīḫ* 650, 1.
[61] III 290, 12 und 291, 2; nach 302, 13 stammte er aus Baṣra.
[62] Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 228, 10 f.
[63] *Maqātil* 343, 11; genannt bei Kaʿbī 119, 4 und Ṭabarī III 290, 11.
[64] Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 209, 9 f.
[65] Kaʿbī 119, 7 f.
[66] Zu ihnen s. o. S. 218.
[67] Ṭabarī III 285, 12 ff.
[68] *Maq.* 119, 3.
[69] *Ǧamhara* 370, 2 ff.

wurde zerstört[70]. Er hatte zu den ersten gehört, die Ibrāhīm huldigten[71]; dabei hatte er nur anderthalb Jahrzehnte zuvor die Abbasiden bei ihrer Revolution unterstützt[72]. Er ist wohl zu trennen von dem Traditionarier ʿAbdalwāḥid b. Ziyād aṭ-Ṭaqafī, der erst 177/793 starb[73].

al-Ḥawārī b. Ziyād b. ʿAmr al-ʿAtakī[74]

war offenbar nicht ein Bruder des Vorhergehenden; jedoch waren beide miteinander verwandt[75]. Er hatte ein Zerwürfnis mit Yazīd b. al-Muhallab gehabt und bei dessen Ermordung i. J. 102/721 eine Rolle gespielt[76]. Auch Ḥadīṯ wurde von ihm überliefert[77]. – Über

ʿAbdalaʿlā b. Abī Ḥāḍir

wissen wir im Grunde nur, daß sein Sohn Bakr im Kreis des ʿAmr b. ʿUbaid verkehrte[78]. Wenn es sich um einen Onkel des ʿĪsā b. Ḥāḍir handeln sollte[79], so hätte er vermutlich der baṣrischen Bourgeoisie angehört. Zāʾida b. al-Murqil, Ḥamal b. ʿUbaidallāh as-Sadūsī und Muḥammad b. Ribāṭ al-ʿAqīmī bleiben für uns vollends bloße Namen[80]. – Daneben gab es nun auch Qadariten, welche die Sache Ibrāhīms unterstützten, ohne unbedingt Muʿtaziliten zu sein. Das mag schon für al-Azraq b. Tamma aṣ-Ṣarīmī gelten, der bei Abū l-Faraǧ als Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid bezeichnet wird[81]; denn bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār kommt er nicht vor. Deutlicher noch zeigt es sich bei

Abū Salama ʿAbbād b. Manṣūr an-Nāǧī,

der von Ibrāhīm zum *qāḍī* bestellt wurde. Er war nicht nur Qadarit[82], sondern galt manchen direkt als *dāʿiya*[83]. Von ihm stammte die Nachricht, Ubaiy b. Kaʿb habe ʿAbdallāh b. Masʿūd das bekannte Ḥadīṯ ausgeredet, wonach der Verdammte vom Mutterleibe an verdammt ist[84]. Dennoch hat die Muʿtazila ihn nie direkt für sich reklamiert; auch Kaʿbī, der ihn erwähnt, tut dies nicht[85]. Ebenso wie der Qāḍī ʿAbdalǧabbār und Ibn al-Murtaḍā nennt er ihn nur unter

---

[70] Ṭabarī III 327, 14.
[71] Ib. III 290, 3; auch *Maqātil* 318, –4.
[72] Balāḏurī, *Ansāb* III 175, apu. Dūrī.
[73] Zu ihm IS VII$_2$ 44, 11 ff.; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 513, 12 ff.; TT VI 434 nr. 912 usw.; auch oben S. 97, Anm. 27. Van Arendonk hat beide miteinander identifiziert (*Opkomst* 290).
[74] Kaʿbī 119, 5.
[75] Vgl. Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 371, 1 mit der Variante im Apparat.
[76] Ṭabarī II 1387, 17 ff. und 1405, ult. ff.
[77] *Mīzān* nr. 2377.
[78] Kaʿbī 119, 7 und *Faḍl* 252, apu. > IM 42, 10.
[79] Zu ihm s. o. S. 317.
[80] Kaʿbī 119, 6 f. und 1. Der letztere hatte, wie Kaʿbī erläutert, seine Nisbe daher, daß er Eunuch war.
[81] *Maqātil* 381, 7 f.
[82] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 13; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 134 ff. nr. 1119; *Mīzān* nr. 4141.
[83] TT V 105, 2.
[84] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 310 nr. 2019; ʿUqailī III 134, ult. ff.; entstellt TT V 104, –5 ff.
[85] S. 118, –5 ff.

den „Protomu'taziliten", mit denen im wesentlichen Qadariten gemeint sind[86]. 'Abbād hatte es wohl nicht nötig, sich direkt der Bewegung anzuschließen. Er war ein echter Araber[87], und er hatte seit jeher ein hohes Prestige besessen. Yazīd III. hatte ihn bereits zum *qāḍī* eingesetzt, und er hatte dieses Amt ebenso in den schwierigen Zeiten vor wie in den ersten Jahren nach der Revolution mit gewissen Unterbrechungen behaupten können[88]. In den letzten Tagen der Umaiyadenherrschaft hatte er zusammen mit 'Uṯmān al-Battī als Repräsentant der Stadt mit den kämpfenden Parteien verhandelt[89]. Unter Manṣūr war er offenbar kaltgestellt; das erklärt, warum Ibrāhīm b. 'Abdallāh ihn wieder zum *qāḍī* ernannte. Ka'bī stellt es so dar, als habe die Bevölkerung von Baṣra ihn selber gewählt[90]; jedoch hören wir, daß Ibrāhīm ihn erst heranzog, als ein anderer Kandidat krank geworden war[91]. Nach dem Zusammenbruch des Aufstandes hielt er sich verborgen, bis al-Manṣūr ihm ein Sicherheitsversprechen gab[92]. Er starb i. J. 152/769[93].

2.2.6.4 *Der Ursprung des Namens Mu'tazila*

Wir stellten oben bereits fest, daß der Beiname, den die mu'tazilitischen Teilnehmer am Aufstand in den Quellen erhalten, manchmal einfach *al-mut'tazil* lautet statt *al-Mu'tazilī*. Sie sind also nicht einfach Anhänger einer Bewegung, die man seit der voraufgegangenen Generation als Mu'tazila bezeichnete, sondern sie werden durch ihre Tätigkeit oder ihre Einstellung zum Mu'taziliten. Schon diese Beobachtung nimmt der bekannten Gründungslegende, wonach Wāṣil sich von der *ḥalqa* Ḥasan al-Baṣrī's „absetzte" (*i'tazala*) – bzw. Ḥasan dieses Faktum konstatierte –, viel von ihrer Glaubwürdigkeit. Sie steht bei Šahrastānī[1]; darum hat sie auch in der älteren Sekundärliteratur weite Verbreitung gefunden. Im islamischen Schrifttum wird sie bis heute zitiert; immerhin hatte selbst ein Mu'tazilit wie Ibn al-Murtaḍā sie übernommen[2]. Jedoch verwirrt sich die Tradition, wenn wir über Šahrastānī zurück-

---

[86] Ka'bī 92, 13 ff. > *Faḍl* 342, 3 > IM 137, 15.

[87] Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 174, 1 ff. Dort wird auch die Lesung der Nisbe als *an-Nāǧī* bestätigt; ebenso Ka'bī 92, 13 und indirekt Ibn Ḥaǧar, *Tabṣīr al-muntabih* 117, –4 ff., wo die Beziehung zu den Banū Nāǧiya in Baṣra hervorgehoben wird. TT V 103, –4 hat *al-Bāǧī*, Ka'bī an anderer Stelle (118, –4), wohl ebenso unberechtigt, *aš-Šāmī*.

[88] Wakī', *Aḫbār al-quḍāt* II 43, –8 ff. nach einem Bericht des Abū 'Ubaida. Bei Ṭabarī ist er für die Jahre 130, 131, 133, 134, 135, 136 und 145 als *qāḍī* von Baṣra bezeugt (II 2017, 19 f.; III 11, 16; 75, 6; 81, 10; 84, 4; 91, 17; 319, 3). Vgl. auch Balāḏurī III 91, 4 ff.; dazu D. Sourdel in: Arabica 2/1955/112 f.

[89] Balāḏurī III 174, –5 f.

[90] 118, 10 f.

[91] *Maqātil* 372, 3 ff.

[92] Ib.

[93] Vgl. auch van Arendonk, *Opkomst* 289. – Zu dem Qadariten 'Imrān b. Dāwar al-Qaṭṭān, der Ibrāhīm b. 'Abdallāh mit einem Fatwā unterstützte, s. o. S. 217.

[1] *Milal* 33, 7 ff./68, 3 ff.

[2] *Ṭab.* 3, 4 ff. In der späteren Literatur heißt es manchmal verschärfend, daß Ḥasan Wāṣil aus seinem Kreis „vertrieben" habe (Yāqūt, *Iršād* VII 224, 12 ff. > IḤ VI 8, 11 ff. usw.).

gehen. Er stützte sich vermutlich auf Baġdādī[3]; dieser aber läßt spüren, daß *iʿtizāl* früher anders erklärt wurde, nämlich mit Bezug auf die Lehre von der *manzila baina l-manzilatain*[4].

So lautete die muʿtazilitische Interpretation. Sie findet sich zum erstenmal klar ausgesprochen bei Kaʿbī: die Muʿtazila hat sich von den Extremen „abgesetzt", die sich bei den Ḫāriǧiten und in der Murǧiʾa herausgebildet hatten[5]. Das ist hergenommen von der Art, wie Kaʿbīs Lehrer Ḫaiyāṭ den Zwischenstatus erläuterte[6], allerdings auf charakteristische Weise vereinfacht: Ḥasans *munāfiq*-Theorie, die bei Ḫaiyāṭ noch als dritte Variante mit ins Bild kam, wird erst nachträglich erwähnt; von Ḥasan wollte man sich im Grunde nicht „absetzen". Freilich wird Ḫaiyāṭs Dreiermodell vor ihm bereits von Ibn ar-Rēwandī benutzt[7]; es ist also gewiß ursprünglicher. Dabei fällt auf, daß dieser sich die Gelegenheit zu einem Angriff auf den Namen Muʿtazila entgehen läßt; er redet nur davon, daß die Muʿtazila den „Konsens aufgekündigt" habe. Kaʿbīs Erklärung war, so werden wir schließen müssen, damals offenbar noch nicht üblich. Auch Ḫaiyāṭ hat sie wohl nicht gekannt. Ibn ar-Rēwandī und Ḫaiyāṭ schrieben in Baġdād; dort wußte man unter Muʿtaziliten vielleicht noch, daß es sich mit dem Namen anders verhielt. Kaʿbī verfaßte sein *K. al-Maqālāt* in Balḫ; er hatte viel mehr freie Hand. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß schon Aš'arī nur eine Generation nach Kaʿbī in Baṣra dessen Deutung vertritt[8]. In der Muʿtazila hat sie sich allenthalben durchgesetzt: bei Ibn an-Nadīm, der Kaʿbī direkt zitiert[9], bei Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī[10], bei Masʿūdī[11].

Nun sagt Kaʿbī freilich an anderer Stelle, daß seine Erklärung dem Selbstverständnis seiner eigenen Generation nicht mehr entspreche:

> „*Iʿtizāl* ist die Lehre vom Zwischenstatus. Heutzutage allerdings ist es (gemeint ist: der Name ʿMuʿtazilitʾ) ein Markenzeichen dessen, der das Einheitsbekenntnis und die Gerechtigkeit (Gottes) vertritt und nicht an eine derjenigen Lehren glaubt, welche die Loyalität aufheben und (einem) Feindschaft zur Pflicht machen. (Der Name ʿMuʿtazilitʾ) ist von denen gewichen, welche dem Einheitsbekenntnis und der Gerechtigkeit (Gottes) widersprechen, *mögen sie auch den Zwischenstatus lehren.* Ḍirār und seine Anhänger tun dies bekanntlich ..." (*Maq.* 75, 1 ff.).

Mufīd hat sich gegen diese Einschränkung gewehrt[12]; er war als Šīʿit, der an die *manzila* glaubte, selber in der Gefahr, von den Muʿtaziliten ausgeschlossen

---

[3] *Farq* 98, 9 ff./118, –5 ff.
[4] So in der Parallele *Farq* 15, 6 ff./20, 5 ff.
[5] *Maq.* 115, 1 ff.; vgl. auch Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Awāʾil* II 134, apu. ff.
[6] S. o. S. 260 f.
[7] Text IX 6, a–e.
[8] *Lumaʿ* § 184/übs. McCarthy 105, mit der für ihn charakteristischen Nuance, daß Wāṣil sich mit seiner Lehre von der gesamten Gemeinde „absetzte".
[9] Und nicht etwa Ḫaiyāṭ oder einen andern früheren Autor (*Fihrist* 201, 9 ff.).
[10] *Badʾ* V 142, 6 ff.
[11] *Murūǧ* VI 22, 6 ff./IV 59 § 2256; auch VII 234, 3 f./V 22, 13 f.
[12] *Awāʾil al-maqālāt* 37, 1 ff./übs. Sourdel 252.

zu werden. Aber das Dilemma war klar: man hielt Ḍirār für einen Häretiker, obgleich er über den Zwischenstatus geschrieben hatte und damit sich mu'tazilitischer verhielt als die meisten späteren Theologen, denen dieses Dogma ziemlich gleichgültig geworden war[13]. Für den Qāḍī ʿAbdalǧabbār ist Kaʿbīs Interpretation darum nur noch eine unter mehreren, für die er sich kaum noch einsetzt[14]. Im *K. al-Maṣābīḥ* des Ibn Yazdād fand er etwas, das ihm besser gefiel: die Mu'tazila „setzt sich ab" von jeder Art Übermaß oder Vernachlässigung; sie sind Leute der Mitte schlechthin[15]. Ibn Yazdād hat auch bereits konstatiert, daß *i'tazala* im Koran gebraucht wird, und zwar nur im positiven Sinne, als „sich vom Bösen fernhalten"[16]. Dieselbe Bedeutung findet sich im Ḥadīṯ, und gegen Ḥadīṯe hatte man damals in der Mu'tazila nichts mehr[17]. Vor allem stellte man fest, daß in einer Variante des bekannten Ausspruchs von den 72 Sekten die Mu'tazila als diejenige bezeichnet war, die „das Heil gewinnt" (*al-firqa an-nāǧiya*). Sufyān aṯ-Ṯaurī soll, als er dieses Dictum überlieferte, den Namen für sich haben in Anspruch nehmen wollen, dann aber erfahren haben, daß ʿAmr b. ʿUbaid dies schon getan hatte; dies sei der Grund gewesen, warum er das Wort seitdem darin immer ausließ und – so wird man ergänzen dürfen – eine purgierte Fassung sich unter den Traditionariern durchsetzte[18]. Schon ʿUṯmān aṭ-Ṭawīl soll dieses Ḥadīṯ Qatāda entgegengehalten haben, als dieser ihm vorwarf, zu „den Mu'taziliten da" übergegangen zu sein[19].

Das sind vermutlich apokryphe Geschichten; Sufyān aṯ-Ṯaurī lebte zu spät, um noch so ahnungslos zu sein, und ʿUṯmān aṭ-Ṭawīl hatte z. Z. Qatādas, also vor 117/735, neben Wāṣil wohl noch nichts zu bestellen. Aber das Ḥadīṯ, um das sich beide Geschichten drehen, führt uns zurück in eine Epoche, in der es weder Kaʿbīs Erklärung noch Šahrastānīs Legende schon gab, und auch Qatāda begegnet uns im Rahmen unseres Problems noch einmal. Denn Šahrastānīs Legende ist zwar eine späte Erfindung; daß Aš'arī sich an Kaʿbīs Deutungsmodell hält, ist dafür das beste Zeugnis. Aber wir kennen noch ihre Vorformen. Bei Ibn Qutaiba, der ein halbes Jahrhundert vor Aš'arī lebte, bezieht sie sich auf ʿAmr b. ʿUbaid statt auf Wāṣil und auf die Lehre von der Willensfreiheit statt auf den Zwischenstatus; ʿAmr soll sich als Qadarit von Ḥasan „abgesetzt" haben[20]. Und auch Ḥasan erweist sich schließlich als sekundäres Erzählelement. Der Mu'tazilit Abū Bakr Ibn al-Iḫšīd, Zeitgenosse

---

[13] S. u. Kap. C 1.3.1.

[14] *Faḍl* 166, −8 ff.: *wa-qad qīla.*

[15] *Faḍl* 165, apu.; so dem Sinne nach schon Ǧāḥiẓ in seiner *Risāla fī l-ḥakamain* (vgl. die Übersetzung bei Nagel, *Rechtleitung* 381 f.).

[16] Ib. 165, −7 ff. > Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ 'Uyūn al-masā'il,* Hs. Leiden, Or. 2584 a, fol. 48 b, −7 ff. > IM 2, 6 ff.: nach Sure 19/48 und 18/16.

[17] Ib. 166, 1 f.

[18] Ib. 166, 3 ff. > IM 2, 10 ff.; auch Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* I 422, apu. ff. ʿAzmī/443, 17 ff. Houben.

[19] Ib. 166, 9 ff. > IM 4, 13 ff.; Ḥākim al-Ǧušamī 49 a, 7 ff.

[20] *Ma'ārif* 483, 4 f.; so auch Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* I 111, ult.

Kaʿbīs[21], hatte bereits darauf aufmerksam gemacht. Er glaube nicht, so sagte er, daß der Name Muʿtazila sich mit seiner Schule bereits z. Z. Ḥasans verbunden habe; vielmehr habe ʿAmr b. ʿUbaid sich nach dessen Tode von Qatāda „abgesetzt", als dieser Ḥasans Nachfolge übernahm[22]. Auch der Šarīf al-Murtaḍā kennt diese Geschichte: ʿAmr und Qatāda vertrugen sich nicht gut miteinander[23]; „Was machen denn die Einzelgänger (*al-muʿtazila?*)", so soll Qatāda hernach ironisch gefragt haben[24].

Die Ḥasan-Tradition ist also von den Gegnern der Muʿtazila erfunden worden. Sie soll ursprünglich zeigen, daß Ḥasan kein Qadarit war; er hat ʿAmr deswegen ausgeschlossen. Aus den Qadariten aber wurden Muʿtaziliten und aus ʿAmr darum Wāṣil b. ʿAṭāʾ; mit Wāṣil kommt die Lehre vom Zwischenstatus in die Erzählung hinein. Dabei stützte man sich auf eine muʿtazilitische Erklärung des Wortes *iʿtizāl*, die von Kaʿbī entwickelt worden war. Denn auch in der Legende ist die Lehre vom Zwischenstatus immer noch der Grund für Wāṣils *iʿtizāl;* sie ist nur nicht mehr dieses *iʿtizāl* selber. Mit dem „Sich-Absetzen" ist statt der Lehre jetzt eine konkrete Situation umschrieben, die sich angeblich aus ihr ergab. Von einer solchen konkreten Situation berichtete aber auch die muʿtazilitische Überlieferung, nur eben mit Bezug auf Qatāda statt auf Ḥasan al-Baṣrī[25]. Und da es Muʿtaziliten waren, die die Geschichte erzählten, war sie nun positiv gemeint; die „Einzelgänger" können, auch wenn sie im Munde Qatādas begegnen, eigentlich nicht als Schimpfwort gemeint sein. Die Muʿtaziliten seien die einzigen, so meint Abū Hilāl al-ʿAskarī, die mit ihrem Spitznamen einverstanden gewesen seien[26]. Sollte dies nun damit zusammenhängen, daß die Bezeichnung *muʿtazila* gar nicht Qatādas Erfindung ist, sondern aus dem Ḥadīṯ stammt, das ʿUṯmān aṭ-Ṭawīl ihm angeblich entgegenhielt? Aber was ist dort dann mit diesem Wort gemeint?

Die Antwort wäre einfach, wenn wir davon ausgehen könnten, daß die Muʿtazila dieses Ḥadīṯ mitsamt den zugehörigen Geschichten einfach erfand. Aber das ist nicht sehr wahrscheinlich. Die Geschichten setzen voraus, daß es das Ḥadīṯ schon gab. Zudem gehörten die Muʿtaziliten nicht zu denen, die sich für ihre Zwecke Ḥadīṯe zurechtmachten; sie benutzten sie nur im dialektischen Gegenzug, der *muʿāraḍa*. Vor allem aber gab es *muʿtazilūn* schon lange vor Wāṣil und ʿAmr, in der Zeit des Ersten Bürgerkrieges, als die Parteienkämpfe sich noch in ganz natürlicher Weise in apokryphen Prophetenworten

---

[21] Zu ihm EI² III 807 s. n.

[22] Zitiert bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 201, −8 ff.

[23] Dazu oben S. 298.

[24] *Amālī* I 167, 5 ff., als anonyme Überlieferung; vgl. ähnlich auch Ibn Ḥanbal, *Ilal* 101 nr. 607.

[25] Eine Mischform findet sich bei Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* I 442, −6 f. ʿAzmī/443, 14 ff. Houben (wo nach ʿAzmī zu verbessern ist). Später ist man auch hier ohne Qatāda ausgekommen und hat das *iʿtizāl* ʿAmrs auf die Diskussion mit Wāṣil zurückgeführt (Text IX 2, l).

[26] *Awāʾil* II 135, 1 f.

niederschlugen. Nallino hat als erster die einschlägigen Belege gesammelt[27]; in ihnen geht es um diejenigen, die sich damals neutral verhielten, „sich absetzten" von allen jenen Glaubensgenossen, die gegeneinander das Schwert erhoben. Sie sind mit den *mu'tazila* in dem Ḥadīṯ gemeint[28]; *mu'tazila* ist hier noch nicht mit einem großen Anfangsbuchstaben zu schreiben, als Partei oder Schule, die sie später war, sondern einfach Plural zu *mu'tazil* wie *mu'tazilūn*. Auf sie haben Wāṣil und seine Anhänger sich bezogen.

Allerdings war seit dem Ersten Bürgerkrieg viel Zeit vergangen. Einige frühe Quellen weisen noch auf die Beziehung hin[29]; aber sie vereinfachen die historische Entwicklung zu stark. Wir müssen genauer definieren, wie Wāṣil und seine Anhänger *i'tizāl* verstanden. Gewiß nicht nur als theoretische Stellungnahme im Sinne der Lehre vom Zwischenstatus; die *mu'tazila* des Ersten Bürgerkrieges waren keine Theoretiker gewesen, und die *mu'tazila* des Jahres 145 waren dies erst recht nicht. Wāṣils Mu'tazila agierte in den Jahren der Anarchie vor der abbasidischen Revolution; sie traf nicht nur eine theologische, sondern auch eine politische Entscheidung. Allerdings teilte sie nicht unbedingt den politischen Aktivismus der Leute um Bašīr ar-Raḥḥāl; i. J. 145 war der Name bereits ein festes Prädikat, das nicht unbedingt mehr die persönliche Haltung umschrieb. *I'tizāl* war nach 126 wie schon im Ersten Bürgerkrieg *i'tizāl al-fitan*, politische Neutralität in einer Welt konkurrierender Herrschaftsansprüche.

Nun hat zwar Nyberg bekanntlich gemeint, daß die politische Neutralität der Mu'tazila in Wirklichkeit den Abbasiden in die Hände gearbeitet habe[30]. Aber diese These, die eine Zeitlang großen Einfluß ausgeübt hat, ist in den letzten Jahrzehnten auf nahezu einhellige Ablehnung gestoßen[31]. In der Tat läuft sie auf eine *contradictio in adiecto* heraus: die Mu'tazila setzte sich ab von jeder politischen Partei; Manṣūr hat 'Amr b. 'Ubaid später angeblich noch daran erinnert[32]. Natürlich traf diese Entscheidung zuerst diejenigen, die an der Macht waren: die Umaiyaden; aber sie galt auch für die Abbasiden und für 'Abdallāh b. al-Ḥasan und seine beiden Söhne. In Syrien kursierte ein Ḥadīṯ, in dem zum *i'tizāl* gegenüber den Quraiš schlechthin aufgerufen wurde,

---

[27] In: RSO 7/1916/429 ff. = *Raccolta* II 146 ff. Weiteres Material in meinem *K. an-Nakṯ* 121 f.; bei Nu'mān al-Qāḍī, *al-Firaq al-islāmīya* 296 ff. und 535 f.; Bāqir 'Abdalġanī, *Šiʿr al-iʿtizāl assiyāsī fī l-'aṣr al-umawī*, in: Mağ. Kullīyat al-Ādāb Baġdād 9/1967/56 ff.; Sayed, *Ibn al-Aš'aṯ* 305 ff.; Morony, *Iraq* 478 ff.

[28] Vgl. auch HT 135 f.

[29] So Pseudo-Nāši', also vermutlich Ğa'far b. Ḥarb (*Uṣūl an-niḥal* 17, 4 ff.), und Malaṭī (*Tanbīh* 28, 20 ff./36, 4 ff.).

[30] In EI[1] III 851 s. v. *Mu'tazila;* übernommen in HW 557.

[31] Vgl. Cahen in: Revue historique 230/1963/322 f.; Watt, *Islamic Philosophy and Theology* 61, später auch in *Festschrift Meier* 306 und in *Formative Period* 214 f.; Madelung, *Qāsim* 23 ff.; Fārūq 'Umar, *Buḥūṯ fī t-ta'rīḫ al-'abbāsī* 72 ff.; Pellat in: *Festschrift Wickens* 25. Die älteste kritische Stellungnahme ist die von Fück in einem Vortrag, den er i. J. 1953 vor der Sächsischen Akademie der Wissenschaften gehalten hat; jedoch wurde dieser erst 1981 veröffentlicht (*Arab. Kultur und Islam im Mittelalter* 243 ff.).

[32] S. o. S. 293 f.

weil sie das Gemeinwesen (*umma*) zugrunde richteten[33]. Dieser Pessimismus mag vereinzelt schon z. Z. Hišāms geäußert worden sein, als Ġailān ad-Dimašqī hingerichtet wurde. Aber akut wurde er erst nach dem Tode Yazīds III.; zumindest ʿAmr b. ʿUbaid hat sich für diesen ja noch eingesetzt.

Die Distanz gegenüber der Obrigkeit war es auch, die die *muʿtazila* den gemäßigten Ḫāriǧiten nahebrachte. Unter den Ibāḍiten bedeutete *iʿtazala* später „dem Imam die Gefolgschaft aufkündigen"[34]. Ursprünglich war wohl gemeint: „sich fernhalten, die Gemeinschaft verlassen"[35]. Denn das hatte man seit jeher darunter verstanden: sich nicht an einer Blutracheforderung beteiligen[36] und, später, nicht in die Moschee gehen, sich nicht am Freitagsgebet beteiligen[37]. So ist Wāṣil vermutlich dazu gekommen, das ibāḍitische Modell der *ḥamalat al-ʿilm* zu kopieren; so erklären sich auch die Versuche mancher Zeitgenossen und späterer Häresiographen, ihn mit den Ḫāriǧiten in einen Topf zu werfen[38]. Aber Wāṣils *duʿāt* predigten allem Anschein nach nicht den Aufstand; sie hätten damit ihrem Prinzip widersprochen. Auch ʿAmr b. ʿUbaid's Jugendbund war nur eine bürgerliche Selbsthilfeorganisation. Erst als wieder klare staatliche Verhältnisse herrschten, unter den Abbasiden, wurde dies alles zum Problem. ʿAmr hat bis zum Ende seines Lebens stillgehalten; wenn seine Muʿtazila sich immer noch von der Gemeinschaft fernhielt, so allenfalls dadurch, daß sie, ähnlich wie die Ibāḍiten, in Baṣra eine eigene Moschee besaß[39]. Aber Distanz zur Obrigkeit hatte sich in ihr seit jeher auch mit dem Ruf nach sozialer und politischer Gerechtigkeit verbunden. In Baṣra verdeutlichte man dies am Beispiel des Ġailān ad-Dimašqī. ʿAmr entzog sich dem nicht; er interpretierte *ʿadl* als *qisṭ*. Aber Bašīr ar-Raḥḥāl zog daraus revolutionäre Konsequenzen; mit ihm wurde die Askese, der sich die Muʿtazila immer verbunden fühlte, militant.

> Soweit, aber auch nur soweit, läßt sich Goldziher folgen, der in einer späten Arbeit (in: Der Islam 8/1918/208 f. = *Ges. Schr.* V 411 f.) die Muʿtaziliten als „Weltflüchtige, Asketen" verstand. Schreiner war ihm darin in seinen *Studien über Jeshuʿa ben Jehuda* aus dem Jahre 1900 vorangegangen (dort S. 17 f. = *Ges. Schr.* 516 f.). Massignon hat dies übersteigert und im *iʿtizāl* eine „solitude volontaire" des Herzens gesehen (*Passion*[2] III 189/engl. Übs. III 177). Goldzihers These ist kürzlich von S. Stroumsa in: JSAI 13/1990/265 ff. wieder aufgenom-

---

[33] Qušairī, *Taʾrīḫ Raqqa* 74, 4 ff.

[34] So bei Abū l-Muʾaṭṭir aṣ-Ṣalt b. Ḫamīs, einem Autor des 3. Jh's aus ʿUmān (zu ihm s. u. S. 712); vgl. *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 81, – 5 ff. sowie 84, 4 und apu. ff.

[35] Den transitiven Sinn „die Gefolgschaft aufkündigen" drückte man auch mit dem I. Stamm aus (*ʿazala* = „absetzen"; ib.).

[36] Vgl. *Aġ.* V 46, 3 f. und 48, 4 f. für den Basūs-Krieg; Masʿūdī, *Tanbīh* 207, 16 f. Ausführlicher Tabrīzī in seinem *Ḥamāsa*-Kommentar 251, 12 ff., wo man erfährt, daß der *muʿtazil* seine Waffen unbrauchbar machte und sein Haus nicht verließ. Dazu Sayed, *Ibn al-Aš'aṯ* 317.

[37] So im Ḥadīṯ (*Conc.* IV 207 b) oder bei Ibn Saʿd (*Ṭab.* VI 191, 2 ff.); s. o. Bd. I 103 für den syrischen Qadariten ʿAbdarraḥmān b. Ṯābit b. Ṯaubān oder 404 für den Ḫāriǧiten Ismāʿīl b. Sumaiʿ al-Ḥanafī.

[38] S. o. S. 270. Die frühen Ibāḍiten nennen die Muʿtaziliten übrigens immer nur *Qadarīya;* so selbst ʿAbdallāh b. Yazīd (s. o. Bd. I 408 ff.).

[39] S. u. S. 391.

men worden. Vgl. auch die Beispiele bei Morony, *Iraq* 449 f. – Nebenbei sei bemerkt, daß die Pharisäer im Arabischen mit *al-mu'tazila* wiedergegeben werden (vgl. *Acta Apostolorum* 5. 34, arab. Übs., ed. H. Staal in: CSCO, Bd. 462, S. 10, ult.; auch Pines in: JSAI 9/1987/256 nach dem arabischen und dem persischen Diatessaron); *p'rūšīm* wird im Talmud stellenweise als „die, welche sich absondern" interpretiert (Pines in: JSAI 6/1985/158). Zu *hiprīš* „sich abspalten, sich trennen" bei 'Anan ben David und den Karäern vgl. N. Wieder, *Judaean Scrolls* 161 ff.; 'Anan verlangte die soziale und territoriale Trennung seiner Gemeinde von den Andersgläubigen (ib. 153 ff.).

Wenn der Name Mu'tazila aber primär im politischen Sinne zu verstehen ist, dann besteht keine Notwendigkeit, anzunehmen, daß Wāṣil und 'Amr theologisch von vornherein Hand in Hand gingen. Man erinnerte sich ja noch daran, daß sie erst im Laufe der Zeit zueinander gefunden hatten. Sie waren beide Qadariten; aber Qadariten konnten im politischen Engagement ebensogut zusammenwirken wie in ihrer theologischen Überzeugung. Als Wāṣil vor 'Abdallāh b. 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb auftrat, geschah dies vielleicht, weil der Gouverneur als Repräsentant eines qadaritischen Kalifen die baṣrische Qadarīya als politische Kraft für sich gewinnen wollte. 'Amr hatte Wāṣil in seinem Kreis reden lassen[40], und dieser redete dann offenbar auch für diesen Kreis. Aber ursprünglich scheint er nicht dorthin gehört zu haben. Die Lehre vom Zwischenstatus ist allein von ihm entwickelt worden; er zielte mit ihr auch weit über Baṣra hinaus. Es ist verlockend, sie aus einer alidisch-medinensischen Kompromißtheologie herzuleiten; 'Abdallāh b. al-Ḥasan mußte ja um seiner politischen Ziele willen in ähnlicher Weise vermitteln, wie dies unter anderen Voraussetzungen vielleicht bereits Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya getan hatte: der Mahdī sollte nicht nur Gerechtigkeit, sondern auch Einigkeit bringen. Aber beweisen läßt sich dies nicht; auch wenn hier tatsächlich eine Beziehung bestanden haben sollte – das politische Prinzip des *i'tizāl* steht auf einem andern Blatt. Wāṣil war kein Agent des Nafs az-zakīya; er hätte sonst keinen *dā'ī* nach Medina zu senden brauchen. Die Mu'tazila bestand wohl auch schon vor Abwā'; sonst hätte Wāṣil vermutlich nicht an der Audienz bei 'Abdallāh b. 'Umar i. J. 126 teilgenommen. Mit dem Ḥiǧāz verband ihn nur eine Konvergenz der Interessen.

Wann nun allerdings die Mu'tazila selber entstand, muß fraglich bleiben. Wenn dies bereits zu Lebzeiten Qatādas, also vor 117/735, geschah, hinge der Name in erster Linie an 'Amr b. 'Ubaid. Denn zwar war dieser damals für Wāṣils Theologie vermutlich noch nicht gewonnen; aber die Jugendorganisation, die er aufbaute, könnte schon bestanden haben. Sie war es vielleicht auch, die den Unwillen Qatādas erregte. Es ist keineswegs gesagt, daß Wāṣil sich dieses Apparates bediente; sein Interesse richtete sich ja auf die Mission außerhalb Baṣras, und dazu genügten ihm ein paar gut ausgebildete und motivierte Leute. Man identifizierte im übrigen diese missionarischen Aktivitäten auch ganz mit seiner Person; im Maġrib hießen die Anhänger, die er

[40] 'Uqailī, *Ḍu'afā'* III 282, apu. ff. und 285, 10 ff.

gewonnen hatte, Wāṣilīya, nicht Muʿtazila. Wann er sein Agentennetz aufbaute, wissen wir wiederum nicht. Zwar bewahrt Ṭabarī die Nachricht, daß bereits unter Hišām irakische *duʿāt* im Maġrib auftauchten[41]; aber das waren wahrscheinlich noch keine Muʿtaziliten, sondern Ṣufriten und Ibāḍiten[42]. ʿAmrs „Muʿtazila" ist in jedem Fall prinzipiell davon unabhängig. Bei ihr brauchen wir, wenn sie denn so hieß, nur ein Motiv für ihr politisches *iʿtizāl*. Sollen wir annehmen, daß man im Kreise ʿAmrs sich bereits vor 117/735 unter dem Eindruck der Hinrichtung Ġailāns, die, wie wir sahen[43], am ehesten um 114/732 anzusetzen ist, von den Quraiš „absetzte"? Über Hypothesen werden wir an diesem Punkt wohl nie hinauskommen.

2.2.7 *Die traditionistische Reaktion*

2.2.7.1 *Die Opposition gegen ʿAmr b. ʿUbaid*

Aus späterer Sicht schien unverständlich, daß die Qadarīya in Baṣra so lange eine starke Stellung bewahren konnte und daß vor allem ʿAmr b. ʿUbaid nicht auf mehr Widerstand gestoßen war. Man gab darum jenen Personen besonderes Gewicht, die, obgleich Schüler Ḥasans wie er, eine eindeutig antiqadaritische Haltung vertreten hatten. Schon bei Ibn Saʿd werden sie mit besonderer Ausführlichkeit behandelt. Von ihnen glaubte man, daß sie Ḥasans Erbe besser verwaltet hätten; ʿAmr konnte es nur verfälscht haben. Sorgfältig notierte man darum, wann immer sie Kritik an ʿAmr geäußert hatten. Häufig scheint dies nicht geschehen zu sein, und vermutlich spiegelt nicht nur die Auswahl der Anekdoten, sondern auch ihr Inhalt selber das Denken einer späteren Generation. Die Nachrichten sind mehrfach seit der Mitte des 3. Jh's von Autoren aus dem Kreis der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* zusammengestellt worden[1]; aber das Material hat wohl schon nach der *miḥna* besonderes Interesse gewonnen und geht auf baṣrische Kreise der zweiten Hälfte des 2. Jh's zurück[2]. Vier oder fünf Personen sind es, die immer wieder genannt werden: Aiyūb as-Saḫtiyānī, Yūnus b. ʿUbaid, ʿAbdallāh b. ʿAun, häufig auch Sulaimān at-Taimī und, nur mit einer einzigen Anekdote, Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ. Man hat in den ersten drei bzw. vier offenbar eine Gruppe gesehen; manche Aussagen werden über sie gemeinsam gemacht. ʿAmr soll sie alle in höchst unhöflicher Weise als „unsaubere

---

[41] Ṭabarī I 2815, 10 f.
[42] Sie haben bereits z. Z. Hišāms ihren ersten Aufstand gemacht (s. u. Kap. C 7.7).
[43] S. o. Bd. I 75 f.

[1] S. o. S. 281.
[2] Vgl. meine *Traditionistische Polemik* 39 ff.

Schmutzfinken" bezeichnet haben[3], und sie haben ihn angeblich, als sie einmal zusammensaßen, allesamt nicht gegrüßt[4]. Man notierte auch gewisse Gemeinsamkeiten des äußeren Habitus; sie waren alle keine direkten Asketen[5]. Gelegentlich versuchte man zu differenzieren: Sulaimān at-Taimī sei der frömmste von ihnen gewesen, Aiyūb as-Saḫtiyānī der versierteste Jurist, Yūnus b. ʿUbaid der gewissenhafteste in Geldangelegenheiten und Ibn ʿAun derjenige, der seine Zunge am besten im Zaume hielt[6]; aber damit wird die Zusammengehörigkeit nur umso stärker hervorgehoben. Auch bei Abū Nuʿaim folgen sie, gleich zu Beginn des dritten Bandes, alle hintereinander[7].

2.2.7.1.1 Aiyūb as-Saḫtiyānī

Über Abū Bakr Aiyūb b. Abī Tamīma Kaisān as-Saḫtiyānī[1] sind wir verhältnismäßig gut informiert. Jedoch haben gerade sein Ruhm und der Wunsch, möglichst viel über ihn zu wissen, schon bei seinen einfachen Lebensdaten zu Inkongruenzen geführt. Übereinstimmend berichten mehrere Quellen, daß er ein Opfer der „Seuche" i. J. 131 geworden sei[2]. Dies wird dadurch gestützt, daß Ibn Ḥanbal dies weiter auf den Monat Ramaḍān (= April/Mai 749) präzisiert[3]; damals war, wie Aṣmaʿī und Madāʾinī in ihren bekannten Epidemiekatalogen festhalten, die „Seuche" auf ihrem Höhepunkt[4]. Daß Aiyūb in Baṣra starb, wie Ibn Qutaiba hervorhebt[5], ist danach eigentlich selbstverständlich. Dennoch behauptet ʿUmar b. Šabba, selber in Baṣra geboren, daß Aiyūb in der Yamāma begraben sei, am selben Ort wie der Dichter Ǧarīr und der baṣrische Asket Mālik b. Dīnār[6].

---

[3] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 483, 8 ff. und *Taʾwīl* 101, 5 ff. = 84, 14 ff./Übs. Lecomte 94 § 121; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 284, 12 ff. > *Mīzān* III 274, 13 ff.; etwas abweichend Dāraquṭnī 30 f. nr. 15 (mit weiterem Kommentar). In leicht entstellter Form auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 340, 7 ff.

[4] TB XII 174, 2 ff.; Ibn Baṭṭa, *Ibāna* 40, 1 ff.; ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *K. as-Sunna* 131, 8 ff.

[5] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 395, 1 ff.; dazu unten S. 345 f., 352 f. und 362 f. – Gemeinsame Nennung (unter Einschluß des Sulaimān at-Taimī) auch Fasawī II 132, 1; *Ḥilya* III 4, 8; Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 236, 16 f.; TD (Leningrad) 338, 6 ff.; 339, 7 ff.; 360, 6 ff. Ohne Sulaimān at-Taimī bei Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 456, 5 f.; AZ 475, 1 ff.; TD 344, 8 ff.

[6] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 476, 12 f.

[7] Vgl. weiterhin Massignon, *Essai*² 168.

[1] Zum vollständigen Namen vgl. etwa Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 471, 5 ff. oder Fasawī III 71, 7. Sein Sohn Bakr, auf den sich seine *kunya* bezieht, ist bei Abū Nuʿaim (*Ḥilya* III 8,4) erwähnt; er hieß weiter Abū Yaḥyā.

[2] Ibn al-Madīnī, *ʿIlal* 79, 2; Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 603, 14; IS VII$_2$ 17, 21; Hārūn b. Ḥātim at-Tamīmī, *Taʾrīḫ*, in: RAAD 53/1978/129, pu. f.; daneben zahlreiche Sekundärquellen.

[3] *ʿIlal* 88 nr. 513.

[4] Vgl. Aṣmaʿī bei Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 602, 1 f. und Madāʾinī bei Mubarrad, *Taʿāzī* 209, 6 ff.; zu beiden Conrad in: SI 54/1981/55 ff. und 61 ff. Aṣmaʿī erwähnt direkt Aiyūbs Tod in diesem Zusammenhang, ohne allerdings den Monat ausdrücklich anzugeben.

[5] *Maʿārif* 471, 13.

[6] Zu ihm s. o. S. 91 ff.

Die Nachricht könnte aus ʿUmar b. Šabba's *Taʾrīḫ al-Baṣra* stammen; sie hätte dann, auch wegen der frühen Zeitstellung des Autors, umso mehr Gewicht. Allerdings hat Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī, der sie zitiert (*Aġ.* XXI 387, 14 f.), Grund, in einem bestimmten Punkt – wenngleich nicht in dem für uns wichtigen – Zweifel anzumelden. Muqaddasī notiert später, daß sowohl Aiyūbs Grab als auch das des Mālik b. Dīnār in Baṣra verehrt wurden (*Aḥsan at-taqāsīm* 130, 6 f.). Das Todesdatum 132 statt 131, das sich etwas isoliert bei Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ findet (*Ṭab.* 552, 12 f.; so auch später Ibn ʿAbdalbarr in seinem *Tamhīd*, vgl. Conrad 66), ist vermutlich, zumal auch hier von der Seuche die Rede ist, nur ein Versehen. Ebenso irrt natürlich Abū Zurʿa mit der Angabe: „141, an der Seuche" (475, apu. f.). – Man darf Aiyūb as-Saḫtiyānī, der seiner Bekanntheit wegen häufig einfach als Aiyūb zitiert wird, wohl nicht gleichsetzen mit einem gewissen Aiyūb *ṣāḥib al-Baṣrī*, der bei Wakīʿ einmal begegnet (II 440, 12 f.) und vor allem durch seinen Sohn Sulaimān im Gedächtnis geblieben ist (ib. 23, 3 f.; 339, –5 f.; II 363, 12; 364, apu. usw.). Letzterer starb nämlich erst i. J. 235/849-50 in Baġdād (TB IX 48 f. nr. 4628). Die Verwechslung liegt nahe, weil Sulaimān b. Aiyūb ṣāḥib al-Baṣrī sich häufig über Ḥammād b. Zaid auf einen gewissen Aiyūb, und da eben auf Aiyūb as-Saḫtiyānī, beruft. Vielleicht ist übrigens auch an der erstgenannten Stelle der Sohn anstatt des Vaters gemeint.

Geboren war Aiyūb, wie Ibn Saʿd angibt, ein Jahr vor der „Sturzbach-Seuche"[7]. Verwirrend ist hierbei, daß der gleiche Autor als Datum dieser Epidemie das Jahr 87 angibt, das Lebensalter Aiyūbs aber mit 63 Jahren bestimmt[8]. Vermutlich wird man 87 in 67 ändern müssen; manche Autoren haben die *ṭāʿūn al-ǧārif*, deren Datum sich nicht genau fixieren ließ, in dieses Jahr verlegt, und Nawawī, der in seinem *Šarḥ Muslim* des chronologischen Wirrwarrs Herr zu werden versucht, beruft sich in diesem Zusammenhang sogar auf eine Notiz des Kalabāḏī, wonach Aiyūb i. J. 66 geboren sei[9]. Man müßte dann beim Lebensalter mit 63 Sonnenjahren rechnen. Allerdings hat bereits Aṣmaʿī die strittige Epidemie für das Jahr 69 angesetzt[10]. In jedem Fall wird man davon ausgehen können, daß das Lebensalter erschlossen war; man hatte sich vermutlich nur die Eckdatierung durch die beiden Seuchen gemerkt.

Aiyūb war *maulā*, Nachkomme von Kriegsgefangenen, wie er selber sagte[11]. Jedoch waren die Abhängigkeitsverhältnisse etwas kompliziert. Derjenige, welcher die Gefangenen gemacht hatte, ein gewisser ʿAmmār b. Šaddād, über den wir nichts weiter wissen – ebensowenig wie über Ort und Zeitpunkt der Gefangennahme –, war selber *maulā* gewesen. Aiyūb war also ebenso wie sein Vater Kaisān Klient eines Klienten, wie Ibn Qutaiba vermerkt, und über

---

[7] VII_2 14, 5.

[8] Ib. 14, 6 und 17, 21 f.

[9] Conrad 66 f. Wenn Nawawī allerdings Aṣmaʿī und Madāʾinī für das Datum 67 heranzieht, so ist dies in beiden Fällen verkehrt. Aṣmaʿī sagt in Wirklichkeit 69 (*Maʿārif* 601, 8) und Madāʾinī stattdessen 79 (*Taʿāzī* 209, 8; Conrad stützt sich auf die dort vermerkte Variante 69).

[10] *Maʿārif* 601, 8.

[11] Ḫalīfa, *Ṭab.* 522, 11 f.

ʿAmmār *maulā* der ʿAnaza[12]. Die Banū ʿAmmār schlossen sich dann später den Banū Ṭuhaiya an[13]. Diese wiederum waren Eidgenossen (*aḥlāf*) der Banū l-Ḥarīš, und in ihrem Bezirk hatte Aiyūb sein Haus[14]. Er war Kaufmann. Zwar wird er in einer unserer Quellen als Gerber (*dabbāġ*) bezeichnet[15]; aber wie seine Nisbe zeigt, handelte er mit Maroquinleder oder Saffian (*sa/iḫtiyān*)[16]. Er hatte Beziehungen zu Ägypten[17], und man betonte ausdrücklich, daß er auf der Pilgerfahrt keine Geschäfte machte[18]. Er empfahl, über der Frömmigkeit den Verdienst nicht zu kurz kommen zu lassen[19], und überlieferte ein Ḥadīṯ zum Lob des ehrlichen Kaufmanns[20]. Sufyān aṯ-Ṯaurī bemerkte maliziös, er habe selbst um seine Sandalen noch gefeilscht[21]. „Reichtum gibt Sicherheit" (*al-ġinā min al-ʿāfiya*), so kolportierte man von ihm, Sicherheit natürlich, die von Gott geschenkt ist, auch für die Familie[22]. Wissenschaft trieb er nur in seiner Freizeit, wenn die Familie versorgt war[23]. Er stiftete offenbar eine Moschee; einer seiner engsten Vertrauten war dort Imam[24].

Das verbindet sich bei ihm, anders als bei manchen seiner qadaritischen Zeitgenossen, mit einer Absage an alle äußere Askese. Er genierte sich nicht, seinen Reichtum zu zeigen: er trug ein vornehmes Obergewand (*qamīṣ*) aus Herater Stoff[25], das er nicht aufschürzte wie die Asketen, sondern fast bis zur Erde reichen ließ oder hinter sich herzog[26], mit langen und breiten Ärmeln, die immer als Zeichen besonderer Würde gegolten haben[27]. Auch mit einem kurdischen Ṭailasān oder einer hohen iranischen Mütze (*qalansuwa*) wollte man ihn gesehen haben[28]. Er fiel dadurch auf, daß, wenn er einen *izār* trug, der Nabel sichtbar blieb; die Asketen fanden dies wahrscheinlich zu exhibitionistisch[29]. Seine Haartracht war bourgeois: er trug, ganz anders als die frühen Muʿtaziliten, einen üppigen Schnurrbart[30]. Sein Haar ließ er wachsen; er ging

---

[12] *Maʿārif* 471, 7 f.; auch Fasawī III 71, 7.
[13] Ḫalīfa 522, 11; zu ihnen s. auch oben S. 333.
[14] Buḫārī I_1 410, 8.
[15] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 69, ult. und 377, 15.
[16] *Maʿārif* 577, 2; Samʿānī, *Ansāb* VII 53, 12 ff. Noch in osmanischer Zeit galt Maroquin als das feinste Schuhleder (Faroqhi, *Towns and Townsmen* 161 und 165 ff.). Zur Herleitung des Wortes Saffian von *saḫtiyān* vgl. Lokotzsch, *Etymologisches Wörterbuch* nr. 1769.
[17] Fasawī II 232, apu. ff.; etwas vager IS VII_2 16, 10 ff.
[18] Fasawī II 235, 3 f.
[19] Ib. II 233, 9 f.
[20] Qušairī, *Taʾrīḫ Raqqa* 119, 3 f.
[21] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 389, 2 f.
[22] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* III 10, 7 ff.
[23] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 132, 9 = Fasawī II 233, 5 f. und 236, 6 ff.; auch *Ḥilya* III 9, 1 ff.
[24] Vgl. TT II 131 nr. 218 s. n. Ḥātim b. Wardān as-Saʿdī; dazu Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 254.
[25] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 471, 10.
[26] IS VII_2 15, 15 ff.; *ʿIqd* II 372, 5 ff. = VI 224, 7 ff.
[27] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 101, 3 f.; s. auch u. S. 385.
[28] *Maʿārif* 471, 11 > *Ḥilya* III 9, 17 ff.; auch Fasawī II 235, 6 f. Zu den verschiedenen Arten des Ṭailasān vgl. A. Arazi in: Arabica 23/1976/132 ff.
[29] IS VII_2 17, 17; dasselbe wird von Ibn ʿAun berichtet (ib. 29, 11). Zum *izār* vgl. Dozy, *Dictionnaire des vêtements* 24 ff., vor allem 37.
[30] *Maʿārif*, ib.; dazu unten S. 385 f.

nur einmal im Jahr zum Friseur[31]. Im Alter färbte er ebenso wie seine Freunde ʿAbdallāh b. ʿAun und Yūnus b. ʿUbaid Bart und Haare mit Henna[32]. Man notierte seine Heiterkeit und Liebenswürdigkeit[33], wohl im Unterschied zu dem selbstquälerischen Ernst der Pietisten. Frömmigkeit hatte für ihn ihre Zeit; beim *ʿīd al-fiṭr* schickte er schon vor Morgengrauen die hölzernen Schüsseln mit Speisen und Getränken an seine Nachbarn[34]. Und Kasteiung hatte ihre Grenzen; „ich wüßte nicht, daß Schmuddligkeit (*qaḏar*) zur Religion gehört", so überlieferte man von ihm[35].

Das schuf ihm nicht nur Freunde. Kritik kam offenbar von den „Wollträgern" (*mutaṣauwifa*); die Anhänger des Ḥaušab[36] meinten, daß es in seinem Hause nicht geheuer sei[37]. Auch daß er Farqad as-Sabaḫī ablehnte und Faḍl ar-Raqāšī aus dem Wege ging, wird man in diesem Lichte sehen müssen[38]. Jedoch wird die Sachlage dadurch etwas verdunkelt, daß Askese, zu seiner Zeit noch ein junges und umstrittenes Phänomen, allmählich zum Ideal wurde; man konnte sich auf die Dauer nicht mehr vorstellen, daß er vielleicht auf ganz unkomplizierte Weise weltfroh gelebt hatte. Schon bei Ibn Saʿd wird ihm die Bemerkung in den Mund gelegt, er habe sich die modischen Eigenheiten der *zuhhād* bewußt versagt, um der *šuhra*, der „show", zu entgehen[39]; diese Haltung, die vielleicht erst einer späteren Reflektionsstufe entspricht – sie wird systematisiert von Muḥāsibī in der ersten Hälfte des 3. Jh's[40] –, wird auch sonst häufig mit ihm verbunden[41]. So kommt Ibn an-Nadīm dazu, ihn trotz allem unter die Asketen zu zählen[42]. Umso mehr mußte man sich wundern, daß er nicht mit den *quṣṣāṣ* aneinandergeraten war; sie waren aus späterer Sicht die typischsten Vertreter der *šuhra*, der naiven Äußerlichkeit. Zwar hat Abū Nuʿaim eine abfällige Bemerkung Aiyūbs über sie verzeichnet[43]. Aber sie ist völlig isoliert; man fand eher Grund, zu betonen, Aiyūb habe nur deswegen nichts gegen die *quṣṣāṣ* gesagt, weil er fürchtete, von ihnen geschmäht

---

[31] IS 15, 6 ff. Pellat hat hier *šiʿr* statt *šaʿar* gelesen und macht darum aus Aiyūb einen Dichter (*Milieu* 100).
[32] Ib. 17, 18 f.; auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 395, 1 f.
[33] Ib. 16, 5 f.
[34] Ib. 16, 20 f.
[35] Ibn Qutaiba, *Ašriba* 84, 7 f. War das eine Anspielung auf das – nicht kanonische – Ḥadīṯ *an-naẓāfa min al-īmān?* (vgl. dazu Conc. VI 483 a).
[36] Zu ihm s. o. S. 107 f.
[37] Fasawī II 240, 10 ff. und oben S. 108.
[38] S. o. S. 94 und 173. Eine Äußerung Aiyūbs gegen *ṣūf* bei Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* III 217, 2 ff.
[39] VII_2 15, 17 f.
[40] Vgl. dessen Äußerungen zum „Augendienst" mit dem äußeren Habitus (*zīy*) in *Riʿāya* 100, 16 ff. (übersetzt *Gedankenwelt* 40 f.). Weiteres s. u. Kap. C 6.2.
[41] IS 16, 8; Ibn Qutaiba, *Ašriba* 83, –5 f.; Fasawī II 231, 7 ff.; ähnlich Ibn al-Ǧauzī, *Quṣṣāṣ* § 151. Er soll immer Wege gewählt haben, auf denen man ihn nicht kannte (IS 16, 10 ff. und 15, 12 ff.; auch Fasawī II 232, apu. ff.).
[42] *Fihrist* 235, 17.
[43] *Ḥilya* III 11, apu. f.

zu werden[44]. Vielleicht hat er selber gar nichts gegen sie gehabt; auch *quṣṣāṣ* haben sich ja nicht selten üppig gekleidet. Das spätere korrigierte Bild wird sorgfältig ausgemalt von Abū Nu'aim und Ibn al-Ǧauzī. Sie haben beide Aiyūb ein längeres Kapitel gewidmet[45], ohne doch den älteren Quellen wesentlich neue Informationen hinzufügen zu können.

Dahinter steht zugleich der Versuch, Aiyūb als echten Schüler und Nachfolger Ḥasan al-Baṣrī's erscheinen zu lassen. Auch da aber sind gewisse Zweifel angebracht. Zwar wird allenthalben berichtet, Ḥasan habe ihn als die Nummer Eins unter den jungen Leuten (*saiyid al-fityān*) bezeichnet[46]; aber gelegentlich erfahren wir, daß er das auch von 'Amr b. 'Ubaid sagte[47]. Aiyūb genierte sich nicht, eine etwas arrogante Bemerkung des Mekkaners 'Ikrima weiterzuerzählen, die dieser bei seinem Gastspiel in Baṣra über Ḥasan gemacht hatte[48]. Außerdem war da die leidige *qadar*-Frage. Man legte Aiyūb die Behauptung in den Mund, er habe mit seinem Lehrer mehrfach über dessen qadaritische Ansichten gestritten; sogar mit der Obrigkeit wollte er ihm gedroht haben. Ḥasan habe daraufhin versprochen, nicht mehr in diesen Irrtum zu verfallen[49]. Wenn die Qadariten sich dennoch auf Ḥasan beriefen, so konnte dies natürlich nur böser Wille sein; sie taten es, um ihre Lehre besser unters Volk zu bringen[50]. Die Mu'taziliten stellten es anders dar: vier Jahre habe Aiyūb in Ḥasans Gesellschaft zugebracht, nie jedoch etwas zu fragen gewagt[51]; daß er ihm ins Gewissen geredet hätte, war damit a fortiori ausgeschlossen. Wenn wir diese durch spätere Akzentsetzung hochgespielten Äußerungen beiseite lassen, gewinnen wir viel eher den Eindruck, daß Aiyūb zum Schülerkreis des Ibn Sīrīn gehörte; er hat vielleicht sogar dessen Lehrzirkel übernommen[52]. Die juristische Tradition des Ibn Sīrīn lief zu einem großen Teil über ihn, und Ibn Sīrīn hatte gerade durch seine Weltoffenheit und Heiterkeit sich als Antipode Ḥasans profiliert.

> Aiyūb überlieferte vor allem viele jener Musterfälle, die Ibn Sīrīn von dem *qāḍī* Šuraiḥ (zu ihm GAS 1/402 f.) überlieferte und die Wakī' sorgfältig aufgezeichnet hat (*Aḫbār al-quḍāt* II 331 ff.). Letzterer hatte sie aus zwei Quellen, die er hintereinander ausschrieb: von dem Mālikiten Ismā'īl b. Isḥāq al-Ǧahḍamī al-Azdī (gest. 282/895; vgl. GAS 1/475 f.) und von Aḥmad b. Manṣūr ar-Ramādī (gest. 265/879; vgl. TH 564 nr. 589). Bei Ismā'īl b. Isḥāq hatte er sich dabei

---

[44] Fasawī II 236, 1 f. Es fiel auf, daß Mūsā al-Uswārī, obwohl den *quṣṣāṣ* nahestehend, hinter Aiyūb betete (ib. 239, 2 f.).

[45] *Ḥilya* III 3 ff.; *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 212 ff.

[46] IS 14, 9 > Fasawī II 232, 1; auch *Ḥilya* III 3, 6 ff. mit Varianten.

[47] Fasawī II 260, 1 ff. > TB XII 170, 9 ff.

[48] Ib. II 5, apu. f.; AZ 680, 3 f. Zu 'Ikrimas Aufenthalt in Baṣra s. u. S. 655.

[49] IS VII$_1$ 122, 2 f. > Fasawī II 34, −4 ff.; AZ 683 nr. 2086; auch Ka'bī 229, 1 ff. Man schwächte dies dann gleich wieder mit der Bemerkung ab, daß er Ḥasan sonst nichts habe vorwerfen können (VII$_1$ 122, 4 f. > Fasawī II 34, ult.).

[50] Fasawī II 34, 5 ff.

[51] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 340, 6 f.

[52] So TH 131, 4 f. nach Ibn 'Aun; vgl. auch Ibn al-Madīnī, *'Ilal* 68, 8 ff. und unten S. 352 die Nachricht über Salm b. Qutaiba.

z. T. auf explizit beglaubigte Traditionen (ib. 341, −7 ff., manchmal allerdings ohne Nennung Aiyūbs, einfach *ʿan Muḥammad* [*b. Sīrīn*]), z. T. auch auf ein Buch stützen können, das ihm ohne *iǧāza* in die Hände gekommen war (341, 12 f.). Andere Überlieferungen Aiyūbs von Ibn Sīrīn finden sich ib. I 83, 9; 270, 9; 278, 7 (mit Ibn ʿAun); 303, 10 usw.; auch in meinem *K. an-Nakṯ* 24. − Zu Ibn Sīrīn's Heiterkeit vgl. etwa IS VII$_1$ 142, 2 f. und 15 ff. (falsch wiedergegeben bei T. Fahd in EI^2 III 948 a) oder Ḏahabī, *Siyar* IV 608, 1 und 613, apu. Die Biographie Ibn Sīrīn's ist auch sonst mit ähnlichen Strichen gezeichnet worden wie die Aiyūbs. Er soll wie dieser der *šuhra* ausgewichen sein (IS 145, 6 ff.). Im Gegensatz zu den Pietisten, die jeden Sünder in die Hölle schicken wollten, habe er Hoffnung (*raǧāʾ*) für alle Muslime gehabt (ib. 144, 4 f.; für Aiyūb vgl. VII$_2$ 16, 4; für ʿAbdallāh b. ʿAun s. u. S. 366). Das hinderte ihn nicht daran, sich über die genaue Erfüllung der Gebote Gedanken zu machen (*waraʿ*; ib. 142, 21 f.); selbst Unbedenkliches soll er gemieden haben, um sich nicht zu beflecken (Muḥāsibī, *Makāsib* 206, 1 f. und 205, 5 f., wo neben ihm Aiyūb, Ibn ʿAun [lies *Aiyūb wa-Ibn ʿAun*] und Yunūs b. ʿUbaid erwähnt werden). − Der Muʿtazilit Abū l-Ḥusain al-Baṣrī hat aus Aiyūb einen Murǧiʾiten gemacht (Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 236, −4), vermutlich weil er „Hoffnung hatte". Aber wir erfahren anderswo, daß gerade im Glaubensbegriff Aiyūb, Ibn ʿAun und Yūnus b. ʿUbaid mit den Murǧiʾiten nicht übereinstimmten (*Mīzān* II 629, 8 ff.).

Daß Aiyūb ein guter Jurist war, ist mehrfach bezeugt[53]. Das gleiche sagte man von seinen Gesinnungsgenossen Yūnus b. ʿUbaid, ʿAbdallāh b. ʿAun und Sulaimān at-Taimī[54]; der ältere Ibn ʿUlaiya, i. J. 110/729 geboren, hat sich auf sie berufen − wohl mehr auf die letzteren, da er Aiyūb nur in seiner Jugend kennengelernt haben kann[55]. Selbst Mālik b. Anas (gest. 179/795) übernahm von ihm, als er sich im Ḥiǧāz aufhielt; allerdings betonen die mālikitischen Quellen, daß der Meister sich erst einmal nach Aiyūbs Frömmigkeit erkundigte[56]. Man hob hervor, daß er sehr gewissenhaft gewesen sei und nicht nach eigenem Gutdünken (*raʾy*) geredet habe[57]; er habe es vorgezogen, seine Unwissenheit einzugestehen[58]. Diejenigen, die am verwegensten Fatwās gäben, verstünden, so meinte er, am wenigsten vom *iḫtilāf al-ʿulamāʾ*[59]. Das war u. a. auf Kūfa gemünzt; als Ḥammād b. Abī Sulaimān zu Vorträgen nach Baṣra kam, ging Aiyūb nicht hin[60]. Über Abū Ḥanīfa soll er abfällige Bemerkungen gemacht haben[61]. Zwar wußte man, daß er diesen kaum schon in seiner Glanzzeit erlebt haben konnte; aber man meinte sich zu erinnern, daß beide einmal zur gleichen Zeit auf dem Ḥaǧǧ in Mekka gewesen seien und Abū Ḥanīfa dabei Respekt vor ihm bekommen habe[62].

---

[53] Fasawī II 109, −5 = 197, pu. ff.; auch *Ḥilya* III 4, 4 ff.
[54] AZ 475, 1 ff. nach Sufyān aṯ-Ṯaurī.
[55] Fasawī II 132, 1 und vorher; vgl. auch Wakīʿ I 331, 5 f. usw. Zu Ibn ʿUlaiya s. u. S. 418 ff.
[56] Ibn ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 124, apu. ff.; auch Šīrāzī, *Ṭabaqāt* 89, −4 ff.
[57] Fasawī II 236, −5 ff.
[58] IS VIII$_2$ 14, 15.
[59] Ibn al-Mubārak, *Zuhd*, Anhang 125, 11 ff.
[60] Fasawī II 791, −5 ff.; dazu oben Bd. I 185.
[61] Ib. II 785, 1 ff. und 791, 1 ff.; auch AZ 507 nr. 1334 und TB XIII 397, 10 ff.
[62] Ib. II 787, 5 ff.; *ʿIqd* III 169, 12 ff.

Aiyūb repräsentierte für spätere Generationen die baṣrische Art, Jurisprudenz zu betreiben, unter viel stärkerer Betonung des Ḥadīṯ als in Kūfa. In der Tat behandeln die meisten Nachrichten Aiyūb als *muḥaddiṯ*. Sogar ein Text ist hier erhalten, eine Sammlung seiner Traditionen, die von dem gleichen Ismāʿīl b. Isḥāq zusammengestellt wurde, der auch seine Šuraiḥ-Überlieferung bewahrt hat[63]. Wie kaum anders zu erwarten, entsprach seine Ḥadīṯpraxis noch nicht den späteren Normen. Isnāde behielt er nicht[64]; er soll seine Überlieferungen nicht aufgeschrieben, sondern auswendig gelernt haben[65]. Auch bei seinen Schülern mißbilligte er, wenn sie mitschrieben; zumindest wollte er das Skriptum später sehen[66]. Ḥammād b. Zaid al-Azdī (gest. 179/795), selber Baṣrier, aber schon einer andern Generation zugehörend, hatte darum auf diesem Gebiet bei Aiyūb Bedenken[67]; Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 160/776), einer der ersten Systematiker im baṣrischen Ḥadīṯ[68], soll nur durch Vorhaltungen oder Drohungen daran gehindert worden sein, über ihn zu „reden"[69]. Jedoch wendete man dies bald ins Positive: er war so gewissenhaft, daß er die Aufzeichnungen seiner Schüler korrigierte[70]; Ḫilās b. ʿAmr (gest. vor 100/719), der übrigens genau wie er Nachrichten über Šuraiḥ weitergab[71], galt ihm als „Heftchengelehrter" (*ṣuḥufī*), weil er *ṣaḥīfa*s benutzte, deren Inhalt er selber nicht gehört hatte[72].

Sein Standpunkt war offenbar etwas komplex. Er hatte nicht direkt etwas gegen „Bücher"; sein Lehrer Abū Qilāba hatte ihm die seinen vererbt, und er hatte sie auf eigene Kosten von Syrien nach Baṣra transportieren lassen[73]. Auch von Zuhrī, den er sehr schätzte[74], von ʿIkrima, ʿAmr b. Dīnār und von Nāfiʿ, dem *maulā* des ʿAbdallāh b. ʿUmar, besaß er angeblich Notizen[75] – bezeichnenderweise alles Autoritäten, die er, ʿIkrima einmal ausgenommen, auf seinen Reisen hatte ausfragen können. Aber „Bücher" galten eben nur dann etwas, wenn sie auf persönlichem Kontakt beruhten, und er hielt es offenbar für zunftgemäß, daß man den Stoff, der in ihnen festgehalten war,

---

[63] Von einem Mālikiten also (s. o. S. 347). Die Handschrift liegt in der Ẓāhirīya und stammt aus dem Jahre 640 (vgl. GAS 1/88 und jetzt Muranyi in: ZDMG 138/1988/131 ff.); zwei Generationen später hat der Spanier Tuǧībī in Damaskus bei Ibn Taimīya einen *ǧuz'* mit Ḥadīṯen Aiyūbs gelesen (*Barnāmaǧ* 213, – 5 ff.).

[64] Fasawī II 239, 9 ff.

[65] Ib. II 232, 5 f.

[66] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 24 nr. 115.

[67] IS 14, ult. f. = Fasawī II 284, 10 f.

[68] Zu ihm GAS 1/92.

[69] Fasawī II 99, apu. ff.

[70] Ib. II 238, pu.

[71] Wakīʿ II 383 f.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 28 f. nr. 449. Dazu *Mīzān* nr. 2532.

[72] Fasawī II 273, 8 ff.

[73] AZ 473 nr. 1233; Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taqyīd al-ʿilm* 62, 16 ff.; dazu Azmi, *Studies* 63 mit Einzelheiten. Sie enthielten u. a. Briefe des Propheten und der ersten Kalifen (s. u. Kap. C 4.1.4; auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 295 nr. 1915).

[74] AZ 411, 19 f.; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 22 nr. 103.

[75] Azmi 88; 66; 79; 97.

auch im Kopf hatte[76]. Auch von seinem eigenen Ḥadīṯ gab es Skripten: von Sufyān b. ʿUyaina und von ʿAbdaṣṣamad b. ʿAbdalwāriṯ[77], der aber vielleicht nur auf seinen Vater ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd zurückgriff; dieser hatte sich nach dem Tode Aiyūbs aus dem Gedächtnis Notizen gemacht[78]. So ist das Material vermutlich an Ismāʿīl b. Isḥāq gelangt.

Was Aiyūbs Beziehungen zu ʿIkrima angeht, so heißt es ausdrücklich, daß er ihn nicht „verdächtigte"[79]; ʿIkrima war ja Ḫāriǧit. Bezeichnenderweise hat er auch Ǧābir b. Zaid für sehr klug gehalten[80]. Ḫalīl allerdings soll durch Aiyūb von seinen ibāḍitischen Neigungen bekehrt worden sein; vielleicht hat hier der Überlieferer, al-Aṣmaʿī, zuviel hineinprojiziert[81]. Aiyūb hielt Grammatik für wichtig[82]. Dazu paßt nicht ganz, daß man ihn in Gegenwart von Qatāda Sprachfehler machen ließ[83]; aber vielleicht wollte man nur zeigen, daß er im Gegensatz zu diesem ein *maulā* war. Immerhin überlieferte man von ihm desgleichen, daß niemand sich seiner vorislamischen Ahnen rühmen solle[84].

Daß Qatāda auch Qadarit war, hat ihn offenbar nicht gestört; bei Kaʿbī heißt es, Aiyūb sei über Qatādas Tod sehr betroffen gewesen[85]. Von Spannungen hören wir mit Bezug auf ʿAmr b. ʿUbaid; dieser starb ja auch eine Generation nach Qatāda[86]. Sehr aufschlußreich sind allerdings selbst diese Nachrichten nicht. Aiyūb soll ʿAmr als „hassenswert" (*maqīt*) bezeichnet haben[87]. Er glaubte nicht, daß dieser sich bekehren werde, und berief sich dazu auf das bekannte Dictum ʿAlīs (und das daraus entwickelte Ḥadīṯ), wonach „aus dem Islam Leute hervorgehen werden, welche die Religion durchbohren (*yamruqūna*, auch: von ihr abfallen), so wie der Pfeil das Wild durchbohrt"; auch ein Pfeil kehre ja nicht mehr zu seinem Ausgangspunkt zurück[88]. Das war ursprünglich auf die Ḫāriǧiten gemünzt[89]; als Ḫāriǧiten

---

[76] Dabei wußte man, daß er die Ḥadīṯe des Abū Qilāba nur z. T. selber gehört hatte (Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 77 nr. 452). Aus diesem Sachverhalt sind die später bei Fasawī (II 826, 3 f. und 828, apu. f.) überlieferten systematischen Bemerkungen abgeleitet, daß er die Methoden der *kitāba* und des *ʿarḍ* anerkannt habe. Bei Ḫaṭīb al-Baġdādī heißt es demgegenüber, daß die „Baṣrier" (worunter dort Aiyūb, aber auch noch Ibn ʿUlaiya subsumiert sind) nichts „aufschrieben" (*Taqyīd al-ʿilm* 79, 6 f.); dazu Schoeler in: Der Islam 66/1989/219.

[77] Azmi 169 und 81; allgemein auch AZ 467, 2.

[78] S. o. S. 323.

[79] Fasawī II 8, 10 f.; seine Hochschätzung wird hervorgehoben ib. 7, 5 ff. Vgl. auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 19 nr. 85 f.

[80] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 242 nr. 1529; auch Fasawī II 12, 5 f.

[81] S. o. S. 220.

[82] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 219, 11 f.

[83] Buḫārī I_1 409, ult. f.; *Ḥilya* III 11, −6 f.

[84] *Ḥilya* III 13, 17 ff.

[85] *Maq.* 88, −5 f.

[86] Allgemeine Belege für Aiyūbs antiqadaritische Einstellung vgl. IS 16, 7 f. = Fasawī II 240, apu.; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 183 nr. 1183.

[87] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 279, 14 ff. und TB XII 174, 11 ff.; bei Dāraquṭni § 13 ist der Text kontaminiert (vgl. den Kommentar S. 28 f.).

[88] Ib. 174, 5 ff. = Fasawī III 390, apu. ff.

[89] Zum Zusammenhang vgl. *K. an-Nakṯ* 83 f.

wollte er auch ʿAmr damit wohl abstempeln. ʿAmr soll Aiyūb um eine Aussprache gebeten haben, um die Vorwürfe aus der Welt zu schaffen; aber als sie sich in einer Moschee trafen, habe Aiyūb, nach der etwas rätselhaften Intervention eines Dritten (der ihn warnt oder aufklärt?), ʿAmr stehen lassen[90]. Manchmal erscheint ʿAmr geradezu im besseren Licht; er rät, Mitleid mit Aiyūb zu haben, als dieser wieder einmal über ihn hergefallen ist.

> *ʾIqd* II 275, pu. f. = II 336, 6 f.; ohne Nennung Aiyūbs bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 96, 8 f.; Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 19, 14 f.; TB VIII 450, 18 ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 170, 9 ff. (nach Aṣmaʿī). Bei Tauḥīdī, *Baṣāʾir* IV 71, ult. ff./[2]IV 61 nr. 157 tritt in einer ähnlichen Geschichte (ʿAmr b. Fāʾid) al-Uswārī statt Aiyūb auf. Außer der Reihe steht natürlich auch die Nachricht bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 243, apu. ff., wo ʿAmr auf etwas boshafte Weise eine Bemerkung Aiyūbs zurückgibt; das ist muʿtazilitische Gegenpropaganda.

Andere Anekdoten lassen ein spezifisches Motiv erkennen. Als Aiyūb und ʿAmr einmal zusammen nach Mekka kommen, umschreitet Aiyūb während der ganzen Nacht die Kaʿba, während ʿAmr fortwährend diskutiert[91]; da wird der Intellektualismus der Muʿtazila gebrandmarkt. Ähnlich, wenn es heißt, daß man zu ʿAmr ging, um Tiefsinniges (*šaiʾ ġāmiḍ*) zu hören, und Aiyūb für Tiefsinn nichts übrig hat[92]. Manchmal dreht es sich stattdessen um Ḥadīṯ: „Wie kann man der Überlieferung jemandes vertrauen, dessen religiöses Verhalten (*dīn*) kein Vertrauen erweckt?“[93] Das klingt noch so, als habe Aiyūb an dem Ḥadīṯmaterial selber nichts auszusetzen gehabt. Bald aber war der Gegensatz der Positionen so weit fortgeschritten, daß man Aiyūb behaupten ließ, ʿAmr habe falsche Traditionen von Ḥasan kolportiert[94]. Auch die Gegenseite ging natürlich auf Distanz: ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd verhehlte nicht, daß er ʿAmr mehr schätzte als Aiyūb und dessen Gesinnungsgenossen[95]. Man betonte ausdrücklich, daß Saʿīd b. Abī ʿArūba[96] es nicht für unter seiner Würde hielt, den Schülern Aiyūbs Ḥadīṯ zu tradieren; er habe nur den Isnād in ihrer Gegenwart nicht so streng gehandhabt[97].

Charakteristischerweise wird auch Aiyūbs Einstellung zu Yazīd III. überliefert. Er stand an sich gut mit ihm; Yazīd soll noch in dem Jahr, als er die Herrschaft übernahm, in Mekka von ihm Ḥadīṯ übernommen haben[98]. Aber

---

[90] Fasawī II 260, apu. ff.

[91] TB XII 174, 19 ff.

[92] Ib. 175, 2 ff.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 287, 9 ff. In einer verwandten Geschichte steht stattdessen *ġarāʾib* (ʿUqailī 287, 13 ff. > *Mīzān* III 276, 9 ff.; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Muqaddima I 23, 1 ff. > *Mīzān* III 276, 11).

[93] Muslim, *Muqaddima* I 23, 9 ff.; TB 174, 14 f.

[94] TB 180, 9 ff. (zum Problem des *qunūt*); 180, ult. ff. = Muslim I 23, 6 ff. = Fasawī II 260, 4 ff. (Auspeitschung für Trunkenheit durch *nabīḏ*); auch 181, 4 ff. und 16 ff. Zu ʿAmrs jeweiligem juristischen Standpunkt s. o. S. 301.

[95] S. o. S. 323.

[96] Zu ihm s. o. S. 62 ff.

[97] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 373, 8 ff. Zur Haltung des Sufyān aṯ-Ṯaurī s. o. S. 299.

[98] *al-ʿUyūn wal-ḥadāʾiq* III 149, 7 f. DE JONG.

Aiyūb soll dann mit ihm gebrochen haben[99]; er mißbilligte die Ermordung Walīds II., weil er Bürgerkrieg fürchtete[100]. Er war obrigkeitstreu; es paßte ihm nicht, daß man der rechtmäßigen Regierung den *zakāt* vorenthielt[101]. Salm b. Qutaiba b. Muslim, der kurz vor der Machtübernahme der Abbasiden in Baṣra noch Statthalter wurde, hat bei ihm Ḥadīṯ gehört; dieser hatte schon zu Ibn Sīrīn Beziehung gehabt[102]. Irgendwann ist Aiyūb während der Wirren dann doch mit den Behörden in Konflikt geraten; ebenso wie ʿAbdallāh b. ʿAun will man ihn einmal gefesselt in den Straßen Baṣras gesehen haben[103]. Im übrigen lag er auf der baṣrischen „Linie": von ʿAlī hielt er nichts[104]; er überlieferte ein Ḥadīṯ zugunsten Abū Bakr's[105].

2.2.7.1.2 Yūnus b. ʿUbaid

Abū ʿAbdallāh Yūnus b. ʿUbaid b. Dīnār al-ʿAbdī al-Qaʿnabī, *maulā* der ʿAbdalqais[1], war 64/684 in Kūfa geboren[2], aber die meiste Zeit seines Lebens in Baṣra ansässig[3]; dort ist er wahrscheinlich 139/756 gestorben[4]. Er handelte mit Seidenstoffen: er kaufte baumwolldurchwirkte Seide (*ibrīsam*) in Baṣra und ließ sie durch einen Agenten (*wakīl*) in Susa, einem Zentrum iranischer Seidenproduktion, verkaufen; dieser schickte ihm Wollseide (*ḫazz*) stattdessen[5]. An diesem Großhandelsgeschäft war ein Kompagnon beteiligt, ein gewisser Abū Ḫalaf ʿAbdallāh b. ʿĪsā al-Ḫazzāz, der auch Ḥadīṯ von ihm überlieferte[6]. Man rühmte die Ehrlichkeit seines Geschäftsgebarens; er versagte es sich, irgendjemanden zu übervorteilen[7]. Er war kein Asket und hielt sich auch selber

---

[99] *Ḥilya* III 6, 5 ff.; TH 131, 13 f. (nach Ḥammād b. Zaid).

[100] *Aġ.* VII 82, 10 f.; auch *al-ʿUyūn wal-ḥadā'iq* III 144, ult. ff.

[101] Fasawī III 21, pu. f.

[102] Balāḏurī, *Ansāb* III 172, 7 f. Dūrī.

[103] S. u. S. 365 zu Ibn ʿAun. Mit Bezug auf diesen läßt die Überlieferung sich zeitlich etwas besser einordnen.

[104] AZ 658 nr. 1971.

[105] *Ḥilya* III 13, 14 ff. Vgl. aber die Überlieferung bei Tauḥīdī, *Baṣā'ir* ²VIII 102 nr. 368, wonach er alle vier ersten Kalifen schätzte.

[1] IS VII_2 23, 17.

[2] Šīrāzī, *Ṭab.* 90, 2.

[3] Er war angeblich glücklich, nicht in Kūfa aufgewachsen zu sein (Fasawī II 32, 13 f.).

[4] Dieses Datum bei IS VII_2 23, 20; Ibn al-Madīnī, *ʿIlal* 79, 3; Fasawī I 122, 3 f.; Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'* II 407 nr. 3951. Abū Zurʿa hat „139 oder 138" (475, −6 f.), Šīrāzī „139 oder 140" (*Ṭab.* 90, 2), Hārūn b. Ḥātim at-Tamīmī (gest. 249/863) in seinem *Ta'rīḫ* etwas isoliert „134" (RAAD 53/1978/131, −4 f.), von daher vermutlich Ibn al-Ǧauzī „139 oder 134" (*Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 228, 8 f.). Er wurde älter als Aiyūb, erreichte aber nicht die Jahre des Ibn ʿAun (Buḫārī IV_2 402 nr. 3488); wahrscheinlich war er bei seinem Tode um die 70.

[5] *Ḥilya* III 15, −5 ff. Zu den verschiedenen Arten von Seide vgl. EI² s. v. *Ḥarīr* und A. Miquel, *Géographie humaine* III 334, Anm. 3; auch Haussig, *Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße* II 13 f. Yūnus als wohlhabender Kaufmann noch Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 131, 16.

[6] Ṭabarī I 2856, 13 f.; dazu ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* II 286 f. nr. 856 und *Mīzān* nr. 4496.

[7] Vgl. die Geschichten bei Abū Nuʿaim III 15, 5 ff. und 17, 8 ff.; idealisierend ib. 16, 10 f. und 18, 9 f. (= Fasawī II 251, 7 f.).

nicht für besonders fromm[8]; er färbte Haare und Bart mit Henna wie Aiyūb as-Saḫtiyānī[9], und er fiel nicht auf durch exzessives Beten oder Fasten, aber er wahrte alle „Rechte Gottes", d. h. er erfüllte die Gebote genau[10]. Mit der abbasidischen Obrigkeit, deren erste Jahre er noch erlebte, stand er gut; er unterstützte den Kūfier al-Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt, der nach der Revolution als erster zum *qāḍī* in Baṣra eingesetzt worden war[11], und man erzählte sich, daß Sulaimān b. ʿAlī, der erste abbasidische Gouverneur der Stadt, zusammen mit seinem Bruder ʿAbdallāh und seinen Söhnen Ǧaʿfar und Muḥammad bei seinem Tode unter seiner Bahre geschritten seien[12]. Er nahm von diesem ohne Skrupel ein Geschenk von 2000 Dirham an, vielleicht ein Lohn für politische Unterstützung[13]. Allerdings erwartete er von einer Obrigkeit, daß sie sich an die *sunna* halte; ihre Autorität werde sonst angezweifelt, und es komme zu gegenseitigen Angriffen[14]. Damit spielte er vermutlich auf die Verhältnisse im letzten Jahrzehnt umaiyadischer Herrschaft an.

Aiyūb as-Saḫtiyānī schätzte ihn sehr[15]. Ebenso wie dieser scheute er sich, Ḥadīṯ schriftlich festzuhalten[16]. Dennoch hat sich eine Sammlung von etwa 200 Traditionen erhalten[17]. Sie geht auf Abū Nuʿaim zurück; dieser hat auch in seiner *Ḥilya* einige Beispiele bewahrt[18]. Ibn ʿUlaiya soll sogar etwa 900 Überlieferungen von ihm besessen haben[19]. Auch andere Aufzeichnungen sind überliefert[20]. Daß Ibn ʿUlaiya sich stark auf ihn – ebenso wie auf Aiyūb as-Saḫtiyānī[21] – stützte, stieß später auf Kritik[22]; wahrscheinlich ging es wieder um die Ḥadīṯpraxis. Stärker als Aiyūb war Yūnus mit Ḥasan al-Baṣrī verbunden[23]. Zwar hatte er auch zu Ibn Sīrīn Kontakt gehabt; aber er zog Ḥasan doch vor[24]. Dies wird durch das Material, das die Quellen bewahren, bestätigt[25]. Was ihn an Ḥasan beeindruckt hatte, war dessen Ernst[26]; dieser war

---

[8] Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 228, 2 f.
[9] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 395, 1 f.
[10] *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 224, 3 f.; auch 224, 10 ff.
[11] Fasawī III 368, 10 ff. > Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 51, –6 ff.; zu ihm s. o. S. 153 f.
[12] IS VII$_2$ 23, 21 ff; Balāḏurī, *Ansāb* III 111, 4 f.
[13] TD (Leningrad) 355, apu. ff.; s. auch unten S. 365.
[14] Ibn Baṭṭa, *Ibāna* 34, 11 ff.
[15] Baḫšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 240, 12 f.; daß auch er Aiyūb respektierte, geht aus Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 63 nr. 369 = 172 nr. 1063 hervor.
[16] IS 23, 17 f. = Fasawī II 237, 7 f.
[17] Vgl. GAS 1/88.
[18] Dort III 24, –8 ff. Übrigens hat Yūnus auch von seiner Mutter überliefert (Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 265 nr. 1711).
[19] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 379, 4 f.
[20] Azmi, *Studies* 179.
[21] S. o. S. 348.
[22] Fasawī II 132, 1.
[23] Ibn al-Madīnī, *ʿIlal* 69, 3.
[24] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 322 nr. 2097; Fasawī II 54, 7 ff.; etwas differenzierter AZ 684, 1 ff.
[25] Vgl. Ibn al-Madīnī 56 nr. 54; 61, 1; 64, 9; 93 nr. 138; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 331 nr. 2163; Muḥāsibī, *Riʿāya* 8, 2 f. und 89, 7 f.; Ṭabarī I 364, 11 ff. und 398, 12 ff.; *Ḥilya* III 24, –8 ff.; allgemein Fasawī II 165, 9 f. und 50, 9 ff.
[26] Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 171, 5 ff.

durch nichts aus dem Gleichgewicht zu bringen gewesen, nicht einmal durch die Lehre der Qadariten[27]. Es scheint, daß auch Yūnus selber sich von Qadariten nicht unbedingt stören ließ; Mubārak b. Faḍāla hat sein Kolleg besucht, ebenso anscheinend Mahdī b. Hilāl, beide qadaritischer Abweichung verdächtig[28]. Allerdings machte ein anderer Qadarit ihm die Hörer abspenstig: Ismāʿīl b. Muslim al-Makkī, mit dem er den *maǧlis* teilte, d. h. vermutlich in der gleichen Moschee Kolleg hielt; dieser war wegen seiner Fatwās sehr beliebt[29].

Daß er dagegen Muʿtaziliten mit Gleichmut behandelte, konnte man sich gar nicht vorstellen. Angeblich mißbilligte er selbst den nachbarlichen Kontakt mit ihnen[30], und man überlieferte einen Ausspruch, in dem er ihre „Neuerungen" aufzählte: „Die Muʿtaziliten sind dieser Gemeinde eine schlimmere Anfechtung (*fitna*) als die Azraqiten. Denn sie behaupten, die Prophetengenossen seien in die Irre gegangen und ihr Zeugnis sei nicht zulässig wegen der Neuerungen, die sie aufgebracht haben; sie leugnen die Fürsprache (Muḥammads) und die Zisterne (an der beim Jüngsten Gericht Muḥammad seine Gemeinde treffen wird), und sie verwerfen die Grabesstrafe. Sie sind es, die Gott verflucht hat; er hat (ihre Ohren) taub und ihre Augen blind gemacht. Der Herrscher (*al-imām*) muß sie zur Umkehr auffordern; wenn sie umkehren, so gut, sonst soll er sie aus dem muslimischen Gebiet ausweisen!"[31]. Jedoch müssen wir hier mit Projektionen rechnen; es mag sein, daß man mit solchen Sprüchen die Ausweisung gewisser Muʿtaziliten nach 145 H. rechtfertigte.

Ähnlich steht es um die Nachrichten, in denen man Yūnus über ʿAmr b. ʿUbaid urteilen läßt. Ähnlich wie Aiyūb soll auch er ʿAmr vorgeworfen haben, falsche Ḥadīṯe zu verbreiten[32]; aber es konnte passieren, daß man eine Tradition, für die ʿAmr sich angeblich zu Unrecht auf Ḥasan berief, auch über ihn auf Ḥasan zurückführte[33]. Er war angeblich sehr ungehalten, als sein Sohn Verbindung zu ʿAmr aufnahm[34]; vielleicht handelt es sich um eben den, zu dessen Tode ʿAmr ihm (später) sein Beileid aussprach[35]. Beide haben in Mekka in der Masǧid al-ḥarām einmal öffentlich miteinander diskutiert[36]. Yūnus ist vermutlich einer derjenigen gewesen, welche die qadaritische „Häresie" an Ḥasan al-Baṣrī vorbei bei Maʿbad al-Ǧuhanī festmachten[37]; damit wäre auch ʿAmr von Ḥasan abgekoppelt worden.

---

[27] Wakīʿ, *Aḫbār* II 13, pu. f.
[28] S. o. S. 67 und 75.
[29] IS VII$_2$ 34, 5 ff.; dazu oben S. 66.
[30] *Ḥilya* III 21, 10 f.
[31] Ib. 21, 16 ff.; zu den genannten Lehren s. o. S. 272 und 356.
[32] Muslim, *Muqaddima* I 22, 7 ff. = Dāraquṭnī 26 § 10 = TB XII 182, 7 ff.: nach Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ.
[33] Vgl. Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 132 nr. 818 mit 410 nr. 2758.
[34] Dāraquṭnī 25 § 9; TB XII 172, 13 ff.; *Ḥilya* III 20, – 5 ff.; TT XI 444, 13 ff.: nach Ḫuwail b. Wāqid aṣ-Ṣaffār, dem Schwiegersohn des Šuʿba. Abweichend TB XII 173, 6 ff.
[35] Murtaḍā, *Amālī* I 171, 3 f.; *Mīzān* III 275, 1 ff. Anders bezogen bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 82, ult. und III 172, 3 f. (wo statt von Yūnus einfach von einem „Bruder" oder einem „Mann" die Rede ist).
[36] Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* XXIX 17, ult. ff.
[37] Vgl. *Festschrift Meier* 62, nach Ibn ʿAsākir; dazu oben Bd. I 73.

2.2.7.1.3 *ʿAbdallāh b. ʿAun*

Diese letztere Tendenz findet sich noch ausgeprägter bei dem Dritten im Bunde, Abū ʿAun ʿAbdallāh b. ʿAun b. Arṭabān al-Muzanī[1], gest. Raǧab 151/Juli – Aug. 768[2] im Alter von 85 oder 86 Jahren[3]. Die Angaben über das Geburtsdatum schwanken und sind in jedem Fall erschlossen; jedoch wird man sich auf das Jahr 66/686 einlassen dürfen[4]. Er selber erinnerte sich, daß sein Vater die Nachricht von der Niederkunft seiner Mutter in Hatra in der Mesene[5] erhielt, als Muṣʿab b. az-Zubair sich zum Feldzug gegen Muḫtār rüstete; Ibn Qutaiba, der diese Information bewahrt, bemerkt, daß dies im Jahre 66 geschah[6]. Der Vater gehörte vermutlich den Truppen an, die Muṣʿab zusammengezogen hatte; in Baṣra hatte man damals bereits Muḫtār gehuldigt[7]. Wenn Ibn ʿUlaiya, der noch bei Ibn ʿAun gehört hatte, stattdessen das Jahr 64/684 vorschlägt[8], so vermutlich, weil er die auf Ḥammād b. Zaid (gest. Ramaḍān 179/Nov. – Dez. 795), einen Schüler Ibn ʿAun's, zurückgehende Nachricht kannte, Ibn ʿAun sei drei Jahre vor der „Sturzbach-Seuche" geboren[9]. Diese wurde, wie wir im Zusammenhang mit Aiyūb as-Saḫtiyānī sahen, infolge einer häufig auftretenden Schreibvariante manchmal in das Jahr 69, manchmal in das Jahr 67 verlegt[10]. So erklärt sich vermutlich auch die Behauptung, Ibn ʿAun sei zwei Jahre älter gewesen als Aiyūb[11]; letzterer sollte ja ein Jahr vor der „Sturzbach-Seuche" geboren sein[12].

> Daß Ibn ʿAun zehn Jahre älter war als Aiyūb und auch zehn Jahre nach ihm starb, wie es bei Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ heißt (*Ṭab.* 528, 3 f.), ist gewiß ein Irrtum. Dies erhellt vor allem aus einem Vergleich der jeweiligen – recht gesicherten – Todesdaten; bei Ibn Ḥanbal steht im übrigen durchaus zutreffend, daß Ibn ʿAun etwa 20 Jahre älter wurde als Aiyūb (*ʿIlal* 169, ult.).

---

[1] Nicht zu verwechseln mit dem Traditionarier ʿAbdallāh b. ʿAun al-Ḫarrāz al-Hilālī, gest. 231/845 oder 232/846 (GAS 1/106).

[2] So nach der verläßlichsten und genauesten Angabe bei IS VII$_2$ 30, 6; ohne Nennung des Monats auch Ḫalīfa, *Ṭab.* 528, 2 f. und *Taʾrīḫ* 659, 5; Fasawī I 137, 1 f.; zusammenfassend TD (Leningrad) 318, 8 ff. Auch das Jahr 150 findet sich häufig (AZ 297 nr. 521; Fasawī I 136, 1; TD 369, 5 ff.). Wāqidī hat neben 151 noch 152 (TD 324, 5 ff.).

[3] 85 Jahre vgl. TD 373, 7 f., aus der Spanne zwischen 66 und 131 H. errechnet; 86 Jahre ib. 374, 10 f. Wenn es ib. 371, 7 (vielleicht nach Buḫārī III$_1$ 163 nr. 512) heißt, er sei 87 Jahre alt geworden, so ist dies wohl aus dem früheren Geburtsdatum 64 H. (s. u.) abgeleitet.

[4] Ḫalīfa, *Ṭab.* 333, 5; TD 317, 10 nach Aṣmaʿī.

[5] Es handelt sich also nicht um das bekannte Hatra, das weiter nördlich, zwischen Sāmarrā und Mosul liegt. Yāqūt unterscheidet zwischen beiden Orten (*Muʿǧam al-buldān* s. v.), und die Quelle ergänzt ausdrücklich „fī l-Maḍār", d. h. in der Mesene, vier Tagereisen von Baṣra entfernt (Yāqūt s. v. *al-Maḍār* und oben S. 3, Anm. 31).

[6] *Maʿārif* 487, 13 ff. nach Aṣmaʿī.

[7] Ṭabarī II 680, 11 ff.

[8] TB 317, –4 f.

[9] IS 25, 3 f. = TD 317, 5 (mit Verschreibung).

[10] S. o. S. 344.

[11] TD 318, 1 f. nach Ibn Maʿīn; auch Buḫārī IV$_2$ 402 nr. 3488.

[12] S. o. S. 344.

Er stammte aus einer alteingesessenen irakischen Familie. Sein Großvater Arṭabān, dem Namen nach zu urteilen vermutlich persischer Herkunft[13], war Diakon (*šammās*) im Sprengel Mesene gewesen und dort von den Muslimen gefangengenommen worden. Er hatte zum Beuteanteil des ʿAbdallāh b. Durra al-Muzanī gehört und war nach seiner Freilassung dessen Klient geworden[14]. Über seinen Herrn, einen Prophetengenossen, der aber für die Ḥadīṯwissenschaft nicht wichtig geworden war[15], wußte man später nichts Genaues mehr[16]. Das ist wohl der Grund, warum man Arṭabān dann mit einem andern Muzaniten namens ʿAbdallāh in Verbindung brachte, nämlich ʿAbdallāh b. Muġaffal b. ʿAbdniʿm (gest. 59/679 oder 60/680), dem Sohn eines Stammesführers (*saiyid*), der, gleichfalls Prophetengenosse, von ʿUmar nach Baṣra geschickt worden war, um dort die religiöse Erziehung der Bewohner in die Hand zu nehmen, und sich in der Nähe der Hauptmoschee niedergelassen hatte[17]. Arṭabān verstand es, schon bald zu gewissem Besitz zu kommen; als er davon ʿUmar den ersten *zakāt* entrichten wollte, zeigte dieser sich ob soviel Eifers überrascht und soll seine Habe und seine Nachkommenschaft gesegnet haben[18]. Dies wurde natürlich im Hinblick auf den frommen Enkel verstanden und in der Tat auch von diesem erzählt. Und deswegen interessierte man sich vermutlich auch für die Frau, die Arṭabān nach dieser Quasi-Prophezeiung heiratete. Diese Großmutter Ibn ʿAun's war gleichfalls Kriegsgefangene gewesen; sie gehörte zu denjenigen, die i. J. 32/653 oder 33/654 in Ḫorāsān in die Hände der Muslime gefallen und dann vermutlich auf dem Sklavenmarkt in Baṣra verkauft worden waren[19]. Das war also etwa 20 Jahre nach der Gefangennahme Arṭabāns; er war damals wohl schon im besseren Alter. Er war in seinem neuen Glauben so sehr heimisch geworden, daß er von ʿUmar (gest. 23/643) Ḥadīṯ überlieferte[20].

---

[13] Zur Etymologie und den wichtigsten Trägern dieses Namens in achämenidischer und parthischer Zeit vgl. Elran II 646 ff.; dazu noch Morony, *Iraq* 110 und 196. – Ibn ʿAun sprach selber Persisch (TD 359, 8); aber das war damals in Baṣra nicht ungewöhnlich, zumal wenn es, wie in dem zitierten Passus, im Umgang mit einer Sklavin geschah.

[14] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 114, 12 ff.; auch Ṭabarī I 2387, 7 ff. s. a. 14. Dazu Morony, *Iraq* 196.

[15] Ḫalīfa, *Ṭab.* 86, 9 f. und 417, 2.

[16] Schon der Name ist nicht sicher festzustellen. Statt *Durra* bei Ibn Saʿd (VII$_1$ 88, 15 und VII$_2$ 24, pu.) hat Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ immer *Ḍarra* (*Taʾrīḫ*, a. a. O.; *Ṭab.* 86, 8 und 10; 416, ult.; 454, 9); Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 487, 6 bringt *Ibn Barza*. *Ḍarr* bei Donner, *Conquests* 416 nr. 14 ist wohl, da auf Ḫalīfa zurückgehend, nur ein Versehen. Der Großvater heißt nach Ibn Saʿd (an beiden Stellen) Surrāq, nach Ḫalīfa 86, 10 ff. dagegen, wo die gesamte Genealogie gegeben wird, ʿĀʾid b. Ṭābiḫa. So auch Ibn Ḥağar, *Iṣāba* II 303 nr. 4660.

[17] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 487, 7; TD 323, 2 und 319, 4 f. Zu ihm vgl. IS VII$_1$ 7, 14 ff.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 85 nr. 241 und 415 nr. 1367; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 202, 15 ff.; Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 996 f. nr. 1667; Pellat, *Milieu* 72 und 86. Auch ʿAbdallāh b. Durra/Ḍarra besaß übrigens ein Haus in Baṣra (Ḫalīfa, *Ṭab.* 86, 10 und 417, 1 f.).

[18] IS VII$_1$ 88, 16 ff.; eine weitergehende Interpretation bei Morony, *Iraq* 110.

[19] Ṭabarī I 2906, 3 ff. s. a. 32, nach einem *šaiḫ* der Tamīm; Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 178, 6 ff. s. a. 33; auch Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 487, 11.

[20] IS VII$_1$ 88, 16; Ḫalīfa, *Ṭab.* 454, 10.

Interessant ist, daß in der Mesene auch der Vater des Ḥasan al-Baṣrī in Gefangenschaft geraten war[21]; hier haben die späteren Beziehungen wohl ihren Ausgang genommen. Die Verflechtungen innerhalb der aufstrebenden religiösen Elite werden auch daran sichtbar, daß ʿAṭāʾ b. Farrūḫ, ein *maulā* der Quraiš, der von Medina nach Baṣra übersiedelte und dort unter anderem Lehrer des Yūnus b. ʿUbaid wurde, Enkel einer Schwester Arṭabāns war[22]. Ins Auge fallen aber vor allem wieder die Beziehungen zu Ibn Sīrīn. Auch dessen Vater war bei ʿAin at-Tamr oder in der Mesene gefangengenommen worden[23]. Ibn ʿAun aber war mit einer Enkelin Ibn Sīrīn's verheiratet[24], sein Sohn ʿAbdarraḥmān kurioserweise mit deren Mutter[25]; eine seiner Dienerinnen gehörte als Sklavin seinem Schwiegervater[26]. Sein Vermögen vermachte er zum Teil der Verwandtschaft seiner Frau, darunter seinem Schwager Muḥammad, einem Sohn des ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Sīrīn[27]. Und vor allem: dessen Sohn Bakkār b. Muḥammad hat ihn als Kind noch längere Zeit erlebt[28] und ist, vermutlich auch dank der Erzählungen seiner Tante, zum Hauptinformanten bei Ibn Saʿd geworden. Damals stand Ibn ʿAun schon im Glanze seines Ruhms; die Biographie bei Ibn Saʿd ist darum zu einer der farbigsten und umfangreichsten aus dem baṣrischen Milieu geworden[29]. Es lohnt sich, das Portrait, das Bakkār von seinem alten Onkel zeichnete, in extenso wiederzugeben[30]:

> „Ich lebte mit Ibn ʿAun lange Zeit (*dahr*^{an} *min ad-dahr*) bis zu seinem Tode zusammen; er hinterließ meinem Vater sein Vermögen. Nie habe ich ihn einen frommen oder unheiligen Schwur tun hören, bis der Tod uns schied. – Ibn ʿAun fastete ein um den andern Tag bis zu seinem Tode[31]. – Nie habe ich Geld in Ibn ʿAun's Händen bemerkt noch ihn etwas (eine Münze?) abwägen

---

[21] S. o. S. 41.

[22] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 487, 10. Zu ihm vgl. TT VII 210 nr. 389.

[23] EI^2 III 947 b und Šīrāzī, *Ṭab.* 88, 6 f.; zu der Eroberung von ʿAin at-Tamr vgl. Donner, *Conquests* 184 f.

[24] IS VII$_2$ 36, 25 f.; sie hieß Umm Muḥammad und war die Tochter des ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Sīrīn (ib. 29, 25).

[25] Ib. 26, 26. Sie war vermutlich eine Konkubine des ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Sīrīn gewesen.

[26] Ib. 26, 24 f.

[27] Ib. 26, 3 und 30, 2. Vgl. auch unten S. 363.

[28] Ib. 26, 2 f.; er hat z. B. gesehen, wie Ibn ʿAun sich während des Aufstandes i. J. 145 verhielt (ib. 27, 8 f.). Dabei ist er selber erst 224/839 gestorben (*Mīzān* nr. 1263); er muß damals noch sehr jung gewesen sein.

[29] Auch die Biographie im *Taʾrīḫ Dimašq* ist ungewöhnlich lang (S. 315–376). Aber sie ist aus älteren Quellen zusammengetragen; vor allem enthält sie überhaupt kein genuin syrisches Material. – Bakkār begegnet häufig auch als Gewährsmann in der Biographie des Ibn Sīrīn (IS VII$_1$ 140 ff.).

[30] Ib. 26, 2 ff. Auch vorher und nachher gehen die meisten Nachrichten auf ihn zurück. Zur Übersetzung vgl. Pellat, *Milieu* 240.

[31] Dies war aus einem Ḥadīṯ, welches Ibn ʿAun selber überlieferte, als „Fasten Davids" bekannt (ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 151, 2 ff.; *Ḥilya* III 42, 13 ff.: wieder nach Bakkār b. Muḥammad). Dazu Lech, *ramaḍān-Fasten* 14.

sehen[32]. Wenn er vor dem Gebet die Waschung vollzog, so half ihm niemand dabei[33]; er trocknete sich bei dieser Gelegenheit das Gesicht mit einem Mundtuch (*mandīl*) oder einem Stück Stoff ab. – Er kam nicht auf ostentative Weise zu früh zum Freitagsgebet, aber auch nicht zu spät; am liebsten war ihm der goldene Mittelweg und das Untergehen in der Menge (*al-iḫtilāṭ bil-ǧamā'a*). Zum (Gebet am) Freitag und den beiden Festen vollzog er die große Waschung[34], und bei beiden Gelegenheiten parfümierte er sich; dies betrachtete er als *sunna*. Auch an den übrigen Tagen duftete er gut und trug weiche Kleidung. Am Freitag und an den beiden Festen zog er sein sauberstes Gewand an. Zum Freitagsgebet ging er entweder zu Fuß oder er ritt; nach dem Freitagsgebet hielt er sich nicht länger auf. Auch im Ramaḍān vollzog er in der Öffentlichkeit nicht mehr als die vorgeschriebenen Gebete, sondern zog sich in sein Haus zurück; wenn er dort alleine war, schwieg er nur und sagte nichts anderes als ‚Preis sei Gott, unserm Herrn'. Ich habe Ibn 'Aun nie ein öffentliches Bad betreten sehen. Er hatte einen christlichen Verwalter (*wakīl*), der die Erträge aus seinem Hausbesitz eintrieb[35]. In dem Haus, in dem er wohnte, lebten Christen und Muslime, und es war dasjenige im Marktbezirk (*sūq*). Er pflegte zu sagen: ‚Unter mir sollen Christen wohnen, aber keine Muslime!' Er selber wohnte (nämlich) im obersten Stock[36].

Ibn 'Aun pflegte mit uns das Gebet bei Sonnenuntergang und das Abendgebet zu verrichten; er hatte einen Gebetsraum (*masǧid*) in seinem Anwesen (*dār*), wo er mitsamt allen, die gerade da waren: Freunden (*iḫwān*), Bewohnern und Kindern sämtliche Gebete verrichtete[37]. Einer seiner Klienten namens Zaid[38]

---

[32] D. h. wohl: er hatte zwar Geld, aber er gab es immer gleich weg (als Almosen), und er prüfte seinen Wert nicht nach, wenn er es erhielt. Vgl. dazu unten S. 363.

[33] Der Hausherr kann erwarten, daß ihm jemand bei dieser Verrichtung zur Hand geht, indem er ihm die Wasserkanne reicht usw.; Bakkār mag außerdem daran gedacht haben, daß sein Onkel ja bereits in höherem Alter stand. Er will mit seiner Bemerkung auf Ibn 'Aun's Bescheidenheit hinweisen.

[34] Sie ist an sich nur vorgeschrieben nach Geschlechtsverkehr; jedoch ist sie in der beschriebenen Weise als *sunna* empfohlen (EI² II 1104 s. v. *Ghusl*).

[35] Lies *yaǧbī* statt *yuḥyī*.

[36] Der Text ist in seiner grammatischen Struktur etwas merkwürdig und auch inhaltlich vermutlich nicht in Ordnung. Denn wenn Ibn 'Aun ganz oben wohnte und auch Muslime zu seinen Mietern gehörten, wohnten auch sie unter ihm. Nun besaß er zwei Häuser, jenes im *sūq* der Drogenhändler und ein anderes in der Mirbad-Straße; er wohnte in letzterem, das gewiß auch das vornehmere war (ib. 30, 5 f. und 27, 9; dazu Massignon, *Opera minora* III 66 und Ṣāliḥ al-'Alī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 116). Man wird also wohl annehmen dürfen, daß seine muslimischen Mieter in dem Haus im *sūq* wohnten. Vielleicht muß man aber auch vor „Muslime" eine Negation einsetzen. Dann nämlich käme das heraus, was in einigen späteren Quellen von Ibn 'Aun behauptet wird: daß er gar nicht an Muslime vermietete, weil er sie nicht mit seinen Mietforderungen „in Angst versetzen" wollte (Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 230, pu. ff.; Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Aḥkām ahl aḏ-ḏimma* 284, ult. ff.: nach Ibn Ḥanbal).

[37] Der Raum hatte keinen *miḥrāb*, wie Bakkār notierte (ib. 28, 7 f.). In Sāmarrā hatten später viele Privathäuser eine Moschee (T. al-Janabi in: World Archeology 14/1983/312 f.). Yazīd b. Hārūn hat den *miḥrāb* hier aber noch mißbilligt (s. u. S. 431), und Mālik b. Anas hat sich in Medina ganz allgemein gegen diesen Luxus ausgesprochen (Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, *Ǧāmi'* 165, 3 f.). Vielleicht galt eine solche Einrichtung als zu protzig; Privatkapellen kannte man bis dahin ja nur aus Palästen wie in Ḫirbat al-Mafǧar. Vielleicht drängte man auch darauf, daß das Gebet immer in der Öffentlichkeit vollzogen werde; Aiyūb as-Saḫtiyānī hat bezeichnen-

hatte die Funktion des *muʾaḏḏin;* dieser sprach beim *aḏān* die Formeln je zweimal, bei der *iqāma* hingegen nur einmal[39]. Manchmal war Ibn ʿAun unser Vorbeter; manchmal ließ er auch einen seiner Söhne nach vorne treten. Er erflehte nichts (von Gott), das ihm nicht verliehen worden wäre[40]. Wenn er wußte, daß irgendwo in seinem Essen Knoblauch war, kostete er nicht davon[41]. Vor dem Essen kam der Diener zu ihm (mit Wasser), und er wusch sich die Hände[42]; dann brachte er ihm ein Handtuch, und er trocknete sich damit die Hände ab."

Das ist das Idealbild eines bürgerlichen Frommen; seit Ibn Saʿd haben die Quellen es unter dem Stichwort der „Gewissenhaftigkeit" (*waraʿ*) zusammengefaßt[43]. Weitere Berichte passen da hinein, die meisten von ihnen mit Respekt, einige auch mit Spott erzählt. Er bezahlte den *zakāt* zweimal im Jahr, einmal im eigenen Kreise und einmal an die Obrigkeit, vermutlich weil er dort an seiner rechtmäßigen Verwendung zweifelte[44]. Er gab niemandem die Hand, wohl um nicht seine rituelle Reinheit zu verlieren[45]. Er trat mitten in eine Pfütze, weil er, um auszuweichen, über einen Baumstamm hätte laufen müssen, der ihm nicht gehörte[46]. Seine Höflichkeit ging dem um eine Generation älteren Ibrāhīm an-Naḫaʿī so sehr auf die Nerven, daß er ihm riet, doch die dauernden Entschuldigungen bleiben zu lassen, weil dies unehrlich klinge[47]. Zahlreich sind die Geschichten darüber, wie er seinen Zorn besiegte[48]; Bakkār b. Muḥammad hatte ihn nie über jemanden schimpfen hören, nicht einmal über einen Sklaven oder eine Dienerin oder ein Tier[49]. Er stritt mit niemandem, machte aber auch keinen Scherz noch rezitierte er Poesie; er war ganz auf sich selbst, d. h. seine eigene Sündhaftigkeit konzentriert[50]. Wenn er Geschenke gab oder sonst Gutes tat, tat er es insgeheim[51]. Jede Nacht rezitierte er ein Siebtel des Korans; wenn er es nicht schaffte, holte er es am Tage darauf

derweise stattdessen eine separate Moschee auf seine Kosten errichten lassen, wie dies reiche Kaufleute noch heute gelegentlich tun (s. o. S. 345).

[38] Von einem weiteren *maulā* namens Yazīd (oder ist es derselbe?) ist bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 211, 8 die Rede. Daß Ibn ʿAun selber *maulā* war, machte dabei nichts aus (s. o. S. 344).

[39] Das war juristisch interessant und unter den einzelnen Rechtsschulen umstritten (EI² I 188 a s. v. *Aḏān* und III 1057 a s. v. *Iḳāma;* dazu Ibn Rušd, *Bidāyat al-muǧtahid* I 105, −7 ff. und 110, 11 ff. sowie Howard in: JSS 26/1981/219 ff.).

[40] Oder banal: „er rief nach nichts, das ihm nicht gebracht worden wäre"?

[41] Vielleicht aus Höflichkeit gegenüber seinen Gästen, vermutlich aber eher, weil man keine Moschee betreten sollte, solange man nach Knoblauch roch (s. o. S. 112). Vgl. auch ib. 26, 23 ff.

[42] Also nicht etwa, wie üblich, nur nachher.

[43] IS 24, ult.

[44] TD 351, 4 f.

[45] IS 28, 5 ff.; dazu oben S. 233.

[46] Ib. 28, 8 ff.

[47] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 91, 7 f.; ähnlich II 190, 6 f. Zu seiner Höflichkeit auch ib. II 318, 15.

[48] IS 28, 13 ff. = *Ḥilya* III 39, 9 ff.; ib. 26, 26 ff.; 25, 26 ff. usw.

[49] IS 25, 24 f.

[50] Ib. 25, 20 f.

[51] Ib. 27, 10 ff.

nach[52]. In jüngeren Jahren hatte er sich anscheinend ab und zu bei den Freiwilligen im byzantinischen Grenzgebiet aufgehalten; er soll sogar einmal einen Feind getötet haben[53].

Auch bei der Überlieferung von Ḥadīṯen übte er Vorsicht und Zurückhaltung. Er ließ nicht zu, daß man ihm um dessentwillen nachlief[54]; daß man ihn dazu auf der Straße ansprach, war ihm unangenehm[55]. Warum er so begehrt war, liegt klar zutage. Er hatte in Syrien bei Raǧā' b. Ḥaiwa (gest. 112/730) gehört, im Ḥiǧāz bei Qāsim b. Muḥammad (gest. 107/725), anscheinend auch bei ʿIkrima (gest. 105/723) und bei Nāfiʿ, dem *maulā* des ʿAbdallāh b. ʿUmar (gest. 117/735)[56]; auch in Kūfa hatte er sich aufgehalten und dabei noch Šaʿbī erlebt[57]. Der Dichter Muḥammad b. Munāḏir empfahl, obgleich selber der Muʿtazila nahestehend, Ḥadīṯ bei Ibn ʿAun und bei Mālik b. Anas zu hören[58]. Aber Ibn ʿAun tradierte nur im engeren Kreis, zu Hause, frühmorgens nach dem „Gottgedenken" (*ḏikr*), welches er an das Frühgebet anzuschließen pflegte; die Menge hatte keinen Zutritt[59]. Von seinen Schülern erwartete er innere Sammlung statt bloßen Sammeleifers[60]. Er berief sich auf seine Lehrer ʿIkrima und Nāfiʿ dafür, daß man Ḥadīṯ nicht erfragen dürfe, sondern warten müsse, bis der Lehrer es von sich aus weitergebe[61]. Die Verantwortung, die sich mit diesem Geschäft verband, belastete ihn sehr[62]; er erinnerte sich, daß gewisse Überlieferungen erst zu seinen Lebzeiten in Umlauf gekommen waren[63], und er fürchtete, selber unbewußt etwas hinzuzufügen oder wegzulassen[64]. Šuʿba machte ihm das Kompliment, einer der wenigen gewesen zu sein, die Skrupel empfanden, einen Isnād zu ergänzen (*tadlīs*)[65]. Material, das er in seiner Jugend in Kūfa sammelte, hatte er zuerst Ibn Sīrīn vorgelegt, bevor er es weitergab[66]. Von vielen *tābiʿūn* soll er gar nichts übernommen haben, weil sie ihren eigenen privaten Meinungen (*raʾy*) zuviel Raum gaben[67]. Selbst unter seinen Lehrern

---

[52] Ib. 28, 20 f.

[53] Ib. 28, 14 und 18 ff.; auch TD 353, 5 ff. mit einem Augenzeugenbericht des Mufaḍḍal b. Lāḥiq, eines *maulā* der Raqāš (zu ihm Ḫalīfa, *Ṭab.* 533 nr. 1861).

[54] Ib. 25, 18 ff.

[55] Ib. 25, 12 ff.

[56] Fasawī I 548, 2 ff. = II 368, 6 ff.; zu Qāsim auch ib. I 671, apu. ff. und GAS 1/279; dazu EI² Suppl. 311 f., VII.

[57] S. u. S. 362.

[58] *Aġ.* XVIII 198, 7. Weitere Einzelheiten s. u. S. 392 f.

[59] IS 25, 14 f. und 22 ff. Die Philologen Naḍr b. Šumail (gest. 204/819-20) und Aṣmaʿī (gest. 213/828) haben in ihrer Jugend bei ihm gehört (Marzubānī, *Nūr al-qabas* 99, 19; Anbārī, *Nuzha* 48, 5 f. und 115, 1).

[60] IS 25, 15 ff.

[61] Fasawī II 249, 1 ff. und 8 ff.

[62] IS 25, 11 f. > Fasawī II 238, 6 f.; auch al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Šaraf aṣḥāb al-ḥadīṯ* 118, 11 f. Zur Übersetzung vgl. IS lvi, Anm. des Hrg's zur Stelle.

[63] Fasawī II 266, 3 f.

[64] IS 25, 8 f.; dazu Fasawī II 249, pu. ff.

[65] TD 340, −5 f.

[66] IS 25, 6 ff.

[67] Fasawī II 250, 7 ff. Wir wüßten gern Genaueres. Aber nur von Šahr b. Ḥaušab (gest. 111/730

unterschied er solche, die nur sinngemäß überlieferten (Ḥasan al-Baṣrī, Šaʿbī und Ibrāhīm an-Naḫaʿī in Kūfa), und andere, die sich genau an den Wortlaut hielten (Ibn Sīrīn in Baṣra, Raǧāʾ b. Ḥaiwa in Syrien, Qāsim b. Muḥammad in Medina)[68]. Er selber trat erst nach dem Tode Aiyūb as-Saḫtiyānī's stärker hervor; bis dahin hatte man angeblich nur etwa ein halbes Dutzend Ḥadīṯe von ihm in Händen gehabt[69].

Gar nichts soll er von schriftlichen Aufzeichnungen gehalten haben; sie führen den Menschen nur in die Irre[70]. Er betonte, daß auch Abū Bakr und ʿUmar sich keine Notizen gemacht hätten[71]; Ibn Sīrīn hatte das Aufschreiben gleichfalls nicht gemocht[72]. Sein Schüler Ḥammād b. Zaid erklärte diese Haltung damit, daß man damals gefürchtet habe, diese Bücher könnten von der Lektüre des Korans ablenken[73]. Das ist aber vielleicht nur eine nachträgliche Interpretation. Denn der frühe Ibn al-Madīnī besteht darauf, daß Ibn ʿAun ein Ḥadīṯ des Samura b. Ǧundab (gest. Ende 59 oder Anfang 60/Oktober 679) in dessen „Buch" gelesen habe[74]; Nāfiʿ soll er sogar schriftlich um Ḥadīṯe gebeten haben[75]. Man muß sich vor Augen halten, daß Aufzeichnungen damals häufig die Form von *aṭrāf* hatten, Gedächtnishilfen, in denen das jeweilige Ḥadīṯ nur fragmentarisch, mit „Anfang und Ende", vermerkt war[76]. In dieser Form besaß Ibn Sīrīn die Traditionen seines Lehrers ʿAbīda as-Salmānī[77]; auch Ibn ʿAun hatte zu ihnen Zugang, wollte sich ihrer aber – wohl wieder aus Furcht vor Verfälschung – nicht bedienen[78]. Bakkār b. Muḥammad meinte zu wissen, daß weder er noch Ibn Sīrīn ein „Buch" besessen hätten, in dem auch nur ein einziges Ḥadīṯ vollständig notiert gewesen wäre[79].

Natürlich war Ibn ʿAun nicht gegen das Schreiben überhaupt. Ibn ʿAsākir bewahrte einen Brief paränetischen Inhalts, den man auf ihn zurückführte[80]; über ihn überlieferte man ein Schreiben ʿUmars an Christen, die nach ursprünglicher Konversion wieder vom Islam abgefallen waren[81]. Auch die zahlreichen Nachrichten über das irakische Rechtswesen, die er von Ibn Sīrīn

---

oder 112/731) hat er sich explizit distanziert, und wir erfahren auch hier die Gründe nicht (AZ 681 nr. 2078 = Fasawī II 97, pu. ff.; zu ihm *Mīzān* nr. 3756).

[68] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 322, 9 ff.; dazu Nachtrag IV 394.

[69] TD 327, 8 f.; 328, 6 ff.; 329, 1 ff. Einige seiner Ḥadīṯe, vor allem solche, die isoliert blieben, verzeichnet Abū Nuʿaim (*Ḥilya* III 42, 2 ff.).

[70] al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taqyīd al-ʿilm* 21, 1 = 57, 6 f.

[71] Fasawī II 285, 10 f. = Ḫaṭīb, *Taqyīd* 48, 15.

[72] *Taqyīd* 48, 12.

[73] Ib. 57, 10 ff.; dazu Abbott, *Arabic Literary Papyri* II 7 ff. und jetzt Cook in: JSAI 8/1987/173.

[74] *ʿIlal* 57, 6.

[75] Azmi, *Studies* 75 und 97 mit weiteren Angaben.

[76] Azmi 185. Die Form wurde später weiter gepflegt, wenn auch mit größerer Präzision; vgl. etwa die *Tuḥfat al-ašrāf bi-maʿrifat al-aṭrāf* des Mizzī (ed. ʿAbduṣṣamad Šarafuddīn, Bombay 1965 ff.). Weitere Titel bei Kattānī, *ar-Risāla al-mustaṭrafa* 167 ff.

[77] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 387 nr. 2581.

[78] IS 27, 17 ff. (wo falsch *ʿUbaida* vokalisiert ist). Zu seiner Einstellung zu den *aṭrāf* vgl. auch AZ 675 nr. 2041.

[79] IS VII$_1$ 141, 22 f.

[80] TD 363, 1 ff.: über die Macht des Satans.

[81] Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Aḥkām ahl aḏ-ḏimma* 180, 1 ff.

und von Ša'bī besaß, dürften schriftlich vorgelegen haben[82]. Historische Informationen laufen gleichfalls über ihn: zur Ermordung 'Uṯmāns[83], zur Kamelschlacht[84] oder zur Huldigung an Yazīd I.[85]. Mit Ibn Sīrīn verband ihn der Glaube an Traumgesichte; er ließ sich Träume von ihm interpretieren und hat ihn auch selber einmal im Traum gesehen[86]. Selbst den Propheten hat er so einmal geschaut, allerdings erst kurz vor seinem Tode[87].

Wie bei Aiyūb as-Saḫtiyānī, so äußerte sich bei ihm Gewissenhaftigkeit nicht in seinem Habitus, in Kleidung oder Haartracht; er war kein Weltverächter (*nāsik*). Einladungen zu Festmählern auszuschlagen, wie 'Amr b. 'Ubaid dies tat, hielt er für schlecht[88]. Wir sahen, daß er sich zum Freitagsgebet in Schale warf und parfümierte. Ibn Sa'd berichtet recht eingehend, wie er sich trug[89]; er besaß u. a. einen Burnus aus feiner Wolle, der 'Abdallāh b. 'Umar gehört und den er aus der Erbschaft des Anas b. Sīrīn (gest. 118/736), eines Bruders von Muḥammad b. Sīrīn[90], erstanden hatte[91]. Auch Anas b. Mālik hatte sich, so notierte er, in Seide gekleidet[92]. Seine Gewänder schürzte er anscheinend nicht auf; sie berührten von hinten seine Füße[93]. Seine Mütze (*qalansuwa*) war ungemein groß[94]; das war damals vielleicht neueste Mode[95]. Seine Sandalen hatten nur einen Riemen, nicht zwei wie die der Asketen; vermutlich galt dies als die elegantere Art[96]. Allerdings vermied er, so beeilt sich Bakkār b. Muḥammad hinzuzufügen, das besonders weiche Schuhzeug aus spezialgegerbter Ochsenhaut (*ni'āl sibtīya*)[97], vermutlich weil schon der Prophet sich angeblich dagegen ausgesprochen hatte[98]. Seinen Schnurrbart kürzte er nicht, sondern hielt ihn auf mittlerer Länge; das Haar reichte ihm bis zur Mitte der Ohren. „Wenn man ihn sah, hätte man gesagt: der gehört

---

[82] Über den ersten *qāḍī* in Baṣra unter 'Umar (Wakī' I 269, apu. ff.), über Iyās b. Mu'āwiya (ib. I 331, apu. f. und 342, ult. f.) und vor allem über den Qāḍī Šuraiḥ (ib. II 326–330 nach Ibn Sīrīn; auch vorher II 215, 220 etc., häufig nach Ša'bī). Trotz seiner engen Beziehungen zur Familie des Ibn Sīrīn soll er in der Exaktheit seiner Nachrichten nicht ganz an Aiyūb as-Saḫtiyānī herangekommen sein (Ibn al-Madīnī, *'Ilal* 68, –4 ff.).

[83] S. u. S. 365.

[84] Ṭabarī I 3213, 11 ff. und 3216, 8 ff.

[85] Ib. II 175, 17 ff. – Vgl. noch Abū Yūsuf, *Ḫarāǧ* 134, ult. ff., wo aber Ibn 'Aun's Identität nicht gesichert ist.

[86] IS 28, 1 ff. und 27, 12 ff.

[87] Ib. 29, 18 ff.

[88] Ǧāḥiẓ, *Buḫalā'* 213, 10 f.

[89] IS 29, 5 ff. Die Realien sind uns nicht immer in allen Einzelheiten verständlich.

[90] Zu ihm IS VII_1 150, 11 und 22 ff.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 513 nr. 1777.

[91] Ib. VII_2 29, 11 ff.

[92] TD 326, 2 f.

[93] IS 29, 16 f.

[94] Ib. 29, 4 f.; s. o. S. 345 für Aiyūb as-Saḫtiyānī.

[95] EI^2 V 737 b s. v. *Libās* und Ṣāliḥ al-'Alī in: MM'I'I 13/1966/425.

[96] Nach dem *'ahd 'Umar* sollten die *ahl aḍ-ḍimma* Sandalen mit doppeltem Riemen tragen (vgl. Noth in: JSAI 9/1987/303); s. auch u. S. 385.

[97] IS 29, 15 f.; dazu unten S. 541.

[98] Vgl. Conc. II 390 s. v. *sibtīya;* auch Lane, *Lexicon* 1288.

nicht zu dieser Schicht (*ṭabaqa*, d. h. den Frommen?); der verkehrt viel mit den Leuten"[99]. Er trug einen silbernen Ring mit einem Stein, auf dem das Siegel Salomos, also unser Davidsstern, eingraviert war[100]; einige seiner Zähne hatte er in Gold fassen lassen[101]. Als Sufyān b. ʿUyaina ihm vorwarf, er liebe das Geld zu sehr, meinte er, es sei ihm ganz nützlich[102].

Dabei soll er bei seinem Tode mehr als 10 000 Dinar Schulden hinterlassen haben. Man fand gar kein Bargeld mehr, sondern mußte sich an die beiden Häuser halten, die er in Baṣra besaß[103]. Bakkār b. Muḥammad wirft Ibn ʿAun's Söhnen vor, daß sie um den Preis des Leichenkleides feilschten; seine Frau habe einen gehörigen Betrag zuschießen müssen[104]. Darin scheinen sich Spannungen auszudrücken: das Leichengewand war besonders kostbar gewesen, und vor allem stammte es offenbar aus den Magazinen der Ibn Sīrīn-Familie; diese waren Stoffhändler, wie wir wissen[105], und anscheinend auch recht geschäftstüchtig. An sie, und nicht an die Kinder, ging zudem Ibn ʿAun's Erbschaft – zumindest im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten: Ibn ʿAun vermachte nach Abzug der Schulden ein Fünftel seines Besitzes dem Vater Bakkār b. Muḥammad's, zur Verteilung unter die reiche und arme Verwandtschaft[106]. Auch sein Diener Azhar b. Saʿd as-Sammān erhielt etwas[107]. Es ist denkbar, daß dies alles erzählt wurde, um zu zeigen, wie sehr er sich an die Ermahnungen des Korans hielt; in Sure 2/180 hieß es ja, daß jemand, bei dem „es aufs Sterben geht", „in rechtlicher Weise eine letztwillige Verfügung zugunsten der Eltern und der nächsten Verwandten treffen" solle – neben der normalen Intestaterbfolge, wie man später verstand; zudem hatte man sich darauf geeinigt, daß dies erst nach Bezahlung der Schulden gelte[108]. Aber dieses Vorbild erklärt doch anscheinend nicht alles: Ibn ʿAun beklagte sich als Greis, daß man ihn alleingelassen habe und er nicht mehr vor die Tür gehen könne; Anas b. Mālik habe man in diesem Alter auf einem Reittier herumgeführt, obgleich er nicht so hinfällig gewesen sei wie er[109]. Das bezog sich wohl darauf, daß er sich auf der Treppe seines Hauses den Fuß gebrochen hatte; die Sache wurde nicht mehr gut[110], und er vermißte die Hilfe seiner Söhne sehr. Einer

---

[99] IS 29, 7 ff. Zur Schnurrbartmode s. u. S. 385 f.
[100] Ib. 29, 3 f.
[101] Ib. 29, 17 f.
[102] Ib. 29, 1 f.
[103] Ib. 30, 1 f. und 4 ff.
[104] Ib. 29, 21 ff.
[105] Vgl. EI² 947 b s. n. *Ibn Sīrīn*.
[106] Ib. 30, 2 f.
[107] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 513, 5 f.; zu ihm vgl. *Mīzān* nr. 696. Ich gehe davon aus, daß er mit jenem Azhar gemeint ist, den Ibn ʿAun im Alter zum Einkaufen losschickte (IS 28, pu. f.); als Gewährsmann über ihn begegnet er z. B. ib. VII₁ 146, 6 f. *Auṣā ilā* kann hier allerdings auch heißen, daß Ibn ʿAun ihn zum Testamentsvollstrecker bestimmte; aber das ist nach dem Vorhergehenden nicht sehr wahrscheinlich. Vgl. Dozy, *Suppl.* s. v. *w-ṣ-y* II.
[108] Vgl. HW 797 s. v. *Waṣīya*.
[109] IS 25, 1 ff.
[110] Ib. 29, 19 ff.

von ihnen wird an versteckter Stelle bei Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ erwähnt[111], ein zweiter begegnet *en passant* bei Ibn Sa'd[112]. Aber es ist vielleicht bezeichnend, daß Ibn Sa'd sich für seine Biographie nirgendwo auf einen der beiden beruft.

Was Ibn 'Aun für einen Beruf ausübte, erfahren wir nicht. Die Vermietung der beiden Häuser brachte ihm Geld ein; aber vielleicht hatte er nur in eine reiche Familie hineingeheiratet. Er meinte, daß in Baṣra nur wenige *mawālī* Glück (*ḥaẓẓ*) gehabt hätten[113]. In der Tat war es ihm schlechter ergangen als Ibn Sīrīn. Dieser hatte ungestraft eine reinblütige Araberin heiraten können; er dagegen war, als er eine Generation später das gleiche tat, auf den Widerstand Qatādas gestoßen und auf Befehl des *qāḍī*s Bilāl b. Abī Burda ausgepeitscht worden[114]. Seine Frau, die zum selben Stamm gehörte wie Qatāda, hatte er freigeben müssen; das war zu seiner Zeit wohl schon eine unverhältnismäßige Härte[115]. Bilāl fühlte sich ihm weit überlegen; als Ibn 'Aun ihn zu allem Überfluß darauf aufmerksam machte, daß sie beide in der Gewichtung der Scheidungsformel nicht übereinstimmten, soll er ihm bedeutet haben, daß er für ihn nicht mehr sei als ein Sklave und ihm juristisch keine Lehre erteilen könne[116]. Das muß irgendwann zwischen 110/729, dem Antrittsjahr des Ibn Abī Burda und 117/735, dem Todesjahr des Qatāda, geschehen sein; Ibn 'Aun war damals schon an die 50 Jahre alt.

Ein Revolutionär war oder wurde er dennoch nicht. Schon die Art, wie er aus seiner Jugend sich an Ibn al-Aš'aṯ erinnerte, zeigt es: dieser habe mit gekreuzten Beinen auf der Kanzel gesessen und große Versprechungen gemacht[117]. Auf die Erniedrigung durch Ibn Abī Burda kam er später nie zurück[118]. Ġailān ad-Dimašqī's obrigkeitskritische Einstellung war ihm ein Greuel; er will Ġailān am Tor von Damaskus am Kreuz haben hängen sehen[119]. Vor Bayān b. Sam'ān und Muġīra b. Sa'īd, die i. J. 119/737 auf Befehl Ḫālid al-Qasrī's hingerichtet wurden, hatte ihn, wie er sich zu erinnern meinte, schon Ša'bī gewarnt[120]. Er war 'Uṯmānit[121] und mußte schon von daher allen aufrührerischen Eifer verabscheuen; mit Genugtuung vermerkte er, daß sein

---

[111] *Ta'rīḫ* 187, 15.

[112] S. o. S. 357.

[113] Fasawī II 58, 2 ff.

[114] Wakī', *Aḫbār* II 28, 6 ff.; Fasawī II 63, 11 ff.; Abū l-'Arab, *Miḥan* 326, 3 ff. Dazu oben S. 136.

[115] Die uns bekannten Parallelfälle liegen allesamt früher (vgl. Juda, *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der mawālī* 180).

[116] Wakī' II 28, 11; Abū l-'Arab 327, apu. Das ist allerdings vielleicht nur ein Versuch des Erzählers, Ibn 'Aun als den besseren Juristen erscheinen zu lassen und ihm damit doch einen kleinen Triumph zu gönnen. Wegen der Frage, ob mit der *batta*-Formel eine reversible oder eine endgültige Scheidung ausgesprochen sei, ist es i. J. 121 in Mosul zu Aufruhr gekommen (Azdī, *Ta'rīḫ al-Mauṣil* 41, 1 ff.); zum Problem vgl. Schacht, *Origins* 195 ff.

[117] Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 363, 7 f.

[118] IS 25, 26 ff.; auch TD 357, 9 ff.

[119] TD 316, −6 f.; auch Ibn Ḥanbal, *Musnad* II 109, 14 f.

[120] Fasawī II 776, apu. ff. Ša'bī allerdings war schon 103/721 gestorben; damals spielten die beiden wohl noch keine Rolle.

[121] IS 24, ult.

medinensischer Lehrer Qāsim b. Muḥammad (gest. 107/725), ein Enkel des Abū Bakr, Gott um Verzeihung bat für das, was sein Vater dem ʿUṯmān angetan hatte[122]. Bezeichnenderweise laufen im *Taʾrīḫ* des Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ mehrere Berichte über die Ermordung des Kalifen über ihn[123]; dabei hat er auch das Verhalten des Muḥammad b. Abī Bakr angeprangert[124]. Irgendwann, gewiß noch während der Umaiyadenzeit, ist er dennoch einmal mit der Obrigkeit in Konflikt geraten: ein *maulā* des Abbasiden Sulaimān b. ʿAlī will ihn ebenso wie Aiyūb as-Saḫtiyānī (der ja schon 131/749 starb) in Fesseln auf der Straße gesehen haben[125]. Vielleicht ist dies kurz vor dem Umsturz anzusetzen[126]; denn Sulaimān b. ʿAlī wollte ihm nachher ebenso wie Yūnus b. ʿUbaid 2000 Dirham zukommen lassen. Ibn ʿAun allerdings nahm sie nicht an; er wollte sich nicht binden[127]. Dennoch stand er auch bei dem Aufstand des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh eindeutig auf abbasidischer Seite. Die „Muʿtazila" schwärzte ihn bei dem Aliden an, und er verließ die Stadt, bis der Aufruhr losbrach[128]; dann ließ er die Tore zur Mirbad-Gasse, in der er wohnte, verschließen und niemanden mehr ein noch aus[129]. Als Salm b. Qutaiba, der schon einmal i. J. 132, kurz vor der abbasidischen Machtübernahme, Gouverneur der Stadt gewesen war, i. J. 146/763 dieses Amt für zwei Monate wieder übernahm[130], konnte Ibn ʿAun sich ihm gegenüber einiges herausnehmen[131]; Salms Sohn Saʿīd hat bei ihm Ḥadīṯ gehört[132]. Bei seinem Tode sprach der Polizeioffizier des damaligen Gouverneurs[133] über ihm das Gebet[134].

Die qadaritische Lehre lehnte er strikt ab. Da er das Jahr 145 noch erlebte, konnte er ihre Konsequenzen besser einschätzen, und da er älter wurde als seine beiden bisher genannten Gesinnungsgenossen, konnte sein Standpunkt sich weiter entwickeln und auch besser in der baṣrischen Öffentlichkeit Fuß fassen. Der „Mythos" von Maʿbad al-Ǧuhanī, schon bei Yūnus b. ʿUbaid

---

[122] Balāḏurī, *Ansāb* V 93, 5 f. Goitein; TB IX 74, 14 f.

[123] 182, 19 ff. (von Ibn ʿUlaiya übernommen); 187, 13 ff.; auch Ṭabarī I 2989, 15 ff.

[124] Ib. 189, 4 ff. Daß er bei dieser Einstellung auch etwas gegen Kūfa hatte, ist nicht weiter erstaunlich (AZ 505 nr. 1325; Fasawī II 786, 4 ff.).

[125] TD 367, −5 ff.

[126] Zu einem möglichen Anlaß s. o. S. 1.

[127] TD 355, apu. ff. Der Überbringer des Geldes heißt Ḥumaid; vielleicht handelt es sich um den abbasidischen *dāʿī* Ḥumaid b. Qaḥṭaba (*Aḫbār al-ʿAbbās* 219, pu. und 221, 2).

[128] IS 27, 4 ff. > Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 212, 7 ff. Den Ort al-Quraiẓīya, in den er sich flüchtete, vermag ich leider nicht zu identifizieren. Sollte es sich um eine jüdische Siedlung handeln?

[129] Ib. 27, 8 ff.; vgl. auch Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 189, 5 f.

[130] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 652, 14 und 675, 2; zur ersten Amtsperiode ib. 610, 11 und 615, 9 f., auch 621, 4.

[131] IS 27, 23 ff. Ich lese *ʿalā* statt *ʿalaiya* und beziehe das Pronomen in *annahū* auf Ibn ʿAun; diese Interpretation scheint mir einfacher als die von Sachau S. lvi vorgeschlagene. Daß man die Anekdote in die zweite Amtsperiode setzen muß, bleibt hypothetisch; jedoch wird sie dann durch die allgemeine historische Konstellation und Ibn ʿAun's höheres Alter eher verständlich.

[132] TB IX 74 nr. 4658.

[133] ʿUqba b. Salm b. Nāfiʿ, also nicht etwa ein Sohn des Salm b. Qutaiba. Vgl. zu ihm Ṭabarī III 359, 9 und 366, 19 f.

[134] IS 30, 7 ff.

vorgeformt, wird von ihm erweitert: Maʿbad ist von einem Neumuslim, der anscheinend den *asāwira* entstammte, verführt worden[135]. Bewußt scheint Ibn ʿAun auch das Ḥadīṯ gegen die Qadariten eingesetzt zu haben; er begegnet im Isnād einer Tradition, der zufolge Gott Paradies und Hölle ebenso von Anfang an geschaffen habe wie die Menschen, die dafür bestimmt sind[136]. Er führte dies auf Ibn Sīrīn zurück; von ihm wollte er desgleichen gehört haben, daß die Unzucht vorherbestimmt sei, jene exemplarische Sünde, an der die *qadar*-Diskussion schon früh angesetzt hatte[137]. Was das Verhalten gegenüber den Qadariten anging, so empfahl er mit Sure 6/68: „Wenn dich der Satan vergessen läßt (Gottes zu gedenken ?), dann sitz (wenigstens) nach der Mahnung nicht (länger) mit dem Volk der Frevler zusammen!"[138] Er selber hielt sich daran: er soll den Qadariten keinen Gruß entboten haben, wenn er an ihnen vorbeikam[139]. Vielleicht ist er der erste, der – nach 145? – diesen Boykott bewußt durchführte; denn nur von ihm wird dies so allgemein berichtet, ohne die Einschränkung auf ʿAmr b. ʿUbaid wie bei den beiden Vorhergenannten[140]. Über seine Einstellung zu ʿAmr hören wir gar nicht einmal viel. Er soll sich aufgeregt haben, wenn man von diesem redete[141], und er soll ihm Ḥadīṯfälschung unterstellt haben[142]. Er unterstützte es, wenn jemand mit einem Ḥadīṯ ʿAmr desavouierte[143].

Manches von alledem mag Projektion sein. Ibn ʿAun hat ja anscheinend noch von ʿAmrs Vater ʿUbaid b. Bāb tradiert[144]. Aber wir können doch, bei allem Zweifel im Detail, sicher sein, daß die Art, wie man ihn in späteren Generationen einschätzte, seine grundsätzliche Haltung, zumindest die seiner letzten Jahre, richtig traf. Auch auf ihn wandte man die Formel an, daß er „Hoffnung für alle Muslime gehabt" habe[145]; andererseits betonte er, daß man sich nicht auf die Zahl seiner Werke verlassen solle, da man nicht wisse, ob sie von Gott angenommen werden[146]. Projektion ist am ehesten zu befürchten bei dem, was man ihn über Ḥasan al-Baṣrī sagen ließ. Schon vor Raǧāʾ b. Ḥaiwa (gest. 112/730) soll er ihn gegenüber dem *qadar*-Verdacht in Schutz genommen haben[147], und in der Tat wollte man aus seinem Munde eine

---

[135] Ib. 27, 1 ff.; dazu *Festschrift Meier* 62 ff. und 76.

[136] TD 315, apu. ff.; es handelt sich um eine Variante des Ḥadīṯes, das ich HT 39 ff. behandelt habe. Zum Problemkreis s. o. S. 274 und *Festschrift Abel* 124 ff.

[137] Āǧurrī, *K. aš-Šarīʿa* 219, –7 ff.; dazu HT 95 und oben Bd. I 19. Ibn Sīrīn's Haltung zum *qadar* überlieferte er auch sonst (vgl. IS VII$_1$ 143, 24 ff.).

[138] *Ḥilya* III 41, 3 ff.

[139] IS 25, 5.

[140] Mit Bezug auf diesen natürlich auch (AZ 468 nr. 1210 = TB XII 173, 13 ff. = TD 362, 3 ff.).

[141] ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *K. as-Sunna* 131, 14 ff.; TB XII 173, 17 ff.; ähnlich *Ḥilya* III 40, –5 ff.

[142] TB XII 181, 20 ff.

[143] Fasawī II 261, 4 ff. = TB XII 177, 18 ff. = Dāraquṭnī 21 f. nr. 6 (mit näheren Ausführungen zum in Frage stehenden juristischen Problem). Vgl. auch Ibn Waḍḍāḥ, *K. al-Bidaʿ* IX 16 – 17.

[144] S. o. S. 283.

[145] IS VII$_2$ 16, 3 f.; *Ḥilya* III 41, 8 f.; oben S. 348.

[146] TD 364, 4 ff.

[147] AZ 683 nr. 2085.

Äußerung Ḥasans vernommen haben, in der dieser die Lehre mit harten Worten verwarf[148]. Aber zugleich überlieferte er Ibn Sīrīn's kritischen Satz, daß die Qadariten Ḥasan mit schönen Worten verführt hätten[149]. Ḥasans „Wissen" hielt er ohnehin nicht für ungewöhnlich; nur in seinem Weltverzicht habe er alle übertroffen[150]. Ḥasans Sprachbeherrschung imponierte ihm; er verglich sie mit der des Ru'ba[151].

2.2.7.1.4 Sulaimān at-Taimī

Der Jüngste in der Gruppe, Abū l-Mu'tamir Sulaimān b. Ṭarḫān at-Taimī, gest. Ḏū l-Qa'da 143/Febr. 761[1], vielleicht im Alter von 73 Jahren[2], war *maulā* der Murra b. 'Ubād, wohnte in Baṣra später jedoch bei den Taim, mit denen er mütterlicherseits verwandt war; seine Nisbe rührte daher[3]. Sein Vater war anscheinend Türke, vermutlich von den Muslimen kriegsgefangen, jedoch in hoher Stellung[4]; die Namensfolge wird bezeichnenderweise nie über ihn hinaus zurückgeführt. Sulaimān war mit einer Tochter des Faḍl ar-Raqāšī verheiratet; von ihr hatte er seinen Sohn Mu'tamir, der im baṣrischen Ḥadīṯ eine wichtige Rolle gespielt hat[5]. Jedoch wird daneben eine zweite Frau erwähnt[6]. Was er trieb, erfahren wir nicht. An einer Stelle heißt es, er sei 40 Jahre lang Imām gewesen[7]; aber es scheint fraglich, ob man davon leben konnte. Er scheint ein Haus besessen zu haben; als es zusammenbrach, soll er jedoch in einem großen Zelt aus Filz (*fusṭāṭ, qubba*) gewohnt haben, angeblich etwa 30 Jahre lang[8].

---

[148] Fasawī II 44, −4 f.

[149] Ib. II 47, 7 ff.

[150] Ib. II 50, 6 ff.; vgl. auch oben die Bemerkung zu Ḥasans Ḥadīṯpraxis. Überlieferungen von Ḥasan vgl. z. B. ib. II 43, 6 ff. und 45, 6 ff.

[151] Ib. II 51, 8 f.

[1] So präzise nur TH 152, 6 f. Sonst bloß die Jahresangabe (IS VII$_2$ 18, 15; Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 645, 4 etc.). Ḫalīfa hat *Ṭab.* 526, 7 f. daneben noch „144".

[2] Daß er jünger gewesen sei als Ibn 'Aun, der wahrscheinlich i. J. 66 geboren war, steht schon bei Ibn Sa'd (VII$_2$ 24, pu. f.; vgl. auch AZ 298 nr. 522); dazu oben S. 355. Mit der Angabe bei Ḏahabī, TH 151, 2, er sei 93 Jahre alt geworden, ist dies nur zu vereinbaren, wenn man darin eine Verschreibung für 73 sieht.

[3] Ḫalīfa, *Ṭab.* 526 nr. 1831; kürzer auch IS VII$_2$ 18, 9 f. > Fasawī II 130, 3; dazu Sam'ānī, *Ansāb* III 124, 8 ff. Ist statt *'Ubād* etwa *'Ubaid* zu lesen? (Zu den Murra b. 'Ubaid vgl. u. a. Ibn Duraid, *Ištiqāq* 24, 1 f.). Die weitere Nisbe al-Qaisī begegnet nur in späten Quellen (TH 150, −5; auch *Mīzān* nr. 3481, aber lediglich als Zusatz; bei Sam'ānī, *Ansāb* III 124, 5 mit Vorbehalt).

[4] *Ṭarḫān*, aus tk. *darqan*, war ein Titel transoxanischer Adliger (vgl. Petech in: *Festschrift Gabrieli* 626; auch Juda, *Mawālī* 81); diese waren von der Steuer befreit und hatten das Recht, links vom Thron des Herrschers zu stehen (Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* II 460 ff. nr. 879). Auch der Herrscher der Hephthaliten wurde so genannt (Frye in: Harvard Journal of Asiatic Studies 14/1951/124 f.; dazu Altheim, *Geschichte der Hunnen* III 10).

[5] S. o. S. 168. Dieser war i. J. 106 geboren (IS VII$_2$ 45, 18). Auch von daher liegt nahe, daß das in GAS 1/285 für den Vater angegebene Geburtsdatum 46/666 zu früh angesetzt ist.

[6] *Ḥilya* III 29, ult.

[7] Ib. 29, 9.

[8] Ib. 30, −8 ff.

In Baṣra fiel auf, daß er sich für ʿAlī einsetzte[9]. Wir erkennen es daran, daß er von Salmān al-Fārisī überlieferte[10] und dessen Lebensgeschichte verbreitete[11]. Zwar soll er auch bei ʿIkrima gehört haben, als dieser nach Baṣra kam; aber als ʿIkrima einmal sein Kolleg unterbrach, um einem Lied zu lauschen, ist er angeblich nicht mehr hingegangen[12]. Aiyūb as-Saḫtiyānī nahm ihm sein kühles Verhältnis zu ʿUṯmān übel[13]. Jedoch zeigen die Berichte, die er über dessen Ermordung weitergab, daß auch seine Sympathien für die Šīʿa schnell an eine Grenze stießen[14]. Er hat eine Prophetenbiographie verfaßt, zu der noch der Ḫaṭīb al-Baġdādī die *iǧāza* erhalten hat[15]. Im Irak ist sie anscheinend auf die Dauer von dem Werk des Ibn Isḥāq verdrängt worden; jedoch fand sie zu einem verhältnismäßig späten Zeitpunkt, in der 2. Hälfte des 5. Jh's, noch ihren Weg nach Spanien.

Ibn Ḫair, *Fahrasa* 231, 3 ff., mit einer ostiranischen *riwāya;* dort hatte das Werk also überlebt. Die Hs. Wien 881, auf die sich von Kremer bei seiner Edition von Wāqidīs *K. al-Maġāzī* stützte (Bibl. Indica, Calcutta 1855), enthält von fol. 160 an (= von Kremer 360, −5 ff.) einen von anderer Hand geschriebenen Zusatz, der laut einer Glosse auf dem Titelblatt ein Bruchstück aus Sulaimān at-Taimī's Buch ist (Einl., 5 f.; dazu M. Jones in der Einleitung seiner Ausgabe, S. vii). Jedoch ist die Echtheit sehr fraglich (dazu im einzelnen M. Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien* 78 ff.). Sezgin möchte Fragmente in Ṭabarīs Geschichtswerk und im *Ṣaḥīḥ* des Buḫārī ausfindig machen. Aber bei Ṭabarī sind zumindest die Berichte über die Ermordung ʿUṯmāns (oben Anm. 14) für ein *K. al-Maġāzī* zu spät; es bleiben nur die Zitate I 1278, 12 ff. und vielleicht I 12, 1 ff. In dem Maġāzī-Kapitel bei Buḫārī begegnet Sulaimān at-Taimī keineswegs häufiger als andere Tradenten (etwa in Bāb 8 oder 30), und über die Herkunft dieser Passagen ist vorläufig nichts auszumachen. Er hat auch von Muḥammads Himmelsreise erzählt (Baihaqī, *Dalā'il an-nubūwa* II 113, 5 ff.). Alles uns zugängliche Material läuft im übrigen über Sulaimāns Sohn Muʿtamir; er ist auch der erste Tradent in der *riwāya* bei Ibn Ḫair.

Mehr denn als Historiker ist er der Nachwelt wegen seiner Frömmigkeit im Gedächtnis geblieben. Wie Ibn ʿAun praktizierte er das „Davidsfasten", ein um den andern Tag[16]. Mit seinem Sohne Muʿtamir machte er abends die Runde durch die Moscheen und betete bald hier, bald dort[17]. Vierzig Jahre lang verbrachte er die Nacht ohne Schlaf und ohne Geschlechtsverkehr, so daß er „das Morgengebet mit der Waschung des letzten Abendgebetes verrichten" konnte; der kūfische *ḫaṭīb* Raqaba b. Maṣqala (gest. 129/747) schaute

---

[9] IS 18, 13 f.
[10] Ṭabarī I 91, 3 ff. (über die Erschaffung Adams); I 411, 12 ff.; auch HT 36, Anm. 93.
[11] Fasawī III 272, pu. ff.
[12] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 456, 5 ff.; auch Yūnus b. ʿUbaid reagierte so.
[13] Vgl. den Text in: ZDMG 136/1986/519.
[14] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 181, 7 ff.; Ṭabarī I 2963, 1 ff. und 3006, 1 ff. Vgl. aber dagegen die Nachricht über ʿUmars Vorgehen gegen Fāṭima in: Balāḏurī, *Ansāb* I 586, 1 ff. ḤAMĪDULLĀH.
[15] GAS 1/285.
[16] *Ḥilya* III 28, 16 f.
[17] IS VII$_2$ 18, 11 ff.

Gott im Traum, wie er Sulaimāns Haus deswegen segnete[18]. Bei Abū Nuʿaim erscheint er als der ideale *ʿābid*[19]; Ibn an-Nādim zählt ihn unter die *zuhhād*[20]. Ohne Unterlaß gab er Almosen[21]; auch besuchte er Kranke oder ging bei Begräbnissen mit[22]. *Nabīḏ* verabscheut er in jeder Form, selbst in der, die Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid oder Sufyān aṯ-Ṯaurī später noch erlaubten[23]. Frauen schienen ihm eine große Versuchung[24]. Über ihn führte man das bekannte und in pietistischen Kreisen sehr geschätzte Prophetenwort zurück, die Vielgötterei (*širk*) sei „in meiner Gemeinde verborgener als der Tritt der Ameise auf hartem Gestein, und zwischen dem Knecht und dem Unglauben steht nur das Unterlassen des Gebetes"[25].

Insgesamt gab es etwa 200 Ḥadīṯe von ihm[26]. Man hatte ihn im Verdacht, die Isnāde zu ergänzen[27]; aber man hielt ihn doch für recht sorgfältig. Er soll nicht erlaubt haben, daß man während des Kollegs mitschrieb. Mehr als fünf Ḥadīṯe tradierte er ohnehin nicht auf einmal, wohl um das Gedächtnis der Hörer nicht zu überfordern[28]. Als man ihm die *ṣaḥīfa* des Ǧābir b. ʿAbdallāh al-Ḫazraǧī anbot, wollte er sie nicht annehmen[29]; zu ihr besaß niemand das Überlieferungsrecht[30]. Andererseits hören wir, daß auch er nicht ganz ohne Aufzeichnungen arbeitete[31]. Immer wieder begegnet er in Isnāden von Ḥadīṯen, die sich gegen die Qadariten wenden ließen[32]; man sagte ihm nach, er habe erst dann seinen Schülern tradiert, wenn sie sich zu der Lehre bekannten, daß auch die Unzucht vorherbestimmt sei[33]. Dennoch war er überzeugt, daß Gott nicht – wie die Qadariten daraus schließen mochten – den Menschen Unrecht tut[34]. Er überlieferte ein Wort des Propheten, wonach jeder, der Gott keinen

---

[18] Aš*arī, *Maq.* 214, 10 ff.; die Geschichte wird dort zitiert, weil man daraus auf Raqabas Anthropomorphismus zurückschloß. Zu ihm vgl. Ǧāḥiẓ, *Bayān,* Index s. n.; TT III 286 f. nr. 541; Massignon, *Essai*[2] 170; auch oben S. 100.

[19] *Ḥilya* III 28, 1 ff. und pu. ff.; dazu Fasawī II 268, 1 f. sowie das Gedicht in al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Šaraf aṣḥāb al-ḥadīṯ* 72, 14. Ibn al-Ǧauzī hat dieses Bild übernommen (*Ṣifat aṣ-ṣafwa* III 218 ff.).

[20] *Fihrist* 235, 15.

[21] *Ḥilya* III 28, – 6 f.

[22] Ib. 28, 5.

[23] Vgl. das von ihm tradierte Ḥadīṯ in *Ḥilya* III 36, 9 ff., auch 32, 1 ff. und 33, 10 f.; dazu oben S. 116 und Bd. I 224.

[24] Vgl. das Ḥadīṯ ib. 35, – 7; auch Suhrawardī, *ʿAwārif al-maʿārif,* Übs. Gramlich § 21. 6.

[25] Ib. III 36, – 4 ff.; dazu *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 46.

[26] TH 151, 3. Einige Beispiele *Ḥilya* III 33, – 5 ff.

[27] Sog. *tadlīs;* vgl. *Mīzān* nr. 3481.

[28] Buḫārī II_2 20 f. nr. 1828.

[29] IS VII_2 18, 14 ff. = Fasawī III 11, 9 f.

[30] Vgl. GAS 1/85.

[31] Azmi, *Studies* 102. Dazu Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 218 nr. 1362 (?).

[32] Vgl. die Beispiele HT 43, 78, 167, vielleicht auch 144 f. Dazu *Festschrift Meier* 71.

[33] *Ḥilya* III 33, 1 ff.; dazu HT 93. Eine etwas anachronistische antiǧahmitische Variante ib. 33, 8.

[34] Ib. 33, 16 f.

Genossen gibt, ins Paradies kommt; man dürfe dies nur nicht laut sagen, damit die Menschen weiter in den Werken miteinander wetteifern[35].

In der Tat soll er hinter einem Qadariten nicht haben beten wollen[36]. Daß er es ernst meinte, ist durch seine Biographie belegt. Er war nämlich von den Banū Murra zu den Taim übergewechselt, weil ihn die Murra, als er sich gegen die qadaritische Lehre wandte, aus ihrem Stadtviertel hinausgeworfen hatten; die Taim dagegen hatten ihn zu ihrem Imām gemacht[37]. Wenn es stimmt, daß er etwa 30 Jahre Imām war, so wäre dies erst nach dem Tode Ḥasan al-Baṣrī's erfolgt; vermutlich ist es noch beträchtlich später anzusetzen. Als er die Tochter des Faḍl ar-Raqāšī heiratete, war er jedenfalls noch nicht so rigoros; wenn wir Ibn Ḥazm glauben wollen, waren beide sogar befreundet[38]. Die Mu'tazila behauptete, er habe zugegeben, daß der Name *Qadarīya* nicht von seinen Leuten erfunden worden sei, sondern ursprünglich auf diese selber gemünzt war und nur mit Hilfe der Obrigkeit gegen die Verfechter der Willensfreiheit zurückgewendet wurde; seitdem man sie nun stattdessen als *muǧbira* apostrophiere, seien sie vom Regen in die Traufe gekommen[39].

2.2.7.1.5 Abū 'Amr Ibn al-'Alā'

Die Gegner 'Amrs, die wir bisher porträtierten, kamen aus dem wohlhabenden Bürgertum; sie waren vermutlich reicher als er. Aber im Grunde standen sie mit ihm auf einer Stufe; sie waren allesamt Klienten. Nur hatten ihre Familien die besseren Startbedingungen gehabt; zudem hatten sie einen Lehrer gefunden, Ibn Sīrīn, der die bürgerliche Wohlanständigkeit zum Prinzip erhoben hatte. Sie hatten zwar bei Ḥasan al-Baṣrī gehört; aber dessen qadaritisch inspirierte Askese lag ihnen nicht. Der Gegensatz zu 'Amr erklärt sich also vermutlich nicht dadurch, daß unter den Schülern Ḥasans verschiedene Temperamente und verschiedene religiöse Auffassungen aufeinanderstießen; so stellen es nur die Quellen dar, die Ḥasan für die „Orthodoxie" retten wollen. Vielmehr müssen wir bis auf die Zeit Ḥasans selber zurückgehen; nur 'Amr ist im echten Sinne sein Schüler gewesen[1].

Das Bild ändert sich, wenn wir uns dem Philologen und Koranleser Abū 'Amr Ibn al-'Alā' (gest. um 154/770) zuwenden. Er war freier Araber, ein

---

[35] Ib. 34, 4 ff.; auch Ḫaṭīb, *Šaraf* 90 nr. 195. Deshalb hat ihn der Asket Ġulām Ḫalīl wohl als Murǧi'iten eingeordnet (Massignon, *Essai*[2] 168; dazu oben S. 348).

[36] Ib. 33, 13 f.

[37] Ibn Ḫair, *Fahrasa* 231, 4 f.

[38] *Naqṭ al-'arūs* 246, 21 ff.

[39] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 345, 2 ff. und *Muġnī* VIII 332, 8 ff.; beide Stellen sind verderbt und miteinander zu emendieren. Anonym Mānkdīm, ŠUḤ 772, pu. f. Dazu HT 125, mit etwas ungesicherter Schlußfolgerung. Die Geschichte wird auf 'Uṯmān aṭ-Ṭawīl zurückgeführt.

[1] So erklärt sich wohl auch die – ansonsten etwas anachronistische – Nachricht, daß Ibn Sīrīn mit 'Amr nichts habe zu tun haben wollen (Ibn Waḍḍāḥ, *K. al-Bida'* IX 15).

Angehöriger der Banū Māzin, in deren Stadtbezirk er auch wohnte[2]. Mit Ḥasan al-Baṣrī hatte er nicht viel zu tun; er las den Koran anders als dieser[3]. Aufgrund seiner Herkunft und wohl auch als Philologe verkehrte er in Regierungskreisen: mit den Richtern Bilāl b. Abī Burda und Sauwār b. ʿAbdallāh[4] oder mit Abbasiden wie Sulaimān b. ʿAlī, dem ersten abbasidischen Gouverneur von Baṣra[5], oder Yazīd, dem Sohn des Kalifen Manṣūr[6]. Sein Haus in Baṣra lag hinter dem des Ǧaʿfar b. Sulaimān, eines Sohnes des Sulaimān b. Alī[7]. Seine letzte Reise galt ʿAbdalwahhāb b. Ibrāhīm, dem Neffen Manṣūrs und Gouverneur von Syrien[8]; als er überraschend auf dem Wege nach Damaskus in Kūfa starb, betete der dortige Statthalter, Muḥammad b. Sulaimān, wiederum ein Sohn des Sulaimān b. ʿAlī, über ihm das Totengebet[9]. Er starb ein Jahrzehnt nach ʿAmr b. ʿUbaid; aber er scheint älter gewesen zu sein als dieser. Marzubānī geht soweit, ihn noch unter die *tābiʿūn* zu zählen[10]. Man beobachtete seine Genügsamkeit[11] – in der Tat ein erstaunlicher Zug bei einem Mann seiner vornehmen Stellung. Aber vermutlich war dies nur Ergebnis einer vorübergehenden Phase der Weltabkehr (*nusk*); damals soll er auch seine Aufzeichnungen verbrannt haben[12].

Daß er gegenüber ʿAmr b. ʿUbaid sich kritisch verhalten habe, ist anscheinend vor allem von seinem überaus „orthodoxen" Schüler al-Aṣmaʿī (gest. 213/828?) hervorgehoben worden; dieser wollte damit vielleicht dem qadaritischen Trend entgegenwirken, dem die baṣrischen Philologen erlegen waren[13]. Immerhin hatte er, wie wir sahen, bei ʿAbdallāh b. ʿAun Ḥadīṯ gehört[14]. Er erzählte, daß Abū ʿAmr dem baṣrischen Traditionarier Ǧarīr b. Ḥāzim (gest. 170/786)[15], der in Begleitung des Ḥammād b. Zaid (gest. 179/795)[16] bei ihm vorbeikam, einen Zettel (*ruqʿa*) hinhielt, über dessen Inhalt Ǧarīr sichtlich

---

[2] Wakīʿ, *Aḫbār* II 84, 10 f.; zu seiner Genealogie vgl. Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 212, –6 ff. Zur Biographie allgemein können wir auf den eingehenden Artikel von R. Blachère in EI² I 105 f. verweisen.

[3] Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Ibrāhīm al-Ahwāzī (gest. 446/1055) hat die Abweichungen zusammengestellt; eine Edition dieses Textes wird von ʿUmar Yūsuf Ḥamdān vorbereitet. Vgl. zu seinen *qirāʾāt* auch GAS 9/41 f. und die Analyse seiner Quellen bei Pellat, *Milieu* 76 ff.; jetzt noch Maḥmūd Ḥasanī in: Dirāsāt 12/1985, Heft 3/85 ff.

[4] Wakīʿ II 35, 8 und 84, 10 f.; zu Sauwār b. ʿAbdallāh s. o. S. 154 f.

[5] Qiftī, *Inbāh* IV 127, 13 f.

[6] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 56, 5 f.

[7] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 321, 5.

[8] IḤ III 469, 4 f.

[9] Qiftī, *Inbāh* IV 130, 2 f.

[10] *Nūr al-qabas* 25, 19.

[11] Ib. 26, 1 ff. und 37, 6.

[12] Ib. 25, 17 f.; genauer Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 321, 6 f.

[13] Dazu oben S. 85 f.

[14] S. o. S. 360, Anm. 59.

[15] Zu ihm s. o. S. 20.

[16] Zu ihm und seiner Familie vgl. Pellat in EI² Suppl. 384 b; er hatte enge Beziehungen zu den „Vier" und gehörte im übrigen zu den Klienten der Familie des Ǧarīr b. Ḥāzim (TH 228 nr. 213).

empört war; er habe ihm dann bedeutet, daß die Notiz von ʿAmr b. ʿUbaid stammte[17]. Leider hat Aṣmaʿī es nicht für nötig gehalten, zu verraten, warum Ǧarīr sich so aufregte.

Das ist anders bei der zweiten Geschichte, die auf ihn zurückgeht und weite Verbreitung gefunden hat[18]; hier ist das theologische Argument deutlich ausgesprochen, wenn auch in anekdotischer Verkürzung. Angegriffen wird eine muʿtazilitische Exegese, deren koranisches Fundament zwar von dem Erzähler nicht ausdrücklich erwähnt wird, jedoch jedem Leser sofort klar sein mußte: Gott „verspricht" nach koranischem Wortgebrauch den Ungläubigen Strafe (so etwa in Sure 21/38 und 97); andererseits heißt es, daß er sein Versprechen hält (Sure 2/80, 14/47 usw.). Also hat er sich selber festgelegt: er kann einem Ungläubigen nicht verzeihen. Man brauchte dazu nicht einmal Stellen nachträglich zu kombinieren; es stand in Sure 13/31 direkt nebeneinander: „Noch immer wird diejenigen, die ungläubig sind, für das, was sie getan haben, eine Katastrophe treffen ..., so daß schließlich das Versprechen Gottes in Erfüllung geht. Gott bricht nicht, was er versprochen hat (*lā yuḫlifu l-miʿād*)". Allerdings ging es hier um irdische Strafe und zudem um Ungläubige, nicht um Sünder schlechthin. Aber es ließ sich nicht leugnen, daß im allgemeinen in diesen Aussagen das Jüngste Gericht gemeint war und damit dieses „Versprechen" auch den sündigen Muslimen galt (vgl. etwa Sure 18/21, 30/60, 31/33).

Das war wohl auch die *communis opinio;* an dem koranischen Befund setzt die Widerlegung des Philologen nämlich gar nicht erst an. Vielmehr verweist Ibn al-ʿAlāʾ auf eine lexikalische Distinktion: „Ein Wortbruch (*ḫulf*) besteht darin, daß man etwas Gutes verspricht und dann nicht ausführt"; wenn man dagegen etwas Böses „verspricht", so handelt es sich in Wirklichkeit um eine Drohung, und eine Drohung nicht wahrzumachen, ist nicht etwa Schande oder Wortbruch, sondern Edelmut und Verdienst. So jedenfalls haben es die alten Araber gesehen; ʿAmr b. ʿUbaid ist einem Barbarismus (*ʿuǧma*) aufgesessen. Er ist ja, so insinuiert die Geschichte, selber persischer Herkunft, *ʿaǧamī;* Ibn al-ʿAlāʾ dagegen versteht sich nicht nur deshalb besser auf sprachliche Dinge, weil er Philologe, sondern auch weil er ein echter Araber ist. Er kann, als ʿAmr nach einem Beleg fragt, zwei Verse anführen, in denen der Dichter (entweder Ṭarafa oder ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail) stolz betont, daß er sein „Drohwort bricht" und sein „Versprechen erfüllt". Ebenso handelt auch Gott nicht als Wortbrüchiger, wenn er sich nicht an seine Drohung hält, sondern als Edelmann. Das war vermutlich nicht nur im Ergebnis von muʿtazilitischer Exegese verschieden, sondern auch in der Methode; während die Qadariten den Koran mit dem Koran erklärten und theologisch vorgingen, wird hier außerkoranischer Wortgebrauch, nämlich die Sprache der altarabischen Poesie, zur Deutung der Schrift herangezogen.

Die Anekdote hat großen Eindruck gemacht. Wir erkennen es daran, daß die Muʿtaziliten sie durch Ergänzungen zu entschärfen versucht haben. Daß

[17] TB XII 179, 14 ff.
[18] Text XI 1.

letztere sekundär sind, unterliegt keinem Zweifel. Gemeinsam ist ihnen nur, daß ʿAmr Gelegenheit zu einer Antwort bekommt; was er jedoch sagt, ist jeweils verschieden. Da ist erstens die *muʿāraḍa* auf der Basis des Belegverses selber. Der Dichter sagt ja, daß er sein „Drohwort bricht"; also redet auch er von „Wortbruch" bei einer Drohung. Die Ausdrucksweise wird somit durch den Vers geradezu sanktioniert. Mehr aber ist, so werden wir ergänzen dürfen, aus dem Beleg nicht herauszuholen. Denn Gott sagt keineswegs wie der Dichter, daß er sein „Drohwort brechen" werde; im Gegenteil. Der Edelmut der Araber hat in der Exegese nichts zu suchen. Es besteht kein Zweifel, daß in den herangezogenen Koranversen der Wortbruch sich auf eine Drohung bezieht, selbst wenn von einem „Versprechen" die Rede ist, und daß ein solcher Wortbruch dort ausgeschlossen wird. Was durch den Vers bewiesen wird, ist nur, daß Gott dort statt „Versprechen" ebensogut „Drohung" hätte sagen können. Diese Version der Geschichte geht über Mubarrad auf den Philologen Abū ʿUṯmān al-Māzinī (gest. 248/862?) zurück, der sich seinerseits auf einen gewissen Muḥammad b. Misʿar beruft[19]. Da al-Māzinī dem gleichen Stamm angehörte wie Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ, ist man versucht, in seinem Gewährsmann jenen Muḥammad b. Misʿar b. al-ʿAlāʾ zu sehen, der bei Ṭabarī vom Aufstand des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh berichtet, und diesen als Neffen des Abū ʿAmr zu identifizieren[20]. Jedoch bleibt er auch dann ein Schemen; entscheidend ist wohl die muʿtazilitische Einstellung des Mubarrad. Ein weiterer Isnād wird gar nicht erst soweit zurückgeführt: der Muʿtazilit Abū Muǧālid[21] gibt weiter an Ḫaiyāṭ, von dem Kaʿbī die Anekdote in sein *K. al-Ġurar* übernimmt[22].

Da ist dann zweitens der Versuch, aus der Poesie einen Gegenbeleg zu bringen. Das ist offensichtlich auf eine frühere Fassung aufgesetzt worden, in der ʿAmr nur mit einer spöttischen Bemerkung ad hominem reagiert[23]. Auf sie folgt, manchmal noch deutlich von ihr getrennt[24], der Verweis auf einen nun vollends anonym bleibenden Vers, in dem jemand dafür gerühmt wird, daß er Versprechen und Drohung gleichermaßen nie unerfüllt lasse[25]. Ein „Wortbruch" nach vorhergehender Drohung ist damit, so schloß man *e contrario*, nicht per se rühmenswert, jedenfalls nicht edler als Härte und Konsequenz. Und schließlich gibt es noch eine Replik, welche den Beweiswert der Poesie ausdrücklich leugnet und so wieder zur Theologie zurückführt: den Dichtern

---

[19] Ṯaʿālibī, *Yatīmat ad-dahr* (Damaskus) I 464, 11 ff./(Kairo 1352/1934) II 117, −7 ff./ed. ʿAbdalḥamīd, Kairo 1956, II 133, 12 ff.

[20] III 289, 8 ff.; dazu würde passen, daß er Šīʿit war (*Mīzān* nr. 8164). Auch Māzinī war dies übrigens (s. u. S. 429).

[21] Zu ihm s. u. Kap. C 4.2.4.

[22] Mufīd, *Fuṣūl* I 38, 15 ff./40, 3 ff. > Maǧlisī, *Biḥār* (zitiert in: Ašʿarī, *Maq.* 148, Anm. 1); zusammen mit einer weiteren Überlieferung, die Abū Muǧālid auf Abū l-Huḏail zurückführt, auch bei al-Manṣūr billāh, *Šāfī* III 56, 8 ff.

[23] Zubaidī, *Ṭab.* 34, 11 f.

[24] So bei Mufaḍḍal at-Tanūḫī, *Taʾrīḫ al-ʿulamāʾ an-naḥwīyīn* 145, pu. ff.; mit einem weiteren Nachspiel auch Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* XXIX 82, ult. ff.

[25] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 294, 6 ff. > IM 84, 1 ff.; Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī, *Marātib an-naḥwīyīn* 38, 5 ff.; al-Manṣūr billāh, *Šāfī* III 56, −8 ff.

ist nicht zu trauen; sie sprechen nicht immer die Wahrheit. Gott dagegen muß wahrhaftig sein; wenn er sagt „Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Ginn und Menschen anfüllen" (Sure 11/119 und 32/13), so muß er auch dabei bleiben[26]. Dann aber kann er nicht, so scheint impliziert, allen aus lauter Edelmut verzeihen. Man ist etwas überrascht: warum soll dieser Vers sich nicht auf die echten Ungläubigen beziehen, denen ohnehin niemand Verzeihung angedeihen lassen wollte? Aber diese exegetische Frage, von der die ganze Diskussion ausgegangen war, wird gar nicht gestellt – auch dies wohl ein Indiz für den abgeleiteten Charakter der Antwort.

Das heißt nun nicht, daß die antiqadaritische Urfassung echt sei[27]. Sie ist das wohl nur in jenem höheren Sinne, daß sie eine tatsächlich bestehende Streitfrage anekdotisch von den beiden Protagonisten der entgegenstehenden Positionen ausdiskutieren läßt. Die Muʿtazila hat offenbar zu Anfang sprachlich noch nicht sauber zwischen *waʿd* und *waʿīd* unterschieden[28]. Dabei hatte sie den Wortgebrauch des Korans auf ihrer Seite. Die Philologen allerdings fühlten sich, zumindest soweit sie nicht selber der Muʿtazila nahestanden, herausgefordert. Abū ʿAmr soll sich auch sonst mit dem Problem beschäftigt haben. Ihm fiel auf, daß in Sure 7/44 *waʿada* „versprechen" sowohl mit Bezug auf das Paradies als auch auf die Hölle gebraucht war, und er erklärte es damit, daß erst, wenn kein Objekt folge, zwischen *waʿada* und *auʿada* unterschieden werde[29]. So hat später auch Azharī (gest. 370/980) differenziert, übrigens unter Berufung auf den Belegvers der Anekdote[30]. Daß dementsprechend „Wortbrüchigkeit" bei einem Versprechen oder einer Drohung jeweils anders zu bewerten sei, ist zwar noch ein weiterer Schritt, mag jedoch auch schon von Abū ʿAmr vorgebracht worden sein. Die Muʿtazila jedenfalls hat es ihm zugetraut; sie hätte sonst nicht so viele Gegenversionen in die Welt gesetzt.

Daß sie in ihm einen würdigen Widerpart sah, erhellt daraus, daß sie ʿAmr b. ʿUbaid auch sonst mit ihm diskutieren ließ, und nun in direktem Angriff, nicht sekundär reagierend wie bisher. Wieder geht es um den Sprachgebrauch der „Araber", d. h. der Beduinen: ʿAmr fragt den Philologen, ob er je einen Araber in einer Situation, in der man ohnehin nichts auszurichten vermag, habe sagen hören, daß man sich „nicht genug anstrenge", „lässig sei" (*farraṭa*).

---

[26] *Faḍl* 294, 2 ff. > IM 83, 1 ff.: von Ǧubbāʾī vorgebracht gegen den baṣrischen Traditionarier und Literaten Abū Ḫalīfa al-Faḍl b. al-Ḥubāb al-Ǧumaḥī (gest. 305/917-8; zu ihm EI² Suppl. 284). Bei Ibn al-Murtaḍā ist *Abū Ḫalīfa* zu *Abū Ḥanīfa* verderbt. Der Bezug auf den genannten Koranvers ist bereits in der Baġdāder Ǧahmīya vorbereitet (vgl. Text XX 16).

[27] Ich nehme damit einiges von dem zurück, was ich *Trad. Polemik* 32 f. geschrieben habe.

[28] Wenn es später heißt, daß schon Ḥasan al-Baṣrī *waʿd* allein im positiven Sinne verstanden habe (Ṭūsī, *Tibyān* III 462, 1 ff.), so ist dies wohl eine Rückdatierung. Auch die *uṣūl al-ḫamsa*, in denen *waʿd* und *waʿīd* voneinander unterschieden werden, sind wohl erst von Abū l-Huḏail formuliert worden (s. u. Kap. C 3.2.1.2).

[29] Zaǧǧāǧī, *Maǧālis al-ʿulamāʾ* 79, 5 ff.; Qiftī, *Inbāh* IV 133, 14 ff. Bei Ṭabarī ist das Problem an der betreffenden Stelle gar nicht angesprochen (*Tafsīr* ³XII 446 nr. 14670).

[30] *Tahḏīb al-luġa* III 135 a, 1 ff. > *Lisān al-ʿArab* III 463 b, –6 ff.

Als Ibn al-ʿAlāʾ erwartungsgemäß verneint, verweist er ihn auf Sure 39/56, wo ein Sünder beim Jüngsten Gericht sagt: „Wie bedaure ich es, Gott gegenüber lässig gewesen zu sein!" Das hat nur dann Sinn, wenn er tatsächlich, wie die Qadariten annehmen, Handlungsfähigkeit (*qudra*) besaß[31].

Abū ʿAmr's Position erschien aus muʿtazilitischer Sicht „murǧiʾitisch"[32]: den Muslimen ist trotz ihrer Sünden das Paradies gewiß. So hat auch Aš'arī die Lehre eingeordnet. Zwar läßt er sie anonym und bezieht sie nur auf „einen Philologen" (*baʿḍ al-ʿulamāʾ bil-luġa*); aber in einer Glosse ist der Name Abū ʿAmr's nachgetragen – gewiß zu Recht: die Verwandtschaft mit der Anekdote ist nicht zu übersehen[33]. Der Kern des Problems ist hier, in der Kürze des doxographischen Referates, deutlich herausgearbeitet: es geht um die Verbindlichkeit der göttlichen Offenbarungsaussagen. Wenn Gott verkündet, er werde jemanden belohnen, so tut er dies auch; wenn er dagegen mit Bezug auf die Muslime sagt, er werde sie strafen, so wird er sich nicht daran halten – aus Edelmut. Interessant ist dabei, daß nicht einmal eine zeitliche Höllenstrafe in Betracht gezogen wird; auch der Gedanke, daß Gott frei sei in seiner Entscheidung, also einen Muslim strafen könnte, aber dies nicht zu tun braucht, wird nicht geäußert. Der Akzent liegt ganz auf der Heilsgewißheit des Muslims; Gottes Edelmut ist stärker als seine Gerechtigkeit.

Man mag versucht sein, dies damit zu erklären, daß die Formulierung aus einer muʿtazilitischen häresiographischen Quelle übernommen ist. Jedoch wird in einem unmittelbar vorausgehenden Passus, der sich eng mit Abū ʿAmr's Ansichten berührt und vermutlich den gleichen intellektuellen Hintergrund schildert, die Position in ähnlich eindimensionaler Weise dargestellt[34]. Der Glaube allein macht selig; die Drohverse des Korans gelten nur für Nichtmuslime. Eine Schriftstelle wie Sure 4/93, aus der sich herauslesen ließ, daß ein Muslim, der einen Glaubensbruder ermordet, auf ewig verdammt sein wird, wurde eingeschränkt: sie gilt nur für solche, die tatsächlich der Meinung sind, Mord sei erlaubt. Dann haben sie ja nicht nur falsch gehandelt, sondern auch ihr Glaube ist nicht in Ordnung. Wir erinnern uns, daß die Bakrīya den Vers in radikal entgegengesetzem Sinne deutete; sie ist also hier vielleicht mehr noch als ʿAmr b. ʿUbaid angegriffen.

2.2.7.2 *Die folgende Generation*

Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ konnte gewiß mit größerem Recht unter die Murǧiʾiten gezählt werden als seine vier zuvor behandelten Zeitgenossen. Er hatte nicht nur „Hoffnung" für die Muslime, sondern fand ein Argument, das diese Hoffnung zur Gewißheit werden ließ. Aber ob er über den Glaubensbegriff

---

[31] Text X 11. Paret übersetzt in dem Koranvers: „... Gott gegenüber Mißachtung gezeigt zu haben"; die genaue Bedeutung von *farraṭa* ist bei den Exegeten umstritten (Paret, *Komm.* 138 zu Sure 6/31).

[32] *Faḍl* 293, 5; so auch Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī, *Marātib* 38, 5.

[33] Text XI 2.

[34] Text XI 3.

nachdachte wie die Ġailānīya, wissen wir nicht; er war vermutlich nur Philologe und Exeget. Von ihr trennte ihn ohnehin das Faktum, daß er kein Qadarit war. Wie wichtig dies war, erkennen wir am Beispiel jemandes, der eine Generation jünger war als er, jedoch von Yaḥyā b. al-Mubārak al-Yazīdī (gest. 202/817)[1] in einer Qaṣīde, die dieser über die baṣrischen Grammatiker schrieb, neben ihn gestellt wird:

Abū Salama Ḥammād b. Salama b. Dīnār ar-Rabaʿī al-Baṭāʾinī,

eines *maulā* der Rabīʿa b. Mālik von den Tamīm, der im Ḏū l-Ḥiǧǧa 167 während des Opferfestes/ca. 4. Juli 784 starb[2]. Er begegnet mehrfach im Isnād von antimurǧi'itischen Traditionen. „Der Glaube nimmt zu und ab", so überlieferte er von dem Prophetengenossen ʿUmair b. Ḥabīb al-Anṣārī[3], und in einer Variante ist hinzugesetzt, wie wir uns das vorzustellen haben: „Wenn wir an ein Vergehen denken und uns davor fürchten, so heißt das, daß (der Glaube) zunimmt, und wenn wir nicht aufpassen, vergeßlich und nachlässig sind, so heißt dies, daß er abnimmt"[4]. Oder anders, nach Anas b. Mālik: „Glaube ist: sich zu Gott (d. h. zu seiner Existenz) bekennen, (es) im Herzen für wahr halten und die Grundgebote (*arkān*) erfüllen"[5]. Dabei ist es wahrscheinlich kein Zufall, daß er den Ausspruch des ʿUmair b. Ḥabīb von dessen Enkel Abū Ǧaʿfar al-Ḥaṭmī übernahm, der, als er sich in Baṣra niederließ, nach Kräften das Andenken Ġailāns eingeschwärzt hatte[6]. Zwar ist Ḥammād von Abū Muṭīʿ al-Balḫī auch für Ḥadīṯe direkt gegenteiligen Inhalts zum Zeugen angerufen worden[7]. Aber so sehr er beide Standpunkte gewissenhaft – oder unbedenklich – festgehalten haben mag, so deutlich ist doch, wo seine Sympathien lagen. Er überlieferte das bekannte Ḥadīṯ vom Glaubensstatus des Ehebrechers, mit dem man die Murǧi'iten in Verlegenheit zu setzen pflegte[8], und er spottete über die juristischen Finten der Ḥanafiten[9].

Bei der Qadarīya hielt er sich stärker zurück. Zwar finden wir ihn im Isnād von Ḥadīṯen, die in der Auseinandersetzung mit ihr eine Rolle spielten, aber nur bei solchen, die zur Zurückhaltung mahnen[10] oder auch der Gegenseite den Respekt nicht ganz versagen[11]. Er glaubte wie jene an einen Urmonotheismus; dieser folgt aus dem Bund, den Gott mit den Menschen geschlossen hat, als sie noch in den Lenden Adams ruhten. So hat man auch die *fiṭra* zu

---

[1] Zu ihm GAS 2/610.
[2] Ḫalīfa, *Ṭab.* 537 nr. 1878 und *Taʾrīḫ* 691, 10. Ibn an-Nadīm hat als einziger „Muḥarram 165" (*Fihrist* 283, 14). Zu dem Vers vgl. Qifṭī, *Inbāh* I 330, 7.
[3] Suyūṭī, *Laʾālī* I 37, –5 ff.; zu ʿUmair b. Ḥabīb vgl. Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1213 nr. 1979.
[4] Ib. I 38, 7 ff.
[5] Ib. I 34, 10 ff.
[6] Vgl. dazu *Anfänge*, Index s. n.
[7] Suyūṭī I 38, 12 ff. Wieder anders ib. 43, 5 ff.
[8] *Ḥilya* VI 256, 10 ff.; dazu oben Bd. I 204.
[9] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 18, 5 ff.
[10] HT 156 f.
[11] Ib. 167; nach Ḥumaid aṭ-Ṭawīl (gest. 142/759), der sein Onkel mütterlicherseits war.

verstehen, über die damals so viel nachgedacht wurde. Jedoch ist sie, wie Ibn Qutaiba ergänzt, für Ḥammād abweichend von den Qadariten nicht identisch mit dem Islam; man wird darum auch nicht für sie belohnt.

> Ibn Qutaiba, *Iṣlāḥ al-ġalaṭ*, in: MUSJ 44/1968/171, 4 ff. Ich habe in HT 112 f. diese Position wohl zu nahe an die der Qadariten herangerückt. Im übrigen hätte ich schärfer zwischen dem (sehr kurzen) Referat der Lehre Ḥammāds und der folgenden Ausdeutung durch Ibn Qutaiba unterscheiden sollen.

Er war zwar Philologe wie Abū ʿAmr[12]; aber seine Domäne war in der Tat das Ḥadīṯ. Allerdings hielt er auch auf diesem Gebiet Grammatikkenntnisse für unerläßlich[13]; das hing vermutlich damit zusammen, daß er sehr auf die Bewahrung des genauen Wortlautes achtete[14]. Auch von der Koranlesung verstand er etwas, ohne freilich eine solche Koryphäe zu sein wie Abū ʿAmr[15]. Im Gegensatz zu diesem war er wiederum *maulā*. Sein Großvater war vermutlich noch Sklave gewesen; die Genealogie geht nicht über diesen hinaus, und sein Name scheint zu verraten, daß man ihn um einen Dīnār gekauft hatte – immerhin etwas teurer als den Ahnherrn von Ḥammāds Namensvetter und Zeitgenossen Ḥammād b. Zaid b. Dirham (gest. 179/795)[16]. Ḥammād war Tuchhändler (*bazzāz*) und handelte offenbar vor allem mit Futterstoffen; daher rührte seine Nisbe al-Baṭā'inī[17]. Gewiß war er nicht arm; dennoch klagte er darüber, nicht mehr als 300 Dirham flüssig zu haben[18]. Man erklärte sich dies damit, daß er bei seinen Geschäften nichts verdienen wollte, vor allem unrechtmäßigen Gewinn scheute[19]; das gehörte zum Image des ehrlichen Kaufmanns. Er hat angeblich 70 Frauen geheiratet; nur mit dem Nachwuchs klappte es nicht. Spätere Generationen nahmen das für einen besonderen Beweis von Enthaltsamkeit und zählten ihn unter die *abdāl* – *wa-llāhu aʿlam*[20].

> Wie weit Dīnār und Dirham immer Sklavennamen waren, bleibt noch zu untersuchen. Eine Sklavin namens Danānīr begegnet bei Suyūṭī, *al-Mustaẓraf min aḫbār al-ǧawārī* 28 ff. nr. 18. Andererseits finden wir Dīnār als Namen eines reinen Arabers bei Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ al-ʿulamāʾ bil-Andalus* I 31 nr. 51; in vorislamischer Zeit gab es die Banū Dīnār b. Naǧǧār (Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 350, 1 ff.; Ibn Duraid, *Ištiqāq* 454, 12; Ṭabarī, Index s. n.). Ein Dichter hieß

---

[12] Dazu Marzubānī, *Nūr al-qabas* 47, 12 ff.; Sīrāfī, *Aḫbār an-naḥwīyīn al-Baṣrīyīn* 42, apu. ff.; Qiftī, *Inbāh* I 329 f. nr. 220; Yāqūt, *Iršād* IV 135 ff.; Ibn al-Anbārī, *Nuzha* 40 ff. usw. Das Material ist überall gleich.

[13] Qiftī, *Inbāh* I 329, 11 f.

[14] AZ 471 nr. 1221; al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Kifāya* 242, 1 ff.

[15] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* I 258 nr. 1169.

[16] Zu ihm s. o. S. 371.

[17] TH 202 f. nr. 197. Sie steht allerdings nur dort; wahrscheinlich ist sie mehr als Berufsbezeichnung gemeint. Samʿānī verzeichnet ihn unter dem *laqab* al-Ḫazzāz, „der Seidenhändler" (*Ansāb* V 111, 12 ff.).

[18] Fasawī II 194, 3 ff.

[19] *Mīzān* nr. 2251 (I 591, 12 ff.); *Ḥilya* VI 250, –6 ff.

[20] TH 203, –7; zu den *abdāl* s. o. S. 89. Abū Nuʿaim berichtet keine charakteristischen Züge seiner Frömmigkeit, sondern hat fast nur Ḥadīṯe (*Ḥilya* VI 249 ff.).

Dīnār b. Bādiya (*Ištiqāq* 409, 2), ein anderer Dirham b. Yazīd al-Ausī (GAS 2/287). Der Ansatzpunkt der Benennung kann ebenso der Glanz des Gesichtes gewesen sein wie der Kaufpreis, vielleicht auch nur allgemein die Tatsache, daß jemand als Sklave gekauft worden war. Vgl. jetzt auch Sublet, *Le voile du nom* 58.

Ḥammād hatte früh zu sammeln angefangen. Bereits i. J. 114/732 kam er zum erstenmal nach Mekka, im Todesjahr des ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ, wie er vermerkt[21]. Auch Qatāda (gest. 117/735) hat er noch gehört[22]. Sein *Muṣannaf* ist in Spanien gelesen worden[23]; für Baṣra war dieses Werk neben dem des Saʿīd b. Abī ʿArūba[24] und dem des Rabīʿ b. Ṣabīḥ[25] eine der ersten systematischen Zusammenstellungen dieser Art. Er arbeitete mit schriftlichen Aufzeichnungen[26]; jedoch glaubte man zu wissen, daß er sein Material so gut im Kopf hatte, daß er, als ihm jemand das „Buch" des Qais b. Saʿd (gest. 119/737) verschlampte, alles aus dem Gedächtnis rekonstruieren konnte[27]. Seinen Schülern erlaubte er, mit- oder abzuschreiben; Yaḥyā b. Maʿīn hat später 18 solcher Kolleghefte verglichen, um die Fehler auszumerzen[28]. Auf die Dauer empfand er seinen Ruhm als Plage. Er war überlaufen, und jeder wollte ein persönliches Diktat haben[29]. So hielt er sich einen *mustamlī;* der junge Sībawaih hat zeitweise diese Stelle ausgefüllt[30].

Allerdings kroch bei diesem Sammeleifer so manches unter, was späteren Generationen ein Dorn im Auge war. Schon Ibn Saʿd hat darauf hingewiesen[31]. Ḥammād verfaßte anscheinend die erste Sammlung von Isrāʾīlīyāt[32]. Iyās b. Muʿāwiya hatte ihn, als er noch ein Junge war, einmal bei der Hand genommen und ihm prophezeit, daß er ein *qāṣṣ* werden würde – wahrscheinlich, weil er ein so gutes Gedächtnis hatte. Mittlerweile war dieses Berufsziel nicht mehr ganz so begehrt; aber er gab zu, als solcher aufgetreten zu sein[33]. Anstößig

---

[21] Fasawī III 347, 2.

[22] Ib. II 282, 4 f.

[23] Ibn Ḫair, *Fahrasa* 134, 1 ff. Wahrscheinlich identisch mit dem *K. as-Sunan* bei Ibn an-Nadīm (*Fihrist* 283, 14 f.).

[24] Dazu oben S. 63.

[25] S. o. S. 104. Vgl. auch Azmi, *Studies* 128.

[26] So z. B. des Ḥammād b. Abī Sulaimān (Azmi 82).

[27] Fasawī II 153, 12 f. und III 29, 10 ff.; dazu Azmi 159.

[28] Azmi 129 und 231. Zum Umfang seiner Sammlungen vgl. auch Abbott, *Papyri* II 67 ff. und 160 f.; dazu Stauth, *Muǧāhid* 82 ff. und 102. Im Irak stellte ein Jahrhundert nach ihm ʿAbdallāh b. Muḥammad Ibn al-Marzubān al-Baġawī, bekannt als Ibn Bint Manīʿ (214/829-317/929!) eine Anzahl seiner Traditionen zusammen; das Werk ist in einer Handschrift der Chester Beatty Library noch erhalten (vgl. Katalog III 12 f. nr. 3524.2; dazu Arberry in: IQ 3/1956/20 f.).

[29] Samʿānī, *al-Imlāʾ wal-istimlāʾ* 11, 12 ff.

[30] Ib. 105, 13 ff.; Yāqūt, *Iršād* IV 135, 8 ff.; Qiftī, *Inbāh* II 349, 14 und 350, 3; Weisweiler in: Oriens 4/1951/52. Sellheim liest Marzubānī, *Nūr al-qabas* 95, 7 falsch *yastamillu* statt *yastamlī*.

[31] IS VII$_2$ 39, 21 f.; die Bemerkung wird dann häufig wiederholt. Vgl. auch Fasawī II 194, 7 ff.

[32] So Kister in CHAL I 354.

[33] IS VII$_2$ 39, ult. f.; vgl. zur Illustration die von ihm überlieferte märchenhafte Geschichte, wonach der Prophet im Paradies einen Apfel erhält, aus dem eine Huri hervorkommt, die für ʿUṯmān, den Märtyrer (!), bestimmt ist (Suyūṭī, *Laʾālī* I 314, 6 ff.).

aber waren vor allem die anthropomorphistischen Ḥadīṯe, die er überlieferte; Fück hat die wichtigsten von ihnen zusammengestellt[34]. Man hat später verschiedene Erklärungen für diese Tatsache gefunden; u. a. erzählte man, er habe sie von einem Besuch in ʿAbbādān mitgebracht[35]. In der Tat überlieferte er ein Gebet des Propheten, in welchem dieser um einen Blick auf das göttliche Antlitz bittet[36]; Gott ist, so sagte er anderswo, ein ewiges Licht, das weder Tag noch Nacht kennt[37]. Den Zuwachs (*ziyāda*), den die Seligen laut Sure 10/26 im Paradies zu erwarten haben, deutete er als die *visio beatifica;* das tat man zu seiner Zeit auch unter den Anthropomorphisten in Transoxanien[38]. Aber Ḥammād hatte es vermutlich nicht daher, ja nicht einmal unbedingt aus ʿAbbādān. Denn auch Aiyūb as-Saḫtiyānī soll geglaubt haben, daß man Gott sehen und anfassen könne[39]; er hatte, wie Ḥammād von ihm berichtete, die Muʿtaziliten beschuldigt, daß nach ihrer Ansicht im Himmel nichts sei[40].

Interessant ist hierbei, daß die Muʿtazila später gegen Ḥammād gar nicht polemisierte. Sie versuchte eher, ihn für sich zu reklamieren. Maqdisī bringt von ihm ein Ḥadīṯ, dem zufolge selbst Gabriel von Gott durch Vorhänge getrennt ist, ihn also nicht sieht[41]. Marzubānī ruft Yaḥyā b. Maʿīn zum Zeugen dafür an, daß Ḥammād die *ruʾya*-Ḥadīṯe nur weitergab, weil er nichts, das ihm verläßlich überliefert schien, verlorengehen lassen wollte[42]. Mit Spott bedachte man vielmehr einen Koranleser, der bei Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ studiert hatte, aber sich nur wenig um Ḥadīṯ kümmerte:

Abū l-Munḏir Sallām b. Sulaimān aṭ-Ṭawīl al-Qāriʾ,

einen Klienten der Muzaina, der i. J. 171/787-8 starb[43]. Nun hatte er auch anscheinend gegen die Qadariten geschrieben; Ibn an-Nadīm hat nur keine Titel mehr finden können[44]. Die Muʿtaziliten verdrehten seine *kunya* zu Abū l-Mudbir, was ungefähr so klang wie „der Rückschrittler", und sie erzählten sich Witze von ihm wie den, daß er vom Minarett aus beobachtet habe, wie einer seiner Diener mit einer Sklavin von ihm schlief, er ihn dann aber freigelassen habe, als dieser sich darauf berief, daß Unzucht vorherbestimmt

---

[34] In: *Festschrift Kahle* 95 ff. = *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter* 267 ff., dort S. 269 ff. Dazu auch unten Kap. D 1.2.1.1 und 1.2.1.4–5.

[35] Fück 271; Ritter, *Meer der Seele* 445. Ibn Ḥanbal, der diesen Anthropomorphismus teilte, bringt in seinem *K. al-ʿIlal* bezeichnenderweise keine einzige negative Stellungnahme zu Ḥammād.

[36] Ibn Manda, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 96, 7 ff.

[37] Ib. 99, 4 ff.; auch Ṭabarī I 59, 18 ff.

[38] Ib. 95, 3 ff.; dazu Fück 269 und unten S. 550 f.

[39] Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 236, –4 f. nach dem *K. at-Taṣaffuḥ* des Abū l-Ḥusain al-Baṣrī.

[40] Ḏahabī, *ʿUlūw* 164, 8 f. Die Vorstellung von dem „Zuwachs" wurde in einem Ḥadīṯ auch von dem baṣrischen Asketen Ṯābit al-Bunānī verbreitet (Ibn Ḥanbal, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 63, 1 ff.).

[41] *Badʾ* I 182, 1 ff.

[42] *Nūr al-qabas* 48, 5 ff.; vgl. auch Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 225, 9.

[43] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* I 309 nr. 1360. Zu seinem Ḥadīṯ vgl. ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 160 nr. 666 und *Mīzān* nr. 3345; er überlieferte u. a. von Yūnus b. ʿUbaid.

[44] *Fihrist* 230, –8 ff.

sei[45]. Dennoch war der Qadarit ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī bei seinem Begräbnis mitgegangen[46]. – Eine ähnlich schlechte Presse hatte bei den Muʿtaziliten

Abū l-Muṭannā Muʿāḏ b. Muʿāḏ b. Naṣr al-ʿAnbarī,

ein Schüler des ʿAbdallāh b. ʿAun und des Sulaimān at-Taimī[47], der von Ende 119/Ende 737 bis Rabīʿ II 196/Dez. 811 lebte[48] und kurz nach Ḥammād b. Salama's Tode in Baṣra das Richteramt übernahm. Er war an sich ein gelehrter Mann, Koranleser wie die zuvor Behandelten[49] und als Jurist ein echter Baṣrier. Abū Ḥanīfa schätzte er gar nicht[50]; bei der Glaubensformel erlaubte er das *in šāʾa llāh,* das die Murǧi'iten so sehr ärgerte[51]. Aber mit seinem Anthropomorphismus eckte er an. Er soll sich haben verleiten lassen zuzugeben, daß Gottes Fleisch sich nicht unterscheide von einem Stück Opferfleisch, aus dem er sich gerade Sauerbraten machte. Gott war für ihn ein männliches Wesen, und solche, die es genau wissen wollten, hatten sich von ihm bestätigen lassen, daß jenem zu seiner Männlichkeit nichts fehle[52]. Nun sind dies Topoi und Übertreibungen; man hatte letzteres auch schon von Muġīra b. Saʿīd erzählt[53]. Immerhin setzte man voraus, daß Muʿāḏ zu Ḥammād b. Salama ein gespanntes Verhältnis hatte[54]. Aber wir finden ihn doch im Isnād eines anthropomorphistischen Prophetenwortes, das er von diesem überlieferte[55]. Und vor allem: er trat den Muʿtaziliten zu nahe, wo immer er konnte.

Er tat dies auf zweifache Weise. Zuerst mit mündlicher Propaganda: er war es, der Qatādas Wort über die „Einzelgänger" (*muʿtazila*) überlieferte[56], und er verbreitete mehrere der uns bereits bekannten Invektiven gegen ʿAmr b. ʿUbaid[57]. Seine Berichte lassen erkennen, daß er selber noch bei ʿAmr studierte und anscheinend erst allmählich desillusioniert wurde; er hat auch den Aufstand i. J. 145 noch mitgemacht[58]. Aber später betonte er, daß man von ʿAmr

---

[45] Ib. und Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 59, 9 ff. Weitere Geschichten bei Ǧušamī, ib. 64, 10 ff. und 79, 4 ff.

[46] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 234, 7 f.; zu ihm s. o. S. 81 ff.

[47] TB XIII 131, 5 f. Für Ibn ʿAun vgl. noch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 295 nr. 1920 und 310 nr. 2016; Muʿāḏ bewahrte Aufzeichnungen von ihm (Azmi, *Studies* 75).

[48] Zu den Daten vgl. IS VII_2 47, 22 ff.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 544 nr. 1917. Das Geburtsdatum mag aus dem Lebensalter (77 Jahre laut Ibn Saʿd) errechnet sein; jedoch wird es auch durch eine Aussage des Yaḥyā al-Qaṭṭān gestützt (TB XIII 131, 14 f.). In seinem *Taʾrīḫ* hat Ḫalīfa ihn versehentlich unter 117 eingeordnet; auch 195 statt 196 ist dort verkehrt (514, ult. und 754, 12).

[49] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* II 302 nr. 3622.

[50] Fasawī II 786, 2 f.

[51] Ibn Baṭṭa, *Ibāna* 48, 13; dazu Bd. I 225 f.

[52] Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 31, 5 ff. und Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 224, ult. ff., nach der gleichen Quelle.

[53] Aš'arī, *Maq.* 7, 4 f.; dazu unten Kap. D 1.2.1.4.

[54] Ǧušamī, ib. 31, 6 f. = ŠNB III 225, 8 f.

[55] Suyūṭī, *Laʾālī* I 25, apu. ff. nach dem *Musnad* des Ibn Ḥanbal.

[56] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 101 nr. 607; dazu oben S. 338.

[57] Text VI 1; *Trad. Pol.* 29 nr. 14 und 33 nr. 17 (dazu oben S. 305).

[58] Wakīʿ II 154, 1 ff.

nicht überliefern dürfe[59]; als Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān dies immer noch tat, soll er ihn deswegen in der Moschee von Baṣra öffentlich getadelt haben[60]. Auch die Version der Ġailān-Legende, die er in Umlauf setzte, richtete sich gegen die heroisierende Fassung, welche die Muʿtaziliten liebten[61]. Der zweite Tort aber, den er ihnen antat, war, daß er ihr Zeugnis nicht annahm[62]; jemanden, der die Geschaffenheit des Korans vertrat, soll er sogar als *zindīq* betrachtet haben[63].

Damit bekam der Konflikt eine neue Dimension; individuelle Kritik wandelte sich in offizielle Diskrimination. Muʿāḍ gehörte dem gleichen Stamm an wie die beiden letzten großen Richter-Gouverneure der Stadt, Sauwār b. ʿAbdallāh und ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī[64]; dem ersteren hatte er in jüngeren Jahren gelegentlich zur Seite gestanden[65], mit dem letzteren war er entfernt verwandt[66]. Muḥammad b. Sulaimān b. ʿAlī, der Gouverneur von Baṣra, hatte ihn um 170/786, noch unter al-Hādī, zum *qāḍī* gemacht[67]; jedoch setzte er ihn einige Zeit später ab, als Muʿāḍ einen hohen Verwaltungsbeamten von Fārs, der im Verdacht stand, seinen Sohn ermordet zu haben, hatte ins Gefängnis werfen lassen[68]. Im Raǧab 181/Sept. 797 wurde er dann von Hārūn ar-Rašīd erneut ernannt, und nun blieb er bis Raǧab 191/Mai 807 im Amt[69]. Abān al-Lāḥiqī widmete ihm ein Glückwunschgedicht, das uns noch erhalten ist[70]. Die Muʿtaziliten liefen zwar gegen ihn Sturm; aber als er wegen der Beschwerden vor den Kalifen zitiert wurde, erlangte er volle Rehabilitation[71]. Erst nach zehn Jahren mußte er zurücktreten; er war angeblich so verhaßt, daß sein Nachfolger an dem Ort, wo er (wohl im Hof der Moschee) Recht gesprochen hatte, die Kiesel waschen ließ[72]. Muʿāḍ mußte sich verborgen halten und ging nach Baġdād[73]. Dennoch hat bei seinem Tod der Statthalter, ein Muhallabide, über seinem Sarg das Gebet gesprochen[74].

---

[59] TB XII 184, 10 ff.
[60] Vgl. Text VI 1, Kommentar.
[61] *Trad. Pol.* 35 nr. 20; *Anfänge* 195 f. und 220.
[62] Wakīʿ II 149, pu.; auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 377 nr. 2504.
[63] Fasawī III 394, 4 ff. Man beachte den frühen Zeitpunkt.
[64] Zu seiner Genealogie vgl. Wakīʿ II 137, apu. ff. und TB XIII 131, 3 ff.
[65] Wakīʿ II 83, 13 ff.
[66] Vgl. dessen Genealogie (oben S. 155, Anm. 23).
[67] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 708, 5.
[68] Wakīʿ II 140, 4 ff.
[69] Ib. II 145, −4 ff. und 154, 7.
[70] Ṣūlī, *Aurāq* (Šuʿarāʾ) 28, 6 ff.
[71] Wakīʿ II 149, pu. ff. und 151, 9 ff.; auch TB XIII 132, 5 ff.
[72] Ib. 154, 8 ff. Daß man eine Kanzel abwusch, um sie von der Befleckung durch ihren bisherigen Inhaber zu reinigen, kam häufiger vor (vgl. Bosworth in: Ṭabarī, *History*, übs. Bd. XXXII, S. 101, Anm. 319).
[73] Ib. 154, −6 f.
[74] IS VII_2 48, 1 f.

2.2.8 Die Muʿtazila in Baṣra während der zweiten Hälfte des 2. Jh. s

Muʿāḍ b. Muʿāḍ hat die Muʿtazila verfolgt, aber offensichtlich nicht die Qadarīya; er überlieferte Ḥadīṯ von Saʿīd b. Abī ʿArūba und ʿAuf al-Aʿrābī[1]. Um 150 ist im allgemeinen Bewußtsein die Trennung zwischen beiden Gruppen vollzogen[2]. Das war u. a. wohl ein Ergebnis des Aufstandes von Jahre 145. Durch diesen erklärt sich vermutlich auch, warum Muʿāḍ so rigoros vorgehen konnte; man wußte, daß er, obwohl selber an der Rebellion beteiligt, das Faktum später bei der Zeugenvernehmung in Anschlag brachte[3]. Immerhin konnten zu seiner Zeit, also um 180 H., die Muʿtaziliten in der Stadt wieder Selbstbewußtsein zeigen; das geht aus ihrer Beschwerde gegen ihn hervor. In dem ersten Jahrzehnt nach dem Aufstand war dies anders gewesen. Noch i. J. 156 wird ʿAmr b. Šaddād hingerichtet[4]; bis dahin konnten die Putschisten sich in der Stadt noch nicht öffentlich blicken lassen. Mehrere Verwandte des Nafs az-zakīya waren nach 145 ins Gefängnis geworfen worden und dort gestorben[5]; vielen Helfern dürfte es, soweit sie nicht fliehen konnten, kaum anders ergangen sein. Die Muʿtazila verlor, wie wir am Schicksal der *duʿāt* erkannten, ihre wichtigsten Kader. Ihre eigentliche Renaissance erreicht sie erst bei Hofe; dort hat sie jedoch alles getan, um die Beziehung zu den *muʿtazila* des Aufstandes zu lösen[6].

Aber damit greifen wir weit voraus. In Baṣra war die Muʿtazila im Bürgertum verwurzelt und legte Wert auf Kontinuität. Wie sie dies bewerkstelligte, zeigt ein Dokument, das vielleicht um 160 entstanden ist, die bereits erwähnte Qaṣīde eines muʿtazilitischen Dichters, des Ṣafwān b. Ṣafwān al-Anṣārī.

2.2.8.1 Ṣafwān al-Anṣārī

Alles, was wir über ihn wissen, geht auf Ǧāḥiẓ zurück. Dieser erwähnt ihn mehrfach unter dem Namen Ṣafwān b. Ṣafwān[1]; Ṣafwān b. Idrīs bei Yāqūt[2] ist, da ohnehin in einem Sekundärzitat stehend[3], gewiß ein Irrtum. Ǧāḥiẓ hat ihn noch gekannt[4]. Er hatte sich eine Zeitlang in Multān am Hofe des Dāwūd b. Yazīd b. Ḥātim aufgehalten[5], eines Muhallabiden[6], der i. J. 170/787 für

---

[1] TB XIII 131, 6. Ibn Ḥanbal übertreibt, wenn er *ʿIlal* 377 nr. 2504 sagt, Muʿāḍ habe das Zeugnis der Qadariten nicht angenommen.
[2] Vgl. Kaššī, *Riǧāl* 283, 1 f. und vorher.
[3] Wakīʿ II 154, 1 ff.
[4] S. o. S. 331.
[5] Vgl. die Liste bei Veccia-Vaglieri in: *A Francesco Gabrieli* 338.
[6] Vgl. die Bemerkung des Naẓẓām in seinem *K. an-Nakṯ* (S. 120 in meiner Fragmentensammlung).

[1] *Ḥayawān* VII 76, 4; 77, 10; 114, 2.
[2] *Iršād* VII 225, 2 f.
[3] Nach Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 22, 6.
[4] *Ḥayawān* VII 76, 4 (wenn die Ergänzung des Herausgebers stimmt); wohl auch ib. 114, 2.
[5] *Ḥayawān* VII 114, 2; auch 76, 4 f., wo aber falsch *Mazyad* statt *Yazīd* (wie im übrigen auch *Aġ.* XX 105, 13).
[6] Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 370, 7 f.

kurze Zeit seinem Vater als Gouverneur von Ifrīqiya nachgefolgt war und nach wechselvoller Karriere in abbasidischen Diensten i. J. 184/800 von Hārūn als Statthalter über Sind gesetzt wurde[7]. Dieses letzte Amt hat er anscheinend bis zu seinem Tode i. J. 205/820-21 innegehabt[8]. Auch Ṣafwān war damals wohl nicht mehr jung; er hat sich vor 168/784 bereits mit Baššār b. Burd herumgestritten[9]. Jedoch ist er noch einmal nach Baṣra zurückgekehrt; er hat Ǧāḥiẓ von der Elefantendressur erzählt, die er in Indien beobachtet hatte[10]. Wāṣil hat er also wohl nicht mehr erlebt.

Wenn wir nach den erhaltenen Fragmenten urteilen, wirkt er wie ein muʿtazilitischer Apologet. Jedoch ist dies vermutlich eine optische Täuschung, die auf das Konto des Ǧāḥiẓ geht; dieser nämlich benutzt ihn in seinem *K. al-Bayān wat-tabyīn* als Kronzeugen für die Anfänge der Bewegung und den Streit mit Baššār. Wir wissen, daß Ṣafwān auch über andere Themen schrieb, über die Palme z. B.[11], und in Multān hat er sich ja wohl als Panegyriker sein Brot verdient – wie im übrigen auch andere Dichterkollegen, etwa Ṣarīʿ al-ġawānī[12]. Die Qaṣīde, um die es uns an dieser Stelle geht, gehört vielleicht in den Kontext der Auseinandersetzung mit Baššār; daher die oben vorgeschlagene Datierung.

Diese ist allerdings keineswegs gesichert; statt Baššār wird hier nämlich ein Ibn Ḥaušab angeredet. Verwandt ist nur die Thematik: Ibn Ḥaušab hatte Wāṣil offenbar als den „Garnspinner" bezeichnet, wie auch Baššār dies getan hatte (vgl. Text XII 1, v. 1 und 12 mit Kommentar; dazu oben S. 238). Zu den Gedichten Ṣafwāns gegen Baššār s. o. S. 8 f. und 13, Anm. 67; auch unten S. 394 f.; zu seiner Darstellung von Wāṣils Auftreten vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz oben S. 242. Ein Vers zum Lob von Wāṣils Wortgewandtheit findet sich bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 22, 6 (übernommen bei Kaʿbī, *Maq.* 65, 10 und Yāqūt, *Iršād* VII 225, 3). Zu einem weiteren Vers, der vermutlich eher von Asbāṭ b. Wāṣil aš-Šaibānī stammt, vgl. Bd. I 105 f.

2.2.8.1.1 Das Bild der frühen Muʿtazila in Ṣafwāns Qaṣīde

Ṣafwān scheint die uns hier interessierende Qaṣīde in Baṣra verfaßt zu haben; nach Baġdād ist er offenbar nie gekommen[1]. Sie spiegelt die beginnende

---

[7] Ṭabarī III 649, 15 f. Weitere Einzelheiten hat Ch. Pellat in seiner Studie über den Dichter in: *Festschrift Wickens* 21 ff. zusammengetragen (dort S. 22 f.); vgl. auch Miles, *Numismatic History of Rayy* 52 f., und jetzt MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 106. In seiner Jugend, unter al-Mahdī (158/775 – 169/785), war er anscheinend einmal der *zandaqa* bezichtigt worden, jedoch nach einem Schuldbekenntnis freigekommen (Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 370, 15 f.).

[8] Ṭabarī III 1044, 9. Ḫalīfa hat stattdessen das Datum 200/815 (*Taʾrīḫ* 763, 15); jedoch ist da vermutlich nur eine Fünf für eine Null verlesen. Die Nachricht ist bei Ṭabarī enger mit dem Kontext verknüpft.

[9] S. o. S. 8 ff.

[10] *Ḥayawān* VII 114, 2 ff.

[11] *Ḥayawān* VII 78, 5 f.

[12] Vgl. die Qaṣīde in seinem *Dīwān* (ed. Dahhān) 151 ff., übs. bei Rescher, *Beiträge zur arabischen Poesie* II 42 ff. (vgl. dort S. 48 v. 78); zu ihm GAS 2/528 f.

[1] Der *Taʾrīḫ Baġdād* hat zu ihm keinen Eintrag. Auch das *K. al-Aġānī* oder andere Dichteranthologien nennen ihn nicht.

Überhöhung der Frühzeit innerhalb der Schule. Die politischen Verwerfungen werden ausgespart; das Markenzeichen der Gemeinschaft, in welchem man offenbar auch deren Kontinuität ausgedrückt sah, ist der äußere Habitus. Dieser wurde, wie wir sahen, allenthalben mit scharfem Auge beobachtet. Fast stereotyp wiederholen sich bei den Biographen die Bemerkungen darüber, wer sich im Alter Bart und Haare färbte[2] oder wer sich in Seide kleidete[3]. Ein Muʿtazilit tat dies offenbar nicht; die Gegner des ʿAmr b. ʿUbaid dagegen dachten anders. Allerdings muß man sich hüten, die Grenzen zu scharf zu ziehen; auch unter den Traditionariern war das Haarefärben nicht allgemein üblich, und die Muʿtaziliten haben alles, was an ihrem puritanischen Gehabe revolutionär aussah (z. B. die Wollkleidung), nach 145 vermutlich abgelegt. Das Bild, das man sich voneinander machte, war ohnehin durch Vorurteile getrübt: der Philologe Abū Zaid al-Anṣārī, Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid, hatte, wenn er Kolleg für die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* hielt, immer Angst, daß ihm die Sandalen gestohlen würden[4]; für ihn waren die Ḥadīṯleute offenbar nur diebische Proleten.

> Das Färben des Bartes war eine persische Sitte gewesen; es findet sich jedoch in Arabien schon in vorislamischer Zeit (Morony, *Iraq* 259 f.). Die Prozedur war langwierig und schmerzhaft, zumindest wenn man einen schwarzen Ton erzielen wollte; Henna bereitete keine Schwierigkeiten (Morier, *Reisen* 289 f.). Wie Aiyūb as-Saḫtiyānī und seine Genossen verhielten sich später manche Mystiker, die mit dem *taqaššuf* der Ṣūfīs nicht einverstanden waren, so etwa Ibn ʿAṭāʾ, der Schüler Ǧunaids, der den sog. *Tafsīr* des Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq redigierte (Massignon, *Passion* ²I 133 f./engl. Übs. I 93; dazu Bd. I 303 f.).

Ṣafwān schildert das Auftreten der *duʿāt;* einige von ihnen nennt er mit Namen[5]. Die Einzelheiten, mit denen er sie beschreibt, erschließen sich uns nur zum Teil; wir wissen zu wenig über die Realien Bescheid. Da ist zuerst die Kopfbedeckung. Die *duʿāt* trugen einen Turban „über weißem Haar"[6] (das sie also nicht färbten). Das war damals noch nicht überall Mode; in Syrien hielt man sich in der Mehrheit wohl noch an die bis heute übliche *kūfīya*[7]. Im Irak allerdings war der Turban vermutlich schon weit verbreitet; viele Ḥadīṯe reden von ihm[8]. Die muʿtazilitischen Missionare trugen ihn nach der Art, die damals „in den Männerversammlungen (*maʿāšir*) bekannt" war[9]. Das klingt so, als habe man ihn zu besonderen Gelegenheiten aufgesetzt – vielleicht

---

[2] So etwa bei Ibn Saʿd oder im *Ḏikr aḫbār Iṣfahān* des Abū Nuʿaim; vgl. auch die Liste bei Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 184, 14 ff. Dazu Ḥalīmī, *Šuʿab al-īmān* III 85, 8 ff.; Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* I 380, 1 ff.; Mez, *Renaissance* 369 f.; Juynboll in: Arabica 33/1986/49 ff.

[3] Vgl. die Aufzählung bei Ibn Qutaiba, *Ašriba* 82, –5 ff.

[4] Qiftī, *Inbāh* II 33, 10 ff.

[5] Text XII 1, vv. 1–2 und 4.

[6] v. 20.

[7] S. o. Bd. I 138; dazu EI² V 734 f. s. v. *Libās.*

[8] *Conc.* IV 348 f. s. v. *ʿimāma* und Wensinck, *Handbook* 232; auch Kulīnī, *Kāfī* VI 460 f. Zur Turbantracht unter den Abbasiden vgl. Ahsan, *Social Life* 31 f.

[9] v. 17.

auch nur unter Beduinen; *ma'āšir* läßt sich ebensogut mit „Stammesversammlungen" übersetzen. In der Tat galt der Turban als „Zeichen der Würde in der Versammlung (*nadī*)"[10]; für den *ḫaṭīb* war er ebenso wie der Stab unerläßlich[11]. Daß es sich um eine arabische und auch beduinische Sitte handelte, unterliegt keinem Zweifel[12]; reiche *mawālī* trugen, wie wir sahen, manchmal eine iranische *qalansuwa*[13]. Wenn allerdings Ṣafwān sich vorstellt, daß die *du'āt* bei ihren Auftritten sich beduinischer Sitte anpaßten, so können wie nicht mehr sicher sein, daß zu seiner Zeit die Mu'taziliten in Baṣra gleichfalls einen Turban trugen. Wir wissen auch nicht, ob das Kleidungsstück in einer bestimmten Form angelegt wurde; Ṣafwān sagt nur, daß die Missionare ihn „mehrfach wanden"[14].

Ihre Sandalen hatten zwei Mittelriemen[15]; von 'Abdallāh b. 'Aun heißt es demgegenüber ausdrücklich, daß er seine Sandale nur mit einem Riemen festhielt[16]. An ihrem Lendenrock (*izār*) schnitten sie die Fransen ab[17]; das erzählte man auch schon von angesehenen Prophetengenossen[18]. Weite Ärmel, die in dem gleichen Vers erwähnt werden, waren allgemein ein Zeichen mittelständischer Würde; auch Aiyūb as-Saḫtiyānī legte darauf Wert[19]. Leider erfahren wir nicht, ob sie kurz oder lang waren. Aiyūb nämlich trug sie lang; Ṣūfīs dagegen schnitten sie (später?) in der Hälfte ab, wie sie auch ihr Obergewand nur bis zur Mitte der Beine herunterfallen ließen[20].

Den stärksten Symbolcharakter hatte wie eh und je die Haartracht. Die Sendboten Wāṣils stutzten ihre Schnurrbärte und rasierten sich offenbar auch die Unterlippe kahl[21]. Normal was das anscheinend nicht. Wer nicht wie ein Frömmler wirken wollte, ließ seinen Schnurrbart wachsen und trug langes Haar[22]. Man versuchte den Fall mit Ḥadīṯen zu regeln[23]; dadurch wurde die Sache noch komplizierter. Bei selbstbewußten Arabern spielte auch ein psychologisches Moment mit: das Abschneiden des Bartes war eine beliebte Art

---

[10] So Abū l-Aswad ad-Du'alī bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 100, 6.

[11] *Bayān* III 92, 4 f.

[12] Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, *Ǧāmi'* 228, 5 ff.; wohl auch *Aġ.* VII 75, 14 (vgl. 75, 10).

[13] S. o. S. 345 und 362.

[14] v. 20. Aus anderen Quellen erfahren wir, daß in den Städten anscheinend das sog. *taḥannuk*, das Befestigen des Turbans unter dem Kinn, nicht üblich war (Badrī Muḥ. Fahd, *al-'Imāma* 16 f.).

[15] v. 21.

[16] S. o. S. 362; dazu Wensinck, *Handbook* 213 s. v. *Shoes*.

[17] v. 20.

[18] Buḫārī, *Libās* 6. Zum *izār* vgl. Ahsan, *Social Life* 34 f.

[19] S. o. S. 345; dazu Ahsan 36 f. und Stillman, *Jews in Arab Lands* 70.

[20] Muḥāsibī, *Ri'āya* 100, 18; Sarrāǧ, *Luma'*, übs. Gramlich 288. Noch i. J. 822/1419 zwang ein Edikt im spätmamlükischen Kairo die Christen und Juden, sich enge Ärmel schneidern zu lassen (Maqrīzī, *Sulūk* IV, 495, 10 f.).

[21] vv. 20–21.

[22] Für den Kreis um Aiyūb as-Saḫtiyānī s. o. S. 345 f. und 362.

[23] Vgl. etwa Ḥalīmī, *Šu'ab al-īmān* III 87, 9 ff.; auch *Conc.* III 91 s. v. *šārib* und Wensinck, *Handbook* 35 und 156.

der Züchtigung; man wollte nicht wie ein Sträfling aussehen[24]. Unter den Asketen aber setzte sich die Sitte durch[25]; Muḥāsibī hat sich über diesen Augendienst, mit dem man Verbundenheit mit dem Propheten demonstrierte, ereifert[26]. Auf die Dauer stellte sich die Frage, warum solche Dinge nicht im Koran erwähnt waren; man zog sich dann darauf zurück, daß schon Abraham sie eingeführt habe, ähnlich wie die Beschneidung[27]. Natürlich ließ sich an Ḥadīṯen auch heruminterpretieren; der Kalif al-Mahdī, dem auffiel, daß Yūsuf as-Samtī sich den Schnurrbart gestutzt hatte (und der dies selber also nicht tat), zitierte seinen Ahnherrn Ibn 'Abbās für die Auslegung, daß das *iḥfā'*, von dem in einem der Prophetenworte die Rede war[28], nicht mehr besage als daß man am Ansatz der Oberlippe[29] etwas wegnehme[30]. Ibn al-Aṯīr behauptet demgegenüber, *iḥfā'* heiße, daß man übermäßig viel wegschneide[31]. So haben es wohl auch die Mu'taziliten verstanden – wenn sie denn überhaupt sich hierbei auf Ḥadīṯe stützten.

Daß diesem äußeren Habitus eine echte innere Gesinnung entsprach, stand für Ṣafwān außer Zweifel: die *du'āt* redeten immer so, wie sie dachten; sie verbrachten die Nächte im Gebet, und ihr Gesicht trug ein spezifisches Kennzeichen (*sīmā*), vermutlich die Schwiele auf der Stirn, die sie sich durch die häufige Prosternation geholt hatten[32]. Dabei hielten sie sich nicht von der Welt fern; ihre Mission verlangte, daß sie unter Menschen gingen. Wahrscheinlich betete man zusammen; daß die Mu'taziliten ihre eigene Moschee hatten, ist zumindest im späteren 2. Jh. für Baṣra bezeugt[33]. Aber vermutlich war da mehr als das. Ṣafwān scheint vorauszusetzen, daß man sich seit Wāṣils Zeiten um die Waisen und den „zahlenmäßig unterlegenen Stamm", also um schutzlose Menschen, kümmerte[34]. Wāṣil selber soll 20 000 Dirham, die er von seinem Vater geerbt hatte, den Bedürftigen unter seinen Anhängern zur Verfügung gestellt haben; von den Wohlhabenden unter ihnen habe er gleiches Verhalten verlangt[35]. 'Uṯmān aṭ-Ṭawīl hebt hervor, daß sie sich zu Lebzeiten des Meisters

---

[24] Ibn Muhannā, *Ta'rīḫ Dāraiyā* 85, pu. ff.; dazu oben Bd. I 109.

[25] Eines der Ḥadīṯe gegen einen langen Schnurrbart wurde von einem Muḥammad b. Ibrāhīm al-'Abbādānī überliefert (Suyūṭī, *La'ālī* II 266, 6 ff.).

[26] *Masā'il* 103, 9; vgl. auch Tirmiḏī, *Nawādir al-uṣūl* 9, –10 ff.

[27] Abū 'Ubaid, *al-Ḫuṭab wal-mawā'iẓ* 119 f. nr. 68 f.; Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* I 376, 17 f. Daß man sich den Schnurrbart ganz abrasierte, war immer noch ungewöhnlich. Aus der *Qaṣīda Sāsānīya* des Abū Dulaf geht hervor, daß damals, also im zweiten Drittel des 4. Jh.'s, die Ṣūfīs dies taten (Bosworth, *Underworld* 203).

[28] Nasā'ī, *Zīna* 2 = *Conc.* III 91 a.

[29] *uṭra*, hier für *iṭār* gebraucht.

[30] Wakī', *Aḫbār* II 130, 5 ff.; im Rahmen einer längeren Überlieferung.

[31] *yubāliġu fī qaṣṣihā*. Kurz darauf wird *aḥfā* mit *ista'ṣala* „von Grund auf wegnehmen" erklärt (*Nihāya* I 410, 8 ff. s. v.).

[32] vv. 18 f.

[33] S. u. S. 391. Man ließ sich auch zusammen begraben; wir hören es von den Qadariten, die bei der Masǧid Šabba lagen (Abū Nu'aim, *Ḥilya* VI 386, 4 f.).

[34] v. 13.

[35] *Faḍl* 239, –5 ff. Die Geschichte mag allerdings idealisierenden Charakter haben.

kein persönliches Eigentum zuerkannt hätten[36]. Die Bewegung hat da fast den Charakter einer Fürsorgeorganisation. Vermutlich schlägt hier durch, daß sie vornehmlich von *mawālī* aufgezogen wurde; auch die sozial Schwachen sollten sich in ihr zuhause fühlen. Zugleich aber spielt ein Element des Selbstschutzes hinein. Während der Jahre der Anarchie nach 126, dem „Dritten Bürgerkrieg", hat die Muʿtazila vermutlich durch ihre Jugendmilizen die Straßen, in denen die Muʿtaziliten wohnten und in denen die Kaufleute ihre Waren aufbewahrten, schützen lassen; anderthalb Jahrzehnte später, vor 145, ist daraus noch einmal ein politischer Machtfaktor geworden[37]. Die *duʿāt* ließen sich, wie Ṣafwān sagt, durch den „Sarkasmus der Mächtigen" nicht beeindrucken[38]; sie waren auf sich selber gestellt.

2.2.8.2 *Das Prinzip des* amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar

Alle diese Aktivitäten, die karitativen ebenso wie die militanten, und das missionarische Auftreten überhaupt wurden zusammengefaßt und gerechtfertigt mit dem Schlagwort des *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar;* auch Ṣafwān versäumt nicht, darauf hinzuweisen[1]. Der Terminus ist koranisch; „gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist" heißt dort soviel wie „für rechte Ordnung sorgen; den allgemein anerkannten Grundsätzen, vor allem sittlicher Art, zum Siege verhelfen"[2]. Die Herrschaft der „Heuchler" ist umgekehrt dadurch charakterisiert, daß sie „das Verwerfliche befehlen und verbieten, was recht ist"[3]. Muḥammad konnte den Wortgebrauch als bekannt voraussetzen; der *ḥilf al-fuḍūl,* den einige quraišitische Stämme kurz vor seinem Auftreten nach dem Fiǧār-Krieg untereinander geschlossen hatten, basierte auf dem gleichen Prinzip[4]. Bis heute ist in Südwestarabien *maʿrūf* das durch Gewohnheit geheiligte Gesetz[5]. Die Formel ist von den Muslimen immer im Munde geführt worden; Theodor Abū Qurra sieht in ihr ein Kennzeichen der Botschaft Muḥammads[6].

Umstritten war nur, wie man sie interpretieren und wer in der islamischen Gemeinde diese Funktion wahrnehmen sollte. Eine starke Obrigkeit drängte

---

[36] *Faḍl* 237, −6 f., wo der Herausgeber irreführend *malik* vokalisiert statt *mulk.*

[37] Vgl. das Material oben S. 288 f. und 327; instruktiv sind auch die Verhältnisse später in Baġdād unter Sahl b. Salāma (s. u. Kap. C 2.4).

[38] v. 4.

[1] v. 15. Allgemein dazu Madelung in EIran I 992 ff. s. v.

[2] Vgl. Sure 3/104 und die zahlreichen bei Paret, *Kommentar* 76 dazu genannten Parallelen; die Stellen sind auch gesammelt bei Ābī, *Naṯr ad-durr* I 86 ff.

[3] Sure 9/67. Dazu Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* 213 ff.

[4] *Aġ.* XVII 291, 4 f.; dazu EI² III 389 s. v. Zum Bedeutungsinhalt von *maʿrūf* und *munkar* in der vorislamischen Poesie vgl. G. Müller, *Ich bin Labīd* 82 und 199 f. (Anm. 20).

[5] Auch *šarʿ* genannt, aber nicht identisch mit dem koranischen Recht (Serjeant in: BSOAS 41/1978/21).

[6] *Mīmar fī wuǧūd al-ḫāliq* 210 § 67; dazu Griffith in: *La vie du Prophète* 125. Auf eine ähnlich lautende Formel im jüdischen Schrifttum macht Goldziher, *Livre d'Ibn Toumert* 86, Anm. 1, aufmerksam.

natürlich darauf, daß nur ihr dieses Recht zustehe; man ging später allgemein davon aus, daß sie es an den *muḥtasib* delegiere[7]. Die Juristen neigten darum mehr und mehr dazu, darin nicht eine individuelle Pflicht (*farḍ 'ain*), sondern nur ein Gebot für die Gemeinde als Ganze (*farḍ kifāya*) zu erkennen[8]. In Zeiten einer schwachen Zentralregierung setzte sich dagegen recht bald der Gedanke durch, daß jeder einzelne, gegebenenfalls innerhalb einer Organisation, etwa den *aḥdāṯ*, für den rechten Weg des Gemeinwesens sorgen müsse. Vor allem revolutionäre Bewegungen traten mit diesem Anspruch auf.

In der Entwicklungsphase des Islam, als der Staat noch über keine feste Beamtenhierarchie verfügte und Fragen des Rechts noch nicht verbindlich entschieden waren, bewies die Formel besondere Sprengkraft. Die Ḫārigiten beriefen sich auf sie[9], später z. B. Yūsuf b. Ibrāhīm al-Barm[10] oder die Werber des Nafs az-zakīya[11], auch Aḥmad b. Naṣr al-Ḫuzā'ī, als er gegen das *ḫalq al-Qur'ān* protestierte[12], oder ein gewisser Abū Ḥarb, der sich im Jahre 227/842 im Jordanland als der erwartete Sufyānī ausgab[13]. Gegen Ende des Jahrhunderts begegnet sie an zahlreichen Stellen in den Schriften und politischen Proklamationen des Zaiditenimams *al-Hādī ilā l-ḥaqq*, der im Jemen seine Herrschaft aufrichtete. Es ließen sich leicht weitere Beispiele finden.

Daß die Interpretation von Anfang an auf Widerstand stieß, versteht sich von selbst. Der erste, der sich gegen sie verwahrte, soll bezeichnenderweise 'Abdalmalik gewesen sein, nach dem Aufstand des 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq i. J. 75/695[14]. Bezeichnend ist das Verhalten al-Ma'mūns nach seinem Einzug in Baġdād i. J. 204. Die Anarchie, die während des Bürgerkriegs und während der kurzlebigen Herrschaft des Ibrāhīm b. al-Mahdī sich ausgebreitet hatte, hatte die Notablen (*šuyūḫ*) gezwungen, selber die Zügel in die Hand zu nehmen. Der Kalif mißbilligte, daß sie jetzt immer noch in den einzelnen Stadtvierteln Selbstjustiz übten, und verbot das *amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar*[15]. Den Traditionarier Faḍl b. Dukain, der das Vorgehen der Bürger theologisch gerechtfertigt hatte, ließ er festnehmen und vor sich bringen[16].

---

[7] Dazu P. Chalmeta Gendrón, *El „señor del zoco" en España* 246 ff. und Index s. v. *ordenar el bien y prohibir el mal*. Zum *muḥtasib* vgl. auch Klingmüller in: *Festschrift E. Seidl* 88 ff. Zum obrigkeitlichen Verständnis des *amr bil-ma'rūf* allgemein Lambton, *State and Government* 310 ff.; Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft*, Index s. v. – Zu *al-amr wan-nahy* im Sinne von „Hoheitsgewalt" vgl. auch Rotter, *Zweiter Bürgerkrieg* 147.

[8] Ṭūsī, *Tibyān* II 549, 9 f.; auch Ḥalīmī, *Šu'ab al-īmān* III 216, –5 ff.

[9] Ṭabarī I 3349, 15 f.; für die Ibāḍīya allgemein Ṭālibī in: Abū 'Ammār, *Mūǧaz*, Einl. I 138 ff. und die Stellen bei Madelung in Elran I 993 a.

[10] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ* II 478, 16 f.; er machte einen Aufstand unter al-Manṣūr (vgl. Daniel, *Khurasan* 166 f.).

[11] van Arendonk, *Opkomst* 49, Anm. 1 nach der *Ifāda* des Aḥmad b. al-Ḥusain al-Mu'aiyad, zusammen mit dem Postulat des *ḥukm bil-kitāb;* auch ib. 51, Anm. 1, und 54, Anm. 1.

[12] Vgl. Lapidus in: IJMES 6/1975/380 f.; zu einem weiteren Beispiel ib. 372. Zu Aḥmad b. Naṣr s. u. Kap. C 3.3.3.

[13] Ṭabarī III 1320, 3. Er führte den Beinamen al-Mubarqa'; zu seinem Aufstand vgl. Eisenstein in: Orientalia 55/1986/454 ff.

[14] Abū Hilāl al-'Askarī, *Awā'il* I 362 ff.

[15] TB XII 350, 2 ff.; dazu unten Kap. C 2.4.

[16] Lapidus, l. c.; zu Faḍl b. Dukain s. o. Bd. I 236.

Der Streit fand seinen Niederschlag im Ḥadīṯ. Die Revolutionäre allerdings erhielten dort, wie kaum anders zu erwarten, keine Unterstützung. Zwar wird das *taġyīr al-munkar,* also die aktive Änderung des „Verwerflichen", im Ḥadīṯ empfohlen, aber niemals „mit dem Schwert" (*bis-saif*), sondern in sukzessiver Abschwächung, „mit der Hand", „mit der Zunge" oder, wenn man sich gar nicht widersetzen kann, „mit dem Herzen"[17]. Auch „mit der Hand" heißt dabei nicht, wie Ibn Ḥanbal präzisiert, daß man dreinschlägt, sondern nur, daß man etwa Streitende trennt[18]. Schlagen oder Verstümmeln sind nach Ansicht späterer Juristen immer dem Staat vorbehalten geblieben[19]. Man darf allerdings nicht aus den Augen verlieren, daß das *amr bil-maʿrūf* im Ḥadīṯ immer noch als rein individuelles Gebot behandelt wird; daß ein Funktionär wie der *muḥtasib* dem Gläubigen diese Verpflichtung abnähme, kommt noch nicht in den Blick. Daraus ließ sich dann doch das Recht zu einer gewissen Selbstjustiz ableiten, die, ohne direkt revolutionär zu werden, in den Machtbereich des Staates übergriff. Sufyān aṯ-Ṯaurī erregte sich über eine Bande religiöser Fanatiker, die über die Mauern in die Häuser stieg, um die Sitten zu kontrollieren. Er selber fand, daß hier das *amr bil-maʿrūf* falsch verstanden sei; aber die Angehörigen der Gruppe nannten sich *muḥtasibūn.* Sie waren Puritaner; einer von ihnen trug den Beinamen aṣ-Ṣūfī[20]. Später sind bekanntlich vor allem die Ḥanbaliten, so ḥadīṯtreu sie auch sein mochten, in die Häuser eingedrungen und haben dort den Wein verschüttet oder die Musikinstrumente zerschlagen[21].

Noch ein Letztes ist für die Frühzeit zu berücksichtigen: *amr bil-maʿrūf* hat noch nicht unbedingt etwas mit den öffentlichen oder privaten Sitten zu tun. Ebenso wie man sich nicht darüber einig war, wem das „Befehlen" zukam und wieweit man darin gehen durfte, war auch noch nicht entschieden, was eigentlich *maʿrūf* sei. Muqātil b. Sulaimān definiert zwar den Spielraum des Befehlens ebenso, wie im Ḥadīṯ gesagt war[22]; aber mit *maʿrūf* ist doch, zumindest im Koran, für ihn gemeint „Einheitsbekenntnis und Polytheismus" oder „Nachfolge bzw. Verleugnung des Propheten"[23], also islamische Grundwahrheiten, nicht gesetzliche Vorschriften. Die Šīʿiten lagen auf der gleichen Linie, nur daß sie ihrer Art gemäß den Gedanken völlig personalisierten: *maʿrūf* ist ʿAlī, *munkar* seine Gegner[24].

---

[17] Muslim, *Īmān* 49 nr. 78; Tirmiḏī, *Fitan* 10; Ibn Ḥanbal, *Musnad* III 20, 7 ff. und 49, 9 ff. Ähnlich *al-Fiqh al-absaṭ* 44, 10 und 48, 2.

[18] *K. al-Waraʿ* 92, 5 ff./Inhaltsangabe in: Hespéris 39/1952/117.

[19] Vgl. etwa für Muḥammad aṭ-Ṭūsī Lambton, *State and Government* 243 f.

[20] Ibn Ḥanbal, *Waraʿ* 92, 13 ff./Hespéris 117.

[21] Dazu Heine, *Weinstudien* 48; auch Glassen, *Der mittlere Weg* 31. Sie beriefen sich wohl auf Stellen wie Abū Dāwūd, *Masāʾil al-Imām Aḥmad* 278, 10 ff. und 279, 3 ff.

[22] Ohne auf ein Ḥadīṯ zu verweisen (*Tafsīr ḫamsmiʾat āya* 279, apu. f.; auch *al-Wuǧūh wan-naẓāʾir* 114 f. nr. 14).

[23] *al-Wuǧūh wan-naẓāʾir* 113 nr. 13; *Tafsīr ḫamsmiʾat āya* 278, – 5 ff.

[24] Mağlisī, *Biḥār* X 208, – 5 ff.; Tauḥīdī, *Baṣāʾir* II 539, 9 ff./²VIII 162 nr. 561.

Wenn also Abū l-Huḏail das *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar* zu einem der fünf Prinzipien der Muʿtazila erklärte[25], so sagte er damit zwar etwas über die Vergangenheit der Bewegung aus, der er sich zurechnete, ließ aber der Interpretation Tür und Tor offen. Er selber wird das Gebot schon soweit eingeschränkt haben, wie dies unter einer wachsamen Obrigkeit ratsam war; aber er dürfte auch Ereignisse aus der Vergangenheit im Blick gehabt haben, die zu dieser Einstellung nicht ganz paßten. Auch wenn man die Teilnahme am Aufstand von 145 nicht guthieß, stellte man sich die Muʿtazila als Massenbewegung vor, die in Baṣra einiges bewirken konnte. ʿAmr b. ʿUbaid soll Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ wegen seines jugendgefährdenden Verhaltens aus der Stadt vertrieben haben[26]. Seine Anhängerschaft wird, offenbar mit Bezug auf die Jahre vor der Revolution, als „Heer" bezeichnet, er selber als *muṭāʿ*, also deren höchste Respektsperson[27]. Er soll Ibn Šubruma in Kūfa aufgefordert haben, den Heiligen Kampf (*ǧihād*) aufzunehmen und damit der Verpflichtung zum *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar* nachzukommen[28]. Nach Aš'arī versteht sich das muʿtazilitische *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar* als „mit der Zunge, mit der Hand und mit dem Schwert, je nachdem wozu man imstande ist"[29]: „Die Muʿtazila lehrte: Wenn wir eine geschlossene Gemeinschaft (*ǧamāʿa*) bilden und mehrheitlich der Ansicht sind, daß wir unseren Gegnern Paroli bieten können, so scharen wir uns um (unsern) Anführer und lehnen uns auf. Wir töten also den Herrscher (*as-sulṭān*) und beseitigen ihn und verpflichten die Menschen, sich unserer Lehre zu fügen. Wenn sie sich dann unserer Lehre, d. h. dem Dogma von der göttlichen Einheit und dem freien Willen, anschließen, ist es gut; sonst töten wir sie"[30]. Abū l-Muʿīn an-Nasafī dagegen hat später, als er in seinem *Baḥr al-kalām* die *uṣūl al-ḫamsa* aufzählte, das *amr bil-maʿrūf* ganz vergessen[31].

2.2.8.2.1 *Der Fall des Muḥammad b. Munāḏir*

Auch wenn die Muʿtazila seit 145 zu schwach war, um außerhalb ihrer selbst Einfluß auszuüben, so hat sie doch immer auf Disziplin nach innen geachtet. Muʿammar ist von ihr bei den Behörden angezeigt worden[1], ebenso später die „Ketzer" Aḥmad b. Ḫābiṭ und Faḍl al-Ḥadaṯī[2]. Aus einer nicht ganz deutlichen und vermutlich verderbten Stelle bei Wakīʿ scheint hervorzugehen, daß sie in den zwanziger Jahren des 3. Jh.'s über die Loggien (*ġuraf*) im Obergeschoß der Häuser in Baṣra Klage führte, in denen die Frauen sich aufhielten; sie

---

[25] S. u. Kap. C 3.2.1.2.
[26] S. o. S. 5. Für Baššār b. Burd s. o. S. 8.
[27] *Faḍl* 250, 6 ff.; dazu oben S. 288.
[28] S. o. S. 286.
[29] *Maq.* 278, 8 f.; auch 466, 8 f.
[30] *Maq.* 466, 5 ff.; vgl. auch Text XIII 31.
[31] S. 75, −5 f.

[1] S. u. Kap. C 1.3.2.
[2] S. u. Kap. C 3.2.2.2.7.3.

gewährten wohl zuviel Einblick in die Intimität des Familienlebens[3]. Am besten unterrichtet sind wir über einen Skandal, der sich an die Person des Dichters Muḥammad b. Munāḏir (gest. 198/814) knüpfte[4]; der Bericht hat sich im *K. al-Aġānī* niedergeschlagen.

Ibn Munāḏir war in seiner Jugend aus Aden nach Baṣra gekommen und hatte sich dort durch seine Frömmigkeit einen guten Ruf erworben. Er war Koranleser[5] und Imām in einer Moschee, die im Wohnbereich des Stammes lag, dem er als Klient verbunden war[6]. Ḥadīṯ überlieferte er u. a. von Šuʿba und Sufyān aṯ-Ṯaurī; Grammatik hatte er bei Ḫalīl und Abū ʿUbaida gehört[7]. Jedoch kam er durch seine Schwärmerei für einen jungen Mann ins Gerede. Dieser war zu allem Überfluß auch noch der Sohn eines angesehenen Traditionariers, des ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdalmaǧīd aṯ-Ṯaqafī, der i. J. 194/810 im Alter von 84 Jahren starb[8]. Der Vater hatte an sich nichts gegen die Freundschaft. Er war schon älter und hielt Ibn Munāḏir für einen Ehrenmann. Jedoch war dieser so unvorsichtig, Liebesgedichte auf den Jungen zu machen; damit war für die Öffentlichkeit der Beweis geliefert[9]. In der Moschee, in der er vorbetete, warf man ihm einen Zettel in den Miḥrāb, mit einigen Versen, die ihm bedeuteten, daß man ihn nicht mehr haben wolle[10].

Das war der Moment, wo auch die Muʿtazila sich einmischte. Man hatte ihn in ihren Kreisen an sich geschätzt; er brüstete sich, daß einige von ihnen ganz auf ihn versessen gewesen waren[11]. Nun aber redete man ihm ins Gewissen und drohte ihm Unannehmlichkeiten (*makrūh*) an; schließlich verbot man ihm das Betreten der Moschee. Wir wissen nicht, ob das die Moschee war, in der er vorgebetet hatte. Jedenfalls war es die Moschee, in der die Muʿtaziliten sich trafen; denn er konnte dadurch Rache nehmen, daß er nachts Tinte in die Reinigungsbecken goß, so daß die Beter sich morgens, als es noch nicht ganz hell war, bei der Waschung Gesicht und Kleider schwarz machten[12]. Auch Skorpione soll er dort losgelassen haben[13]. Als die Muʿtaziliten ihm

---

[3] *Aḫbār al-quḍāt* II 175, 13 f. Zum Problem vgl. Noth in: JSAI 9/1987/302; zur Hausform Goitein, *Mediterranean Society* IV 76. Ähnliche Entrüstung traf auch den Taubensport, weil man dazu aufs Dach stieg und andere bei der Siesta beobachten konnte (vgl. Grotzfeld in: *Festschrift Roemer* 193 ff.; auch Ahsan, *Social Life* 250 ff.).

[4] Zu ihm allgemein GAS 2/505 f.; Pellat in: EI² III 890.

[5] Mit einigen Eigenheiten; vgl. Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* II 265 nr. 3481.

[6] *Aġ.* XVIII 172, 15 ff.

[7] Yāqūt, *Iršād* VII 107, 17 ff. Läßt sich aus seiner Herkunft und der Auswahl seiner Lehrer (in der Philologie) schließen, daß er Ḫāriǧit war?

[8] *Mīzān* nr. 5321; TT VI 449 f. nr. 934. Er war 108/726-7 geboren nach Fasawī I 177, −6.

[9] *Aġ.* XVIII 175, 7 ff.

[10] Ib. 172, 15 ff.

[11] Ib. 171, 15.

[12] Ib. 170, 19 ff.; referiert schon von Goldziher in: Der Islam 8/1918/208 f. = *Ges. Schr.* V 411 f., nur daß Goldziher unter den *muʿtazila* hier bloße Asketen versteht. Auch Tritton, *Muslim Theology* 60; Fück, *Arabiya* 56.

[13] So Yāqūt, *Iršād* VII 107, ult. ff. nach Ibn Maʿīn. Die spätere Überlieferung verlegte das Ereignis in die Masǧid al-ḥarām nach Mekka (Ḥākim an-Naisābūrī, *Maʿrifa* 135, 10 f.; *Mīzān* nr. 8205).

einen Denkzettel verpassen wollten, wurde die Sache prekär; der Klan seines Herrn, die Banū Ṣubair, bestand nur aus „zweieinhalb Leuten“[14]. Aber die Stammessolidarität bewährte sich: 50 *šuyūḫ* der Banū Riyāḥ, denen die Ṣubair angehörten, jagten – vermutlich mit ihrem Anhang – die Muʿtaziliten in die Flucht[15].

Die Affäre ging dadurch zu Ende, daß der Jüngling kurz nach seiner Hochzeit einen Unfall hatte; er fiel vom Dach und brach sich den Hals[16]. Ibn Munāḏir widmete ihm mehrere Elegien, von denen eine, auf den Reimbuchstaben *d* endend, schon wegen ihrer Länge Berühmtheit gewann[17]. Die Puritaner nahmen daran nur umsomehr Anstoß; es scheint, daß man ein Strafverfahren gegen ihn einleiten wollte. So verließ er die Stadt und ging nach Mekka[18]. Das Ereignis ist in die siebziger oder den Anfang der achtziger Jahre zu datieren. Ibn Munāḏir hat in Baṣra die Absetzung des ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī i. J. 166 erlebt und dessen Nachfolger im Richteramt, Ḫālid b. ʿAbdallāh b. Ṭalīq, mit Schmähgedichten traktiert; mit seiner Parteinahme für ʿAnbarī hatte er die Muʿtazila wohl noch auf seiner Seite[19]. Nach 170/786 machte er Lobgedichte auf Hārūn ar-Rašīd und die Barmakiden. Im Jahre 186/802 oder 188/804 lebte er längst in ärmlichen Verhältnissen in Mekka[20].

Er hatte sich dort Sufyān b. ʿUyaina angeschlossen; auch auf ihn hat er bei dessen Tode i. J. 196/812, nun selber schon in höherem Alter stehend, ein Trauergedicht gemacht[21]. Seine baṣrische Herkunft verleugnete er allerdings nicht: er verteidigte sich gegen die Unterstellung, daß man in seiner Heimat kein sauberes Arabisch spreche[22], und als er in einem Gedicht, das sich gegen den medinensischen Qadariten Ibn Dāb al-Laiṯī richtete[23], stattdessen Ḥadīṯ bei der Konkurrenz zu hören empfahl, da nannte er neben Mālik b. Anas auch ʿAbdallāh b. ʿAun. Als die Verse im Irak bekannt wurden, ersetzte man Mālik

---

[14] *Aġ.* 171, ult.

[15] Ib. 172, 14; das Gedicht, in dem er den Stammesverband der Tamīm als Ganzes um Hilfe anrief, steht 171, 3 ff. = Yāqūt, *Iršād* VII 109, 6 ff. Es handelt sich um die Riyāḥ b. Yarbūʿ, nach denen in Baṣra ein Stadtviertel benannt war (Kaḥḥāla, *Muʿǧam qabāʾil al-ʿArab* I 457 b).

[16] Ib. 178, 9 f. und 19 ff.

[17] Diese Dālīya ist erhalten (vgl. GAS 2/506). Zwei längere Bruchstücke daraus bei Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ* 122, 14 ff.; danach ein kleineres Fragment aus einer zweiten *marṯiya* (124, pu. ff.). Dazu *Aġ.* 178, 15 f.

[18] Ǧāḥiẓ stellt es so dar, als sei er verbannt worden (*Aġ.* XVIII 169, 14 ff. = *Iršād* VII 107, 15 ff.). Nach anderen Berichten ist er aus freien Stücken gegangen (*Aġ.* 170, 3 ff. nach Mubarrad; Ibn Qutaiba, *Šiʿr* 747, 3 ff.). Vgl. dazu Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 119, 13 f. und 120, ult. ff. Er hatte sich anscheinend auch sonst unbeliebt gemacht (vgl. etwa *Aġ.* 196, 18 ff.).

[19] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 345, 6 ff.; Wakīʿ, *Aḫbār* II 126, 11 ff. > *Aġ.* 198, pu. ff. Zum Datum s. o. S. 158; s. auch S. 317.

[20] Vgl. die Anekdote in *Aġ.* 201, 1 ff., die während eines Ḥaǧǧ spielt, den Hārūn nach dem Fall der Barmakiden machte. Dafür bleiben die beiden genannten Jahre (vgl. Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 733, 2 und 735, 2).

[21] *Iršād* VII 110, 3 ff.; dazu *Aġ.* XVIII 170, 11.

[22] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 18, pu. ff.

[23] Zu ihm s. u. S. 689.

dort durch Yūnus (b. 'Ubaid)[24]. Sein Ruf wurde davon auch nicht besser; manche hielten ihn für einen Dahriten[25].

2.2.8.3 *Die Stellung der Mu'tazila in Baṣra nach 145*

Bei dieser Geschichte fällt auch noch der Name eines Mu'taziliten ab, eines gewissen Ibn 'Umair, der neben Ibn Munāḏir wohnte und ihn bei seinen Leuten anzeigte. Sein Andenken ist der Nachwelt nur deswegen erhalten geblieben, weil der Dichter ihm diesen Streich mit einigen Schmähversen heimzahlte. Die mu'tazilitischen Biographen haben ihn vergessen; er war gewiß kein Theologe[1]. Aber er kam aus einer angesehenen Familie, und das ist für unsere Belange genauso interessant. Sein Ahnherr 'Abdallāh b. 'Umair al-Laiṯī war ein Stiefbruder des 'Abdallāh b. 'Āmir b. Kuraiz gewesen, eines Quraišiten und Vetters mütterlicherseits des 'Uṯmān, der unter diesem und unter Mu'āwiya Statthalter von Baṣra gewesen war[2]; sie hatten beide die gleiche Mutter gehabt, eine vornehme Sulamitin[3]. Er hatte für diesen die Provinz Siǧistān verwaltet und an den Eroberungszügen teilgenommen, die von dort aus in den Osten geführt wurden[4]. Wenn ein Nachfahr dieses Mannes sich in der Zeit des Hārūn ar-Rašīd zur Mu'tazila rechnete, so ist zumindest soviel klar, daß diese damals nicht nur eine Bewegung kleiner Leute war.

Dabei stand sie sich auch unter Hārūn, alles in allem gesehen, nicht sonderlich gut. Zwar waren die Barmakiden den Kontroverstheologen gewogen; aber die Personen, die sie an den Hof holten, kamen eher aus Kūfa als aus Baṣra[5]. Dort hatte bereits vor Hārūns Regierungsantritt Mu'āḏ b. Mu'āḏ zum erstenmal das Richteramt übernommen[6]. Wenn er Mu'taziliten nicht zum Zeugnis zuließ, so tat er das natürlich nicht ohne Billigung der Obrigkeit. Der Statthalter, der ihn einsetzte, ließ einem gewissen 'Īsā aṭ-Ṭabarī, der als Asket und *mutakallim* bezeichnet wird und vermutlich wiederum Mu'tazilit war, die Hand abschlagen; Ṯumāma b. Ašras soll deswegen bei Hārūn seine Absetzung erwirkt haben, als er auf dem Ḥaǧǧ einmal das Ohr des Kalifen gewann[7]. Letzteres ist allerdings nur baṣrische Legende; Ṯumāma war damals noch ein viel zu unbedeutender Mann, um einem Abbasiden – denn um einen

---

[24] *Aġ.* 198, 7 und 10 f.; dazu oben S. 360. Wenn er in einem andern Gedicht bei 'Amr und Zuhrī schwört (191, 8), so ist vermutlich nicht 'Amr b. 'Ubaid gemeint, sondern 'Amr b. Dīnār (zu ihm s. u. S. 640 f.).

[25] *Aġ.* 172, 12 f.; dazu Vajda in: RSO 17/1938/215.

[1] Daß er mit dem Ibāḍiten 'Īsā b. 'Umair etwas zu tun hätte, der vermutlich eher nach Kūfa gehört (s. o. Bd. I 414), ist sehr unwahrscheinlich.

[2] Zu ihm vgl. EI² I 43.

[3] *Aġ.* XVIII 183, 5 ff.; dazu Ṭabarī I 2828, 19 f. und Zubairī, *Nasab Quraiš* 149, 11 ff. Bei Abū l-Faraǧ ist im Namen der Mutter *Asmā'* statt *Ismā'īl* zu lesen.

[4] Ṭabarī I 2829, 1 f.

[5] S. u. Kap. C 1.3.

[6] S. o. S. 381.

[7] *Faḍl* 274, 6 ff. nach dem *K. al-Mašāyiḫ* des Ibn Farzōya > IM 67, 5 ff.

solchen handelt es sich –, der zudem noch viel älter war als der Kalif, gefährlich werden zu können. Auch chronologisch ist die Überlieferung nicht zu halten: der Statthalter starb bereits im Raǧab 173/Dez. 789[8]; damals hatte Hārūn, zumindest in seiner Eigenschaft als Kalif, die Pilgerfahrt noch gar nicht gemacht[9].

Zudem änderte sich auch nachher das Klima kaum. Ende 174/Anfang 791 nahm ein Enkel Manṣūrs, ʿĪsā b. Ǧaʿfar, in Baṣra die Zügel in die Hand. Er ließ sich häufig von einem Muhallabiden vertreten, der, wie Ibn Ḥazm es formuliert, „stark gegen die Muʿtazila eingenommen war“[10]. Es handelt sich um den gleichen Mann, der Abū ʿAmr al-Ḥaddād auspeitschen ließ, weil er die Namen Gottes für geschaffen gehalten hatte[11]. Das mag damals geschehen sein oder erst um 180, als dieselbe Machtkonstellation noch einmal wiederkehrte[12]. Auch Abū l-Huḏail ist irgendwann um diese Zeit einmal mit der Obrigkeit in Konflikt geraten[13]. Im Raǧab 181/Sept. 797 wurde Muʿāḏ b. Muʿāḏ erneut zum *qāḍī* ernannt. Erst unter seinem zweiten Nachfolger, ʿAbdallāh b. Sauwār al-ʿAnbarī, der zwar demselben Klan angehörte, aber offenbar nicht gut zu ihm stand[14], brachen andere Zeiten an. Er scheint derjenige gewesen zu sein, der in Baṣra eine Bibliothek gründete, an der man unter einem Spezialisten muʿtazilitische Theologie studieren konnte[15]. Das war aber vielleicht schon nach dem Tode Hārūns. Ibn Sauwār trat sein Amt i. J. 192/808 an; er hat es bis 198/814 innegehabt[16].

> Eine Verfolgung der Muʿtazila gab es in Baṣra auch wieder in der zweiten Hälfte des 3. Jh's, nach dem Ende der *miḥna*. Noch zu dieser Zeit standen *quṣṣāṣ* an der Spitze der Gemeinde (Tanūḫī, *Faraǧ* II 32 f.).

2.2.8.4 *Die Entwicklung von Theologie und Recht*

Theologie konnte unter diesen Umständen kaum gedeihen; sie lebte ja nicht ohne das öffentliche Streitgespräch. Wir wissen allerdings nicht, worüber man in den Bürgerhäusern von Baṣra sprach. Nur Ṣafwān al-Anṣārī gibt uns vielleicht wieder eine Antwort. Seine Auseinandersetzung mit Baššār b. Burd zeigt nämlich, daß er wie dieser, nur unter anderen Prämissen, eine Elementenlehre vertrat. Er verteidigt die Erde gegenüber dem Feuer, und er tut es,

---

[8] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 713, 2 f.; zu ihm TB V 291 ff. nr. 2795.

[9] Er machte sie zum erstenmal in eben diesem Jahr (Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 713, 9).

[10] *Ǧamhara* 369, ult. f.; zur Datierung vgl. Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 743, 5 f.

[11] S. o. S. 184.

[12] Ḫalīfa 743, 20 f.

[13] S. u. Kap. C 3.2.1.1.

[14] Vgl. Wakīʿ, *Aḫbār* II 155, 6 ff.

[15] Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm* 413, 15 ff.; dort steht nur „Ibn as-Sauwār“. Eine zweite Bibliothek, nur kleiner, gründete er auch in Rāmhurmuz; daraus läßt sich schließen, daß man den Zeitpunkt nicht unbedingt in seine Amtszeit als *qāḍī* legen muß. Auch der muʿtazilitische Professor kann eine spätere Einrichtung sein.

[16] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 739, 5 f. und 758, 11; zu ihm Wakīʿ II 155 ff. und Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 343, 2 ff./übs. Souami 309 ff. Ma'mūn verlangte von ihm interessanterweise während der *miḥna* eine persönliche Stellungnahme; damals ist er auch gestorben (s. u. Kap. C 3.3.4).

indem er ihre Nützlichkeit hervorhebt: alle Lebewesen sind auf sie angewiesen[1]. Jedoch zählt er dann nicht das auf, was auf ihr wächst, die Wunder der Schöpfung, sondern das, was in ihr ist: Metalle und Minerale. Dabei prunkt er mit Wörtern, die sonst in einem poetischen Kontext gar nichts zu suchen haben: Quecksilber und Salmiak, Rötelton, Bleiglätte und Markasit, Pech, Alaun und Schwefel, Antimon und Zinkblume[2]. Das ist ein Vokabular, wie wir es aus den „Steinbüchern" und aus der Alchimie kennen[3]. Bezeichnenderweise werden in Vers 8 die „Gipfel der Berge hinter dem Muqaṭṭam" evoziert, die doch nicht unbedingt zum Gesichtskreis eines Dichters gehörten, von dem wir annehmen müssen, daß er im Irak schrieb. Der Muqaṭṭam hat in der Alchimie, wo er als *Ǧabal al-Muqaṭṭab* begegnet, paradigmatische Bedeutung[4]. Direkte alchimistische Termini oder Vorstellungen begegnen allerdings nicht; ebensowenig verlautet etwas über kosmogonische oder kosmologische Theorien, das Zusammenwirken der Erde mit anderen Elementen, etwa durch „Mischung". Sogar über das Feuer heißt es nur, daß es ja selber in der Erde drinsteckt und schon darum ihr untergeordnet ist[5]. Stattdessen wendet sich die Argumentation nun zur Heilsgeschichte. Steine, markante Punkte der Erde aus irdischem Stoff, erinnern an den Fortgang der Offenbarung: an Abraham in der Kaʿba, an Ḫaḍir bei dem Teich, in dem er das Lebenswasser fand, an die Kamelin des Ṣāliḥ, die mitsamt ihrem Füllen aus einem Felsen hervortrat[6]. Der Verfasser ist letzten Endes doch Theologe. Er greift Baššār b. Burd dann auch vor allem als šīʿitischen Sektierer an.

Daß in religiöser Argumentation die Elemente gegeneinander ausgespielt werden, hat alte Tradition. Der jüdische Prophet Elchasai, auf den noch Mani zurückgreift, meinte, mit Bezug auf das von ihm eingeführte Taufritual und in Ablehnung der traditionellen Brandopfer: „Wasser ist Gott angenehmer als Feuer"[7]. Aber in der muʿtazilitischen Theologie steht der genannte Text doch für sich. Was sich aus der Elemententheologie machen ließ, hat am besten Hišām b. al-Ḥakam in Kūfa vorgeführt. Über ihn ist sie später auch wieder in die Muʿtazila zurückgekehrt. In Baṣra aber ist sie – wenn denn Ṣafwān al-

---

[1] Text XII 2, vv. 5–7.

[2] vv. 8–17.

[3] So schon Fück, *Arab. Kultur* 279 und 246. Vgl. etwa die Systematik der Mineralien im *K. al-Ḥawāṣṣ al-kabīr* des Corpus Ǧābirianum bei Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 140 ff.; dazu auch Rex, *Theorie der Naturprozesse* 42 ff. und 108 ff.

[4] Ich verdanke diese Auskunft M. Ullmann. Er verweist mich auf den Text in seinem *Katalog der arab. alchemist. Hss. der Chester Beatty Library* I 224, 2.

[5] v. 1. Auch der Muqaṭṭam läßt sich anders erklären. Der Muhallabide, den Ṣafwān in Multān aufsuchte, war vorher Statthalter von Ägypten; Ṣafwān könnte ihn auch dorthin schon begleitet haben (so Pellat in: *Festschrift Wickens* 22 f.). Aber dann müßte auch das Gedicht in Ägypten entstanden sein, und man fragt sich, warum Ṣafwān dort Baššār b. Burd angriff.

[6] vv. 18–21. Vgl. auch die Kurzfassung derselben Gedanken in Text XII 3, vv. 1–3. Dort werden sie ohne jeden Bezug zu Baššār vorgetragen – ein Beweis mehr dafür, daß Ṣafwān sie nicht nur aus polemischer Intention entwickelte, sondern sich mit ihnen identifizierte.

[7] K. Rudolph, *Antike Baptisten*, in: SB Sächs. AK. Wiss. Leipzig, Phil.-Hist. Kl., Bd. 121, 4, S. 22.

Anṣārī überhaupt für Baṣra zu vereinnahmen ist – erst einmal für eine Generation versunken. Es ist möglich, daß dazu bereits die Ketzerverfolgung beigetragen hat, der Baššār zum Opfer fiel.

Daß aber in den Bürgerhäusern das geistvolle Gespräch weiterging und an ihm auch muʿtazilitische *mutakallimūn* sich beteiligten, wissen wir durch Ǧāḥiẓ. In dieser Umgebung war man auch nicht immer so puritanisch. Abū ʿAbdallāh al-Abraṣ al-ʿAmmī trank wie ein Faß, wenn er im Hause der Ziyādīs verkehrte; er sprühte dabei immer vor Einfällen[8]. Ǧāḥiẓ sagt ausdrücklich, daß er Muʿtazilit war; aber er hat uns nur seine Meinung über die Stärke des Bocks während der Brunst aufgezeichnet[9]. Von einem andern *mutakallim*, einem gewissen Ṣaḥṣaḥ, behielt er im Gedächtnis, daß er die Vorteile der Naivität pries: Dummheit ist aufs Ganze gesehen nützlicher als Intelligenz; denn sie verleiht Sicherheit und erspart einem manche Sorgen. Darum setzt das blöde Vieh auch besser Fett an als die nervösen Intellektuellen[10]. Das war natürlich wie immer mit der Lust am Skurrilen erzählt. Aber es stand durchaus in Beziehung zum muʿtazilitischen Denken. Ṣaḥṣaḥ war vielleicht Arzt oder Naturphilosoph wie Maʿmar Abū l-Aš̌ʿaṯ[11]; wenn er als Muʿtazilit[12] zugleich an die Macht des Verstandes glaubte, konnte ihm die Spannung zwischen Natur und Geist nicht entgehen. Theologie allerdings war auch dies nicht. Wenn wir wissen wollen, wie sie jenseits all dieser Naturspekulationen und vielleicht auch jenseits der Salons aussah, müssen wir Dichtung, *adab* und Historiographie beiseite lassen und die Häresiographen befragen.

2.2.8.4.1 al-Aṣamm

Allerdings macht uns nun die Tatsache zu schaffen, daß die Biographen sich ausschweigen. Abū Bakr ʿAbdarraḥmān b. Kaisān, bekannt als al-Aṣamm, „der Taube", gest. 200/816 oder 201/817[1], galt nämlich selbst den Muʿtaziliten als Außenseiter. Ibn an-Nadīm ordnet ihn mitsamt Ḍirār b. ʿAmr, Hišam al-Fuwaṭī usw. unter diejenigen ein, die „Neuerungen aufbrachten"[2]. Der einzige Punkt, auf den er dann näher eingeht, ist der, daß Aṣamm eine schlechte Meinung von ʿAlī hatte[3]. Das könnte sich daraus erklären, daß Aṣamm der Ibāḍīya nahestand; dieser Name fällt in der Tat im Zusammenhang mit ihm einmal in einem Passus bei Tauḥīdī. Jedoch ist die Stelle nicht eindeutig und vielleicht ganz anders zu lesen[4]; im übrigen wich Aṣamm in einem ganz

---

[8] *Ḥayawān* II 227, 4 ff.; zu den Ziyādīs s. u. Kap. C 3.2.2.
[9] Ib. II 240, 10 f.
[10] *Buḫalā'* 4, 20 ff./übs. Pellat 7.
[11] Zu ihm s. o. S. 37 f.
[12] Daß er Muʿtazilit war, scheint aus Text XVI 44 hervorzugehen, wo er zusammen mit Muʿammar und Abū l-Huḏail genannt wird. Ṭāhā al-Ḥāǧirī möchte auch die Bemerkung in *Ḥayawān* II 96, pu. f. auf ihn beziehen (vgl. *Buḫalā'* 258).

[1] So nach Ibn an-Nadīm 214, 11.
[2] S. 214, 1 ff.
[3] S. u. S. 413.
[4] Vgl. Text IV 23 mit Kommentar.

zentralen Punkt auch von ihr ab[5]. Kaʿbī hat ihn, wenn wir nach dem bisher edierten Fragment seiner *Maqālāt* urteilen dürfen, gänzlich ignoriert; aber auch die ibāḍitischen Ṭabaqāt-Werke gehen über ihn hinweg. Nur als Jurist haben die letzteren ihn nicht ganz vergessen; der späte Ibn Baraka zitiert ihn neben Mālik, Abū Ḥanīfa, Šāfiʿī und Dāwūd al-Iṣfahānī[6]. Aber das ist, wie wir sehen werden[7], nicht ungewöhnlich; er spielt dort auch keine herausragende Rolle[8]. Für Ibn Baṭṭa ist er ein Ǧahmit[9]; immerhin hat er über die Namen Gottes geschrieben[10] und damit das Thema berührt, dessentwegen Abū ʿAmr al-Ḥaddād bestraft wurde. Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān sah in ihm einen Qadariten[11].

Als Muʿtaziliten behandeln ihn Malaṭī, Aš'arī, Ibn an-Nadīm und der Qāḍī ʿAbdalǧabbār, der sich dabei auf das *K. al-Mašāyiḫ* des Ibn Farzōya stützt[12]. Jedoch gab man sich keine Mühe, ihn organisch in die Geschichte der Schule einzugliedern; anders als bei Abū l-Huḏail fand man für ihn keinen Lehrer in der vorhergehenden Generation, der die Brücke zu den Erzvätern geschlagen hätte. Šahrastānī wirft die Chronologie schließlich soweit durcheinander, daß er ihn zu einem Anhänger des – um einiges jüngeren – Hišām al-Fuwaṭī werden läßt[13]. Weder er noch Baġdādī, auf den er sich meist stützt, haben Aṣamm zum Haupt einer muʿtazilitischen „Sekte" erhoben, wie sie dies sonst bei den bedeutenden *mutakallimūn* zu tun pflegen. Aṣamm hat anscheinend nicht immer in Baṣra gelebt; Yaḥyā al-Qaṭṭān spricht von Aufenthalten in Madā'in[14]. Auch in Wāsiṭ ist er vielleicht einmal gewesen; denn der Traditionarier Yazīd b. Hārūn, der dort zu Hause war[15], brandmarkte ihn als einen Ungläubigen, dessen Blut man vergießen dürfe, weil er für die Geschaffenheit des Korans eintrat[16]. Als auf Initiative der Barmakiden indische Ärzte in den

---

[5] S. u. S. 408.

[6] Wilkinson in: Der Islam 62/1985/247.

[7] S. u. S. 414 ff.

[8] Daß Muʿtazila und Ibāḍīya sich in ʿUmān nicht sofort trennten, geht aus der *Sīra* des Maḥbūb b. ar-Raḥīl hervor (*as-Siyar wal-ǧawābāt* I 282, 5 und 285, 8). Interessanterweise steht die einzige Anekdote, die wir aus Aṣamms Munde haben, in einer ibāḍitischen Quelle (Text XV 25).

[9] *Ibāna* 91, 15 f.; noch einmal 92, 16, als verabscheuenswerter Gegner der Sunna.

[10] Werkliste XIII, nr. 4.

[11] ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 5, 1 > *Mīzān* nr. 5018.

[12] *Faḍl* 267, 14 ff.

[13] *Milal* 19, 4/31, 9 f.; dazu Gimaret, *Livre des Religions* 144, Anm. 156.

[14] ʿUqailī III 5, 2 f. > *Mīzān*, a. a. O.

[15] Zu ihm s. u. S. 431.

[16] Abū Dāwūd, *Masā'il al-Imām Aḥmad* 270, 2 f. (= Našša r-Ṭālibī, *'Aqā'id as-salaf* 110, – 4 f.); Buḫārī, *Ḫalq al-afʿāl* in: *'Aqā'id as-salaf* 129, 16 ff. > Yāfiʿī, *Marham* 186, 13 f., wo zu *kāfir* noch *zindīq* hinzutritt. Allerdings nennt Yazīd b. Hārūn neben Aṣamm auch Bišr al-Marīsī, der in Baġdād lebte und vielleicht nie in Wāsiṭ gewesen ist; er wollte also u. U. nur den schlechten auswärtigen Einfluß kritisieren. – Bei Faḫraddīn ar-Rāzī erhält Aṣamm an einer Stelle sogar die Nisbe al-Balḫī (*Mafātīḥ al-ġaib* IX 93, 17); aber wir wissen nicht, ob die gleiche Person gemeint ist.

Irak kamen[17], hat er einen von ihnen zum Islam bekehrt; er soll ihn zeitweise nach Indien begleitet haben[18].

Nicht nur in seinen Ansichten, auch als Typus unterscheidet er sich von den Mu'taziliten, die wir bisher schilderten. Nun steht auf einmal ein Autor vor uns; 26 Titel hat Ibn an-Nadīm von ihm registriert[19], und selbst wenn die eine oder andere Doublette darunter sein sollte[20], muß der Eindruck, den er damit machte, groß gewesen sein. In Baṣra war er vermutlich der erste, der so viel schrieb – jedenfalls wenn wir annehmen, daß Ḍirār b. 'Amr eher nach Kūfa gehört, wo die Theologen schon früher damit angefangen hatten, Traktate zu verfassen. Malaṭī behauptet, er habe zu Themen geschrieben, zu denen bis dahin sich noch niemand geäußert hatte[21]. Er mag dies ab und zu sogar in höherem Auftrag getan haben; es heißt, die „Obrigkeit" (*as-sulṭān*) habe mit ihm in Korrespondenz gestanden[22]. Allerdings ließ er sich mit ihr nicht näher ein; er war arm, und seine Schüler zeigten sich enttäuscht darüber, daß er ihnen zwar Jura-Unterricht erteilte, aber ihnen keine Richterstellen besorgte[23]. Unter der Bevölkerung konnte diese gelehrtenhafte Genügsamkeit seinem Ansehen nur zugute kommen; 80 *šuyūḫ* sollen in seiner Moschee in Baṣra hinter ihm gebetet haben[24].

2.2.8.4.1.1 Die „Ontologie" des Aṣamm

Die Doxographen waren, wenn sie seine Lehre beschrieben, wie immer nur an den Abweichungen interessiert. An seinem systematischen Ansatz fiel ihnen vor allem das auf, was sie seine „Leugnung der Akzidenzien" nannten. Gemeint war, daß er noch nicht, wie später im *kalām* allgemein üblich, die irdische Wirklichkeit nach Substanzen und Akzidenzien ordnete. Er anerkannte nur den räumlichen, dreidimensionalen Körper; ihn haben wir vor Augen, und ihn können wir deswegen mit dem Verstand erfassen[1]. Wir mögen ihn in verschiedenen Augenblicken verschieden sehen; aber das liegt nicht daran, daß sich etwas von ihm getrennt hätte und durch etwas anderes ersetzt worden wäre, wie sich das von einem Akzidens sagen ließ. Es ist auch nichts aus dem Körper hervorgetreten, das vorher latent schon in ihm vorhanden gewesen wäre[2]. Natürlich gibt es Veränderung; aber diese wird direkt von Gott vollzogen, als

---

[17] S. o. S. 20 und 37.

[18] So nach der *Risāla Hārūnīya*, zitiert von Ṣāliḥ al-'Alī in: MM'I'I 34/1983/8.

[19] Vgl. die Werkliste XIII.

[20] Titel 5 und 6, 9 und 10 oder 24 und 25 könnten bloß aus verschiedenen Listen stammen.

[21] *Tanbīh* 31, 13/39, 7.

[22] *Faḍl* 267, −5 > IM 57, 4. Auftragsarbeiten mögen vor allem die Schriften gegen Andersgläubige oder die *zanādiqa* gewesen sein (nr. 22–26 der Werkliste).

[23] Ibn an-Nadīm 214, 8 f.

[24] *Faḍl* 267, pu. f. > IM 57, 4 ff.

[1] Text XIII 1, a; 5, b; 6, b; 9, c.

[2] Text 7, auf Zurqān zurückgehend. Dieser hat das vermutlich nur aus einem Vergleich mit Naẓẓām erschlossen; man hat die beiden auch sonst gelegentlich zusammengestellt (so in Text 4).

Verwandlung. Sie kann darum auch ganz abrupt vonstatten gehen: Gott kann von einem Augenblick zum andern ein Senfkorn in einen Berg verwandeln[3]. Wir konstatieren das Geschehen, indem wir zweimal hintereinander jeweils einen Sinneseindruck von einem Körper haben. Aṣamm leugnete also keineswegs, daß mit einem Körper überhaupt etwas geschieht. Er anerkannte Geschehnisse wie die Bewegung oder Eigenschaften wie die Farbe; aber sie sind selbst spekulativ nicht von dem Körper ablösbar, mit dem zusammen sie auftreten. Erst spätere Interpreten seines „Systems“ waren sich dessen nicht mehr so ganz sicher und belasteten die Diskussion mit einem Scheinproblem[4].

Interessant ist, daß es überhaupt Differenzen über die Deutung gab. Aṣamm hat, obwohl er sonst so viel schrieb, den ontologischen Kern seiner Theorie offenbar gar nicht im einzelnen behandelt; keiner der 26 Buchtitel deutet darauf hin. Auch mit Ḍirār b. ʿAmr, der zur gleichen Zeit – aber wohl in Kūfa – die, zumindest scheinbar, absolut entgegengesetzte Position vertrat, daß es nämlich nur „Akzidenzien“ gebe[5], hat er sich nicht auseinandergesetzt. Das läßt vermuten, daß Aṣamms Ansatz damals noch ganz selbstverständlich war, nicht jene philosophisch unhaltbare Kaprice, welche die Doxographen daraus machten. In der Tat haben wir es ja nur mit Sensualismus zu tun, und Sensualismus begegnet bis in die zweite Hälfte des 2. Jh's hinein allenthalben: bei den *zanādiqa* ebenso wie bei Hišām b. al-Ḥakam. „Plato der Kopte“, den der Verfasser des *K. Sirr al-ḫalīqa* zitiert, sagte genau wie Aṣamm: Es gibt kein Handeln und keine Bewegung; aber es gibt Handelndes und Sich-Bewegendes[6]. Zwar hat Aṣamm die *zanādiqa* bekämpft, wie sich das zu seiner Zeit gehörte[7]. Aber er muß deswegen nicht ihre Axiome rundweg abgelehnt haben. Zudem hatte er ebenso wie Abū Šamir bei Maʿmar Abū l-Aš'aṯ als Assistent gearbeitet[8]; auch in dessen Kreis hat man vermutlich so gedacht. Die Doxographen haben die Affinität, die aus späterer Sicht Aṣamm nur weiter in die Ecke des Häretikers drängen konnte, auch keineswegs übersehen; sie stellen ihn zusammen mit der Sumanīya[9], mit der Dahrīya[10], mit Hišām b. al-Ḥakam[11].

> Wenn Aṣamm den Körper durch seine drei Dimensionen definiert, so ist dies für die damalige Zeit normal und findet sich auch in der Antike. Bei Johannes Philoponos verbindet sich damit zum erstenmal die Leugnung einer *materia prima* (vgl. Sorabji, *Matter, Space and Motion* 24 ff.); das ist auch hier, wie

---

[3] Text IV 22–23. Daß Aṣamm jede Veränderung als Verwandlung dieser Art interpretierte, ist dort allerdings nicht unbedingt gesagt.
[4] Text XIII 1; vgl. auch Text IV 23, c.
[5] Dazu unten Kap. C 1.3.1.2.
[6] Bālīnūs, *Sirr al-ḫalīqa* 28, 6 ff.; zu ihm s. u. S. 714, Anm. 13.
[7] Vgl. die Werkliste nr. 24–26, auch 23.
[8] S. o. S. 38 und 176.
[9] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 36, ult. ff.
[10] Ib. und 7, 14 ff. (= Text XIII 3).
[11] Text IV 22–23.

überhaupt im frühen *kalām,* vorausgesetzt (für Naẓẓām vgl. etwa Text XXII 80).

Hišām b. al-Ḥakam allerdings war auf seine Art konsequenter gewesen. Er hatte den Körperbegriff auf Gott ausgedehnt[12]. Aṣamm konnte sich dazu nicht verstehen; er hätte darin Anthropomorphismus gesehen. Er hat Hišām gerade mit Bezug auf dessen *tašbīh* widerlegt; seine eigene Ansicht, die gewiß auf der der Mu'tazila – und der Ibāḍīya – aufbaute, hat er in einem K. *at-Tauḥīd* erklärt[13]. Indem er Gott aus seinem System herausließ, konnte er es sich sparen, „Körper" neu zu definieren. Aber er mußte sich nun fragen, was Gott denn sei, und er antwortete verständlicherweise negativ: Gott ist weder Körper noch Akzidens[14]. Ǧahm b. Ṣafwān war ähnlich verfahren[15]. Nur blieb dann offen, wie man Gott erkennt. Die Doxographen sagen nichts dazu; aber es wird doch deutlich, daß Aṣamm Schlüsse aus dem Geschehen an den Dingen, ihrer „Verwandlung" z. B., oder aus dem Konsens der Menschen[16] keineswegs ablehnte. Er mag also durchaus geglaubt haben, daß man Gott rational erkennen könne. Und außerdem gibt es ja immer noch die Offenbarung, aus der sich die „Namen" Gottes herauslesen lassen[17].

Auch daß die Offenbarung verbindlich sei für den Menschen, „Argument" Gottes, dem der Mensch sich nicht entziehen kann, unterlag für ihn keinem Zweifel[18]. Er knüpfte mit diesem Begriff an Diskussionen an, wie sie vor allem unter Ibāḍiten in der voraufgegangenen Generation geführt worden waren[19]. Allerdings materialisiert sich die Offenbarung gleichfalls in einem Körper, dem Koran, und dieser Körper ist natürlich geschaffen[20]. Aṣamm hat über das *ḫalq al-Qur'ān* geschrieben[21], und man hat ihm seinen Standpunkt, wie wir sahen, außerhalb Baṣras als unverzeihliche Verfehlung angekreidet. Wahrscheinlich sah er in dem Koran nur ein irdisches Buch. Als himmlischer Archetyp, in dem Gott alles zukünftige Geschehen aufgeschrieben hat, kann der Koran nämlich schon deswegen nicht existieren, weil Gott die Zukunft gar nicht vorherweiß. Wissen kann er nur „etwas"; Nichtseiendes aber ist nicht „etwas", etwas ist nur ein Körper[22].

Das erinnert wiederum an Hišām b. al-Ḥakam und überhaupt an die kūfische Theologie. Aber viel stärker als dort verbindet sich dieses Theolo-

---

[12] S. o. Bd. I 358 f.
[13] Vgl. Werkliste nr. 2 – 3.
[14] Text 9, c.
[15] Text XIV 15, b – c; dazu unten S. 499.
[16] Vgl. Text 12.
[17] S. o. S. 185. Daß er also die Eigenschaften (*ṣifāt*) Gottes geleugnet habe, wie Šahrastānī unter Ausweitung der These vom *nafy al-a'rāḍ* behauptet (*Milal* 53, 7/115, 3), ist gewiß nur insoweit wahr, als er jene vielleicht nur als „Namen" in der Offenbarung anerkannte.
[18] Vgl. den Titel Werkliste nr. 5.
[19] S. o. Bd. I 412 ff.
[20] Text 9 mit Kommentar.
[21] Werkliste nr. 7.
[22] Text 8.

goumenon bei Aṣamm mit dem Glauben an die Willensfreiheit des Menschen. Wir wissen nicht, wovon seine Schrift über die *Rasā'il al-a'imma fī l-'adl* handelte und wer die *a'imma* hier überhaupt waren[23]; aber daß er mit der Mu'tazila und den baṣrischen Qadariten konform ging, steht außer Zweifel. Gegen die Deterministen (*muǧbira*) hat er polemisiert und Koranverse ins Feld geführt[24]. Wenn Bišr b. al-Mu'tamir an seinem *K. al-Maḫlūq* trotzdem etwas zu widerlegen fand[25], so vielleicht deswegen, weil ihm bei seinen Überlegungen wieder seine Ontologie in die Quere kam. Sie bestimmte nämlich auch sein Menschenbild. Der Mensch ist ein sinnlich wahrnehmbarer Körper wie alles andere auch – „dieser konkrete Leib, sonst nichts“. Zwar ist jeder Mensch er selbst (*nafs*), eine Person; aber diese Individualität ist nichts, das zu ihm hinzuträte, sondern meint eben wieder nur ihn selber. Individuell ist er als leibseelische Einheit; er hat keine Seele (*rūḥ*) in dem Sinne, daß diese sich vom Leib trennen ließe oder gar nach dem Tode allein übrig bliebe[26]. Sie war für Aṣamm auch gewiß nicht unsterblich, sondern der Lebensodem, der das „einheitliche Etwas“ oder die „einheitliche Substanz“, die man Mensch nennt, durchpulst[27]. Ebensowenig aber steckt nun im Menschen ein separates Handlungsvermögen, dessen er sich zum Handeln bedienen würde oder das Gott, wie die Deterministen glaubten, im Augenblick des Handelns in ihm schafft[28]. Gott könnte so etwas gar nicht schaffen; es ist – unter den gegebenen ontologischen Voraussetzungen – nicht vorstellbar[29]. Aṣamm hat darin wohl menschliche Freiheit garantiert gesehen: das Handlungsvermögen ist mit dem Menschen identisch, und Gott weiß vom Handeln des Menschen erst, wenn es geschieht. Bišr b. al-Mu'tamir mag gesehen haben, daß dasselbe Modell sich auch zur Begründung des Determinismus verwenden ließ.

Die Schultradition allerdings hielt eher Abū l-Huḏail für denjenigen, der Aṣamms Position zerschlug. Das hing natürlich damit zusammen, daß auch er aus Baṣra stammte. Er hat Aṣamm gekannt; aber er schätzte ihn nicht. Er nannte ihn den „Eseltreiber“, eine Anspielung auf seine niedrige soziale Herkunft, die dadurch, daß er sich eines persischen Wortes bediente[30], noch an Deutlichkeit gewann. Umso merkwürdiger ist dann, daß man Abū l-Huḏail in den beiden Anekdoten, die auf uns gekommen sind, nicht gegen Aṣamm selber

---

[23] Werkliste nr. 8. Sollte er in dieser Schrift von den alten Autoritäten der ibāḍitischen Gemeinde geredet haben, deren Schwenk zum Prädestinationsglauben er mißbilligte?

[24] Werkliste nr. 10–11.

[25] Ib., nr. 9 und Widerlegungen a.

[26] Text 5.

[27] Text 6. In diesem Text wird die Existenz der Seele direkt geleugnet – eine Überspitzung im Sinne von Text 1, e. Daß Aṣamm selber den Begriff *ǧauhar*, „Substanz“, benutzt, scheint mir nicht ganz sicher.

[28] Text 2.

[29] Text 4.

[30] *ḫarbān* (Malaṭī, *Tanbīh* 31, 14/39, 8; auch Mufīd in Text 28, wo das Wort zu *ǧ.ryāl* entstellt ist). Hatte Abū Muslim ebenfalls diesen Spitznamen? *ḫarbān* könnte hinter der bisher nicht erklärten Verschreibung bei Mas'ūdī VI 58, pu. f./IV 77, pu. f. stecken.

streiten ließ, sondern gegen einen seiner Anhänger, den er in ʿArafāt traf[31]. Vielleicht hat er sich an den Meister nie herangetraut. Er hat auch im Gegensatz zu Bišr nicht direkt gegen ihn geschrieben. Aber er hat ein *K. Taṯbīt al-aʿrāḍ* verfaßt[32]; daraus mögen die Argumente entlehnt sein. Sie wenden sich nämlich in der Tat gegen das ontologische Modell. Abū l-Huḏail fragt seinen Gesprächspartner, warum er sich denn überhaupt Lohn erhoffe, wenn er hier in ʿArafāt im Gebet die Prosternation vollziehe. Er erhält diesen ja nicht für das Gesicht, mit dem er den Boden berührt, auch nicht für den Staub, in den er sich wirft, und erst recht nicht für die Luft, die zwischen Gesicht und Boden ist; er erhält ihn für den Akt der Prosternation selber. Der aber ist nichts; denn er ist, so muß man ergänzen, akzidentell. Oder: Für Aṣamm ist Auspeitschen nichts, das mehr oder anderes wäre als die Hand des Auspeitschenden und der Rücken des Ausgepeitschten; sie beschränkt sich auf das, was an ihr körperlich ist. Nun aber wird Unzucht mit 100 Hieben bestraft und Verleumdung nur mit 80. Da die Auspeitschung selber, als Akzidens, nichts ist, wäre hier ein Nichts um 20 höher als ein anderes Nichts. Das war für den Konsum gläubiger Gemüter bestimmt, die von dem Denken Aṣamms nur eine blasse Ahnung hatten; Aṣamm selber hätte sich davon gewiß nicht beeindrucken lassen. Daß allerdings auch für ihn die „Bewegungen", als klassisches Beispiel der Veränderung, den Kern des Problems darstellten, hat er dadurch gezeigt, daß er dem Phänomen eine eigene Schrift widmete. Hišām al-Fuwaṭī, der in manchem bei ihm anknüpfte[33], hat gerade an diesem Buch Kritik geübt[34].

Daß die beiden Geschichten eher modellhaften Charakter trugen, geht daraus hervor, daß die zweite von ihnen, die noch einprägsamer war als die erste, in der Überlieferung verschieden bezogen wurde. Während sie bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār in der dritten Person steht, wird sie in einer – vermutlich sekundären – Parallele bei dem Šarīf al-Murtaḍā (*Amālī* I 180, apu. ff.) Abū l-Huḏail selber als Eigenbericht in den Mund gelegt; dieser bezeichnet seinen Gesprächspartner dabei ganz vage als jemanden, „der die Bewegung leugnete". Natürlich wollte man wissen, wer sich hinter dieser Person versteckte. So kommt der Zaiditenimam an-Nāṣir wohl dazu, in seinem *K. an-Naǧāt* von Ḥafṣ al-Fard zu sprechen (S. 97, 18 ff.); er wählte damit jemanden, der zwar mit Abū l-Huḏail tatsächlich aneinandergeraten war (s. u. S. 730), aber in diesem Zusammenhang nichts zu suchen hatte. Anderswo hat man einfach Aṣamm selber als Gesprächspartner eingesetzt (so al-Ḥākim al-Ǧušamī, *ar-Risāla fī naṣīḥat al-ʿāmma*, fol. 39a, apu. ff., und Nazwānī, *al-Ǧauhar al-muqtaṣir* 55, –6 ff.). Nazwānī will die Geschichte dabei in einem Buch des Abū l-Huḏail gefunden haben. – Daß mit der Empfindung des Schmerzes die Leugnung der Akzidenzien ad absurdum geführt wurde, sagt bereits Dāwūd al-Muqammiṣ in seinen *ʿIšrūn maqāla* (III 11 = S. 80 STROUMSA).

[31] *Faḍl* 262, apu. ff. (wo wohl *ṣāḥib*^{an} *lil-Aṣamm* zu lesen ist statt *ṣāḥib al-Aṣamm*).
[32] Werkliste XXI, nr. 42.
[33] S. u. Kap. C 4.1.1.1.
[34] Werkliste nr. 18 und Widerlegung b.

2.2.8.4.1.2 Aṣamms Korankommentar

Das Problem der Willens- und Handlungsfreiheit hatte natürlich, obwohl es mittlerweile auf eine theoretische Ebene gehoben worden war, immer auch einen exegetischen Aspekt. Auf ihn ist Aṣamm in seinem Korankommentar eingegangen. Wir können es aus seiner Stellungnahme zu Sure 2/8 schließen, wo er, in alter qadaritischer Tradition, die „Versiegelung" der Herzen als Folge des menschlichen Unglaubens begreift und damit Gott exkulpiert. Mehr als das: er scheint Gott auch als Verursacher dieser „Versiegelung" aus dem Spiel gelassen zu haben; wenn der Unglaube im Herzen der Menschen Platz ergreift, so sind sie eben dadurch wie versiegelt. Der Ausdruck war für ihn nur eine Metapher[1].

Aṣamms *Tafsīr* hat gewiß viele solcher theologisch relevanter Bemerkungen enthalten[2]. Jedoch zeigen die erhaltenen Fragmente, daß das Werk auch historische Erklärungen enthielt[3] und auf philologische Probleme einging[4]. Aṣamm galt als guter Sprachkenner[5]. Wir wissen, daß er mit Poesie umzugehen verstand[6]; er erlaubte sich kritische Urteile über Ibn al-Muqaffaʿ[7] oder Muḥammad b. al-Ǧahm al-Barmakī[8]. Nach Qatāda und ʿAmr b. ʿUbaid war er neben ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī[9] der erste, der in Baṣra wieder Exegese in größerem Maßstabe betrieb. Trotzdem stellt Naẓẓām ihn in eine Reihe mit ʿIkrima, Kalbī, Suddī, Ḍaḥḥāk und Muqātil b. Sulaimān. Für ihn war er noch der Vertreter einer alten Zeit und einer überholten Methode: wie jene lege er die Schrift willkürlich aus, je bunter, desto besser[10].

Dieses Urteil ist auch insofern bezeichnend, als Naẓẓām mit keinem Wort verrät, daß Aṣamm der einzige Muʿtazilit in der Reihe war; von Schulsolidarität ist keine Spur. Auch Ǧubbāʾī meinte später, Aṣamm hätte besser daran getan,

---

[1] Text 17. Vgl. auch Text 18, b, wo Aṣamm deutlich macht, daß Gott nach Sure 2/17 den *munāfiqūn* ihr Licht im Jenseits raubt, weil sie in ihrem Innern es selber schon ausgelöscht haben.

[2] Zu einer antianthropomorphistischen Interpretation vgl. etwa Ṭabrisī, *Maǧmaʿ* I 58, 8 mit Bezug auf Sure 2/19.

[3] Vgl. etwa Faḫraddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib* IX 87, −11 ff. zu Sure 3/168 oder 97, apu. ff. zu Sure 3/172. Recht interessant auch Ṭabrisī IV 5, −9: die Altvorderen zogen beim *ṭawāf* die Schuhe aus.

[4] Rāzī VII 199, 4 f. und 211, −9 f. zu Sure 3/11 und 14; VIII 208, 9 f. zu Sure 3/117; weiterhin Text 20, b.

[5] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 267, −6 > IM 56, 18; vgl. auch den Aphorismus bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 80, 1 f.

[6] Jedenfalls wenn der von Ǧāḥiẓ in *Ḥayawān* IV 205, 6 ff. zitierte ʿAbdarraḥmān b. Kaisān mit ihm identisch ist. Ǧāḥiẓ hätte ihn danach selber noch kennengelernt. Der Vers, den er zitiert, scheint, wie der Kontext nahelegt, von jenem selber zu stammen. Vgl. dazu Goldziher in: Der Islam 6/1916/174, Anm. 2.

[7] Ǧāḥiẓ, *Ḍamm aḫlāq al-kuttāb*, in: *Ṭalāṭ Rasāʾil*, ed. Finkel 44 = *Rasāʾil* II 195, 7 ff.

[8] Ǧāḥiẓ, *Risāla fī ḍamm aḫlāq Muḥammad b. al-Ǧahm*, in: al-Kātib al-Miṣrī 5/1947/58, pu. ff.; dazu unten Kap. C 3.1.

[9] Zu ihnen s. o. S. 140 f., 298 f. und 81 f.

[10] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 343, 5 ff.; übs. Goldziher, *Koranauslegung* 111 f.

in seinem *Tafsīr* zu theologischen Problemen zu schweigen und sich auf sprachliche und juristische Dinge zu beschränken. Aber immerhin war Aṣamm die einzige Autorität, die Ǧubbāʾī überhaupt zitierte – vermutlich eben zu sprachlichen und juristischen Fragen[11]. Das Werk hat in Iran überlebt, wo auch Ǧubbāʾī ja seinen *Tafsīr* verfaßte. Māturīdī zieht es in seinen *Taʾwīlāt ahl as-sunna* heran[12], ein Jahrhundert später Ṯaʿlabī (gest. 427/1038) in seinem *Kašf wal-bayān*[13], dann der Muʿtazilit Abū Yūsuf al-Qazwīnī (gest. 488/1095)[14] und vor allem der Zaidit al-Ḥākim al-Ǧušamī (gest. 484/1091). Letzterer zitiert ihn auf nahezu jeder Seite, allerdings meist zusammen mit anderen Autoritäten von Ḥasan al-Baṣrī bis zu Ǧubbāʾī und Abū Muslim al-Iṣfahānī, so daß eine direkte Rekonstruktion des Werkes schwerfallen dürfte[15]. Die Linie wird fortgeführt von Abū l-Futūḥ ar-Rāzī (erste Hälfte 6./12. Jh.)[16], von dessen Zeitgenossen Ṭabrisī[17] und schließlich von Abū l-Futūḥ's berühmtem Landsgenossen Faḫraddīn ar-Rāzī[18], die freilich alle nicht mehr unbedingt auf das Original zurückgegriffen haben; im Vergleich zu Ḥākim al-Ǧušamī nennen sie Aṣamm nur sporadisch. Zu untersuchen bliebe, ob nicht umgekehrt Ṭabarī, der Aṣamm nirgendwo zitiert, doch sein Werk gekannt hat[19]. Auffällig ist, daß weder der Qāḍī ʿAbdalǧabbār in seinem *K. Mutašābih al-Qurʾān* noch Muḥammad aṭ-Ṭūsī in seinem *Tibyān* ihn heranziehen.

> Sowohl Ṭabarī als auch Ṭūsī haben Aṣamm als Juristen anerkannt (s. u. S. 418 und 417, Anm. 21). – Daß die Hs. Istanbul, Kılıç Ali 53/8 nicht, wie Brockelmann angibt (GAL S 2/984 nr. 7), den *Tafsīr* unseres Aṣamm enthält, sondern das Werk eines Autors aus dem 10./16. Jh., habe ich in WO 10/1979/54 f. nachgewiesen.

Zu einer endgültigen Beurteilung ist die Zeit noch nicht reif. Wir können uns vorläufig nur auf einige mehr zufällig zusammengestellte Fragmente stützen.

---

[11] *Faḍl* 268, 1 ff. > IM 57, 6 f. Der Passus ist bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār leider schlecht überliefert und zudem inhaltlich nicht ganz eindeutig. Ich verstehe ihn so, wie Ibn al-Murtaḍā ihn verstanden hat (der allerdings gerade das verderbte Stück wegläßt). R. Gwynne hat in ihrer Dissertation über den *Tafsīr* des Ǧubbāʾī ihn abweichend so interpretiert, daß Ǧubbāʾī nur an einer einzigen Stelle, nämlich zu Sure 4/54, Aṣamm zitiert habe (S. 37). Jedoch scheint mir das philologisch nicht haltbar. Daß Ǧubbāʾī allerdings sich generell kaum auf frühere exegetische Werke berief, stimmt; es wird durch die umfangreichen Exzerpte bei Ibn Ṭāwūs, *Saʿd as-suʿūd* 142, pu. – 183, 18 (die bei Gwynne nicht berücksichtigt sind) bestätigt.

[12] Vgl. Text 19 – 20.

[13] GAS 1/615. Die *riwāya*, die Ṯaʿlabī in der Einleitung seines Werkes anführt, ist iranisch, aber nicht muʿtazilitisch (ed. Goldfeld 49, 4 ff.). Sie führt von Aṣamm über seine Schüler (*aṣḥāb*), die nicht namentlich genannt werden.

[14] Vgl. Madelung in: EIran I 399 a.

[15] Ich stütze mein Urteil auf die Hs. Ambrosiana B 44, die den vierten Band des Werkes enthält, und auf die in Ṣanʿāʾ erhaltenen Textzeugen. Aṣamm wird von Ǧušamī immer in der Rubrik *maʿnā* zitiert, nicht unter *luġa* oder *iʿrāb*. Vgl. auch Zarzūr, *Ǧušamī* 131.

[16] Vgl. Massé in: *Mélanges W. Marçais* 245, Anm. 1. Zu ihm jetzt McDermott in EIran I 292.

[17] Vgl. Text 17; dazu Ḥusain Karīmān, *Ṭabrisī va Maǧmaʿ ul-bayān* II 117.

[18] Vgl. vorläufig Text 21 und 23; dazu die Aufstellung von Jomier in: MIDEO 15/1982/152 f.

[19] Er zieht z. B. aus Sure 2/32 denselben Schluß wie Aṣamm (vgl. Text 19 mit Ṭabarī I 494, pu. f.). Gegen die These spricht der Befund bei Text 20 (vgl. den Kommentar); auch die auffällige Interpretation von Sure 2/17 (in Text 18) bleibt bei Ṭabarī gänzlich unberücksichtigt.

Allerdings läßt sich, mit der gebotenen Vorsicht, schon die Frage stellen, was denn die späteren Autoren, wenn sie nicht gleich den ganzen Kommentar auswerteten wie Ḥākim al-Ǧušamī, an diesem Werk besonders beeindruckt hat. Da war offenbar zuerst einmal Aṣamms ganzheitliche Art der Exegese, die den Sinn größerer geschlossener Passagen herausarbeitete[20]; das war damals alles andere als selbstverständlich. Aṣamm ging argumentativ an den Koran heran und stellte die Gründe zusammen, die ihn zu einer bestimmten Interpretation oder zu einem allgemeinen theologischen Schluß veranlaßten. Mehr als andere Autoren scheint er eine koranische Theologie im Blick gehabt zu haben. Wir erkennen es z. B. an der Art, wie er die Engelnatur des Satans widerlegte. Zwar fußte er hierbei deutlich auf Ḥasan al-Baṣrī; aber zumindest mit seiner Behauptung, daß die Engel – im Gegensatz zu den Ǧinn – aus Licht geschaffen seien, ging er eigene Wege[21].

Er hat diesen Problemkreis weiter verfolgt. Die Engel können sündigen, und sie tun dies auch gelegentlich, wie wir an Hārūt und Mārūt erkennen (Sure 2/102). Nur solange sie nicht in Sünde gefallen sind, sind sie den Propheten übergeordnet[22]. Aṣamm hat wie die meisten seiner Zeitgenossen noch nicht an die Sündlosigkeit der Propheten geglaubt[23]. Das stand so vielleicht in seiner „Kurzgefaßten Schrift über die Propheten“[24]. Aber auch aus dem *Tafsīr* ist uns zumindest noch eine Stelle bewahrt, die in diesen Zusammenhang gehört. Aṣamm hat die Wunderkraft Muḥammads aus dem Koran herausgelesen. Sie besteht darin, daß der Prophet Dinge aussprach, die rational nicht erkennbar waren. So z. B., wenn er zu Beginn der vierten Sure sagt, daß Gott die Menschen aus einem einzigen Wesen erschaffen habe. Daß Adam der Ahnherr aller Menschen sei, ist mit dem Verstand nicht zu beweisen; dazu gibt es einfach zu viele Menschen[25]. Wenn also der Prophet, der doch ein Analphabet (*ummī*) war und bei niemandem studiert hatte, dies unter göttlicher Erleuchtung verkündet, so hat er damit ein „verborgenes Geheimnis (*ġaib*)“ ausgesprochen[26]. Diesen Gedankengang entwickelte damals, wenngleich mit anderen Beispielen, auch der Sekretär Abū Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṯ, als er zu Beginn von Hārūns Kalifat, also ein Vierteljahrhundert vor Aṣamms Tod, an den Basileus Konstantin VI. schrieb[27]. Naẓẓām hat dies später aufgenommen[28].

---

[20] So etwa in Text 18.

[21] Vgl. Text 20 mit Kommentar. Auch unter den kūfischen Šīʿiten stimmte offenbar die Mehrzahl mit Ḥasan al-Baṣrī überein (*Biḥār* LXIII 262 nr. 132; auch 286, 1 ff.). Zum Problem vgl. Aš'arī, *Maq.* 441, 11 ff. und unten Kap. D 2.2.2.

[22] Text 22. Mit Bezug auf Hārūt und Mārūt unterschied er sich also von Ḥasan al-Baṣrī (s. o. S. 46).

[23] Text 23.

[24] Werkliste nr. 6.

[25] Text 21, a und e.

[26] Ib., b – c.

[27] S. u. Kap. C 1.2.3.

[28] S. u. Kap. C 3.2.2.2.4.2.2.2.

Interessant ist auch, daß Aṣamm an dieser Stelle *kalām*-Stil in den *Tafsīr* hineinbringt; er läßt die Gegner selber sprechen[29].

Im Gedächtnis behalten hat man schließlich noch die Passagen, in denen Aṣamm auf allgemeine Fragen der Textgestalt einging. Da war zuerst das Problem der Abrogation. Aṣamm verstand in dem kritischen Vers Sure 2/106 *nansaḫ* im Sinne von „tilgen" unter Beibehaltung des Wortlautes – *nasḫ al-ḥukm dūna t-tilāwa,* wie man später sagte –, *nunsihā* dagegen im Sinne einer völligen Auslöschung, *nasḫ al-ḥukm wat-tilāwa.* Subintelligiert war dabei offenbar, daß ein abrogierter Vers nicht – unbedingt? – durch einen andern ersetzt wird[30]. Mit dieser Interpretation sagte Aṣamm nicht direkt etwas Neues; wie vorher, so schließt er sich auch hier an Ḥasan al-Baṣrī an[31]. Daß Gott immer einen Ersatz liefern müsse, meinte man in Mekka, im Kreis des Muǧāhid[32]; Ṭabarī hat das übernommen[33].

Origineller war Aṣamm in der zweiten Streitfrage, die ihm von der Tradition vorgegeben war: der Abgrenzung von *muḥkamāt* und *mutašābihāt* in Sure 3/7. Er glaubte nicht an Mysterien; auch die „mehrdeutigen" Stellen in der Offenbarung sind letzten Endes rational einsichtig, man muß nur etwas länger nachdenken. Das entsprach seiner Ontologie; auch dort ist ja alles mit den Sinnen zu erfassen. Dabei verstand er den Koran ganz juristisch: Gott argumentiert gegen die Andersgläubigen. *Muḥkam* sind dann diejenigen Beweise, denen sich der Gegner nicht entziehen kann: wenn Gott den *ahl al-kitāb* etwas aus ihrer Schrift entgegenhält, das sie dort nachlesen können, oder wenn er mit den Heiden aufgrund existenzieller und natürlicher Gegebenheiten redet[34]. *Mutašābih* dagegen sind Aussagen über Dinge, die in der Zukunft liegen: die Auferstehung, das Jüngste Gericht, daneben auch Passagen, die kompositorisch nicht glatt sind, etwa die abrogierten oder „vergessenen", d. h. ausgelassenen Verse. Hier können zumindest die Heiden, denen noch keine Schrift davon geredet hat, ausweichen und, wie man das aus dem Koran weiß, ironisch den Wahrheitsbeweis fordern. Aber dieser läßt sich auch antreten; nur setzt dies etwas mehr Reflexion – und vor allem guten Willen – voraus. Die Heiden sind unwissend nur, weil sie „auf Zwietracht aus sind"; darum werden sie ja auch bestraft[35]. Diese rationalistische Deutung, bei der im Grunde nur die Frage übrig blieb, warum Gott denn überhaupt so viel Aufhebens von dieser Unterscheidung macht, ist noch ein Jahrhundert später von Zaǧǧāǧ (gest. 311/

---

[29] Ib., e. Ich gehe dabei davon aus, daß Text 21 ganz und gar auf Aṣamm zurückgeht und nicht von Faḫraddīn ar-Rāzī verformt ist. Das ist nicht unbedingt sicher.

[30] Rāzī, *Mafātīḥ* III 230, ult. ff.

[31] Ṭabarī, *Tafsīr* ³II 472 nr. 1745 und 474 nr. 1754.

[32] Ib. 473 nr. 1748 ff.

[33] Ib. 471, pu. ff. Zu Ṭabarīs Abrogationstheorie vgl. Cl. Gilliot, *Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Ṭabarī* (Diss. Paris 1987), S. 428 ff.

[34] Vgl. Text 15, a–d, mit Text 16, a–b. Daß einer der Verse, die er hierzu zitierte, ein Hapaxlegomenon enthielt, dessen Sinn sich nur erraten ließ (*abb* in Sure 80/31), hat ihn offenbar nicht beirrt. Der Sinn des Verses als Ganzes war davon ja auch nicht betroffen.

[35] Text 15, e–h, und 16, c.

923) in seinen *Maʿānī al-Qurʾān* vertreten worden[36]. Bei Ṭabarī findet sich nichts direkt Entsprechendes[37]; er nennt zu dieser Stelle auch nicht Ḥasan al-Baṣrī.

2.2.8.4.1.3 Der Konsens der Muslime

Neben der Offenbarung und der Vernunft gab es nun für Aṣamm noch ein drittes Kriterium: den Konsens der Muslime, der *ahl aṣ-ṣalāt* oder *ahl al-milla*, wie er, mit fast ibāḍitischer Scheu vor dem Gebrauch des Wortes *muslimūn*, gesagt zu haben scheint[1]. Von der Prophetenüberlieferung erwartete er nicht viel; Ḥadīṯe waren häufig nicht genügend bezeugt und hatten darum zu wenig Gewicht[2]. Selbst wenn unter hundert, die jemand zu einem bestimmten Thema zusammengestellt hat, nur eines unzuverlässig wäre, müßte er sein Urteil suspendieren, solange er nicht weiß, welches es ist, und es also ausgemerzt hat[3]. Man muß sich fragen, warum Aṣamm, wenn er solch strenge Maßstäbe anlegte, dem Konsens mehr getraut hat; auch hier bestand ja die Gefahr, daß einzelne Muslime unter dem Einfluß anderer urteilen oder direkt die Unwahrheit sagen. Der Unterschied lag wohl darin, daß ein Konsens unter Zeitgenossen sich vollzog und deswegen immer überprüfbar war. Hinzu kam natürlich, daß Aṣamm als Muʿtazilit ähnlich wie Ḍirār b. ʿAmr den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* vermutlich nicht wohlgesonnen war und, wie wir sahen, seinerseits von einem Mann wie Yazīd b. Hārūn nicht gerade sanft angefaßt wurde. Die prägende Kraft des Consensus mag ihm aus der *ǧamāʿat al-muslimīn* der ibāḍitischen Gemeinde vertraut gewesen sein.

Er bemühte den Konsens nicht nur in juristischen Entscheidungen, sondern auch in theologischen Fragen und in seiner politischen Theorie. Nur aufgrund des Konsenses weiß man, daß ein Muslim, der im Stand der schweren Sünde stirbt, nicht ins Paradies eingehen kann. Denn alle Muslime sind sich darüber einig, daß man einen schweren Sünder ungestraft schmähen darf; das aber ist nur erlaubt bei einem „Feind Gottes", und ein „Feind Gottes" kommt immer in die Hölle[4]. Der Gedankengang ist auffällig, um nicht zu sagen: merkwürdig. Er wirkt formaljuristisch, und er gibt dem Urteil der Gemeinde ein solches Gewicht, daß man wiederum geneigt ist, an ibāḍitisches Erbe zu glauben. Die Koranverse, aus denen man sonst die Höllenstrafe für Muslime herleitete, haben Aṣamm nicht überzeugt; er sagt ausdrücklich, daß man weder aufgrund der Offenbarung (*tanzīl*) noch aufgrund der Exegese (*taʾwīl*) zu einem eindeutigen Ergebnis komme. Dennoch drängt sich der Eindruck auf, daß Aṣamm das Pferd am Schwanze aufgezäumt hat. Hätte er nicht lieber sagen sollen, man möge mit dem Schmähen der Muslime aufhören?

---

[36] Vgl. Wansbrough, *Quranic Studies* 150.

[37] Vgl. das Spektrum der Meinungen *Tafsīr* VI 169 ff.; am nächsten kommt 178, 1 ff.

[1] Vgl. Text 12 und 10, b.

[2] Text 41.

[3] Text 42. Dazu Turki, *Polémiques* 100 f.

[4] Text 12.

Die Sache hellt sich etwas auf, wenn wir erfahren, daß Aṣamm sich nicht dazu verstehen konnte, dem schweren Sünder den Status eines Gläubigen abzusprechen. Er konnte die einschlägigen Koranverse also gar nicht benutzen, weil sie natürlich nicht von den Gläubigen redeten, sondern von *kāfirūn* oder *munāfiqūn*. Allgemeingültig aber konnten sie schon deswegen nicht sein, weil jeder Muslim Buße tun kann und dann ins Paradies kommt[5]. An der Höllenstrafe für den unbußfertigen Sünder lag ihm dennoch viel; immerhin hat Gott seine Gebote nur erlassen, damit die Menschen sich das Jenseits verdienen[6]. Der Zusammenhang dieser Gedanken ist auch jetzt noch nicht ganz klar[7]; aber daß Aṣamm sich damit kaum in die gängigen Kategorien einfügte, unterliegt keinem Zweifel. Den Ibāḍiten erteilt er eine Absage, indem er den sündigen Muslim in keiner Form *kāfir* nennen will. Die mu'tazilitische *manzila baina l-manzilatain* verwirft er ebenfalls. Nicht einmal Ḥasan al-Baṣrī schließt er sich an: das Einheitsbekenntnis, das der Muslim ablegt, und die guten Werke, die er tut, sind so stark, daß er auch die Bezeichnung „Heuchler" nicht verdient[8]. Zwar ist jemand, der eine schwere Sünde tut, ein *fāsiq;* aber ein *fāsiq* bleibt eben *mu'min*. Ibn Ḥazm hat sogar gemeint, daß für Aṣamm alle Muslime, als Gläubige, letzten Endes ins Paradies kommen[9]; die Sünder würden somit als „Feinde Gottes" zwar in die Hölle geschickt, aber nicht für immer. Jedoch wirkt die Aussage nicht ganz verläßlich; Ibn Ḥazm generalisiert hier sehr stark. Auffällig ist allerdings, daß nur baṣrische Murǧi'iten wie Abū Šamir *fisq* und *īmān* miteinander kombinierten[10]. Andererseits heißt es in einem andern Kontext, daß Aṣamm den Sündern – und sogar den Prophetengenossen unter ihnen – mit Fluch und ewigem Feuer gedroht habe[11].

> Anders sähe die Sache aus, wenn Aṣamm die Hölle für vergänglich gehalten hätte, wie wir das von manchen Ǧahmiten wissen (s. u. S. 505 f.). Aber wir hören nur, daß er wie sein Lehrer (*sic!*) Hišām al-Fuwaṭī Paradies und Hölle für jetzt noch nicht geschaffen gehalten habe, und auch das ist schlecht verbürgt; es steht nur bei Ṣafadī (*Wāfī* X 270, 15) und ist vielleicht in unzulässiger Verallgemeinerung aus Šahrastānī, auf den Ṣafadī sich im allgemeinen stützt, herausgelesen (vgl. dort 51, 8 f./110, 6 f.).

2.2.8.4.1.3.1 Konsens und politische Theorie

In der politischen Theorie hatte die Vorstellung vom Konsens die gewichtigsten Konsequenzen. Aṣamm hielt einen Herrscher nur dann für rechtmäßig gewählt, wenn alle Muslime ihn anerkennen[1]. Allerdings ist der Konsens dann auch für

---

[5] So nach Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 80, –4 f.

[6] Angedeutet als Lehre des Aṣamm bei Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* II 389, 7 und vorher.

[7] Hat Aṣamm etwa angenommen, daß die Heiden keine Buße tun können? Das wäre für einen Mu'taziliten sehr ungewöhnlich. Oder meinte er, daß die Heiden auch als solche für ihre Vergehen Buße tun können?

[8] Text 10–11.

[9] Text II 34.

[10] S. o. S. 176.

[11] Text 28, f.

[1] Text 24.

immer verbindlich; man kann ihn nicht kündigen, wenn man meint, einen besseren Mann gefunden zu haben. Natürlich soll durch eine möglichst große Mehrheit Gewähr dafür geschaffen werden, daß man sich für den besten Kandidaten entscheidet, vielleicht sogar außerhalb der Quraiš, unter den Nichtarabern und Klienten, wenn wir Ǧāḥiẓ glauben können[2]. Aber die Menschen ändern sich, und die Kriterien auch; würde man eine einmal getroffene Entscheidung immer wieder in Frage stellen können, so würde man „jeden Tag einen Herrscher absetzen und einen andern ernennen"[3]. Revolution ist in diesem Modell kaum vorgesehen. Diejenigen, die immer gleich zum Schwert greifen wollen, hat Aṣamm in einem eigenen Traktat widerlegt[4], und selbst das muʿtazilitische Gebot des *amr bil-maʿrūf* hat er auf Herz und Zunge eingeschränkt. Im strengen Sinne gehalten ist man nur, es mit dem Herzen zu erfüllen. Sich mit dem Worte einzusetzen, ist verdienstlich; Waffengewalt aber ist der Obrigkeit vorbehalten[5].

Allerdings hat Aṣamm zugestanden, daß man gegen „Gewalttäter" (*ahl al-baġy*) das Schwert ziehen darf, wenn man sich auf einen „gerechten" Anführer einigt[6]. Er stützte sich hierzu wohl auf Sure 49/9, wo der Begriff *ahl al-baġy* in einem ähnlichen Zusammenhang gebraucht wird. Fraglich ist nur, wen er darunter verstand. Vermutlich nicht so sehr einen tyrannischen Herrscher als seine zügellosen Gefolgsleute, Steuereinnehmer vielleicht, Großgrundbesitzer, Statthalter, vor allem aber wohl regierungsfeindliche Störer der rechten Ordnung, also Rebellen[6a]. Daß die *ahl al-baġy* im Einvernehmen mit dem Herrscher handeln, ist gewiß kaum vorausgesetzt; das islamische Reich ist viel zu groß, als daß dieser überall sein Auge haben könnte.

Diese letztere Erfahrung hat Aṣamm schließlich dazu gebracht, den Muslimen das Recht zuzugestehen, sich unter die Herrschaft mehrerer Fürsten zu stellen. „In einer Zeit wie dieser", so sagte er, „ist es sinnvoll, sich über (mehrere) Herrscher zu verteilen; denn ein einziger Herrscher (kann) nicht die (Menschen allesamt) im Zaume halten, und er erhält nicht ihrer aller Stimme. Er kann auch nicht die trefflichen Leute in jedem Land und in jeder Stadt kennen, um sie in seine Nähe zu ziehen und um Rat zu fragen und um Hilfe anzugehen"[7]. Aṣamm versucht das Ideal der *šūrā* in seine Gegenwart zu retten; aber er sieht, wie die riesigen Distanzen es unmöglich machen. „Die Heimsuchung lastet schwer auf den Bewohnern ferner Städte und entlegener Pro-

---

[2] In seinen *Ǧawābāt fī l-imāma*, wo er vermutlich die Lehre Aṣamms und seiner Anhänger wiedergibt (*Rasāʾil* IV 285, 11). Die eindeutig zugeschriebenen Referate, die wir besitzen, gehen auf dieses Detail nicht ein.

[3] Text 26, a – c.

[4] Werkliste nr. 15.

[5] Text 13 – 14, wohl nach dem *K. al-Amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar* (Werkliste nr. 12).

[6] Text 31.

[6a] Letztere sind offenbar in erster Linie gemeint in den Ausführungen, die sich im *Fiqh absaṭ* zum Thema finden (S. 48, 2 ff. und vorher 44, 10 ff., wo bezeichnenderweise die Ḫārigiten assoziiert werden); dazu auch Lewis, *Political Language* 81 f.

[7] Text 34, h – i, l.

vinzen, die (der Herrscher zu Rate ziehen) will"[8]; sie müssen einfach zu weite Reisen machen. In dieser Situation hat Aṣamm für Dezentralisierung plädiert.

Die Lehre konnte leicht mißverstanden werden; Aṣamm hat sie nie schriftlich niedergelegt, sondern immer nur im engsten Kreise seiner Schüler vorgetragen[9]. Er hat auch alles getan, um sie zu entschärfen. Die einzelnen Fürsten müssen „einander in Rechtschaffenheit und Gottesfurcht beistehen"[10]. Und natürlich kann man sich immer auch auf einen einzigen Herrscher einigen, wie dies in so vorbildlicher Weise im Urislam geschah[11]. Aber selbst damals hat es Dezentralisierung gegeben; denn der Prophet setzte in den Gebieten, die den Islam angenommen hatten, Statthalter ein, die frei schalten konnten, und nach seinem Tode hat die Bevölkerung erst einmal selber bestimmt, wer jetzt ihre Angelegenheiten wahrnehmen sollte. Von Zentralgewalt war damals noch nicht viel zu merken[12]. Historisch gesehen hatte Aṣamm damit recht; Südarabien, an das er in erster Linie gedacht haben dürfte, war bis zur Ridda in zehn Verwaltungsbezirke aufgeteilt[13].

Der Konsens bestimmt also nicht nur die Person des Herrschers, sondern in gewissem Maße auch die Regierungsform. Aṣamm ist in diesem Punkt noch einen Schritt weitergegangen. Nicht nur daß er die Monarchie numerisch in Frage stellte, er hielt sie auch prinzipiell für verzichtbar. Würden die Muslime „einander in Billigkeit behandeln und nicht sich gegenseitig Unrecht zufügen", so brauchten sie keinen Herrscher[14]. Sie müßten nur die Schrift kennen – und natürlich sich daran halten[15]. Der Konsens würde dann das Gemeinwesen von alleine tragen. Dieser Aspekt ist von den Doxographen immer wieder hervorgehoben worden; er paßte so schön in ein systematisches Schema, als Position der extremen Linken. Allerdings einer Linken, die sich, wie wir sahen, staatskonform verhielt.

Das läßt uns nun doch noch einmal fragen, ob Aṣamm nicht trotz aller angeblichen Esoterik mit seiner „ungeschriebenen Lehre" der Obrigkeit Begründungshilfe leistete. Es fällt ja auf, daß zu seinen Lebzeiten Hārūn ar-Rašīd das Reich zwischen seinen Söhnen aufteilte; Dezentralisierung war damals also nicht bloße Theorie. Geheim blieb Aṣamms Lehre ohnehin nicht; seine Schüler haben sie so eifrig verbreitet, daß Ǧāḥiẓ sie ausführlich beschreiben konnte[16]. Aber man sollte doch erwarten, daß er, wenn er schon dem Kalifen zuarbeitete,

---

[8] Ib., k.
[9] Ib., a.
[10] Ib., c.
[11] Ib., b und f.
[12] Ib., d–e.
[13] Stookey, *Yemen* 29. Statt von Verwaltern oder Gouverneuren sollte man allerdings wohl eher von Steuereinnehmern reden; zu den Verhältnissen im allgemeinen vgl. Shoufany, *Al-Riddah* 77 ff.
[14] Text 33.
[15] Text 32. Dazu Laoust, *Politique de Ġazālī* 231.
[16] *Rasā'il* IV 285 ff.; vgl. dazu Pellat in: SI 15/1961/38 f. Das Referat ist trotz seiner Ausführlichkeit nicht sehr präzise; vor allem weiß man nicht, wo es aufhört. Es handelt sich im übrigen nur um ein Fragment; der Kontext bei Ǧāḥiẓ ist nicht erhalten.

dies auch in Form einer Denkschrift tat, und genau dies wird ja von der Überlieferung ausgeschlossen. Das *K. al-Imāma,* das Ibn an-Nadīm von ihm erwähnt, enthielt offenbar andere Dinge[17]. Allerdings mag die Reichsteilung für ihn ein Beispielfall gewesen sein. Jedoch hätte er dann noch vor seinem Tode erfahren, daß das Modell scheiterte, und man müßte sich fragen, warum seine Schüler trotzdem weiter daran festhielten.

Goldziher hat stattdessen an eine Beziehung zu einem griechischen Text gedacht. Er meinte die Idee, daß die ideale Gemeinde keines Herrschers bedürfe, in einem Brief des Aristoteles an Alexander über die Kunst des Herrschens (*Risālat Arisṭūṭālīs ilā l-Iskandar fī s-siyāsa*) wiedergefunden zu haben[18]. Der Text lag in der Tat zu Lebzeiten Aṣamms vermutlich bereits vor; in der letzten Zeit mehren sich die Stimmen derer, die mit der arabischen Übersetzung bis in die Zeit Hišāms, in die Kanzlei des Sālim Abū l-ʿAlāʾ hinaufgehen wollen[19]. Selbst wenn man für sie eher Ibn al-Biṭrīq in Anspruch nehmen will, der das inhaltlich verwandte *K. Sirr al-asrār* ins Arabische übertrug[20], hätte Aṣamm (der allerdings nicht in Baġdād wohnte, wo die Übersetzer arbeiteten) davon schon wissen können. Die Schwierigkeit liegt eher im Inhalt. Groß ist die Übereinstimmung nicht. In Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων[21] ist nur gesagt, daß man des Herrschers allein im Krieg bedürfe; zudem wird diese These, wie man bei einem Brief an Alexander erwarten sollte, zurückgewiesen[22].

> Goldziher stützte sich seinerzeit auf die Edition von J. Lippert, Halle 1891 (mit einer lateinischen Übersetzung); eine weitere Ausgabe lieferte Cheikho in: Mašriq 10/1907/311 ff. Zur Forschungsgeschichte vgl. Bielawski-Plezia 6 ff. Das griechische Original ist nicht überliefert. Jedoch halten Bielawski und Plezia den Text für echt. Etwas differenzierter K. von Fritz in: Gnomon 44/1972/442 ff. und G. A. Košelenko, *Aristotel' i Aleksandr,* in: Vestnik drevnej istorii 1974, Heft 1, S. 22 ff.; Grignaschi in: BEO 19/1965-6/14; Manzalaoui in: Oriens 23-24/1974/202; besonders ausführlich P. Carlier, *Etude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes,* in: Ktema 5/1980/277 ff.; neuerdings auch R. Weil in: *Festschrift Moraux* 485 ff.

Man bedurfte wohl der Griechen nicht, um die Notwendigkeit des Kalifats zu relativieren. Da liegt bei einem Baṣrier wie Aṣamm und bei seiner ebenfalls baṣrischen Schule ibāḍitischer Einfluß näher. Die Ibāḍīya hatte von Anfang an geglaubt, daß die ideale Gemeinde eine Gemeinde der Gerechten sei, die sich

---

[17] Werkliste nr. 14. Weiteres dazu unten S. 412 f.

[18] Der Islam 6/1916/176 f.

[19] So Grignaschi in: Muséon 80/1967/223 ff. Übernommen von Bielawski und Plezia, die die maßgebliche Edition des Textes vorgelegt haben: *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités.* Texte arabe ... J. Bielawski, commentaire ... M. Plezia (Breslau/Warschau/Krakau 1970); dort S. 16.

[20] Vgl. Peters, *Aristoteles Arabus* 67.

[21] So nach der Identifikation von Plezia. Früher dachte man eher an Περὶ βασιλείας.

[22] § 2 Bielawski; vgl. den Kommentar S. 82 f.

selbst verwaltet; bei ihr war dies noch nicht einmal eine Utopie[23]. Von Anfang an aber hatte sie sich auch polyzentrisch organisieren müssen, und in Tripolis hatten i. J. 131 sogar zwei Imame am selben Ort miteinander geherrscht. Der Fall hatte wegen seiner tragischen Entwicklung auch im Irak Diskussionen ausgelöst, die bis in die Muʿtazila hineinwirkten[24]. Auch Aṣamm dürfte von ihnen gehört haben. Dennoch trägt seine Lehre in ihrer Geschlossenheit originelle Züge.

> Das Modell der Dyarchie ist später auch von Fārābī erwogen worden; ʿĀmirī hat in diesem Punkte gegen ihn geschrieben. Aber Fārābī denkt an eine Koexistenz von prophetischer und säkularer Autorität am gleichen Ort (Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State* 449). Zum Thema allgemein vgl. M. Hamidullah, *Règne conjoint. La théorie et la pratique islamiques*, in: RSO 28/1953/99 ff.

Es ist sehr bezeichnend, daß Aṣamm erst ins Feuer der Kritik geriet, als er seine Theorie auf die Vergangenheit anwandte; empfindlich war man beim Geschichtsbild, viel eher als bei grundsätzlichen Entwürfen für die Gegenwart. Aṣamm handelte sich den Ruf ein, ʿAlī übelzuwollen. Selbst die Muʿtaziliten meinten, er habe es zu toll getrieben; in der Diskussion mit Hišām b. al-Ḥakam – die es so vielleicht gar nicht gegeben hat[25] – sei er über das Ziel hinausgeschossen. Ibn an-Nadīm will wissen, daß er deswegen aus der Reihe der „echten" Muʿtaziliten ausgeschlossen worden sei[26]. An diesem Image ist wohl Bišr b. al-Muʿtamir schuld; er hat Aṣamms *K. al-Imāma* widerlegt[27]. Aber Bišr neigte selber zur Šīʿa[28]. Später haben dann Imāmiten wie Faḍl b. Šāḏān und der Šaiḫ al-Mufīd in die gleiche Kerbe gehauen[29]. Sie hatten nur teilweise recht; im Grunde hat Aṣamm lediglich seine Theorie vom Konsens angewandt.

Wahrscheinlich war er sich dessen bewußt, daß unter den beiden ersten Kalifen der Konsens eher implizit als explizit vorhanden gewesen war; bei ihnen stand eben fest, daß sie jeweils der beste Kandidat für das Herrscheramt gewesen waren. Zum expliziten Konsens kam es erst, als ʿUmar bei seinem Tode ein Wahlgremium einsetzte. Aber sogleich stellte sich auch heraus, daß bei einem solchen Verfahren nicht immer der Beste durchkommt. Der vortrefflichste Kandidat wäre ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf gewesen; aber er zeigte dies gerade dadurch, daß er auf das Amt verzichtete. Er schlug dann ʿUṯmān vor,

---

[23] Ähnlich auch bei der Naǧdīya im Ḥiǧāz (Aš'arī, *Maq.* 125, 11 f. nach Zurqān).

[24] Dazu genauer unten Kap. C 1.3.1.6.

[25] Wir haben keine näheren Nachrichten über sie; sie mag einfach aus seinem *K. al-Ǧāmiʿ ʿalā r-Rāfiḍa* (Werkliste nr. 20) herauskomponiert sein. Mit Hišām hat er sich in der Frage des *tašbīh* auseinandergesetzt (ib. nr. 3).

[26] *Aḫraǧathū l-Muʿtazila min ǧumlat al-muḫliṣīn* (*Fihrist* 214, 10 f.). Auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 267, −4 ff. > IM 57, 1 f.

[27] Werkliste nr. 14 und Widerlegungen a.

[28] S. u. Kap. C 1.4.3.1.1.4.

[29] Werkliste, Widerlegungen c – d.

und ʿUṯmān war in der Tat nach ihm der Beste. Sobald man sich auf ihn geeinigt hatte, stand ihm dann ohnehin die Herrschaft rechtens zu[30].

Bei ʿAlī war das anders. Auf ihn hatte die Gemeinde sich nicht geeinigt; er war nicht durch ein ordentliches Wahlgremium eingesetzt, und er traf auch gleich auf den Widerstand von Konkurrenten. Zwar hat er diese besiegt; aber „die Herrschaft wird nicht mit dem Schwert erworben"[31]. Das gilt natürlich *a fortiori* für seine Teilnahme am Aufstand gegen ʿUṯmān. Daß allerdings jene Konkurrenten, Ṭalḥa und Zubair, nun ihrerseits recht gehabt hätten, wollte Aṣamm nicht unbedingt behaupten. Sie standen zwar alles in allem besser da – vermutlich weil sie selber ja noch nicht Herrschaft usurpierten, sondern nur gegen Usurpation einschritten, vielleicht auch weil sie ʿUṯmān rächen wollten. Aber da Herrschaft nicht mit dem Schwert erworben wird, kam alles auf ihre Intention an: wenn sie nur erreichen wollten, daß nachher freie Wahlen stattfanden, so handelten sie richtig; verfolgten sie dagegen ihre eigenen Interessen, so „verdienten sie Fluch und ewige Höllenstrafe"[32]. Ihre Intention aber kennen wir nicht; der Parteienzwist hat alles verdunkelt. Also muß man sich des Urteils enthalten. Damit war natürlich auch ʿAlī bis zu einem gewissen Grade exkulpiert; er hätte ebensogut, als er gegen sie zu Felde zog, nur beabsichtigen können, dem Bürgerkrieg schnell ein Ende zu machen und sie ihrerseits an der unrechtmäßigen Machtergreifung zu hindern[33]. Vermutlich hat Naubaḫtī mit seiner Schlußfolgerung recht, daß dann nur diejenigen, welche in diesem Streit Neutralität bewahrten, unangefochten dastanden; sie „wollten mit deren Krieg nichts zu schaffen haben und überließen deren Sache Gott", ähnlich wie Aṣamm dies selber tat[34].

Sein Vorurteil gegen ʿAlī kam nur dort recht eigentlich durch, wo die Ibāḍiten, denen er vielleicht nahestand, sich am stärksten engagierten: beim Schiedsgericht von Ṣiffīn. An sich hätte dies sich ja als Beweis dafür verstehen lassen, daß ʿAlī die Entscheidung in die Hände der Gemeinde legte. Aber wiederum legte Aṣamm das Gewicht auf die Intention: man weiß nicht, ob ʿAlī nicht damit nur die Macht an sich reißen wollte. Jedenfalls war Abū Mūsā al-Aš'arī im Recht, als er ihn absetzte; denn nur so konnte die Gemeinde sich wieder nach eigenem Konsens unter einen einzigen Herrscher stellen[35].

Muʿāwiya hatte, ähnlich wie Ṭalḥa und Zubair, wiederum mehr, das für ihn sprach. Zwar wäre auch er, wenn er nur aus selbstischen Gründen gegen ʿAlī Krieg führte, im Unrecht gewesen, und wir wissen nicht, ob er sich wirklich gegen ihn wandte nur, „damit die Menschen voneinander abließen und schließlich sich auf einen Herrscher einigten"[36]. Aber immerhin war er

---

[30] Text 26, d–g.
[31] Ib., h–k; auch 25, a.
[32] Text 28, e–f, i.
[33] Ib., a–d, g–h; 29, a–b.
[34] Text 30.
[35] Text 27.
[36] Text 29, c–d.

rechtens von 'Umar zum Statthalter von Syrien eingesetzt und von 'Uṯmān in diesem Amte bestätigt worden. Nach der Ermordung 'Uṯmāns hatte er „die Pflicht, Syrien nur einem Herrscher auszuhändigen, auf den sich die Menschen geeinigt hatten" wie auf die beiden Vorgänger; und wenn jemand wie 'Alī, der dieses Votum nicht erhalten hatte, „es ihm mit Gewalt zu entreißen suchte, so hatte er die Pflicht, mit ihm Krieg zu führen"[37]. Als er dann selber Kalif wurde, war ohnehin alles wieder in Ordnung; die Muslime hatten sich nach dem Tode 'Alīs ja auf ihn geeinigt[38]. Das ist alles etwas formaljuristisch gedacht, aber doch sehr folgerichtig.

Ich sehe keinen Grund, Aṣamms Ansichten „ungereimt" zu nennen, wie Madelung dies – allerdings vor Bekanntwerden des wichtigen Sondergutes bei Pseudo-Nāši' – getan hat (*Qāsim* 42). Aṣamm war gewiß kein Freund der Šī'iten; aber er bleibt mit seinen Ansichten im Kielwasser der baṣrischen 'Uṯmānīya. Als 'Uṯmānit bezeichnet ihn denn auch Iskāfī in seiner Widerlegung von Ǧāḥiẓ' *K. al-'Uṯmānīya* (dort S. 305, 7). Die Frage ist nur, wer die Mu'taziliten waren, die ihn ausschlossen; in Baṣra kann man sich so etwas schlecht vorstellen. Vielleicht denkt Ibn an-Nadīm eher an die Baġdāder um Bišr b. al-Mu'tamir, die ja Zaiditen waren. Daß Aṣamm nicht einfach drauflosschimpfte, geht aus der Art hervor, wie er die Geschichte von 'Alīs Nachtlager auf dem Bette des Propheten erzählte. An dem Vertrauensverhältnis zwischen beiden hatte er keinen Zweifel; er sah darin nur einen Beweis für 'Alīs Heldenmut (vgl. Ǧāḥiẓ, ib. 44, ult. f. mit 326, 7). Es ist darum auch nicht unmöglich, daß er mit jenem Abū Bakr Muḥammad b. Kaisān al-Aṣamm gemeint ist, der nach TB XII 315, 9 f. einen Ausspruch des Ḥasan b. 'Alī weitergab.

2.2.8.4.1.4 Aṣamm als Jurist

Dort wo der Begriff des Consensus seine Heimstätte gefunden hat, im Bereich der Jurisprudenz, hat Aṣamm ebenso selbständig gedacht wie als Theologe und als Staatsrechtler. Dabei wissen wir gar nicht, ob er das Wort *iǧmā'* überhaupt benutzt hat – so nahe dies an sich liegt. Das einzige Referat, das wir vorläufig besitzen, vermeidet den Terminus. Es geht dort wohl auch nicht ganz um die Sache, die später gemeint war; der Gedankengang bewegt sich in einem breiteren Rahmen. Wenn Muslime in genügender Anzahl sich einig sind, dann können sie Gesetze aufstellen, so heißt es dort[1]. Dahinter steht wohl wieder das „basisdemokratische" Modell von vorher: die Gemeinde hat selber legislatorische Befugnis; sie bedarf dazu keines Herrschers. Es war gewiß nicht ganz so radikal gemeint, wie es klang; natürlich entscheidet auch die Gemeinde auf der Grundlage des Korans. Und daß der Herrscher auf das göttliche Gesetz keinen Einfluß habe, ist ja später zu einem Grundzug islamischen Denkens geworden. Aber soweit war man damals noch nicht; kurz nach Aṣamms Tod hat Ma'mūn noch einmal die Prärogative des Herrschers stark herausgestellt.

---

[37] Text 26, l – n.
[38] Text 25, b.

[1] Text 35.

Wir sind wohl auch gut beraten, Vorsicht walten zu lassen bei der Annahme, daß Aṣamm mit der Gemeinde die *ʿulamāʾ* gemeint habe; diese kommen erst dann recht ins Spiel, als das Ḥadīṯ als juristische Quelle neben den Koran tritt. Was bei ihm noch durchschimmert, ist das, worin M. Bravmann den Ursprung des *iǧmāʿ* erkannt hat: der formale Konsens der Stammesversammlung[2]. Allerdings konnte man in juristischen Dingen das Element der Kompetenz wohl nie ganz übersehen; schon in der frühen Ibāḍīya hat man bezeichnenderweise geglaubt, daß ein Argument (*ḥuǧǧa*) durch den Konsens der Urteilsfähigen als notwendig und richtig erkannt werde[3]. Aṣamm definiert dabei die genügende Zahl so, wie schon Wāṣil dies getan hatte: es müssen so viele sein, daß sie sich nicht mehr heimlich miteinander absprechen können[4].

Man wußte, daß er in baṣrischer Tradition stand; Masʿūdī hat die Linie von Ḥasan al-Baṣrī, ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī, ʿUṯmān al-Battī über ihn bis zu Ibn Abī Duwād durchgezogen[5]. Aber Aṣamm hat ʿAnbarīs Maxime, daß jeder *muǧtahid* recht habe[6], verworfen; denn er glaubte, ein festes Wahrheitskriterium in Händen zu haben, und zwar nun nicht den Konsens, sondern den Verstandesbeweis. Er schränkte diesen noch nicht auf den Analogieschluß ein, und er trennte auch noch nicht zwischen Jurisprudenz und Theologie. Für jede Wahrheit gibt es einen Beweis, und dieser ist immer so eindeutig, daß man keinen Zweifel mehr hat, die Wahrheit gefunden zu haben[7]. Wer ihn verfehlt, ist denn auch keineswegs entschuldigt. Allerdings wiegt ein Fehlschluß nicht immer gleichermaßen schwer. In zentralen Glaubensfragen, beim Gottesbild, bei der Anerkennung Muḥammads, führt er direkt zum Unglauben, bei weniger gravierenden Dingen wie der Frage der *visio beatifica* oder des *ḫalq al-Qurʾān* zu schwerer Sünde und in juristischen Dingen nur zu einer Verfehlung (*iṯm*), einem Fehlgriff, dessentwegen man Schuld auf sich lädt[8]. Aber selbst im letzteren Fall ist die Wahrheit so eindeutig, daß ein falsches Urteil, das von einem Richter gefällt worden ist, aufgehoben werden muß[9].

Diese rationalistische Selbstgewißheit hat sich bekanntlich auf die Dauer im Fiqh nicht durchgesetzt. Aber sie hat doch, wie wir sehen werden, erst einmal Anhänger gefunden, innerhalb der Muʿtazila ebenso wie außerhalb; Naẓẓām hat sie sogar weiter verschärft[10]. Šīrāzī verbindet sie noch mit dem

---

[2] *The Spiritual Background of Early Islam* 198.

[3] Abū ʿAmmār hat zu seiner Zeit keine Spuren dieser Lehre mehr gefunden (*Mūǧaz* II 172, 3 ff.).

[4] Text 35; dazu oben S. 279. Ähnliches ist wohl auch mit dem vagen Hinweis bei Ibn Ḥazm, *Iḥkām* ¹IV 188, – 5 ff. gemeint (übersetzt bei Turki, *Polémiques* 182 f., wo aber Aṣamm anders identifiziert wird).

[5] *Tanbīh* 356, 10 ff.

[6] S. o. S. 161 ff.

[7] Text 36.

[8] Text 37 und 38, a.

[9] Text 38, b.

[10] S. u. Kap. C 3.2.2.2.3.3.

Šāfiʿiten Abū ʿAlī Ibn Abī Huraira (gest. 345/956)[11] oder mit Abū Bakr ad-Daqqāq (gest. 392/1002)[12]. Das bedeutet auch, daß wir nicht sicher sein können, ob die Lehre bei Aṣamm schon voll ausgebildet war. Die Buchtitel, die in diese Richtung weisen, sind nicht eindeutig genug: ein *K. ʿalā ahl al-fatwā,* ein *K. al-Maʿrifa* oder *Maʿrifat wuǧūh al-kalām*[13]. Spätere Quellen sind sich ohnehin über die Chronologie nicht mehr im klaren[14]. Sicherlich hat sich im Laufe der Zeit die Diskussion auf den Bereich des Rechts und damit auf den Analogieschluß eingeschränkt; Ġazzālī rechnet Aṣamm unter die *qāʾilūn bil-qiyās*[15].

Da ist dann wichtig, zu sehen, daß Aṣamm den Analogieschluß zwar anerkannte, aber von ihm auch besonders viel erwartete. Daß dieser möglich und sinnvoll ist, ist mit rationalen Mitteln nachzuweisen[16]. Jedoch sollte man ihn als sog. *qiyās aṣ-ṣūra* handhaben, d. h. als vollständige Analogie, in der die beiden verglichenen Dinge der Form nach ganz übereinstimmen. Den *qiyās al-ʿilla,* bei dem über die ratio legis eine Teilanalogie konstatiert wird, scheint Aṣamm entweder noch nicht gekannt oder aber – was angesichts seiner Zeitstellung wahrscheinlicher ist – verworfen zu haben[17]. Das führte ihn in manchen Detailfragen zu Konsequenzen, die an sich nahelagen, aber dem herrschenden Usus widersprachen und später als aberrant (*šāḏḏ*) galten. Er hielt das sog. *takbīr al-iḥrām,* mit dem man das Gebet einleitet und in den Weihezustand eintritt[18], für nicht obligatorisch, weil auch das nächste *takbīr* dies nicht ist[19]; ebenso glich er die mittlere *ǧalsa,* das Niedersitzen nach dem *suǧūd,* der letzten *ǧalsa* an, wiederum mit dem Ergebnis, daß beide nicht obligatorisch seien[20]. Für ihn handelte es sich um zwei formal gleiche Handlungen, für die auch das gleiche gelten müsse; die Gegner interpretierten nur die zugrundeliegenden Ḥadīṯe, ohne sich um die Analogie zu kümmern. Derselbe Gedankengang liegt offenbar zugrunde, wenn er im Gegensatz zu den

---

[11] Text 38, a. Zu ihm Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* III 256 f. nr. 169; Kaḥḥāla, *Muʿǧam* III 220 (mit Nachtrag XIII 381); GIE II 698 f.

[12] Turki, *Polémiques* 341, wo Aṣamm wieder falsch identifiziert ist. Es gab mehrere Juristen mit dem Beinamen al-Aṣamm (zum Problem vgl. Turki, Index zu Bāǧī, *Iḥkām al-fuṣūl* 882); jedoch besteht aufgrund der Verbindung mit Ibn ʿUlaiya und Bišr al-Marīsī, die in den Quellen immer wieder hervorgehoben wird (s. u.), an der Identität mit dem Muʿtaziliten kein Zweifel. Dabei ist das Stichwort für die Systematiker der Terminus *iṯm* bzw. *taʾṯīm.* So wird die Lehre abgelehnt z. B. bei Ibn Ḥazm (Turki 195).

[13] Werkliste nr. 21 und 16 – 17.

[14] Vgl. Text 37.

[15] Ib.

[16] Text 39, b – c.

[17] Zur Entwicklung des *ʿilla*-Begriffs s. o. S. 148 und 302. Allgemein jetzt Hallaq in: Der Islam 64/1987/42 ff. (allerdings mit zahlreichen Fehlern).

[18] Zum Begriff vgl. HW 638 b und 201 a.

[19] Zum Problem vgl. Ibn Rušd, *Bidāyat al-muǧtahid* I 121, –4 ff.; Ibn Rušd weiß über die Gründe, die die Vertreter dieser Meinung vorbrachten, schon nicht mehr genau Bescheid (122, 18 ff.).

[20] Zum Problem Ibn Rušd I 136, 10 ff. Von Ibn ʿUlaiya berichtet bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 842, ult. f. Zu allem Text 40.

meisten übrigen sunnitischen Juristen die Wartezeit nach der Scheidung bei einer Sklavin gleich bemaß wie bei einer Freien[21].

Abū l-Ḥusain al-Baṣrī hat später diese Art *qiyās* als zu äußerlich empfunden[22]. Aṣamm dagegen hat gewiß in der Bindung an rationale Methoden, die er hier wie sonst vollzog, einen Schritt hin zu einer Objektivierung des Rechts gesehen. Solange man glaubte, daß jeder *muǧtahid* recht habe, hing in der aktuellen Rechtssprechung sehr viel von der Person des Richters ab; er mußte unbescholten sein. Dies schien Aṣamm nun nicht mehr nötig; die Wahrheit hat ja ihren Beweis in sich selber. Vorausgesetzt ist natürlich, daß der *qāḍī* ordnungsgemäß eingesetzt ist; aber dann bleiben seine Urteile rechtskräftig, auch wenn er selber ein lasterhafter Mensch ist[23]. Das ist ähnlich legalistisch gedacht wie im Falle des Herrschers, nur daß ein Richter natürlich von der Obrigkeit abgesetzt werden kann. Aber das ist, ebenso wie seine Sünde, sein eigenes Problem. Die Urteile, die er spricht, sind von seiner Person unabhängig.

Ǧuwainī, der Aṣamms Meinung zum *qiyās* überliefert, bekräftigt sein Mißfallen mit der Bemerkung, daß Aṣamm ja auch Vermietung und Vorkaufsrecht verworfen habe[24]. Davon ist zumindest der erste Punkt für uns interessant; er führt uns vielleicht wieder auf Aṣamms Ontologie zurück. Vermietung (*iǧāra*) ist nach islamischem Recht eine Art Kauf, mit dem Unterschied, daß der Mieter nicht die Sache selbst erwirbt, sondern nur den Nießbrauch. Eben darin aber steckte für Aṣamm die Schwierigkeit. Der Kauf ist ein *do ut des*-Geschäft (*muʿāwaḍa*), bei dem eine konkrete Sache (*ʿain*) gegen deren Preis eingetauscht wird; im Falle der Vermietung dagegen wird nur der Nutzen einer Sache verkauft, und dieser Nutzen ist im Augenblick des Vertragsabschlusses (noch) nicht vorhanden. Soweit die Begründung, die unsere Quellen referieren[25]. Aṣamm hat also die Analogie zwischen dem Kauf und dem Mietgeschäft geleugnet. Aber es sieht so aus, als habe noch etwas anderes mitgespielt. Saraḫsī sagt später bei seiner Diskussion des Problems, daß die „Nützlichkeitsmomente" (*manāfiʿ*) Akzidenzien der Sache seien und insofern zu ihr gehören[26]. Die Ḥanafiten haben dies in der klassischen Zeit immer so gesehen[27]. Aṣamm aber hat die Existenz von Akzidenzien abgestritten. Sollte er

---

[21] Ṭūsī, *Tibyān* II 262, 5 im Anschluß an Sure 2/234. Ṭūsī notiert, daß Aṣamm hier, gewiß aus völlig abweichendem Grund, mit den Imāmiten übereinstimmt. Auch die Ẓāhiriten dachten später wie er (Ibn Rušd, *Bidāya* II 96, ult. ff.).

[22] A. a. O.

[23] Text 43.

[24] Text 40, g.

[25] Ibn Rušd, *Bidāya* II 220, 8 und 15 ff.; auch Kāšānī, *Badāʾiʿ aṣ-ṣanāʾiʿ* (Kairo 1910) IV 173, 20 ff.; Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* V 29, 2 f. (vgl. aber 30, 10 f.); ohne Namensnennung diskutiert u. a. bei Šāfiʿī, *Umm* III 250, 13 ff. und Saraḫsī, *Mabsūṭ* XV 74, 13 ff. Zum Problem allgemein Brunschvig in: SI 52/1980/5 ff. und kurz Udovitch in: SI 65/1987/19; mit Bezug auf Pachtverträge ausführlich Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent* 27 ff.

[26] Brunschvig 11.

[27] Johansen 29 und 45 f., Anm. 26–27. Die Mieten in den Städten waren übrigens damals ziemlich hoch (Ahsan, *Social Life* 169 ff.).

deswegen auch darauf bestanden haben, daß ein Geschäft sich immer nur auf konkrete Dinge beziehen kann?

Wir wären uns sicherer, wenn wir nachweisen könnten, daß Aṣamm auch in anderen Fällen nach dieser Richtschnur geurteilt hat. Jedoch ist der Bereich der *furūʿ* noch zu wenig erschlossen und die Überlieferung zu lückenhaft. Über Aṣamms Einstellung zum Vorkaufsrecht (*šufʿa*) läßt sich vorläufig nichts ausmachen[28]. Andere Informationen bleiben zufällig und isoliert. Bei dem Ibāḍiten Qalhātī steht, daß er ein Gewand, das mit Blut befleckt wird, nicht für unrein hielt, gleichgültig wie groß die Menge auch sein mag[29]. Baġdādī bewahrt die Nachricht, daß man nach seiner Ansicht die Waschung auch mit Essig vollziehen konnte[30]. Daß er, obgleich wohl nie *qāḍī* geworden, doch ein praktizierender Jurist war, wird dadurch nahegelegt, daß er auch zum Formelschatz von Urkunden sich äußerte[31].

2.2.8.4.2 Ibn ʿUlaiya

In der Theologie war Aṣamm, wie der Qāḍī ʿAbdalǧabbār sagt, „einer von denen, die nur zu ihren Lebzeiten dominierten"[1]. Als Jurist dagegen ist er noch von Ṭabarī ernstgenommen worden. Dieser hatte ihm in der ersten Fassung seines *K. Iḫtilāf al-fuqahāʾ* neben anderen großen Schulhäuptern wie Mālik und Abū Ḥanīfa als einem Vertreter der *ahl an-naẓar*, also der von rationalen Prinzipien ausgehenden Rechtsgelehrten, einen Platz gegeben; später ließ er ihn dann weg[2]. Aṣamm hatte auf juristischem Gebiet immerhin zwei bedeutende Schüler, die meist auch mit ihm zusammen genannt werden und seine Lehre – aber eben ohne ihre theologisch-muʿtazilitische Komponente – über Baṣra hinaus bekanntmachten. Der erste, Bišr al-Marīsī, wird uns an anderer Stelle noch beschäftigen[3]. Der zweite,

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Miqsam al-Asadī,
bekannt als Ibn ʿUlaiya,

162/778 – 218/833[4], gehörte einer reichen Kaufmannsfamilie an, die, obwohl aus Kūfa stammend, in Baṣra heimisch geworden war und in der zweiten

---

[28] Die Begründung hätte ähnlich lauten können wie beim Pachtvertrag.

[29] *al-Kašf wal-bayān*, ed. Muḥammad b. ʿAbdalǧalīl in: Ḥaulīyāt Tūnis 18/1980/209, – 4 ff.

[30] *Uṣūl ad-dīn* 195, 3 f.

[31] Ṭaḥāwī, *aš-Šurūṭ al-kabīr* I 466, 6 ff.; zum Wert einer Formel bei der Anerkennung eines Anrechts auf einen Gegenstand bzw. ein Pfand. Einiges weitere Material findet sich in dem bisher nicht ausgewerteten und durch seinen Index nur mangelhaft erschlossenen *K. Ḥilyat al-ʿulamāʾ fī maʿrifat maḏāhib al-fuqahāʾ* des Qaffāl aš-Šāšī (ed. Yāsīn Aḥmad Ibrāhīm Darādika; Mekka 1988); vgl. dort z. B. I 71, 1 f. und III 119, ult.

[1] *Faḍl* 267, ult. > IM 57, 5 f.

[2] Yāqūt, *Iršād* VI 446, 5 ff. Der Passus ist gegen Ende nicht ganz klar; vgl. die abweichenden Übersetzungen bei Rosenthal, *History of al-Ṭabarī*, Introduction 102 und Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam* 42. – Zu einer späteren Erwähnung Aṣamms in einem ähnlichen Zusammenhang s. o. S. 397.

[3] S. u. Kap. C 2.4.1.

[4] Am Vorabend des ʿArafa-Tages nach Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm* II 228, 8. – Als Schüler (*ġulām*) Aṣamms genannt TB VI 21, 12; Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* I 457, 4 ff.

Hälfte des 2. Jh's auch in Baġdād eine Niederlassung gründete. Die Art, wie sie aufstieg, war eine jener Erfolgsgeschichten, wie sie für die frühislamische Zeit typisch sind. Miqsam, der Urgroßvater, war in Belutschistan gefangengenommen worden[5] und in den Besitz des ʿAbdarraḥmān b. Quṭba von den Asad Ḫuzaima in Kūfa gelangt. Sein Sohn Ibrāhīm, längst freigelassen, hatte bereits ein so florierendes Tuchgeschäft, daß er seine Ware auch in Baṣra vertrieb. Um während seiner Aufenthalte in der Stadt nicht allein zu sein, heiratete er eine Klientin der Šaibān namens ʿUlaiya bt. Ḥassān und richtete ihr ein Haus im Stadtviertel ʿAwaqa ein. Sie war eine recht emanzipierte Frau; sie empfing bei sich namhafte Gelehrte wie z. B. den Qadariten Ṣāliḥ al-Murrī[6]. Diese Verbindungen nützte sie, um ihrem Sohn Ismāʿīl (geb. 110/728)[7] eine gute Erziehung zukommen zu lassen; sie gab ihn zu ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd, dem Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid, in die Obhut[8]. Für sein späteres Renommee allerdings erwies sich als günstiger, daß er auch bei den Kirchenvätern des „orthodoxen" Ḥadīṯ, bei Aiyūb as-Saḫtiyānī, Yūnus b. ʿUbaid usw. noch gehört hatte[9]. Der strenggläubige Ḥammād b. Salama meinte, er sei dem letzteren auch ganz nach der Art geschlagen[10]. Was dabei herauskam, war offenbar ein sauertöpfischer Pietismus; Ismāʿīl b. ʿUlaiya soll zwanzig Jahre lang niemals gelacht haben[11]. Das Geschäft ließ auch er natürlich nicht aus den Augen[12]. Aber auf die Dauer übernahm er eines jener Staatspöstchen, die reiche Leute gerne nebenbei erledigten: er sammelte in Baṣra bei den Kaufleuten die Steuern (*ṣadaqāt*) ein[13]. Damit machte er sich nicht unbedingt Freunde; ʿAbdallāh b. al-Mubārak aus Marv, der im Großhandel tätig war[14] und ihn immer wieder einmal etwas hatte verdienen lassen, soll die Beziehungen zu ihm abgebrochen haben[15]. Er war angeblich sehr zerknirscht; aber dann wurde er doch Anfang der neunziger Jahre unter Hārūn Richter für die Appellationsfälle (*maẓālim*)[16]. Er hatte sich in Baġdād ein Haus gekauft und lebte dort bis zu seinem Tode im Ḏū l-Qaʿda 193/August 809[17].

Sein Sohn Ibrāhīm, um den es uns hier geht, wuchs in der Hauptstadt bei ihm auf. Er war ein spätes Kind, geboren, als der Vater schon über 50 war. Ebenso wie dieser wurde auch er unter dem Namen Ibn ʿUlaiya bekannt. Den

---

[5] Hierzu wie zum Folgenden IS VII$_2$ 70, 6 ff. > TB VI 230, 7 ff. Zur Interpretation des Passus auch Pellat, *Milieu basrien* 89, Anm. 9. Zu Qīqān = Belutschistan vgl. EI^2 V 102 a.

[6] Zu ihm s. o. S. 68 f.

[7] So TB VI 230, 13 und öfter; „116" bei Ibn an-Nadīm 283, 17 ist ein Fehler.

[8] TB VI 231, 12 ff.; zur Identifizierung 233, 11 und oben S. 322 ff.

[9] Ib. 229, 2 ff.; auch al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taqyīd al-ʿilm* 79, 6 f. Zu seinen Ḥadīṯaufzeichnungen vgl. weiter Azmi, *Studies*, Index s. n.

[10] Ib. 235, 2 f. und 237, 10 f.

[11] Ib. 235, 3 ff.

[12] Er wird als *bazzāz* genannt ib. 231, 1.

[13] Ib. 230, 15 < IS VII$_2$ 70, 15 f.; auch Fasawī II 242, apu. ff. für das Jahr 178/794.

[14] Zu ihm s. u. S. 551 ff.

[15] TB 235, 13 ff.

[16] Ib. 229, 9 und 230, 15 f.

[17] Zum Datum IS VII$_2$ 70, 17 f.

Vater hatte das noch geärgert[18]; nach der Mutter gerufen zu werden, war ein Schimpf, auch wenn man nur ihr es zu verdanken hatte, daß man – als Gelehrter – überhaupt in die Ṭabaqāt-Bücher aufgenommen wurde. Schon er hatte sich für Jurisprudenz interessiert; er hatte ein *K. aṭ-Ṭahāra,* ein *K. aṣ-Ṣalāt* und ein *K. al-Manāsik* geschrieben[19]. Aber das waren wohl nur „Bücher", in denen er Ḥadīṯe zum Thema zusammenstellte; er hat sogar juristische Grundsatzäußerungen wie das bekannte *kullu muskir ḥarām* als Prophetenwort überliefert[20]. Der Sohn änderte den Stil; er wurde unter dem Einfluß Aṣamms zum Systematiker. Aus den Kreisen der *muḥaddiṯūn* hatte er sich damit verabschiedet. Für sie war er wie sein Lehrer ein bösartiger Ǧahmit[21]; er vertrat das *ḫalq al-Qurʾān*[22] und hat dies zu Beginn der *miḥna* in seinem Todesjahr auch noch bekräftigt[23]. Den Vater verdächtigte man – vielleicht zu Recht – der gleichen Häresie; aber ihn schätzte man so, daß man eine Gegenüberlieferung lancierte[24].

Ibn ʿUlaiya hat i. J. 198/813 Baġdād verlassen. Das Leben in der Hauptstadt war ungemütlich geworden; die Wirren des Bürgerkriegs zwischen Amīn und Maʾmūn hatten gewiß dem Geschäft geschadet. Harṯama b. Aʿyan, der General al-Maʾmūns, der zu Beginn des Jahres die Stadt erobert hatte, soll ihn von dort vertrieben haben[25]. Vielleicht spielte wieder das *ḫalq al-Qurʾān* eine Rolle; denn auch andere Vertreter dieser Lehre traf das gleiche Schicksal[26]. Ibn ʿUlaiya ging nach Ägypten; vielleicht hatte die Firma dort eine Filiale. In Fusṭāṭ gewann er wiederum einen Schülerkreis; er hielt sein Kolleg am Tor der Verlorenen Schafe (Bāb aḍ-Ḍawāll)[27]. Aus späterer Sicht war dies allerdings Šāfiʿīs Revier; man erzählte sich, wie dieser seine abweichende Meinung betont oder Ibn ʿUlaiya direkt widerlegt habe[28]. Es ging in erster Linie um die Anerkennung des Ḥadīṯ. Ibn ʿUlaiya akzeptierte die *āḥād* ebensowenig, wie dies Aṣamm getan hatte, und er hielt wohl auch einiges mehr für ein *ḫabar al-wāḥid* als Šāfiʿī. Er hat sogar – vielleicht schon im Irak – ein Buch gegen ihn geschrie-

---

[18] TB 230, ult. und 231, 3 f.

[19] Ibn an-Nadīm 283, –9 f. Daneben übrigens einen *Tafsīr,* den Ṭabarī in seinem *Taʾrīḫ* anscheinend zitiert (vgl. Index s. n. Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Asadī).

[20] TB VI 229, apu.

[21] Ibn Baṭṭa, *Ibāna* 91, 16; auch 92, 16; *Mīzān* nr. 42 > *Lisān al-Mīzān* I 34, –6 ff.

[22] TB VI 20, 16; Āǧurrī, *Šarīʿa* 79, 5 ff.; auch *Mīzān,* a. a. O.

[23] Ṭabarī III 1121, 8 ff. und 1124, 6; dazu unten Kap. C 3.3.1. Er wird an beiden Stellen Ibn ʿUlaiya „der Ältere" genannt. Sollte dies damit zusammenhängen, daß er einen Bruder namens Muḥammad hatte, der erst i. J. 264/878 (!) starb? (vgl. Ḏahabī, *Siyar* XII 294 f.; TT IX 55 f. nr. 54). Man erzählte sich, daß sowohl Ibn Ḥanbal als auch Šāfiʿī versucht hätten, ihm das *ḫalq al-Qurʾān* auszureden (Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm* II 228, 7; Baihaqī, *Iʿtiqād* 33, pu. ff.).

[24] TB VI 237, 14 ff. und 239, 12 ff.

[25] *Lisān al-Mīzān* II 30, –7 ff.

[26] S. u. Kap. C 2.4.1 zu Bišr al-Marīsī; auch S. 732 zu Ḥafṣ al-Fard. Zu einer andern Erklärung s. u. Kap. C 2.4.

[27] TB VI 21, 12.

[28] Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* I 409, 9 ff. und 211, 5 ff.; TB VI 21, 1 ff.

ben[29]. Allzu groß scheint die Feindschaft dennoch nicht gewesen zu sein; Muzanī will sie beide beim Spaziergang gesehen haben[30]. Šāfiʿī hatte immerhin im Irak bei Ibn ʿUlaiya's Vater gelernt[31]. Die Schüler machten sich zwar einen Spaß daraus, die beiden Professoren gegeneinanderzuhetzen[32]; aber sie haben doch auch die Gelegenheit genutzt, bei beiden zu hören[33].

Die Mālikiten waren über die Konkurrenz natürlich nicht froh; Ibn ʿUlaiya ließ es sich nicht nehmen, gegen ihren Schulgründer, dessen Einfluß sich in Ägypten erst allmählich ausbreitete, ein Buch zu schreiben[34]. Allerdings ging es, als nach seinem Tode die *miḥna* ausbrach, erst einmal allen Beteiligten schlecht. Der Oberqāḍī Muḥammad b. Abī l-Laiṯ al-Ḫwārizmī (226/841 – 235/850)[35], ein Ausländer, der den Ägyptern von Baġdād aus ins Nest gesetzt worden war, begünstigte seit 227 die Ḥanafiten so sehr, daß ein Lobdichter behaupten konnte, Šāfiʿī sei mit seinen Anhängern zerschmettert, die Mālikīya zum Schweigen gebracht worden, und auch Ibn ʿUlaiya's Lehre habe sich nicht durchsetzen können[36]. Das war, wie die Entwicklung zeigt, etwas voreilig gesagt. Ende des 3. Jh's folgte Aḥmad b. al-Ḥusain al-Aṭrābulusī, ein häretischer Ibāḍit aus Tripolitanien, der Lehre des Ibn ʿUlaiya[37]. Der Spanier Ḫušanī wußte, daß Ibn ʿUlaiya ein Gebet ohne Koranrezitation für gültig hielt[38]. Im Irak stellte der christliche Philosoph Qusṭā b. Lūqā, als er im späteren 3. Jh. das *K. al-Burhān* des Ibn al-Munaǧǧim widerlegte[39], Ibn ʿUlaiya neben Abū Ḥanīfa[40]. In Rāmhurmuz in Ḫūzistān hatte er selbst im 4. Jh. noch Anhänger[41]. In Baġdād hielt gegen Ende desselben Jahrhunderts Muḥammad b. al-Muʾammal al-Baġdādī, ein Mālikit, der bei dem berühmten Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Abharī (gest. 375/985)[42] studiert hatte und deswegen Ġulām al-Abharī genannt wurde, es für angebracht, die Lehre des Ibn ʿUlaiya in siebzig Punkten zu widerlegen[43].

---

[29] TB VI 22, 4. Dāwūd al-Iṣfahānī will es widerlegt haben (ib. 22, 7 f.), vielleicht mit seinem eigenen *K. Ḫabar al-wāḥid* (*Fihrist* 272, 12)).

[30] Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 99, 11 ff.; die Anekdote will darauf hinaus, daß Ibn ʿUlaiya Gesang verabscheute, Šāfiʿī dagegen nicht. Vgl. zu ihr auch Ibn Taimīya, *K. al-Istiqāma* I 337, 1 ff.; Ibn Taimīya weist dort an anderer Stelle darauf hin, daß die Medinenser der Musik sehr zugetan waren, während die kūfischen Gelehrten sie ablehnten (I 274, 2 ff.). Zur Einstellung Šāfiʿīs vgl. Gramlich in: Sarrāǧ, *Schlaglichter über das Sufitum* 403.

[31] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 382, – 7 f.; er zitiert ihn mit einer Überlieferung nach ʿUṯmān al-Battī im *K. al-Umm* VII 162, 12.

[32] TB VI 21, 7 ff.

[33] Der Islam 44/1968/44. Die dort genannten Personen gehören allerdings in den Irak.

[34] *Lisān al-Mīzān* I 35, 7.

[35] Kindī, *Wulāt Miṣr* 449, 6 ff.; Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm* II 246, 8 ff.

[36] Kindī 451, 6 f. und 452, 9 ff.; Weiteres s. u. Kap. C 3.3.4.

[37] Šammāḫī, *Siyar* 262, 8 ff.; zu ihm s. o. Bd. I 415.

[38] *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya* 287, 11 ff.

[39] Dazu s. u. Kap. C 8.2.2.3.6.

[40] *Burhān* (in PO 40/1981) § 214.

[41] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 316, 3.

[42] Zu ihm GAS 1/477; jetzt auch Muranyi, *Materialien* 83 f.

[43] Ibn an-Nadīm 253, 19 ff.; zu ihm TB III 312 f. nr. 1409 und Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* II 764, 5 ff. (wo er Abū Bakr heißt und nicht Abū Ǧaʿfar wie bei Ibn an-Nadīm).

2.2.8.4.3 Weitere baṣrische Mu'taziliten

Im Kreise des Abū l-Aš'aṯ traf Aṣamm auf zwei weitere Mu'taziliten, die später vor allem als Juristen bekannt wurden. Sie hatten bei Abū 'Uṯmān aš-Šimmazī gelernt und standen damit in der Tradition des 'Amr b. 'Ubaid. Der erste von ihnen,

Abū Sa'īd 'Abdalkarīm b. Rauḥ al-'Affānī al-'Askarī[1],

wird immer wieder einmal bei Ǧāḥiẓ als Gewährsmann für Nachrichten über 'Amr[2] oder Wāṣil[3] herangezogen; dabei übernimmt er nicht nur von Šimmazī, sondern auch von Wāṣils Schüler 'Īsā b. Ḥāḍir[4]. Wie sein Lehrer hatte er eine Menge Ḥadīṯe präsent; überdies behauptete er von sich, die „beiden Tafsīre" auswendig zu können[5]. Aber die spätere Überlieferung hat ihn weitgehend ignoriert; Ḏahabī gibt etwas widerwillig die Nachricht preis, daß er sogar von Sufyān aṯ-Ṯaurī tradierte[6]. Er kam an sich aus einer Familie, die den Frommen – vor allem in Baṣra – hätte teuer sein müssen. Sein Vater Rauḥ b. 'Anbasa b. Sa'īd b. Abī 'Abbās stammte von einem Klienten des 'Uṯmān ab; seine Urahnin Umm 'Abbās war Sklavin bei Ruqaiya, der Tochter des Propheten und Gattin 'Uṯmāns, gewesen[7]. Aber er hatte sich eben für die falschen Leute entschieden. Übrigens war auch er wieder Tuchhändler. Er starb 215/830[8]. – Der zweite,

Abū 'Āmir Ismā'īl b. Muḥammad al-Anṣārī,

bleibt für uns ganz im dunkeln[9]. Sein vollständiger Namen findet sich nur an einer einzigen Stelle; dort erkennen wir dann auch, daß er ebenso wie 'Abdalkarīm b. Rauḥ über den medinensischen Theologen Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Yaḥyā auf die dortige Ḥadīṯtradition zurückgriff, um die jenseitige

---

[1] Zu ihm *Faḍl* 280, 4 ff. und 253, –4 ff.; zur *kunya* Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 18, 13.

[2] *Bayān* I 114, 1 ff.; *Ḥayawān* I 337, –5 ff.

[3] *Bayān* I 16, 14 ff.

[4] *Ḥayawān* I 337, –5 ff. Er kannte übrigens auch den Dichter Ibn Munāḏir (*Bayān* I 18, 13 ff.).

[5] *Faḍl* 253, 18 f.; 280, 6. Um welche Werke handelt es sich? Gewiß gehörte der *Tafsīr* des Ḥasan al-Baṣrī dazu; aber welches ist der zweite Kommentar?

[6] *Mīzān* nr. 5161.

[7] Baḥšal, *Ta'rīḫ Wāsiṭ* 265, 9 ff.; auch *Mīzān* nr. 2808. Nach *Mīzān* nr. 6508 wäre *'Aiyāš* statt *'Abbās* zu lesen. Aus dieser Notiz erhellt im übrigen, daß keine Beziehung zu dem baṣrischen Qadariten 'Anbasa b. Sa'īd besteht (zu ihm s. o. S. 56). Aus der Affiliation mit 'Uṯmān erklärt sich die Nisbe al-'Affānī. Sie findet sich bei Malāḥimī, *Mu'tamad* 467, 4; bei Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 280, 4 ist sie als *al-Ġifārī* verlesen.

[8] TT VI 372 f. nr. 710. Hatte er einen Sohn namens Muḥammad? (vgl. Kap. C 5.1.2).

[9] Zu ihm *Faḍl* 270, 5 ff. > IM 60, 1. Daiber, *Mu'ammar* 45 wirft ihn ebenso wie ich in: Der Islam 44/1968/25 mit 'Abdalkarīm b. Rauḥ zusammen. Jedoch ist in der Flügelschen Edition des *Fihrist*, auf die wir uns stützten, zwischen den beiden Namen ein *wa* ausgefallen (100, 29; vgl. damit Ed. Taǧaddud 113, 19). Damit sind allerdings aus den „sechs", von denen Ibn an-Nadīm spricht, sieben geworden.

Gottesschau zu widerlegen[10]. Er war offenbar ein wohlhabender Mann; denn wir hören, daß in seinem Hause in Baṣra Abū l-Huḏail mit Ḥafṣ al-Fard diskutiert habe[11]. Auch von ihm selber behielt man ein Streitgespräch mit einem Deterministen im Gedächtnis[12]. Einer seiner Schüler, Muḥammad b. Ismāʿīl mit Namen, lebte, offenbar als angesehener Notabler, in ʿAskar Mukram[13]. Damit gewinnt auch die zweite Nisbe des ʿAbdalkarīm b. Rauḥ an Bedeutung. Es scheint, daß die beiden Theologen, vielleicht durch den Einfluß Aṣamms verdrängt, vielleicht auch durch andere widrige Umstände vertrieben, ihr Betätigungsfeld außerhalb Baṣras, eben in der späteren Muʿtaziliten-Hochburg ʿAskar Mukram gesucht haben. Allerdings hat man ʿAbdalkarīm b. Rauḥ auch einmal nach ʿAbbādān eingeladen, damit er dort mit seinem Namensvetter und Schulgenossen

ʿAbdalkarīm b. Hišām

diskutiere[14]. Dieser war ihm als Jurist ebenbürtig und hatte durch Reisen mehrere lokale Schultraditionen rezipiert: die des Ibrāhīm an-Naḫaʿī in Kūfa, die des Saʿīd b. al-Musaiyab in Medina, die des ʿAṭāʾ (d. i. des ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ in Mekka) und die des ʿUṯmān (d. i. wohl des ʿUṯmān al-Battī in Baṣra)[15].

2.2.9 *Baṣrische Šīʿiten*

Šīʿiten hatten es in Baṣra schwer. Aber es gab sie; sie waren nur in Gefahr, gleich als Extremisten abgestempelt zu werden. Abū Hārūn ʿUmāra b. Ğuwain al-ʿAbdī (gest. 134/752) besaß eine *ṣaḥīfa* von ʿAlī, die er als *ṣaḥīfat al-waṣī*

---

[10] Malāḥimī, *Muʿtamad* 488, 8 ff.; für ʿAbdalkarīm b. Rauḥ vgl. ib. 467, 4 ff. Letzterer benutzt allerdings auch weiteres medinensisches Material (ib. 466, 1 ff.; 471, ult. ff.; 488, ult. ff. und 489, 4 ff., jeweils mit verkürzter Namensform); er war vermutlich der bessere Ḥadīṯkenner. Zu Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Yaḥyā s. u. S. 697 ff.; sein Name ist bei Malāḥimī überall verkürzt und entstellt. Ismāʿīl b. Muḥammad al-Anṣārī wird ohne seine *kunya* auch bei Ğāḥiẓ, *Bayān* I 16, 14 neben ʿAbdalkarīm b. Rauḥ genannt. Bei Qāḍī ʿAbdalğabbār begegnet er stattdessen immer nur mit dieser, ohne den *ism*, als Abū ʿĀmir al-Anṣārī; vermutlich ist auch in *Ḥayawān* I 337, −5 so zu lesen (statt *Abū ʿAlī al-Anṣārī*). Mit dem Muʿtaziliten Ibrāhīm al-Anṣārī in *Ḥayawān* III 293, 5 hat er dagegen nichts zu tun. Letzterer war nach *Bayān* II 43, 7 f. ein Nachkomme des Philologen Abū Zaid al-Anṣārī (gest. 215/830 im Alter von 94 oder 95 Jahren; zu ihm s. o. S. 85) und hieß Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maflūğ. Er wird von Ğāḥiẓ an anderer Stelle als *muḥaddiṯ* bezeichnet (*Burṣān* 282, 2 f.); vgl. auch *Mīzān* nr. 187.

[11] Ḥākim al-Ğušamī, *Risālat Iblīs* 69, ult. ff.

[12] Ib. 43, 3 ff.

[13] S. u. Kap. C 7.5. War er etwa sein Sohn?

[14] Das ist wohl mit *ğumiʿa bainahū wa-baina ʿAbdalkarīm b. Hišām* gemeint (*Faḍl* 280, 6).

[15] *Faḍl* 280, 8 ff.

bezeichnet haben soll[1]; bei Ibn Ḥibbān gilt er deswegen als Rāfiḍit[2]. Šuʿba hatte das Heft gesehen; er wollte seitdem nicht mehr von ihm tradieren[3]. Das war insofern etwas ärgerlich, als Abū Hārūn auch Material von dem Prophetengenossen Abū Saʿīd al-Ḫudrī bewahrte, dem Sohn eines Angehörigen der Anṣār, der an sich sehr angesehen war[4]. Aber man erzählte sich, daß darunter ein Ḥadīṯ war, in welchem ʿUṯmān als Ungläubiger bezeichnet wurde[5]. Ibn Ḥaǧar wiegelt aus der Distanz des Historikers ab: um mehr als normales „Schiisieren" habe es sich da nicht gehandelt; die Baṣrier hätten es in dieser Beziehung nur sehr genau genommen[6]. Allerdings machten auch sie Ausnahmen; bei dem angesehenen Qadariten ʿAuf al-Aʿrābī spricht Ibn Saʿd nur von *tašaiyu*ʿ[7]. Seinen Schüler Ǧaʿfar b. Sulaimān aḍ-Ḍubaʿī (gest. 178/784) faßte die Kritik wiederum härter an; er lief als Rāfiḍit, obwohl er noch bei den Gralshütern der Orthodoxie: Aiyūb as-Saḫtiyānī, ʿAbdallāh b. ʿAun und Yūnus b. ʿUbaid studiert hatte. Zwar war sein Ḥadīṯ nur leicht gefärbt, und er überlieferte auch Traditionen zum Lob Abū Bakr's und ʿUmars; aber daß er die beiden aus tiefstem Herzen hasse, wollte man doch von ihm gehört haben[8].

Nun lebte in der Tat schon zu Beginn des 2. Jh's in der Stadt eine šīʿitische Gemeinde, die auf das Wort der Imame hörte; Muḥammad al-Bāqir hatte an sie geschrieben. Die *Risāla* wurde mit Ǧābir al-Ǧuʿfī in Verbindung gebracht[9]; besonders orthodox wird sie also wohl nicht gewesen sein. Dazu paßt, daß man eine Generation später gerade in Baṣra auf eine apokalyptische Wende durch Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq hoffte, vermutlich nach 145, als der Aufstand der Ḥasaniden zusammengebrochen war. Als Ǧaʿfar einige Jahre später starb, glaubte man nicht an seinen Tod[10]. Die Sekte wurde nach ihrem Gründer als Nāwūsīya bekannt[11]. Wir können sie kaum näher fassen. Jedoch ist einer ihrer

---

[1] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 314, 3 ff.

[2] Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 177, 5.

[3] ʿUqailī 313, pu. ff. und 5 ff.

[4] Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1671 f. nr. 2997.

[5] ʿUqailī 314, 12 ff.

[6] TT VII 413, −4 f. Vgl. zu Abū Hārūn noch IAH III_1 363 nr. 2005; Ḍahabī, *Mīzān* nr. 6018 und *Taʾrīḫ* V 284, apu. ff., mit im wesentlichen übereinstimmendem Material. Buḫārī III_2 499 nr. 3107 sagt von Abū Hārūn's proalidischen Neigungen nichts; die Šīʿiten haben ihn in ihrer biographischen Tradition nicht berücksichtigt. Dāraquṭnī will aus ihm daneben noch einen Ḫāriǧiten machen; er sei eine schillernde Figur gewesen (*yatalauwanu;* Dāraquṭnī, *Ḍuʿafāʾ* 345 nr. 381).

[7] IS VII_2 22, 8 f.; ähnlich Fasawī III 135, 8. Zu ihm s. o. S. 55 f.

[8] Zu ihm ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 188 f. nr. 235; *Mīzān* nr. 1505; TT II 97 ff. nr. 145. Ḍahabī nennt dann auch ʿAuf al-Aʿrābī einen Rāfiḍiten (*Taʾrīḫ al-Islām* VI 112, 11 ff.).

[9] Naǧāšī 94, −6 f.

[10] Man stützte sich dazu auf die Äußerung eines gewissen Šihāb b. ʿAbdrabbih, eines kūfischen Geldwechslers oder Bankiers, der von Muḥammad al-Bāqir und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq überlieferte (Kaššī 414 nr. 782). Zu ihm und zu seinen Brüdern, die allesamt Klienten der Asad waren, vgl. Kaššī 413 nr. 778 und Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* I 402 f.

[11] Der Name dieses Mannes wird verschieden angegeben, als ʿAǧlān b. Nāwūs bei Aš'arī (*Maq.* 25, ult.) oder ʿAbdallāh b. Nāwūs bei Mufīd (*al-Fuṣūl al-muḫtāra* II 88, −4 f./247, pu.); Naubaḫtī kannte ihn schon gar nicht mehr (*Firaq aš-Šīʿa* 57, 9 ff. > Qummī, *Maq.* 79, pu.

Anhänger in die šīʿitischen *riǧāl*-Bücher hineingeraten, weil er von Ǧaʿfar und sogar von Mūsā al-Kāẓim überlieferte und ein guter Jurist war[12]:

Abū ʿAbdallāh Abān b. ʿUṯmān b. Yaḥyā b. Zakarīyāʾ al-Aḥmar al-Luʾluʾī al-Baǧalī[13],

ein *maulā* der Baǧīla, der sich bald in Baṣra, bald in Kūfa aufhielt[14]. In Kūfa hörte er bei Zurāra[15] und bei Abān b. Taġlib[16]; in Baṣra aber hatte er seine bedeutendsten Schüler: Abū ʿUbaida und al-Ǧumaḥī[17]. Er verstand also auch von Sprache und Poesie etwas; Ǧumaḥī bezog von ihm eine Menge Materialien für seine *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ*[18], und Ǧāḥiẓ zitiert ihn ab und zu[19]. Daneben verfaßte er ein Geschichtswerk, das vom Anfang der Zeiten bis zur Ridda reichte und vor allem die *maġāzī* des Propheten behandelte[20]; daraus hat angeblich Wāqidī übernommen[21]. Daß er Nāwūsit war, steht bei Kaššī[22]; man hat es später unter Šīʿiten kaum noch glauben wollen[23]. Dabei scheint die Sekte noch einige Generationen weitergelebt zu haben. Manche rechneten zu ihr noch ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Abī Zaid al-Anbārī, einen Gelehrten aus Wāsiṭ, der etwa 140 „Bücher" theologischen und juristischen Inhalts verfaßte und i. J. 355/966 starb[24]. Ṭūsī (gest. 460/1067) hat sich mit ihr noch kurz auseinandergesetzt[25]. Allerdings demonstrierte er an ihr nur die Weltfremdheit

---

ff. § 155). Aber die Herkunft aus Baṣra wird überall bestätigt. Belege zur Nāwūsīya sind gesammelt von Ritter im Apparat zu *Maq.* 25 und von Muḥammad Ǧawād Maškūr im Kommentar zu Qummī, S. 212 f.

[12] Kaššī 352 nr. 660; vgl. dazu das Material bei Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* I 12 ff.

[13] Der Name findet sich so nur bei Yāqūt, *Iršād* I 35 f.; er ist für einen *maulā* ungewöhnlich lang. Meist bleibt es bei *Abān b. ʿUṯmān;* Suyūṭī ergänzt zu A. b. ʿU. b. Yaḥyā (*Buġya* I 405 nr. 805), Ṣafadī zu A. b. ʿU. b. Zakarīyāʾ (*Wāfī* V 302 nr. 2364). Auch die Nisbe al-Luʾluʾī steht nicht überall. Wenn sie ihm zugehört, so hätte er vielleicht mit Perlen gehandelt.

[14] Ṭūsī, *Fihrist* 7, 12 ff.

[15] Ardabīlī I 12 b, 14; zu ihm s. o. Bd. I 321 ff.

[16] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 37 f. nr. 21; *Mīzān* nr. 13. Zu ihm Bd. I 334.

[17] Ṭūsī, a. a. O.; vgl. auch die zusammenfassende Notiz bei Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* I 24 nr. 20.

[18] Vgl. die Edition von Maḥmūd Muḥammad Šākir, Index s. n.; auch Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 11, 2; Marzubānī, *Muwaššaḥ* 230, – 5 f. und *Nūr al-qabas* 185, 21.

[19] Vgl. *Ḥayawān,* Index s. n.

[20] Ṭūsī, a. a. O.; Naǧāšī 10, 6 ff. Es wurde in Kūfa und in Qum nach zwei *riwāyāt* überliefert.

[21] So nach ʿUqailī, a. a. O.; in der Edition von Jones ist davon allerdings nichts zu bemerken. Mein Schüler M. Jarrar macht mich darauf aufmerksam, daß sich zahlreiche Zitate nach ihm, und zwar manchmal ausdrücklich nach einer schriftlichen Vorlage, bei Maǧlisī finden (vgl. etwa *Biḥār* XX 95, pu. ff. und XXI 55, pu. ff.). Man wird prüfen müssen, wieweit man ihn mit Abān, dem Sohn des Kalifen ʿUṯmān verwechselt hat, dem man gleichfalls ein *maġāzī*-Werk zuschrieb (vgl. GAS 1/277 f.; dazu Faruqi, *Early Muslim Historiography* 217 ff. und Baššār ʿAuwād Maʿrūf in: Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl* II 19, Anm. 1).

[22] Riǧāl 352 nr. 660.

[23] Ardabīlī, a. a. O.; Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasīlat aš-Šīʿa* XX 117, 1 ff. Vgl. zu ihm noch Ziriklī, *Aʿlām* I 21; Kaḥḥāla, *Muʿǧam* I 1 f.; A. Šarīʿatī in: GIE II 342 f. s. v. *Abān-i Aḥmar.*

[24] Ṭūsī, *Fihrist* nr. 400; Ardabīlī 466 f.

[25] *Ġaiba* [2]18, – 6 ff. und 119, 3 ff.

längst verstorbener Spinner; schon z. Z. des Mufīd, also um die Wende zum 5./11. Jh., gab es sie nicht mehr[26].

Ob die šīʿitische Gemeinde in Baṣra zahlenmäßig ins Gewicht fiel, wissen wir nicht. Vielleicht erklärt ihre Kleinheit, warum anders als in Kūfa[27] niemand sich um die Nachfolge Ǧaʿfars kümmerte; anders als dort waren ja auch die Hoffnungen, die sich an Ǧaʿfar knüpften, nicht durch einen Aufstand – den des Abū l-Ḫaṭṭāb – verbraucht worden. „Imāmitische" Kontinuität verstand sich als Modell nicht von selber. Auch ʿUmar b. ar-Riyāḥ al-Qallāʾ, der mit seinen Söhnen bereits bei Muḥammad al-Bāqir „stehengeblieben" war, könnte nach Baṣra gehören[28]. Den Schritt zur Theologie tat man in der baṣrischen Šīʿa allerdings genauso wie in Kūfa, wenngleich offenbar mit einiger Verspätung. Ein Sohn des Hišām b. al-Ḥakam namens Abū Muḥammad al-Ḥakam ließ sich als Klient der Kinda in der Stadt nieder; er engagierte sich in theologischen Disputationen, in denen er die Lehre seines Vaters verteidigte, und man wollte eine Schrift über politische Theorie (*imāma*) von ihm gesehen haben[29]. Vielleicht war er derjenige, mit dem Aṣamm sich auseinandersetzte[30]. Jedoch hielt man in Baṣra offensichtlich mehr von einem andern šīʿitischen Theologen, der zu Hišām b. al-Ḥakam auf Distanz gegangen war, von

Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl b. Šuʿaib b. Mīṯam b. Yaḥyā at-Tammār,

der nach seinem Ahnherrn, dem frühen kūfischen Märtyrer Mīṯam b. Yaḥyā, einem Dattelhändler[31], manchmal als al-Mīṯamī, manchmal auch als ʿAlī b. Mīṯam oder als Ibn at-Tammār[32] bezeichnet wird. Er war in Kūfa geboren, wohnte jedoch seit langem in Baṣra[33] und handelte dort offenbar mit Seife[34]. „Die jungen Leute der Muʿtazila bekamen ihn zu packen", wie Ḫaiyāṭ es ausdrückt[35]; vor allem ʿAlī al-Uswārī soll ihn „fertiggemacht" haben[36]. Die Šīʿiten hatten allerdings auch ihre Überlieferungen; sie wollten wissen, daß Abū l-Huḏail ihm noch nicht gewachsen gewesen war[37]. Jedenfalls hatte er

---

[26] *al-Fuṣūl al-muḫtāra* II 90, –4 ff./250, 6 ff.

[27] S. o. Bd. I 323 f. und 343.

[28] Zu ihm s. o. Bd. I 283 f.; zu seiner baṣrischen Herkunft jetzt auch GIE II 359 b.

[29] Naǧāšī 99, 5 ff. > Āġā Buzurg, *Ḏarīʿa* II 325; auch Kaššī 279, –4 f., wo er aber, vermutlich durch Verwechslung von *kunya* und *ism*, Muḥammad b. Hišām heißt.

[30] S. o. S. 412.

[31] Zu ihm s. o. Bd. I 386.

[32] So zumindest nach einer Identifikation von H. Ritter in: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa*, Index 97 s. n.; übernommen von Muḥ. Ǧawād Maškūr, Komm. zu Qummī, *Maqālāt* 141. Die Sache bleibt ein wenig zweifelhaft (s. u. S. 428 f.). „Ibn at-Tammār" konnte schließlich jedes Mitglied der Familie heißen.

[33] Naǧāšī 176, 13.

[34] Ibn Ḥazm gibt ihm die Nisbe aṣ-Ṣabūnī (*Fiṣal* IV 181, pu.).

[35] *Intiṣār* 103, –5.

[36] So Text XXIII 5, c; zu ihm s. o. S. 84. Von Diskussionen mit Naẓẓām ist bei Ibn Ḥazm die Rede (*Fiṣal* IV 181, pu. ff. nach Ǧāḥiẓ).

[37] *al-Fuṣūl al-muḫtāra* I 5, –9 ff./6, 1 ff. > *Biḥār* X 370 f. nr. 1; auch *Biḥār* 371 nr. 2. Nach *Fuṣūl* I 52, 8 ff./55, 5 ff. > *Biḥār* 374 nr. 7 trafen sich die beiden im Hause eines gewissen ʿAlī b. Riyāḥ.

schon z. Z. der Barmakiden Ansehen genug besessen, um von diesen nach Baġdād geholt zu werden; in ihrem Kreis traf er auf Ḍirār b. ʿAmr[38]. So ist er denn wohl auch um 179/795 mit anderen Šīʿiten ins Gefängnis geraten[39]. Nach Mūsā al-Kāẓim's Tode schloß er sich ʿAlī ar-Riḍā an; er wußte manches über dessen Lebensumstände zu berichten[40]. Mit denen, die auf Mūsās Wiederkehr warteten, ging er hart ins Gericht; die Überlieferung kann sich nicht entscheiden, ob er oder Yūnus al-Qummī es war, der sie als „regennasse Hunde" bezeichnete[41]. Im Umgang mit Christen benutzte er offenbar gleichfalls eine recht drastische Argumentationsweise[42]. Einen Atheisten (*mulḥid*), den er in der Gesellschaft von Maʾmūns Schwiegervater Ḥasan b. Sahl antraf, behandelte er mit herablassendem Witz[43]. Daß er noch bis in die Zeit des Muʿtaṣim, also die zwanziger Jahre des 3. Jh's lebte, wie ʿAbbās al-Qummī behauptet[44], ist vielleicht zu hoch gegriffen. Aber jünger als Hišām b. al-Ḥakam war er auf jeden Fall.

So schon Madelung in: *Isl. Phil. Theology* 129, Anm. 3; anders EI², Suppl. 393 b. Das Todesdatum „um 250" bei Bağdatlı Paşa, *Hadīyat al-ʿārifīn* I 669, 16 ist reine Phantasie. – ʿAbbās al-Qummī würde bestätigt, wenn wir eine Stelle bei Tanūḫī hierherziehen könnten, wonach der Historiker ʿUmar b. Šabba (gest. 264/877) ʿAlī b. Mīṯam nach dem *qāḍī* Ibn Šubruma (gest. 144/761) ausgefragt habe, als er angeblich schon über 100 Jahre alt war (*Faraǧ baʿd aš-šidda* III 150, 5 ff.). Aber ʿUmar b. Šabba's Gewährsmann, den er in seinem *Taʾrīḫ al-Baṣra* auch für die Ereignisse des Jahres 145 herangezogen hat, hieß nach Ṭabarī ʿAlī b. Ismāʿīl b. Ṣāliḥ b. Mīṯam (III 249, 13 f.; 254, 16 f. und 287, ult. ff.). Er erhält im übrigen die Nisbe al-Ahwāzī (ib. III 288, 1). Es handelt sich wohl um einen entfernten Verwandten; Ṣāliḥ ist als Sohn des Mīṯam bei Kaššī belegt (80, 6). – Der in *Fihrist* 358, –7 genannte Ibn at-Tammār gehört nicht hierher; es ist Ibn al-*Yamān* zu lesen (s. u. S. 564).

Die Differenzen, die Ibn Mīṯam mit Hišām hatte, bezogen sich auf dessen Attributenlehre. Ebenso wie Abū Mālik al-Ḥaḍramī, von dem er vermutlich übernahm, hielt er das göttliche Wollen als „Bewegung" für direkt von Gott verschieden[45]. Die Bewegung bekam dadurch fast hypostatischen Charakter; Aš'arī hat sich davor entsetzt[46]. Gemeint war vermutlich nur, daß ʿAlī b. Mīṯam mit Hišāms Kompromißformel „weder gleich noch nicht gleich" nichts

[38] Eine Diskussion mit ihm, die aber nicht lokalisiert wird, vgl. *Fuṣūl* I 9, –4 ff./10, 12 ff. > *Biḥār* X 371 f. nr. 3. Man stellte sich vor, daß er an dem „Symposion" über die Liebe teilgenommen habe, das die Barmakiden veranstalteten (Masʿūdī, *Murūǧ* VI 369, 2 ff./IV 237 § 2566; vgl. dazu Kap. C 1.3). Tauḥīdī bewahrt eine Anekdote, in der er von einem Beamten Yaḥyā b. Ḫālid's berichtet (*Baṣāʾir* II 414, 8 ff./²VIII 84 nr. 286).

[39] Kaššī 262, pu. f.; dazu oben Bd. I 351.

[40] Ibn Bābōya, *ʿUyūn aḫbār ar-Riḍā* I 12 nr. 2; über seinen Vater ib. 14 nr. 3, 16 f. nr. 2 usw.

[41] S. o. Bd. I 389; Weiteres dazu unten Kap. C 1.4.1.

[42] *Fuṣūl* I 31, 9 ff./32, 15 ff. > *Biḥār* X 372 nr. 4.

[43] *Fuṣūl* I 44, 15 ff./46, 7 ff.

[44] *Kunā* III 187, 12.

[45] Text IV 61. Zu Abū Mālik s. Bd. I 348 f.

[46] *Maq.* 516, 4.

anfangen konnte; sie war auch bei Abū l-Huḏail auf Kopfschütteln gestoßen[47]. Er hat den Streit mit Hišām wohl noch persönlich ausgetragen; man führte ein *K. Maǧālis Hišām b. al-Ḥakam* auf ihn zurück[48]. Das baṣrische Milieu hat ihn deutlich geprägt. Zwar war er in irgendeiner Weise noch Anthropomorphist[49]. Aber in seiner Glaubensdefinition setzte er sich von allen kūfisch-murǧi'itischen Tendenzen ab: Glaube ist nicht nur Bekenntnis, sondern auch Tun; wer die Gebote nicht hält, geht des Glaubens verlustig. Ein solcher Sünder ist zwar kein Ungläubiger; man darf ja weiter die Ehe mit ihm eingehen und ihn beerben. Aber er ist *fāsiq*[50]. Das ist bis in die Einzelheiten hinein die mu'tazilitische Position; daß dies von Aš'arī nicht deutlich gesagt wird und auch das Stichwort *manzila baina l-manzilatain* nicht fällt, hängt wohl nur damit zusammen, daß dieser ihn unter den Rāfiḍiten bringt und schon seine Quelle in rein šī'itischen Kategorien dachte. Wir werden annehmen können, daß 'Alī b. Mīṯam auch in der Frage der Handlungsfreiheit weitgehend mit der Mu'tazila übereinstimmte[51].

Mit ihr stieß er nur wegen seines Geschichtsbildes zusammen. Wenn Ibn an-Nadīm etwas überraschend behauptet, 'Alī b. Mīṯam sei „der erste gewesen, der über *imāma* diskutierte"[52], so scheint sich das, wenn es nicht schlicht ein Irrtum ist, auf Baṣra zu beziehen; es war wohl der Eindruck, den die Mu'taziliten dort gewonnen hatten. Er scheint sich auch hier angepaßt zu haben. Našwān al-Ḥimyarī nämlich zählt „Ibn at-Tammār" unter die Zaiditen[53], und Naubaḫtī beschreibt dessen Position so, daß das Ansehen der beiden ersten Kalifen unangetastet blieb: die Urgemeinde habe nur dadurch Schuld auf sich geladen, daß sie 'Alī nicht von vornherein für den Vortrefflichsten aller Menschen hielt, nicht aber indem sie Abū Bakr und 'Umar zu Kalifen wählte[54]. Das war genau der Standpunkt, gegen den Hišām b. al-Ḥakam als faulen Kompromiß zu Felde zog[55]. Wenn also tatsächlich die gleiche Person gemeint ist, so war Ibn Mīṯam kein „Rāfiḍit". Hart hätte er dann nur bezüglich 'Uṯmāns und der späteren Gegner 'Alīs in der Kamelschlacht und bei Ṣiffīn reagiert; in ihnen soll „Ibn at-Tammār" reine Ungläubige gesehen haben.

---

[47] S. o. Bd. I 357 f. Allerdings hat dieser sie in anderem Zusammenhang selber benutzt (s. u. Kap. C 3.2.1.3.4.2).

[48] Werkliste IV d, nr. 3 mit Kommentar.

[49] Man wußte nicht mehr, ob er noch zu Hišām al-Ǧawālīqī gehörte oder schon von Hišām b. al-Ḥakam beeinflußt war (Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 224, 6). Ist er mit jenem „Mīṯam at-Tammār" gemeint, der nach Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 174, pu. f. glaubte, daß der Mensch bei der Auferstehung Gott mit eigenen Augen schauen werde? Vgl. auch Kulīnī, *Kāfī* I 101, 1 f. > Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 69, 10 ff.

[50] Text IV 62.

[51] Eine Anspielung auf Ibn Mīṯam's Position findet sich anscheinend in Abū 'Ubaid's *K. al-Īmān* (S. 102, 10; dazu Madelung in SI 32/1970/253).

[52] *Fihrist* 223, 16; dazu Werkliste IV d, nr. 1 – 2.

[53] Text IV 64. So auch an einer Stelle bei Ibn Ḥaǧar (*Lisān al-Mīzān* III 80, 3 f.; nach Ibn Ḥazm?), wo Ibn at-Tammār neben Sulaimān ar-Raqqī gestellt wird.

[54] Text IV 63, a – b.

[55] S. o. Bd. I 378 f.

So auch Text IV 63, c. Man wundert sich, warum er in diesem Fall seine übliche Mäßigung aufgab und *kāfir* statt *fāsiq* sagte. Jedoch verzeichnet Aš'arī eine Lehrmeinung, wonach die Gegner ʿAlīs in dem Falle nicht nur als *fussāq*, sondern auch als *kuffār* zu bezeichnen seien, wo sie sich mit ihrer Gegnerschaft einem Gebot des Propheten widersetzen (*Maq.* 57, 5 ff.). Zu den Übereinstimmungen mit Sulaimān b. Ǧarīr ar-Raqqī in diesem Lehrstück s. u. S. 477 f. – Interessant ist, daß Ibn Mīṯam eine Predigt ʿAlīs kommentiert hat (so nach *Biḥār* X 128, −4 und 129, 1). Haben ihm bereits Teile des *Nahǧ al-balāġa* vorgelegen?

Er war auch Jurist. Seine Spezialität war anscheinend das Eherecht[56]. Dort hat er u. a. über *mutʿa* geschrieben; da der Buchtitel bei Nağāšī bewahrt ist, werden wir annehmen dürfen, daß er hier nicht den zaiditischen, sondern den imāmitischen Standpunkt vertrat[57]. – Unter seinen Schülern war der Philologe Abū ʿUṯmān al-Māzinī (gest. 248/862?); jedoch stimmte dieser in seinem Glaubensbegriff nicht mit ihm überein[58].

Der bei Aš'arī genannte šīʿitische Theologe Abū l-Aḥwaṣ Dāwūd b. Rāšid *al-Baṣrī* (*Maq.* 63, 12 f.) trug in Wirklichkeit die Nisbe al-Miṣrī. Außerdem gehört er nicht mehr in den von uns gewählten zeitlichen Rahmen. Er war ein Zeitgenosse des Verfassers der *Firaq aš-Šīʿa* und hat mit Ǧubbāʾī diskutiert (Ṭūsī, *Fihrist* 369 nr. 813; Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* II 364). Damit zählt er bereits zu jenen *mutakallimūn* aus dem Kreis der Naubaḫtī, die „sich mit der Muʿtazila einließen" (Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 19, −4 = 87, −6). [Ibn Taimīya hat allerdings in der ihm vorliegenden Handschrift der *Maqālāt* Dāwūd b. Asad statt Dāwūd b. Rāšid gelesen (*Minhāǧ as-sunna* ²II 412, 1). Ritter übernimmt diese Form in seinem Index (S. 632), ändert jedoch die Nisbe ebenfalls in *al-Miṣrī*. Vgl. auch die Anmerkung des Herausgebers zu der angegebenen Stelle bei Ibn Taimīya.]

[56] Vgl. Werkliste IV d, nr. 4–6.

[57] Vgl. EI¹ III 837 s. v. *Mutʿa*. Zu Ibn Mīṯam auch Kaḥḥāla VII 37. Er ist wohl auch mit dem ʿAlī b. Haiṯam in Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 93, 12 gemeint.

[58] Marzubānī, *Nūr al-qabas* 220, 6; dazu oben S. 86.

2.3 *Wāsiṭ*

Wāsiṭ lag gegenüber von Kaškar, einem alten christlichen Bischofssitz, auf der andern, östlichen Seite des Tigris[1]. Ḥaǧǧāǧ hatte die Stadt gegründet, auf halbem Wege zwischen Kūfa und Baṣra; seit 84/703 residierte er dort, umgeben von seinen syrischen Truppen. Er hatte sich damit den Machtkämpfen, die sich durch die Stammesgegensätze ergaben, entziehen wollen. So sehr jedoch die politische Spannungslosigkeit ihm das Regieren erleichterte, so sehr erstickte sie auch die theologischen und ideologischen Debatten, welche dem Leben in den beiden *amṣār* ihre besondere Note gaben. Ḥaǧǧāǧ hatte ursprünglich nur Arabern den Zuzug erlaubt; kein Mann aus dem Umland, dem sog. *sawād,* durfte über Nacht in der Stadt bleiben[2]. Aber bald holte er dann auch Türken aus Baṣra herüber, vermutlich vor allem Kriegsgefangene, die dort noch nicht recht Fuß gefaßt hatten[3]. Natürlich brauchte man zuvorderst Verwaltungsbeamte; wir sahen, daß Iyās b. Muʿāwiya aus Baṣra eine Zeitlang in Wāsiṭ als Wirtschaftskoordinator wirkte[4]. Die besten Experten waren meist *mawālī,* die mit der Erfahrung der alten Kulturen jene Arbeit machten, für die die Araber sich zu schade waren. Baššār b. Burd beschrieb das später auf seine Weise: Krethi und Plethi hätten sich in der Stadt zusammengefunden, „jede Scheiße", Aramäer, Tölpel vom Lande (*aʿlāǧ*), Leute aus Ḫūzistān[5]. Sie waren viel zu klug – und zu isoliert –, um für ihre religiösen Überzeugungen, wenn sie denn solche hatten, auf die Straße zu gehen, wie man das in Kūfa oder in Baṣra tat. Das syrische Militär aber dürfte auch nicht unbedingt an theologischem Denksport interessiert gewesen sein; die Truppen wurden zudem wohl häufig ausgewechselt.

Der Autor des *Taʾrīḫ Wāsiṭ,* Aslam b. Sahl ar-Razzāz, genannt Baḥšal, der „Buschneger"[6], hat darum seine liebe Not, den Lokalpatriotismus zu befriedigen; er muß in der Einleitung erst einmal Bestätigungen dafür sammeln, daß Wāsiṭ eine Großstadt (*miṣr*) sei[7]. Intellektuell war Wāsiṭ Provinz; man konnte nicht verheimlichen, daß die jungen Leute zum Studium nach auswärts gingen, und machte darum aus der Not eine Tugend. Baṣra scheint dabei, zumindest unter den *aṣḥāb al-ḥadīṯ,* beliebter gewesen zu sein als Kūfa[8]. Erst gegen Ende des 2. Jh's hatte die Stadt einen großen Sohn, auf den sie stolz sein konnte und der ihr auch im großen und ganzen die Treue hielt, den Traditionarier

---

[1] Vgl. EI² IV 724 f. s. v. *Kaskar;* Morony, *Iraq* 201. Zur Topographie vgl. Ṣāliḥ al-ʿAlī in: Sumer 26/1970/237 ff. und 27/1971/153 ff.

[2] Baḥšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 46, 4 ff.; Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 275, 8.

[3] Vgl. Streck in EI¹ IV 1221 ff. s. v. *Wāsiṭ.*

[4] S. o. S. 128. Über die Gliederung des *sūq* von Wāsiṭ unterrichtet Baḥšal 44, 5 ff.

[5] Vgl. die Verse bei Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* V 351 a.

[6] *al-aswad al-ġalīẓ* nach *Lisān al-ʿArab* s. v.

[7] *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 45, 3 ff.

[8] Vgl. die Kapitel *man rawā ʿan Šuʿba, ʿan Qatāda* usw. bei Baḥšal. Auch bei Pseudo-Nāši', *Uṣūl an-niḥal* 65 f. § 111 werden die Traditionarier aus Baṣra und aus Wāsiṭ gegenüber denen aus Kūfa zusammengefaßt.

Abū Ḫālid Yazīd b. Hārūn b. Zāḏī,

118/736 – Anfang Rabīʿ I 206[9]/Anfang August 821, einen *maulā* der Sulaim, dessen Großvater Koch im Gouverneurspalast gewesen war[10]. Er selber arbeitete gelegentlich in der Justizverwaltung; aber eine geradlinige staatliche Karriere hatte er sich wohl schon durch seine Sympathien für Hārūn b. Saʿd al-ʿIǧlī i. J. 145 verbaut[11]. Auf die Dauer warf vermutlich auch der bloße Ḥadīṯ-Unterricht genug zum Lebensunterhalt ab; als er, gewiß schon in hohem Alter, in Baġdād sein Wissen zum besten gab, sollen 70000 Menschen an seinem Kolleg teilgenommen haben[12]. Bei diesem Andrang mußte er sich natürlich einen *mustamlī* halten[13]. Ibn Ḥanbal und spätere Gegner der Muʿtazila wie Muḥāsibī oder Ḥusain b. ʿAlī al-Karābīsī haben bei ihm gehört[14]. Er selber hatte vor allem in Baṣra studiert[15]; aber auch Abū Ḥanīfa soll er noch kurz vor dessen Tode aufgesucht haben[16]. In der Jurisprudenz ging er eklektisch vor; seine Kenntnisse schlugen sich in einem Buch über Erbrecht nieder[17]. In Wāsiṭ hatte man vor allem im Gedächtnis behalten, daß er einmal in einer Privatmoschee, die gerade im Bau war, den Miḥrāb hatte einreißen lassen; offenbar betrachtete er das als Neuerung[18]. Außerhalb dagegen, in ḥanbalitischen Kreisen Baġdāds z. B., hob man hervor, daß er bereits vor der *miḥna* gegen das *ḫalq al-Qurʾān* gewettert habe; er soll Ǧahm b. Ṣafwān deswegen verflucht haben[19]. Wahrscheinlich dachte er eher an Aṣamm, der ja vielleicht Wāsiṭ besucht hat[20]. Schließlich behauptete man sogar, al-Maʾmūn habe sich seinetwegen gescheut, das Dogma offen zu verkünden[21]; das war wohl aus der Erinnerung heraus erwachsen, daß er i. J. 202/817 in Baġdād das Volk gegen Bišr al-Marīsī aufgewiegelt hatte[22]. Jedoch war vielleicht auch eine Peinlichkeit aus der Welt zu schaffen. Fest steht nämlich, daß jemand, der in Baġdād *mustamlī* bei Yazīd gewesen war, sich zu Beginn der *miḥna* zum *ḫalq al-Qurʾān* bekannte; das wird man den Konservativen später häufig genug vor-

---

[9] Zum genauen Datum vgl. TB XIV 346, 16 f.

[10] *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 159, ult. Auf ihn könnte sich die Nachricht beziehen, daß Yazīd aus Buḫārā stammte (TB XIV 338, 5 ff.); der Name Zāḏī läßt sich ja iranisch deuten. Das lange Lobgedicht auf Yazīd (ib. 343, 3 ff.) geht auf solche dunklen Punkte natürlich nicht ein.

[11] S. u. S. 435.

[12] TB XIV 346, 2 f.; Samʿānī, *al-Imlāʾ wal-istimlāʾ* 16, 11 ff.

[13] Wir hören von mehreren von ihnen (vgl. etwa Baḥšal 185, 5 ff.; TB 340, 4; Samʿānī 86, 5 f. und 90, 4 f.; Ṭabarī III 1116, 14 f.).

[14] TB VIII 64, 4 und 211, –6; zu ihnen s. u. Kap. C 6.2 und 6.3.

[15] Vgl. die Liste seiner Lehrer in TB XIV 337 ff. nr. 7661.

[16] IAW II 220, 3 ff.

[17] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 284, 14; dazu GAS 1/40.

[18] Baḥšal 158, apu. ff.; dazu oben S. 358, Anm. 37.

[19] Ib. 154, 11 f.; TB 342, pu. ff.; auch Abū Dāwūd, *Masāʾil al-imām Aḥmad* 268, 2 ff.; Ḫallāl, *Musnad* bei Madelung in: *Festschrift Pareja* 507.

[20] S. o. S. 397 und 400.

[21] TB 342, 5 ff. (nach Yaḥyā b. Akṯam); übernommen in TH 320, 6 ff. Dazu jetzt Ǧadʿān, *al-Miḥna* 113 ff.

[22] S. u. Kap. C 2.4.1.

gehalten haben[23]. In Wāsiṭ hatte noch jemand bei ihm studieren können, der in dieser kritischen Frage keine feste Meinung hatte und sich von Ibn Ḥanbal deshalb später Ǧahmit nennen lassen mußte:

Abū Ibrāhīm Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Hūd al-Wāsiṭī aḍ-Ḍarīr[24].

Er war Koranleser und hatte in seiner Heimatstadt bei Isḥāq b. Yūsuf al-Azraq (gest. 195/810) gelernt, der in der kūfischen Tradition Ḥamzas stand[25]. Dort hatte er trotz seines einschlägigen Berufes mit seiner „Abweichung" anscheinend kaum Aufsehen erregt. – Sehr wohl aufgefallen war dagegen ein Traditionarier und Theologe, der den Ǧahmiten diametral gegenüberstand:

Abū Sulaimān Dāwūd b. Rāšid b. ʿAbdarraḥīm[26] al-Ǧawāribī,

offenbar Strumpfwirker von Beruf und nebenbei Anthropomorphist. Yazīd b. Hārūn soll sich über ihn recht abfällig ausgelassen haben: „Dāwūd al-Ǧawāribī ging nur einmal über die Brücke von Wāsiṭ; da brach sie auch schon zusammen, und alle, die auf ihr waren, ertranken. (Nur) ein Satan kam wieder heraus und sagte: Ich bin Dāwūd al-Ǧawāribī"[27]. Ob der Anthropomorphist tatsächlich auf diese Weise einmal dem Tod von der Schippe sprang, sei dahingestellt; jedenfalls wissen wir damit, was uns sonst niemand verraten hätte: daß er nämlich in Wāsiṭ zu Hause war. Den vollständigen Namen finden wir dann bei Baḥšal; er ist sonst nicht bekannt.

> Es gab auch einen Dāwūd b. Saʿīd b. ʿAbdallāh al-Ǧawāribī, dessen beide Enkel Ṣāliḥ b. Ḫalaf und Faḍl b. Ḫalaf, der erstere sogar mit seinem Sohn Muḥammad, im 3. Jh. in Baġdād Ḥadīṯ überlieferten (TB IX 317 nr. 4855; XII 368 nr. 6804; V 362 nr. 2887). Er ist jedoch noch weniger zu belegen. Daß Dāwūd Baṣrier gewesen sei, wie bei Ibn Taimīya steht (*Bayān al-muwāfaqa*, a. R. von *Minhāǧ as-sunna* IV 123, 6), ist wohl einfach ein Irrtum. Die Nisbe scheint, wenn wir nach Samʿānī III 363 ff. nr. 963 urteilen dürfen, in Wāsiṭ recht häufig gewesen zu sein. Existierte dort eine entsprechende Manufaktur?

Yazīd b. Hārūn stand an sich den Anthropomorphisten gar nicht so fern. Er überlieferte das Ḥadīṯ, daß man Gott im Paradies schauen werde wie den Mond in einer Vollmondnacht, und er soll es sogar ausdrücklich bestätigt haben[28]. Auch Dāwūd al-Ǧawāribī berief sich auf solche Zeugnisse. Baḥšal bringt von ihm als einziges Ḥadīṯ das folgende, das er mit einem kūfischen Isnād überlieferte: „Gabriel kam zum Propheten und sagte: ‚Wenn der Tag der Auferstehung da ist, wird Gott die Himmel hierauf legen – nämlich auf den Daumen –, die Erde hierauf – auf den Zeigefinger –, die Berge hierauf –

---

[23] Ṭabarī III 1116, 13 ff.; dazu unten Kap C 3.3.1.
[24] IAH I_1 157 f. nr. 528; *Mīzān* nr. 837 und noch einmal nr. 964. Die *kunya* steht bei Dāraquṭnī, *Ḍuʿafāʾ* 282 nr. 89. Vgl. auch oben S. 322.
[25] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* nr. 746; vgl. nr. 738.
[26] Oder *ʿAbdarraḥmān;* vgl. Baḥšal 196, 10 mit 196, 12.
[27] *Mīzān* nr. 2661.
[28] So nach der *ʿaqīda* des Ṭabarī, ed. Sourdel in: REI 36/1968/195, 12 ff.

den Mittelfinger –, die Geschöpfe hierauf – den Ringfinger – und das Erdreich (*aṭ-ṭarā*?) hierauf – den kleinen Finger'. Da lächelte der Prophet und sagte: ‚... Am Tag der Auferstehung wird er die ganze Erde in seiner Hand halten, und den Himmel zusammengefaltet in seiner Rechten' (Sure 39/67)"[29]. Das war Exegese, wie die Anthropomorphisten sie mochten[30]. Sie scheint im übrigen vorauszusetzen, daß Gott nicht etwa, wie der Koranvers nahelegt, Himmel und Erde über beide Hände verteilt, sondern alles zusammen in einer Hand hält, und zwar in seiner Rechten (was sich zur Not aus dem Vers auch herauslesen ließ). In der Tat war dies, wie wir aus Ṭabarī erfahren, genau das Problem, das man diskutierte[31]. Dahinter steht wohl die Vorstellung, daß Gott keine linke Hand haben kann. Ṭabarī bringt die oben genannte Überlieferung gleichfalls, sogar in mehreren Versionen, jedoch ohne daß Dāwūd irgendwo in den Isnāden erschiene[32]. Was ihn von den normalen *muḥaddiṯūn* unterschied, war, daß er seinem Anthropomorphismus eine theoretische Ausformung gab.

Zwei Aussagen werden ihm von den Häresiographen zugeschrieben, jeweils mit den gleichen Worten und offenbar letztlich immer der gleichen Quelle verpflichtet: er habe sich Gott vorgestellt als „hohl vom Mund bis zur Brust, im übrigen aber massiv"[33], und er habe, was seine Gestalt angehe, gesagt: „Erlaßt mir die pudenda und den Bart! Nach allem übrigen könnt ihr mich fragen", m. a. W.: Für alles übrige finden sich Belege im Koran oder in der Prophetentradition[34]. Jedoch ist leicht zu sehen, daß man nichts mehr mit ihm anzufangen wußte; niemand ergänzt seinen Namen, die Nisbe ist häufig entstellt[35]. Die Häresiographen ordnen ihn nicht historisch, sondern systematisch ein. Da aber fällt die Entscheidung verschieden aus: meist stellt man ihn zu Muqātil b. Sulaimān[36], manchmal aber auch zu den šī'itischen Theologen aus Kūfa[37]. Bei Sam'ānī begegnet er direkt unter der Nisbe Hišāmī, als Schüler des Hišām al-Ǧawālīqī.

---

[29] *Ta'rīḫ Wāsiṭ* 196, 10 ff.

[30] Vgl. Text XX 13, e und Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Mutašābih al-Qur'ān* 598, 1 ff.

[31] *Tafsīr* ²XXIV 25, 13 ff.

[32] Ib. 26, 16 ff. Vgl. auch die Ḥadīṯe bei Graham, *Divine Word* 131 ff. (wo die nächststehende Version [= 13 b] dem Propheten von einem Juden statt von Gabriel vorgetragen wird!). Weiteres dazu Kap. D 1.2.1.4.

[33] *Maq.* 153, 5 = 209, 10 f.; Maqdisī, *Bad'* V 140, pu. ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 84, –9 f.; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 224, –6. Quelle ist für alle wohl das *K. al-Ārā' wad-diyānāt* des Naubaḫtī.

[34] So erklärt, wohl zu Recht, Šahrastānī 143, 5 ff./405, 3 ff. Vgl. auch Ibn Abī l-Ḥadīd 224, 11 f.; Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 74, 10 f. und *Farq* 216, 13 f./228, 4 f. > Isfarā'īnī, *Tabṣīr* 107, 1 f./120, pu. ff.; Sam'ānī, *Ansāb* XIII 414, –4 f. Der Andalusier Ibn al-'Arabī bringt dieselbe Äußerung mit dem Ḥanbaliten Abū Ya'lā zusammen (*'Awāṣim* 283, 6 ff.). Vgl. auch oben S. 380.

[35] Ǧuwainī, *Šāmil* 288, ult. hat sogar *Ḫwārizmī* statt *Ǧawāribī;* so vermutlich auch Šarīf al- Murtaḍā, *Šāfī* 16, –11 f. Das ist eine direkte Verwechslung mit jemandem, der erst 239/853-4 starb (TB VIII 367 f. nr. 4467).

[36] So Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 54, 6; Aš'arī, Maqdisī und Ibn Abī l-Ḥadīd, a. a. O.; Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 84, 4 f.

[37] So Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 93, 11. Šahrastānī behandelt ihn zwar im Abschnitt über Šaiṭān aṭ-Ṭāq, rechnet ihn aber ausdrücklich zu den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* (143, 5 f./405, 2 f.; vgl. auch 77, 6 ff./175, 3 ff. im Kapitel über die Ṣifātīya).

Nun mag er Šīʿit gewesen sein; auch Ḏahabī behauptet es[38], und der kūfische Isnād des genannten Ḥadīṯes spricht zumindest nicht dagegen[39]. Aber Schüler des Ǧawālīqī war er gewiß nicht. Ǧawālīqī vertritt bereits einen durchgeistigteren Anthropomorphismus; für ihn ist Gott aus Licht, nicht aus Fleisch und Blut[40]. Dāwūd dagegen hat, wie wir bei Aš'arī und Ibn Abī l-Ḥadīd hören, eben letzteres geglaubt; das verbindet ihn mit Muqātil[41]. Gegenüber diesem setzt er sich mit der ersten der genannten Formeln ab: für Muqātil war Gott ganz massiv, für Dāwūd ist er dies nur in seiner unteren Hälfte[42]. Denn Gott braucht zwar eine „Gestalt", um den Menschen anreden zu können[43]; aber dazu braucht diese Gestalt auch einen Mund, der sich öffnen läßt, und einen Brustraum, in dem das Herz sitzt, „aus dem seine Weisheit hervorquillt"[44]. Der Koran geht als Rede Gottes direkt aus dessen Leibeshöhlung hervor[45]. Massiv, *ṣamad,* kann Gott an dieser Stelle also nicht sein; erst vom Nabel an muß man dies annehmen – schon um alle vegetativen Funktionen bei ihm auszuschließen.

Daß Bišr al-Marīsī an dieser Vorstellung Anstoß nahm[46], versteht man gut. Aber auch die Traditionarier waren entsetzt; sie sollen den Statthalter gebeten haben, einzugreifen. Dāwūd sei gestorben, bevor es zu irgendwelchen Maßnahmen kam; jedoch habe niemand unter den Gelehrten von Wāsiṭ das Totengebet über ihm sprechen wollen[47]. Der Bericht ist vermutlich geschönt; aber er verrät uns durch die Namen der beteiligten Personen, daß Dāwūd in die zweite Häfte des 2. Jh's zu setzen ist[48]. Er ist also in der Tat jünger als

---

[38] *Mīzān,* a. a. O.

[39] Ardabīlī nennt einen Dāwūd b. Rāšid al-Kūfi al-Abzārī, zu dem er ausgerechnet auch noch eine Variante Dāwūd b. Saʿīd b. ʿAbdallāh bringt (*Ǧāmiʿ* 303 b, 2 f. und 304 b, 7 f.). Zeitlich würde dieser hierher passen; er überlieferte von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq. Aber Ardabīlī hat sonst keine Angaben. Zudem sieht Mufīd in Dāwūd al-Ǧawāribī einen Ḥašwī, also einen Nichtšīʿiten (*Iḫṣāḥ* 107, apu. und vorher).

[40] S. o. Bd. I 345.

[41] S. u. S. 529; dazu Text XIV 21 mit Kommentar.

[42] Das ist allerdings seit Kulīnī und Baġdādī fälschlich auf Hišām al-Ǧawālīqī übertragen worden; daher die ganze Verwirrung (*Kāfī* I 101, 1 f.; Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 69, 12 f.; *Farq* 216, 8 ff./227, apu. ff. und 321, 1/332, pu. f.; *Uṣūl ad-dīn* 74, 12 f.; Šahrastānī 141, ult. f./399, 6 f.). Bei Kulīnī und Ibn Bābōya findet sich dabei a. a. O. die charakteristische Formulierung „hohl bis zum Nabel".

[43] Ibn ar-Rēwandī mit Bezug auf Hišām al-Ǧawālīqī in: *Intiṣār* 104, pu. f.

[44] So, wieder mit Bezug auf Hišām al-Ǧawālīqī, Baġdādī, *Farq* 216, 10/227, ult. Die Formulierung wird schon für Muġīra b. Saʿīd al-ʿIǧlī verwendet (Aš'arī, *Maq.* 7, 3). Daß die Brust mit dem Herzen Sitz des Wissens und der Erkenntnis sei, ist eine gängige Vorstellung; man vergleiche die Legende von der Brustöffnung, aber auch schon IV. Esra 14, 38 – 40.

[45] Vgl. dazu Text XXXIII 47, b – c; auch den Ausspruch des ʿAmr b. Dīnār bei Madelung in: *Festschrift Pareja* 511 und unten Kap. D 1.1.

[46] Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 531 nr. 933 nach dem „Muʿtaziliten" ʿAlī b. ʿĀṣim (s. o. S. 320).

[47] Ib. 532 nr. 935 nach Wakīʿ.

[48] Das geht auch aus dem Isnād des oben genannten Ḥadīṯes hervor. Bišr al-Marīsī war damals noch verhältnismäßig jung (s. u. Kap. C 2.4.1).

Muqātil gewesen. Da ist dann bemerkenswert, daß zu seiner Zeit oder kurz vorher jemand, der Muqātil anscheinend nahe stand[49], in Wāsiṭ *qāḍī* wurde:

Abū Šaiba Ibrāhīm b. ʿUṯmān al-ʿAbsī,

gest. 169/785-6, ein kūfischer *maulā*, der bei den Traditionariern einen schlechten Ruf hatte. Seine Mutter hatte, wohl in zweiter Ehe, den šīʿitischen Juristen Ḥakam b. ʿUtaiba[50] geheiratet; vielleicht hat auch er anthropomorphistische Ideen aus Kūfa mitgebracht. Ausgerechnet Yazīd b. Hārūn war in jungen Jahren sein Sekretär[51]. Baḥšal nimmt von ihm gar keine Notiz[52].

Šīʿiten gab es an sich in Wāsiṭ genug[53]. Griffini hat darauf aufmerksam gemacht, wie häufig die Nisbe al-Wāsiṭī in ihren Kreisen vorkam[54]. Als Hārūn b. Saʿd al-ʿIǧlī i. J. 145 für Ibrāhīm b. ʿAbdallāh die Stadt verwaltete, fand er Zustimmung in den religiös engagierten Kreisen[55]. Yazīd b. Hārūn, damals noch keine 30, hat ihn unterstützt, ebenso der Koranexeget und Jurist Hušaim b. Bašīr as-Sulamī (104/722 – 183/799). Letzterer soll besonders kampfeswütig gewesen sein; einer seiner Söhne und sein Bruder Ḥaǧǧāǧ fielen bei einem Gefecht[56]. Irgendwann vor diesem Datum hatte ja auch Abū Ḫālid, der geistige Sachwalter des Zaid b. ʿAlī, in Wāsiṭ Zuflucht gefunden, als es in Kūfa zu gefährlich wurde[57]. Mehrere ḥasanidische Familien lebten in der Stadt[58]. Daß aber auch die Ḥusainiden auf Unterstützung rechnen konnten, erhellt aus der Tatsache, daß einer der Finanzverwalter des Mūsā al-Kāẓim, ein Mann namens Ḥasan b. Qaiyāmā, in Wāsiṭ seinen Sitz hatte; er kam offenbar aus dem autochthonen aramäischen Milieu und kümmerte sich um die (heimliche) Einziehung des *zakāt*. Umso ärgerlicher war dann, daß er ʿAlī ar-Riḍā nicht anerkannte; er war Wāqifit[59]. Damit stand er nicht allein; auch Durust b. Abī Manṣūr Muḥammad al-Wāsiṭī entschied sich so, ein ernstzunehmender Jurist, von dem das Fragment eines Ḥadīṯheftes bis heute noch erhalten ist[60]. Die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* waren seit 145 auf Distanz gegangen. Yazīd b. Hārūn überlieferte

---

[49] Beide werden zusammen genannt in TB XIII 164, 20; dort ist allerdings der Name entstellt.

[50] Zu ihm s. o. Bd. I 242 f.

[51] TB VI 112, 19.

[52] Vgl. zu ihm Wakīʿ, *Aḫbār* III 322, 7; TB VI 111 ff. nr. 3144; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 59 f. nr. 54; *Mīzān* nr. 145. Er war der Großvater des Historikers und Traditionariers Ibn Abī Šaiba (gest. 235/849; vgl. GAS 1/108 f.).

[53] Ḫallāl, *Musnad* 163, –7.

[54] *Corpus Iuris* clxxxi, mit Verweis auf den *Fihrist* des Ṭūsī. Allerdings bleibt zu berücksichtigen, daß es den Ortsnamen mehrfach gibt (vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* s. n.).

[55] S. o. Bd. I 252 f.

[56] Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 359, 4 ff.; 363, 1 ff.; 377, 10 ff.

[57] S. o. Bd. I 261.

[58] Ibn Ṭabāṭabā, *Muntaqilat aṭ-Ṭālibīya* 341, apu. ff. (allerdings mit Bezug auf eine spätere Zeit).

[59] Kulīnī, *Kāfī* I 321, 4 ff.; Ardabīlī I 251 a; Husain in: Hamdard Islamicus 5/1982, Heft 4/26. Zum Namen vgl. syr. *qaiyāmā* „überdauernd, überlebend". Weiteres s. u. Kap. C 1.4.1.

[60] In: *al-Uṣūl as-sitta ʿašar* (Teheran 1371/1951) 158 ff.; er überliefert darin manchmal nach Hišām al-Ǧawālīqī. Zu ihm vgl. Kaššī 556, 1 f.; Ṭūsī, *Fihrist* 134 nr. 285; Ardabīlī I 310 f. und oben Bd. I 348, Anm. 118.

von Ḥarīz b. ʿUṯmān ar-Raḥabī, der in Ḥimṣ einen so scharfen Ton gegen ʿAlī angeschlagen hatte[61]. Seinen Schülern soll er freigestellt haben, ʿUṯmān oder ʿAlī den Vorrang zu geben[62]; aber Ḥadīṯe zum Lobe ʿAlīs kamen ihm nicht über die Lippen, weil man bei denen, die sie überlieferten, nie vor šīʿitischer Parteinahme sicher sei[63]. Hušaim b. Bašīr, der auf Dauer nach Baġdād umzog, scheint bereits die Vierkalifenthese unterstützt zu haben, die sich eine Generation später Bahn brach[64]. Wenn Ibn Qutaiba ihn unter die Šīʿiten zählt, so vielleicht nur wegen seines Engagements für an-Nafs az-zakīya[65]. Šahrastānī rechnet ihn vermutlich aus dem gleichen Grund ebenso wie Yazīd b. Hārūn unter die Zaiditen[66]. Sein Großvater hatte übrigens zusammen mit dem Vater des Baṣriers Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ als Bauunternehmer den Palast des Ḥaǧǧāǧ in Wāsiṭ errichtet[67].

Der baṣrische Einfluß machte den Šīʿiten zu schaffen; sie beklagten sich bei ʿAlī ar-Riḍā, daß die ʿUṯmāniten ihnen am Zeuge flickten[68]. Wir können dies noch in einem Einzelfall, der allerdings zeitlich weiter zurückliegt, belegen. Ein gewisser

al-Faḍl b. Dalham[69] al-Qaṣṣār,

der sich in Wāsiṭ als Bleicher seinen Lebensunterhalt verdiente[70], hatte aus Baṣra ein ʿuṯmānitisches Ḥadīṯ mit nach Hause gebracht[71]. Er führte es auf Ḥasan al-Baṣrī zurück; bei ihm und dessen Nachfolger Qatāda hatte er studiert[72]. Er dürfte also um die Mitte des 2. Jh's gestorben sein. Offenbar hatte er sich von dem Geist der Nachbarschaft auch sonst anstecken lassen; Yazīd b. Hārūn bezeichnete ihn direkt als einen Muʿtaziliten[73]. Ganz so schlimm kann es nicht gewesen sein; die Muʿtaziliten selber haben davon nichts gemerkt, ebensowenig zahlreiche andere biographische Quellen[74]. Er

---

[61] Zu ihm s. o. Bd. I 70.

[62] Ḫallāl, *Musnad* 163, −7 ff.

[63] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 292, 8 ff.; dazu Madelung, *Qāsim* 227 f.

[64] Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 65, 13 ff., wo Z. 13 vermutlich *Hušaim b. Bašīr* statt *Hišām b. Bišr* zu lesen ist. Die Konjektur *Hišām b. Sanbar,* die ich dort im Apparat gegeben habe, liegt zwar graphisch näher; aber man hätte dann doch das übliche *Hišām ad-Dastuwāʾī* erwartet. Weiteres dazu s. o. Bd. I 236 und unten S. 439, auch Kap. C 2.4.3.

[65] *Maʿārif* 624, 15.

[66] *Milal* 145, 9 f./415, 1 f.

[67] TB XIV 88, 18. Vgl. zu ihm weiter IS VII$_2$ 70, 3 ff.; Baḥšal 152 ff.; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 284, 10 ff.; IAH IV$_2$ 115 nr. 486; *Mīzān* nr. 9250; GAS 1/38; Azmi, *Studies,* Index s. n.; Aguadé, *Messianismus* 22 f. (wo er als Zaidit behandelt wird).

[68] Kulīnī, *Kāfī* VIII 247 nr. 346.

[69] Zu *dalham* „der Pechschwarze" vgl. *Lisān* s. v. und Fischer, *Farbbezeichnungen* 282.

[70] *qaṣṣār* (Baḥšal 119, 7 ff.). Ich ziehe wegen dieses Berichtes den *laqab* al-Qaṣṣār dem sonst überlieferten al-Qaṣṣāb vor.

[71] Ǧāḥiẓ, *ʿUṯmānīya* 115, 1.

[72] Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 113, 6 ff.

[73] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 445 nr. 1494; *Mīzān* nr. 6721; TT VIII 276, 16 f.

[74] So z. B. der *Taʾrīḫ Wāsiṭ.* Ohne Hinweis auch Buḫārī IV$_1$ 116 f. nr. 518; IAH III$_2$ 61 nr. 352; Ibn Ḥibbān II 210, −6 ff.

hatte im übrigen im Heer Hišāms gedient und daran gute Erinnerungen behalten[75]; das verträgt sich mit einem ʿUṯmāniten besser als mit einem Muʿtaziliten. Allerdings hat gegen Ende des Jahrhunderts jemand, der noch bei Wāṣil gehört hatte und von ʿAmr b. ʿUbaid viel hielt, in der Stadt als Traditionarier großen Zulauf gehabt; auch er war bei Yazīd b. Hārūn nicht sehr angesehen[76].

Murǧi'iten sind in Wāsiṭ kaum zu greifen; der kūfische Einfluß war ja außerhalb der Šīʿa nicht so stark. Allerdings konnte später von Baġdād aus Bišr al-Marīsī einwirken; so mag sich erklären, warum Yazīd b. Hārūn diesen selbst dort noch verfolgte. Diejenigen, die sich Bišr in Wāsiṭ anschlossen, sind uns kaum bekannt: ein Teppichhändler namens Muṭannā al-Anmāṭī[77] und Šāḏḏ b. Yaḥyā, mit dem Yazīd b. Hārūn einmal diskutiert hat[78]. Sie waren beide keine Traditionarier und hatten offenbar auch mit der baṣrischen Variante der Murǧi'a nichts zu tun. Nur einer paßt besser in die ursprünglichen Kategorien. Aber er war auch älter:

Abū Ḫālid Yazīd b. ʿAbdarraḥmān b. Abī ʿĀṣim Sābiṭ ad-Dālānī[79],

ein *maulā* der Asad, der in die erste Hälfte des 2. Jh.'s gehört. Ihm erging es in der Stadt nicht gut. Er mußte vor al-Manṣūr nach Kūfa fliehen und wohnte dann bis zu seinem Tode dort bei den Banū Dālān, einem Zweig der Hamdān[80]. Warum er fliehen mußte, wissen wir nicht. Sein Ḥadīṯ war umstritten[81].

Ein verläßliches Bild ergibt sich aus diesen wenigen Nachrichten nicht. Wāsiṭ war nicht nur jünger als die beiden anderen irakischen Metropolen; es ist auch schneller als sie nach der Gründung Baġdāds in die Provinzialität zurückgesunken[82]. Der letzte Theologe, der dort aufwuchs, aber dann schon in der Hauptstadt Schule machte, war

Walīd b. Abān al-Karābīsī,

gest. 214/829[83]. Er war der Onkel mütterlicherseits von Aḥmad b. Sinān b. Asad al-Qaṭṭān[84], einem Traditionarier aus Wāsiṭ, der mehrfach von Baḥšal als Informant herangezogen wird[85]. Eine Anekdote bringt ihn bei Zābiyān mit

---

[75] Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* XX 275 f.

[76] S. o. S. 320.

[77] Ḫallāl, *Musnad* 430, −5 ff. und 501, 3 ff.; Buḫārī, *Ḫalq al-afʿāl* 126, 9 ff.

[78] ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *K. as-Sunna* 11, 13 ff. = TB VII 62, 17 ff.

[79] Als Murǧi'it registriert bei Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 138 nr. 850; Buḫārī IV_2 346 f. nr. 3270 nach Šarīk b. ʿAbdallāh an-Naḫaʿī (zu ihm s. o. Bd. I 214); Karābīsī bei Kaʿbī, *Qabūl* 216, 14; *Mīzān* nr. 9723.

[80] Baḥšal 99, 6 f.; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* III 105, 8 ff.; Samʿānī, *Ansāb* V 298, 3 ff.; auch IS VII_2 59, 17 f.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 846 nr. 3187.

[81] Fasawī III 113, ult.

[82] Materialien zur kulturgeschichtlichen Entwicklung der Stadt im 3. Jh. bietet Massignon, *Passion* ²I 99 ff./I 59 ff.; Ḫallāǧ hat in seiner Jugend zwischen 249/863 und 258/872 hier gelebt.

[83] Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm* II 210, 13 f.

[84] TB XIII 441, 16 f.

[85] *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 236, 1 ff.; auch 107, −6; 123, 11 usw. Dazu TT I 34 f. nr. 62.

Bišr al-Marīsī zusammen[86], d. i. bei einem Kanal, der in der Nähe von Nu'mānīya, auf halbem Wege zwischen Wāsiṭ und Baġdād, verlief[87]. Wahrscheinlich hat er in Wāsiṭ mit weißen Baumwollstoffen (*kirbās*) gehandelt; sein Neffe al-Qaṭṭān war ja in der gleichen Branche tätig. Jedoch hat er wohl auch in Baṣra gelebt[88]. Dort dürfte es gewesen sein, daß Yaḥyā b. Akṯam, der i. J. 202/817-8 *qāḍī* der Stadt wurde[89], ihn zum Gerichtszeugen ernennen wollte. Walīd hat dieses Amt nicht angenommen[90]. Das Angebot war wohl auch etwas problematisch. Ibn Akṯam war nämlich noch sehr jung und außerdem fremd in der Stadt; die Einheimischen mochten ihn nicht[91]. Da lag es dann nahe, daß er sich auf einen Auswärtigen stützen wollte. Walīd war allerdings klug genug, seine Ablehnung ganz allgemein zu begründen: „Drei Dinge sind es, die den Menschen erniedrigen: Ḥadīṯ zu tradieren, Vorbeter zu sein und als Gerichtszeuge aufzutreten". Offenbar meinte er, daß man sich damit abhängig macht; denn man soll ihn gefragt haben, ob er nicht auch das Heiraten noch darunter rechnen wolle. Um letzteres allerdings, so konzedierte er, komme man nicht herum; aber man solle auf jeden Fall vermeiden, eine Werbung vorzutragen, von der man nicht sicher sei, daß sie angenommen werde[92].

Die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* hörten das natürlich nicht gern. Mit umso größerem Behagen erzählten sie darum, daß er auf seinem Totenbette sich zu ihnen bekehrt habe. Er habe seinen Schülern geraten, vom *kalām* die Finger zu lassen und stattdessen sich an die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* zu halten – allerdings nicht an die Stars (*ru'asā'*), sondern an die in abgerissener Kleidung, die von diesen immer wieder heruntergemacht werden[93]. Verbreitet hatte diese Geschichte bezeichnenderweise ein Sohn des Abū Dāwūd. Er hielt Walīd für den besten *kalām*-Kenner nach Ḥafṣ al-Fard, der nicht lange vor ihm starb und sich in Baṣra als Gegner des Abū l-Huḏail hervorgetan hatte[94]. Das beweist, daß Walīd kaum Mu'tazilit gewesen sein kann, wie Ibn Taġrībirdī behauptet; so sahen ihn wohl nur Leute, denen jede Beschäftigung mit dem *kalām* an sich schon verdächtig war. Er setzte dieses Mittel mit anderer Zielsetzung ein, *'alā maḏhab ahl al-ḥaqq*, wie der Ḫaṭīb al-Baġdādī sagt[95].

Das war damals, eine Generation vor Ibn Kullāb, noch gar nicht so üblich; wir erführen darum gern einige Einzelheiten. Aber damit halten uns die Quellen knapp. Das *ḫalq al-Qur'ān*, das kurz vor seinem Tode von Ma'mūn zum

---

[86] TB XIII 441, 2 ff.; dazu unten Kap. C 2.4.1.
[87] Vgl. Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* s. v. *Zābiyān* und *Nu'mānīya*.
[88] Er gilt als Mu'tazilit aus Baṣra bei Ibn Taġrībirdī, a. a. O.
[89] IḪ VI 149, –7 f.
[90] TB XIII 441, 9 ff.
[91] S. u. Kap. C 3.3.5.
[92] TB 441, 11 ff.
[93] TB XIII 441, 14 ff. = Ḫaṭīb, *Šaraf aṣḥāb al-ḥadīṯ* 56, 1 ff. (mit der richtigen Lesung *yuhaǧ-ǧinuhū* statt *y-h-ǧ-h*); um den charakteristischen Schluß verkürzt bei Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 82, 4 ff.
[94] S. u. S. 729 ff.
[95] TB 441, 1 f.; vgl. auch 441, 17 f. Mas'ūdī soll ihn als *mutakallim* gleichfalls hoch geschätzt haben (Ibn Taġrībirdī, a. a. O.); jedoch ist uns sein Urteil nicht erhalten geblieben.

erstenmal verkündet wurde, soll nicht sein Fall gewesen sein[96]. Ḥusain al-Karābīsī, der später während der *miḥna* mit der Theorie von der Geschaffenheit der Aussprache des Korans zu vermitteln suchte, war sein Schüler[97]. Er übernahm von ihm die Tendenz, die Prophetengenossen, die in der Kamelschlacht einander gegenübergestanden hatten, zu absolvieren[98]. Das war, wie wir sahen, an sich nichts Neues und hätte sogar einer urmuʿtazilitischen Tendenz entspringen können. Aber bei ihm verbindet es sich mit zwei Ideen, die erst zu seiner Zeit recht zum Tragen kamen. Die erste ist die Vierkalifenthese: Walīd al-Karābīsī hat im Gegensatz zu Yazīd b. Hārūn, der nur zehn Jahre vor ihm starb, ʿAlī als vierten rechtgeleiteten Kalifen anerkannt und damit einen Schlußstrich unter die frühislamischen Streitigkeiten gezogen. In Baġdād ist er damit gut angekommen. Der zweite neue Aspekt aber ist die Begründung, die er benutzt. Die Prophetengenossen sind in der Kamelschlacht nur ihrem *iǧtihād* gefolgt; im *iǧtihād* aber hat jeder recht. Daß dabei Menschen ihr Leben lassen mußten, ist nicht entscheidend; auch sonst kann ja vorkommen, daß aufgrund eines *iǧtihād* ein Todesurteil verhängt wird. Karābīsī steht damit in der Nachfolge des ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī, eines Baṣriers also. Zeitlich aber kommt ihm der Zaidit Sulaimān b. Ǧarīr ar-Raqqī näher; dieser hat den Gedanken auch schon besser ausgeformt[99]. Ob die beiden sich gekannt haben, wissen wir nicht.

---

[96] Ib. 441, 8 f.

[97] Ib. 441, 2 und ult.; zu ihm s. u. Kap. C 6.3.

[98] Vgl. Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl* 67, 1 ff. § 114 mit Text XXXIII 45; dazu Madelung in: Der Islam 57/1980/222 f.

[99] S. u. S. 478.

2.4 *Die Ǧazīra*

Obermesopotamien, die sogenannte „Halbinsel" zwischen den auseinanderstrebenden Flußläufen von Euphrat und Tigris, war eine Kulturprovinz für sich. Jahrhundertelang verlief hier die Grenze zwischen Byzanz und dem Sasanidenreich; auf diese Weise war das Gebiet von dem unteren Irak abgeschnitten. Muʿāwiya hatte es, dieser Tradition folgend, noch Syrien zugeschlagen, und Marwān II. verlegte sogar die Hauptstadt hierher. Aber damals wurde es doch schon selbständig verwaltet; dabei ist es dann mutatis mutandis bis zur Gründung des modernen Staates Irak geblieben. In vorislamischer Zeit waren Araber eingewandert; die Gegend um Nisibis hieß auf Mittelpersisch Arvastān und auf Syrisch Bēṯ ʿArabāyē[1]. Unter ʿUṯmān hatten sie Zuzug erhalten; Muʿāwiya hatte als Statthalter Syriens im Gefolge der Eroberungskriege den Muḍar und den Bakr b. Wāʾil, vor allem ihrer Untergruppe, den Rabīʿa, in Gegenden, die durch die endlosen Grenzkriege entvölkert worden waren, Land zugewiesen. Diese Stämme waren allerdings noch nicht ganz seßhaft. Das erklärt wohl mit, warum gerade hier ḫāriǧitische Bewegungen bis weit in die abbasidische Zeit hinein immer wieder Fuß fassen konnten; „die Ǧazīra ist rebellisch (*ḫāriǧa*)", so sagte Ǧāḥiẓ, „ḥarūritisch und abtrünnig"[2]. Schon in den letzten Jahrhunderten vor dem Islam hatten Beduinenüberfälle die Bevölkerung der Städte geängstigt[3].

Nach den eingewanderten Stämmen richtete sich auch die neue Gliederung der Provinz. Im Westen lag das Gebiet der Muḍar (Diyār Muḍar) mit Raqqa als dem wichtigsten Ort; die Diyār Rabīʿa im Osten wurden von Mosul aus verwaltet. Im Norden schloß sich, soweit die Ebene nicht ins Gebirge überging, der Einflußbereich der Bakr an; das alte Amida, das auch damals eine wichtige Rolle spielte, heißt in der heutigen Türkei ja Diyarbakır[4]. Städte, die nicht wie Mosul eine Neugründung waren, führten unter vorwiegend christlicher Bevölkerung ihre spätantike Tradition fort: Edessa[5], Nisibis oder Mabbōg/Manbiǧ, das unter den Griechen als Hierapolis bekannt war. Das flache Land war stellenweise übersät mit Klöstern, vor allem der Jakobiten[6]; diese hatten

---

[1] Trimingham, *Christianity among the Arabs* 150 und vorher; Shahid, *Rome and the Arabs* 7 und 61, Anm. 39; dazu Karte II auf S. 172 f. Allgemein vgl. EI² II 523 f. s. v. *Djazīra*.

[2] *Manāqib at-Turk*, in: *Rasāʾil* III 175, 6; ein ähnlicher Ausspruch auch bei Ibn al-Faqīh, *Buldān* 315, 8 f. Mit „abtrünnig" ist hier arab. *māriqa* wiedergegeben; auch dies ist ein gängiges Epitheton der Ḫāriǧiten (s. o. S. 238 und 350).

[3] Segal, *Edessa* 143 ff.

[4] Zu den Provinzgrenzen in frühabbasidischer Zeit vgl. die Karte bei Forand in: JAOS 89/1969/105; allgemein EI² II 343 ff. s. v. *Diyār Bakr*, *Diyār Muḍar* und *Diyār Rabīʿa*. Zur Verwaltungseinteilung in sasanidischer Zeit vgl. Morony, *Iraq* 129 ff.

[5] Vgl. dazu die lesenswerte Monographie von J. B. Segal, *Edessa, „The Blessed City"* (Oxford 1970).

[6] Vgl. die Liste bei W. Hage, *Syrisch-jakobitische Kirche* 107 ff.; dazu *Atlas zur Kirchengeschichte*, Karte 38 B. Im einzelnen vgl. für die Gegend des Ṭūr ʿAbdīn die Dissertation von P. Krüger, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Tur-Ab(h)din* (Münster 1937), vor allem den zweiten Teil, der in OCP 4/1938/5 ff. publiziert wurde. Für die Gegend östlich von

unter der nomadisierenden arabischen Bevölkerung Mission getrieben[7]. Während in vorislamischer Zeit die Grenze zwischen den beiden Großreichen auch Monophysiten und Nestorianer voneinander getrennt hatte, lebten die Konfessionen nun wieder nebeneinander; selbst die Melkiten vermochten sich zu halten. Alle brachten sie unter den neuen Herren noch bedeutende Theologen hervor. Unter den Monophysiten steht Jakob von Edessa im Vordergrund, der i. J. 708, also 89 H. starb und in seinem *Hexaemeron* eine Synthese zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Bildung erreichte[8]; bei den Melkiten begegnet ein Jahrhundert später Theodor Abū Qurra (ca. 740–820), der zeitweise Bischof von Ḥarrān war und einige aristotelische Schriften ins Arabische übersetzte[9]. Für die islamische Theologie ist der eine wie der andere interessant. Jakob von Edessa verfaßte einen Traktat, in dem er die auch für die Qadariten wichtige Frage behandelt, ob Gott den Todestermin eines Menschen vorherbestimmt[10]. Theodor Abū Qurra aber griff die muslimischen Deterministen direkt an; Leugnung der Willensfreiheit ist für ihn Manichäismus[11]. Er notierte das Manko, daß Muḥammad keine Wunder getan hatte[12], und tadelte in verhüllter Form die weltliche Paradiesesvorstellung des Korans[13]. Beides tat er auf Arabisch, nicht etwa auf Syrisch; in Kūfa oder in Baṣra hätte ein Christ sich wahrscheinlich nicht so stark gemacht. Er vertraute darauf, daß wenn man sich zwischen den Religionen entscheiden müsse, die Vernunft die Wahrheit offenbar mache, und kleidete dies in ein Gleichnis, das denselben Geist atmet wie später Ibn Ṭufail's Ḥaiy b. Yaqẓān[14].

Auch ein Nestorianer hat es in frühumaiyadischer Zeit in dieser Gegend zu Ruhm gebracht: Isaak der Mönch (gest. um 700), der in Mosul/Ninive Bischof wurde und daher den Namen Isaak von Ninive erhielt. Allerdings hielt er es nur fünf Monate auf seinem Stuhl aus; dann zog er sich als Asket in ein

---

Mosul vgl. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne* (1–2, Beirut 1965) und für die Stadt selber id., *Mossoul chrétienne* (Beirut 1959).

[7] Morony, *Iraq* 372 ff.

[8] Ed. und übs. Vaschalde, CSCO 92 und 97. In der Geographie reicht sein Horizont bis zu den Alpen und den Sudeten (112 b, –6 ff./Übs. 93).

[9] Dazu M. Kellermann, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend* 18 ff.; Walzer, *Greek into Arabic* 68 und 84 ff. Man beachte, daß hier ein Christ, und ein unverheirateter dazu, eine *kunya* trägt. Der Name Abū Qurra war typisch für Ḥarrān (vgl. Abel in: *Elaboration de l'Islam* 70, Anm. 2).

[10] Cook, *Early Muslim Dogma* 145 ff.; dazu Sākō in: Islamochristiana 10/1984/280 und unten Kap. D 2.1.1.

[11] *Mayāmir*, ed. Bāšā, S. 9 ff./übs. G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra* 223 ff.; vgl. auch seinen Mīmar 35 in PG 97, col. 1503 ff.

[12] Ducellier, *Miroir* 119 nach dem Dialog nr. XXII. Zum Argument s. u. Kap. C 1.2.3 und D 4.2.

[13] *Mīmar fī wuǧūd al-ḫāliq* 252 = XIV 25 und vorher.

[14] Ib. 212 ff. = VIII 9 ff. Allgemein zu Theodor Abū Qurra als Theologen vgl. die Dissertationen von Ignace Dick, *Theodor Abuqurra, évêque melkite de Harran* (Löwen 1960) und S. H. Griffith, *The Controversial Theology of Theodore Abū Qurrah* (Cath. Univ. of America, Washington 1978); auch Griffith in: JAOS 105/1985/53 ff., Assfalg in LThK X 38 s. n. und das Schriftenverzeichnis in: Islamochristiana 1/1975/154 ff.

Kloster nach Ḫūzistān, also auf iranisches Gebiet zurück[15]. Im Schatten der Christen lebten auch Daiṣāniten, Manichäer und vielleicht Markioniten; Abū Qurra hat sie allesamt als Häresien beschrieben[16]. Vor allem aber gab es in allen Städten jüdische Gemeinden; Benjamin von Tudela hat sie in den sechziger Jahren des 12. Jh's noch vorgefunden[17]. Das syrische Christentum war häufig aus dem lokalen Judentum hervorgewachsen. Für die uns interessierende Zeit haben wir allerdings kaum zeitgenössische Belege. Aber Dāwūd b. Marwān al-Muqammiṣ, der älteste jüdische *mutakallim* (9. Jh.), kam aus Raqqa; er hatte lange unter dem Einfluß des monophysitischen Theologen Nonnos von Nisibis gestanden, eines Verwandten des Abū Rā'iṭa[18], der in seiner Jugend, um 815, mit Abū Qurra in Armenien ein denkwürdiges Religionsgespräch geführt hatte und später, unter Mutawakkil, einige Zeit in Sāmarrā im Gefängnis verbrachte[19].

2.4.1 *Ḥarrān*

Als Marwān II. die Stadt Ḥarrān zu seiner Hauptstadt machte, eine Tagereise von Edessa und zwei von Raqqa entfernt, da bewogen ihn vermutlich mehrere Gründe. Er kannte die Gegend gut; sein Vater war unter ʿAbdalmalik Statthalter der Ǧazīra gewesen, und er selber hatte in seiner Jugend, zwischen 102/720 und 105/724, dasselbe Amt bekleidet. Sein Vater hatte zeitweise vielleicht noch in Raqqa residiert[1]; aber die Münze war vermutlich schon länger in Ḥarrān[2]. Der Ort lag strategisch günstig; von hier aus konnte man gleichzeitig ein Auge auf Syrien und auf den Irak haben und schneller auf rebellische Ḫāriǧiten wie Ḍaḥḥāk b. Qais einschlagen[3]. Vor allem aber war Ḥarrān ein Zentrum der Qais-Stämme; Damaskus war, seitdem die Yaman sich zu Qadariten gemausert hatten[4], ein unsicheres Pflaster geworden. Die Geschichte hatte beide Orte

---

[15] Zu ihm jetzt ER VII 288 f. mit weiterer Literatur.

[16] S. o. Bd. I 426 und 431; für die Manichäer die Belege bei Tardieu in: JA 274/1986/24, Anm. Vgl. auch den *zindīq* aus Edessa oben Bd. I 442 f.

[17] Dazu *Travels*, übs. Adler 32 ff.; Rüger, *Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela* 66.

[18] Zu ihm s. o. Bd. I 55.

[19] Dāwūd war anfangs sogar zum Christentum übergetreten (vgl. den Text bei Sirat, *History of Jewish Philosophy* 17). Seine *ʿIšrūn maqāla* sind kürzlich von S. Stroumsa herausgegeben worden (Leiden 1989); dazu auch unten Kap. C 5.1.1. Zu Nonnos vgl. A. van Roey, *Nonnus de Nisibe* (Löwen 1948). Wenn man Ḫwārizmī glauben darf (*Mafātīḥ al-ʿulūm* 24, 5 > Abū l-Maʿālī, *Bayān ul-adyān* 57, 10 f.), so war auch Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī (s. u. S. 616 ff.) aus Nisibis gebürtig.

[1] S. u. S. 450.

[2] Vgl. dazu genauer Rotter in: Amer. Numismatic Soc. Mus. Notes 19/1974/166 ff., 178 und 198, vor allem 168, Anm. 14. Marwān hat dann auch den Staatsschatz von Damaskus dorthin schaffen lassen (Pseudo-Dionysius von Tellmaḥrē 46, 11 ff./Übs. 41 f.).

[3] S. u. S. 465.

[4] S. o. Bd. I 83 f. und 125.

gleichermaßen geprägt; bei Carrhae hatte Crassus i. J. 53 v. Chr. seine Niederlage gegen die Parther erlitten.

2.4.1.1 Die Ṣābier

Der Ort war den Muslimen teuer, weil nach einer weitverbreiteten Tradition Abraham dort geboren war[1]. Aber er war ihnen auch unheimlich; denn ein Teil der Bevölkerung hing einer späthellenistischen „chaldäischen" Gestirnreligion an und verrichtete ihren Kult in merkwürdigen Tempeln, die durch absolut regelmäßige geometrische Formen hervorstachen[2]. Das Christentum hatte erst spät dort Fuß fassen können; vor dem 4. Jh. scheint es keinen Bischof in Ḥarrān gegeben zu haben[3]. Kaiser Julian war auf seinem letzten Feldzug in der Stadt mit Freude aufgenommen worden; er hatte dem Mondgotte Sin Opfer dargebracht[4]. Noch Masʿūdī wußte, daß die Heiden dort ihn nicht Apostata nannten wie die Christen, sondern εὐσεβής/Eusebius, den „Frommen"[5]. Für die Kirchenväter war Ḥarrān ἡ Ἑλλήνων πόλις, die „heidnische Stadt"[6]. Auch die einheimischen Christen sahen in den Gestirnverehrern nur *ḥanpē*, „Heiden", die zudem durch eine merkwürdige Tracht, ein tunicaähnliches langärmliges Gewand (*qabāʾ*), und durch wallende Haare auffielen[7].

> Zum vorislamischen Ḥarrān vgl. die immer noch lesenswerte Dissertation von A. Mez, *Geschichte der Stadt Ḥarrān in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber* (Straßburg 1892); weiterhin F. H. Weißbach in RE X 2009 ff. s. v. Κάρραι, K. F. Krämer in LThK II 1023 s. v. *Charan* und neuerdings W. Cramer in RAC XIII 635 ff. s. v. *Ḥarrān;* auch S. Lloyd und W. Brice in: Anatolian Studies 1/1951/88 ff. Alle diese Darstellungen beruhen weitgehend auf literarischen Zeugnissen. Die archäologische Erforschung steht noch in den Kinderschuhen. Man wird danach vermutlich zwischen zwei verschiedenen Orten differenzieren müssen. An der Stelle des islamischen Ḥarrān gab es nur eine hellenistische Stadt mit einem Sin-Tempel; darunter aber kommen sofort Schichten aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend zum Vorschein. Archäologische Spuren dagegen, die den in den arabischen Quellen beschriebenen Tempeln mit den geometrischen Grundrissen entsprechen, sind nicht in Ḥarrān selbst, sondern in dem etwa 40 – 50 km nö. gelegenen Sumatar (*Sumatar Harabesi*) zutage getreten; dort verehrte man einen Hochgott namens Mār Ilāhā, dem die Gestirne vielleicht als dienstbare Geister unterstellt waren. Einen Survey dieser Stätte

---

[1] Die Pilgerin Egeria hatte sich auf ihrer Durchreise kurz nach 380 sein Haus zeigen lassen (J. Wilkinson, *Egeria's Travels* 118 = cap. 20.3). Daß Abraham dort gewohnt hatte, steht ja schon in der Bibel (Gen. 11.31).

[2] Vgl. dazu grundlegend D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 1 – 2, Petersburg 1856.

[3] Dazu ib. I 423 ff. Egeria sagt, daß außer einigen Klerikern kein Christ in der Stadt wohnte (Wilkinson 119 = cap. 20.8).

[4] Ib. I 426 ff.; Segal, *Edessa* 104; Bidez, *Julian der Abtrünnige* 335 f.; Tardieu in: JA 274/1986/1, Anm. 4.

[5] *Tanbīh* 145, ult. f.; dazu Shboul, *Al-Masʿūdī and his World* 246 f.

[6] So in den Akten des Konzils von Chalcedon. Vgl. Chwolsohn I 303 und 438 f.; auch EI² II 227 b.

[7] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 385, 6.

hat vor nunmehr fast vierzig Jahren J. W. Segal unternommen; er berichtet darüber in: Anatolian Studies 3/1953/97 ff. und hat die Ergebnisse in seiner Monographie über Edessa (dort S. 56 ff.) sowie, in besonders suggestiver Form, in E. Bacon, *Vanished Civilizations* 201 ff. zusammengefaßt. Ein in Urfa gefundenes Mosaik mit syrischer Inschrift zeigt, wie der oben genannte *qabā'* ausgesehen haben könnte (AS 3/1953/117 f. und Tafel XII nr. 1; farbig in *Edessa*, Tafel 1; vgl. auch das in Sumatar gefundene Relief ib., Tafel 41). Daß die muslimischen Eroberer an abrahamischen Stätten interessiert waren, wird dadurch bezeugt, daß Sa'd b. Abī Waqqāṣ nach der Schlacht von Qādisīya bei Kūfa das Haus besuchte, in dem Abraham von Nimrod gefangengesetzt worden war, und dort zu den Propheten betete (Ṭabarī I 2424, 5 ff.).

Das Wort *ḥanpē* allerdings[8] klang in muslimischen Ohren ganz anders: *ḥunafā'* waren, wie man aus dem Koran wußte, Verehrer des einen und wahren Gottes, deren hervorstechendster Repräsentant gerade Abraham gewesen war[9]. Die Eroberer mögen geglaubt haben, in Ḥarrān auf die Spuren der ursprünglichen Abrahamsreligion zu stoßen; daß die Christen den Zusammenhang nicht begriffen hatten, konnte ihnen nur Bestätigung sein. Allerdings erwies sich Abraham im Koran als *ḥanīf* gerade dadurch, daß er sich vom Gestirnkult abwandte[10]. So kommt Bīrūnī wohl zu der etwas verwirrenden Feststellung, daß die Ḥarrānier früher „in den Büchern" sowohl *ḥunafā'* als auch Götzendiener (*waṯanīya*) hießen[11]; hier sind einfach Lautbestand und Bedeutung des syrischen *ḥanpē* auseinandergefallen[12]. Die heidnischen Ḥarrānier waren jedenfalls die ersten, die mit den muslimischen Eroberern Verhandlungen anknüpften und ihnen die Stadt ausliefern wollten; erst dann zogen die Christen nach[13]. Die Muslime nahmen ihnen einen ihrer Tempel weg und bauten ihn zur Moschee um. Indem sie das neue Heiligtum nach Abraham benannten, zeigten sie, daß sie die lokale Tradition mit neuem Sinn erfüllen wollten. Aber sie behandelten die alten Besitzer nicht als Heiden; denn sie entschädigten sie, indem sie ihnen einen andern Bauplatz gaben.

Ibn Šaddād, *A'lāq* III$_1$ 42, 10 ff. (übs. von Rice in: AS 2/1952/38); auch Chwolsohn I 433 ff. Daß es in Ḥarrān seit langem schon eine antijüdische und antichristliche – und damit auch antiislamische – Abrahamslegende gab, wonach der Patriarch sich nach der Zertrümmerung der Götzen reumütig wieder dem Gestirnkult zuwandte, wird man den Muslimen kaum verraten haben. Die Frage, ob schon der Koran auf diese Legende Bezug nimmt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen (vgl. Strohmaier in: *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, ed. P. Nagel, S. 223 ff.; auch Pedersen in: *Fest-*

---

[8] Belege dafür bei Segal in AS 108 f.

[9] Dazu EI^2 III 165 f. s. v. *Ḥanīf*. Zur Bedeutungsentwicklung vgl. Colpe in: Int. Kirchl. Zs. 76/1986/216 und jetzt etwas abgewandelt in *Das Siegel der Propheten* 166 ff.

[10] Dazu Speyer, *Bibl. Erzählungen* 124 ff.

[11] *al-Āṯār al-bāqiya* 318, 18 f./Übs. 315, 8; auch 206, 9/188, 26.

[12] Vgl. dazu auch Stern in: Journal of Theol. Studies 19/1968 (= *History and Culture*, nr. III), S. 161 ff.

[13] Balāḏurī, *Futūḥ* 206 nr. 458.

schrift Browne 383 ff.). Der Abrahamskult in Urfa/Edessa, der heute so viele Pilger – und europäische Touristen – anzieht, ist anscheinend jung, wohl von Ḥarrān dorthin übertragen. Ibn Šaddād erwähnt ihn nicht. Auch Segal, der einige folkloristische Einzelheiten gibt, sagt nichts über das Alter (Edessa 1 f.). Benjamin von Tudela notiert noch, daß die Muslime in Ḥarrān an dem Orte, wo das Haus Abrahams bzw. seines Vaters stand, beteten (*Travels*, übs. 33; Rüger, *Syrien und Palästina* 67).

Auch in den folgenden Generationen sind die Ḥarrānier von der muslimischen Obrigkeit anscheinend nicht unterdrückt worden. Wenn Ibn an-Nadīm imstande ist, eine Liste ihrer Oberpriester seit der Zeit des ʿAbdalmalik mit Angabe der jeweiligen Herrschaftsdauer zu geben[14], so gewinnt man, wie immer man zu der Echtheit stehen mag, nicht den Eindruck, es mit einer Untergrundorganisation zu tun zu haben. Sie stellten Astrolabien und Himmelsgloben her; lange Zeit hatten sie darin ein Monopol[15]. Das *K. al-Iṣṭamāḫīs*, in dem von Talismanen gehandelt wurde, durch die man die Planeten beeinflussen kann, scheint in Ḥarrān entstanden zu sein[16]. Als Kenner der antiken Wissenschaften erwarben sie auf die Dauer großes Ansehen; man wußte, daß es unter ihnen immer noch Gelehrte gab, die Griechisch verstanden. Als die Schule von Antiochien unter Mutawakkil (reg. 232/847–247/861) dem Ende nahe schien, verlagerte man die Bibliothek nach Ḥarrān und führte den Unterricht dort weiter[17]. Um die gleiche Zeit oder kurz darauf tauchte sogar in Spanien, unter Muḥammad I. (reg. 238/852–273/886), ein Arzt aus Ḥarrān

---

[14] *Fihrist* 390, 12 ff.; Chwolsohn II 43 f.

[15] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 342, –6 f. (vgl. auch die Namen 343, 7); Hamdānī, *Ṣifat ǧazīrat al-ʿArab* 132, 22 f.; Strohmaier, *Die Sterne des ʿAbdarraḥmān aṣ-Ṣūfī* 10.

[16] Vgl. Burnett in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* 87 f.

[17] So nach einem Text bei Fārābī, der an dieser Stelle nach Masʿūdī ergänzt ist (vgl. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Baġdād* 24 ff.; jetzt auch Endreß in GAP II 411). Der Bericht ist im Zusammenhang übersetzt bei N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic* 22 ff. und bei Strohmaier in: *Festschrift Moraux* II 380 ff. Strohmaier äußert dabei Zweifel an der Glaubwürdigkeit; ebenso F. Zimmermann in: Fārābī, *De interpretatione* ciii f. In der Tat ist das Datum sehr spät; man kann es eigentlich nur als Beleg dafür nehmen, daß Ḥarrān damals der einzige Ort war, wo antike Überlieferung in syrischem Gewande noch eine Umgebung fand, in der sie nicht unbedingt sich dem christlichen Schulplan anpassen mußte. M. Tardieu hat kürzlich den Versuch gemacht, den Transfer in die Zeit ʿUmars II. zurückzuverlegen; er nimmt für diese Epoche eine (neu)platonische Akademie in Ḥarrān an (in: JA 274/1986/21 ff. und vorher). Ihm folgt ohne Einschränkung I. Hadot in ihrer Einleitung zu den Akten des Simplicius-Kolloquiums Paris 1985 (*Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie* 10 ff.). Sie geht davon aus, daß Simplicius, Damascius, Priszian und die anderen neuplatonischen Philosophen, die nach der Schließung der Schule von Athen am Hofe des Ḫosrau Anōširwān Aufnahme gefunden hatten, bei ihrer Rückkehr sich in Ḥarrān niederließen; Simplicius soll dort die meisten seiner Werke verfaßt haben. Über diese Hypothese werden die Spezialisten zu befinden haben. Mir scheint es allerdings nicht nötig, deswegen mit Tardieu die angenommene neuplatonische Akademie so scharf von der einheimischen paganen Religion zu trennen; auch der Bericht bei Fārābī muß deswegen nicht unbedingt falsch sein. Vgl. dazu noch den Artikel von Tardieu in dem genannten Sammelband, S. 40 ff., wo eine kurze Angabe über die verschiedenen Jahresanfänge, die sich in Simplicius' Kommentar zur aristotelischen Physik findet, mit den in Ḥarrān gebräuchlichen Kalendern in Verbindung gebracht wird. [Eine erste Stellungnahme jetzt bei Endreß in: Der Islam 68/1991/134 ff.]

auf. Er war Muslim; denn er baute in Córdoba eine Moschee[18]. Der Mathematiker Ṯābit b. Qurra (221/836 – 288/901)[19] gehörte ebenso zu ihnen wie der Astronom al-Battānī (gest. 317/929), der allerdings in Raqqa aufwuchs[20]. Beide haben in Baġdād Karriere gemacht. Sie konnten sich einiges erlauben. Ṯābit schrieb Bücher über die Lehren und Bräuche seiner Vorväter, in welchen er ohne Scheu die hohe Kultur der *ḥunafā'* verherrlichte; dabei machte er aus seiner Verachtung für das Christentum, die „Irrlehre von Nazareth" (*ṭu'yay d^e-Nāṣraṭ*), kein Hehl[21]. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Ḥarrānier eine Vorliebe für den Namen Sinān zeigen; sie mochten hierin, nach der im Orient weit verbreiteten Mimikry, einen Anklang an ihren Mondgott Sin heraushören.

Jedoch mischte sich in die Bewunderung, die man ihnen entgegenbrachte, auch Befremden und manchmal direkt Abscheu. Das ist selbst bei aufgeklärten Rationalisten wie Ǧāḥiẓ zu merken. Er wußte von einem gewissen Abū l-Mubārak, der am Kalifenhof recht angesehen war und sich dort als Frauenheld hervorgetan hatte; später hatte er sich dann selbst kastriert. Mit diesem merkwürdigen Verhalten war er, wie Ǧāḥiẓ feststellt, kein isolierter Fall[22]; Kastration hatte bekanntlich beim Kult der Muttergöttin in Hierapolis, nicht weit von Ḥarrān, eine große Rolle gespielt[23]. Auch daß er „seit 80 Jahren nichts Tierisches gekostet hatte", fiel den Muslimen natürlich auf[24]. Der Historiker Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābi' (313/925 – 386/996) aß keine Bohnen[25]. Daneben kursierten wilde Gerüchte. Man verdächtigte die Ḥarrānier des rituellen Kindermordes[26]; vor allem aber erzählte man die Geschichte von einem abgeschnittenen Kopf, den sie in eine Nährlösung aus Öl und Borax steckten und dann zum Orakeln brachten[27]. Hārūn ar-Rašīd soll sie deswegen

---

[18] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā'* 94 f. nr. 37; dazu Vernet, *De 'Abd al-Raḥmān I a Isabel II*, S. 259. Der Ṣābier namens 'Imrān, mit dem 'Alī ar-Riḍā in Marv vor dem Wesir Faḍl b. Sahl diskutiert haben soll, ist dagegen mitsamt seinen Argumenten wohl eine literarische Fiktion (s. u. Kap. C 2.2).

[19] Zu ihm vgl. GAS 5/264 ff.

[20] Zu ihm ib. 5/287 f.; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 328 f.; EI² I 1104 f.

[21] Zitiert bei Barhebraeus, *Chronicon* 176, apu. ff./Übs. 180; vgl. Chwolsohn I 177 ff. Man wird davon ausgehen dürfen, daß Barhebraeus den Passus, den er auf Syrisch zitiert, aus dem Arabischen übernahm. Dabei verwandelte sich arab. *ḥanafīya* in syr. *ḥanpūṯā* „Heidentum"; das gab ihm Grund zur Entrüstung. Die Muslime in Baġdād sahen es wieder einmal anders; sie nahmen natürlich auch die Attacke gegen das Christentum nicht übel.

[22] *Ḥayawān* I 125, 10 ff.; vgl. auch *Radd 'alā n-Naṣārā* in: *Rasā'il* III 323, 4 f.

[23] Schon einer der christlichen Herrscher Edessas war dagegen eingeschritten (Segal, *Edessa* 56).

[24] *Ḥayawān* 127, ult. f. Allerdings ist wegen der Zeitstellung nicht unbedingt gesagt, daß wir es hier mit einem Ṣābier aus Ḥarrān zu tun haben; die Bezeichnung ist mehrdeutig (s. u.). Vgl. aber die Parallele in dem Text Oriens 27-28/1981/282.

[25] Ṯa'ālibī, *Yatīmat ad-dahr* II 243, 11 ff. 'ABDALḤAMĪD; zum Bohnentabu s. o. S. 38. Man beachte die Namenskombination Ibrāhīm b. Hilāl; *hilāl* ist ja „der Neumond". Einer der Söhne Abū Isḥāq's hieß Sinān (vgl. EI² IV 21 f. s. v. *aṣ-Ṣābi'*).

[26] So schon Ibn an-Nadīm; vgl. die Textbelege bei J. Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens ḥarrāniens* (Uppsala 1972), S. 101 ff.

[27] Ib. 105 ff. mit Vergleich der einzelnen Versionen; dazu Morony, *Iraq* 397 f. Nach Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 321, 9 ff. soll so etwas auch in Āḏarbaiǧān geschehen sein. Man wendete den gleichen Vorwurf gegen die Manichäer (Lieu, *Manicheism* 81). Das Motiv findet sich ins

haben verfolgen lassen[28]; er schickte Yaḥyā b. Ḫālid al-Barmakī nach Ḥarrān, „damit er die dortigen *zanādiqa* töte"[29]. Al-Maʾmūn hat sich, als er auf seinem Zug gegen Byzanz i. J. 215/830 in Ḥarrān Station machte, angeblich daran erinnert, daß sie „die Leute mit dem Kopf" waren, die sein Vater Mores gelehrt hatte[30]. Auch dies allerdings wurde von den Christen kolportiert; Ibn an-Nadīm stützt sich hier auf einen gewissen Abū Yūsuf Īšuʿ al-Qaṭīʿī. Sie waren auch damals den „Heiden" noch nicht grün. Aber etwas ist an der Sache schon dran; denn i. J. 228/843 nahmen die Ḥarrānier die Bezeichnung Ṣābier an, um jenes Schutzes teilhaftig zu werden, den die Muslime allen im Koran genannten *ahl aḏ-ḏimma* gewährten[31]. Qaṭīʿī hat diese Wende auf den Besuch des Maʾmūn zurückprojiziert; seine Version, die gegen Ende des 3. Jh's den Vorgang in eine anschauliche Anekdote faßt, ist seit Chwolsohn immer wieder zitiert worden.

> Chwolsohn II 14 ff. und I 140 f.; Skepsis zuerst bei Hjärpe 4 ff. Der älteste Beleg für die Benutzung des Namens Ṣābier für die Ḥarrānier findet sich in Ḥunain b. Isḥāq's Sendschreiben über die Galenübersetzungen aus dem Jahr 241/855 (vgl. Strohmaier in: Berichte, Humboldt-Univ. 7/1987, Heft 10, S. 18). Qaṭīʿī war an sich ein Insider; er kannte die heidnischen Familien in der Stadt und gibt über sie konkrete, wenn auch maliziöse Informationen. Wenig gefiel ihm vor allem, daß diejenigen, welche sich aus Vorsicht zum Christentum bekehrt hatten, auf die Dauer wieder abfielen, während die, welche den Islam angenommen hatten, dies nicht tun konnten. Zu seiner Zeitstellung vgl. Chwolsohn II vii f. – Daß die „Ṣābier" die Ḥanīfen/*ḥanpē* seien, die an Abraham glaubten, hatte man schon früher angenommen; Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Salām, ein Klient des Hārūn ar-Rašīd, sagte es in seiner Übersetzung eines alten religionswissenschaftlichen Textes, die Ibn an-Nadīm benutzt hat (*Fihrist* 24, 5 ff.). Christliche Autoren benutzten für die heidnischen Ḥarrānier den Namen *ḥunafāʾ*, wenn sie Arabisch schrieben (so Abū Qurra in seinem *Mīmar fī wuǧūd al-ḫāliq* 200, –6 ff. oder der Verfasser der *Risālat al-Kindī*, vgl. die Übersetzung bei Tartar, *Dialogue* 117 f.; allgemein dazu Griffith in: *La vie du Prophète* 118 ff.). Daß die Christen ihnen auch vor dem Namenswechsel gute Beziehungen zu den Muslimen zutrauten, geht aus der Nachricht hervor, daß auf ihr Betreiben der Statthalter nach dem Tode Amīns die neugebauten Kirchen habe zerstören lassen (Fiey, *Chrétiens syriaques* 63).

Es ist wohl kein Zufall, daß die Zeit, in der die Ḥarrāner Gelehrten in Baġdād Furore machten, etwa mit diesem Namenswechsel – oder jedenfalls nicht viel später – anhebt; er hat sie im wahrsten Sinne des Wortes hoffähig gemacht.

Humoristische gewandt noch bei Cervantes, *Don Quijote* II cap. 62. – Im Sinne von „Zauberer" oder „Verrückter" wird *ṣābiʾ* gebraucht in TTD VII 217, 2 f.

[28] So nach der Patriarchengeschichte des Mārī b. Sulaimān (75, 2 f.). Bei Pseudo-Dionysios von Tellmaḥrē, der die Geschichte mit sichtlichem Behagen erzählt, ist dies in die Statthalterschaft des ʿAbbās b. Muḥammad b. ʿAlī, also in die Zeit zwischen 142/759 und 155/772, zurückverlegt (vgl. die Übersetzung von Chabot 68 ff.; dazu Chwolsohn I 464 f. und Hjärpe 120 ff.; zu ʿAbbās b. Muḥammad vgl. EI² I 12 b).

[29] Ibn al-Abbār, *Iʿtāb al-kuttāb* 84, 3 f.

[30] Ibn an-Nadīm 385, 9.

[31] Bīrūnī, *al-Āṯār al-bāqiya* 318, 12 f.

Jetzt begann für sie eine neue Epoche. Muslimische Antiquare interessierten sich für die Tempel und das Ritual; al-Masʿūdī, der breit darüber berichtet, hat mehrfach, zum erstenmal wohl schon vor 315/928 die Stadt besucht[32]. Die „Ṣābier" selber stilisierten ihre Vergangenheit; wir müssen uns die Frage stellen, wieweit manche Berichte durch ihre Brille gesehen sind[33]. Man bezog sie in die „vergleichende Religionswissenschaft" mit ein[34] und geriet damit plötzlich in Gefahr, die „Abrahamsjünger" mit den Brahmanen durcheinanderzuwerfen; beide konnten *barāhima* heißen. Zumindest hat man die Brahmanen gerne von Abraham abgeleitet, weil sie ja kein „Buch" anerkannten[35]; dasselbe wußte man von den Ḥarrāniern[36]. Umgekehrt verstand man die Buddhisten – allerdings auch viele andere – als *ṣābiʾa*[37]. Šahrastānī sah in den Ṣābiern einerseits und den echten Anhängern Abrahams andererseits die Prototypen aller wahren und falschen Religion und ließ sie lange Streitgespräche miteinander führen[38]. Die Wirklichkeit wurde bei so viel gelehrter Arbeit immer mehr verdunkelt. Seitdem die Mongolen den Ort von Grund auf zerstört hatten, ließ jene sich auch durch den Augenschein nicht mehr zurückgewinnen.

Zur Geschichte im einzelnen vgl. Fehérvári in EI² III 228 s. v. *Ḥarrān*. Der Gestirnkult war damals ohnehin längst ausgestorben; die letzten Gestirnanbeter waren im 5. Jh. von lokalen *aḥdāṯ* zwangsbekehrt und der ihnen verbliebene Mondtempel in ein Gefängnis verwandelt worden (Bianquis, *Damas et la Syrie* 489; Tardieu in: JA 274/1986/11 f.). Ibn Ḥazm sagt um etwa die gleiche Zeit, daß es von den Ṣābiern auf der ganzen Erde nicht einmal 40 mehr gebe (*Fiṣal* I 115, 14 f.). Schon Chwolsohn hat darüber spekuliert, ob sie in den rätselhaften „Sonnenanbetern" (*Šamsīya*) weiterlebten, von denen noch Carsten Niebuhr in Mārdīn und Diyārbakr gehört hat (Chwolsohn I 151 f. nach Niebuhrs *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1778, II 396 f.; referiert bei K. Müller, *Pseudoislamische Sektengebilde* 73 f.). Interessant ist das literarische Fortleben in Niẓāmīs *Haft Paikar* (vgl. dazu Corbin in: Eranos-Jahrbuch 19/1950/181 ff.).

---

[32] *Murūǧ* IV 62, pu. f. und 64, apu./II 392, 1 f. und 393, 5; dazu Shboul, *Masʿūdī* 11. Allerdings stützt er sich daneben auf die Qaṣīde eines gewissen Ibn ʿAišūn (gest. nach 300/913), *qāḍī* von Ḥarrān, in der dieser die Lehren der Ḥarrānier beschreibt. Die Texte zum Ritual und zu den verschiedenen Tempeln sind analysiert bei Hjärpe 62 ff.; vgl. auch Marquet in: SI 24/1966/42 ff. Zu Masʿūdīs Gebrauch des Begriffs *ṣābiʾa* vgl. Shboul 289 und Khalidi, *Islamic Historiography* 65.

[33] Dieses Problem ist vor allem von Hjärpe ins Bewußtsein gehoben worden (vgl. etwa S. 132). Dazu gehören auch gelehrte Umdeutungen, die dem muslimischen Verständnis entgegenkamen: wenn z. B. Hermes Trismegistos, an den die Ḥarrānier glaubten, mit dem koranischen Idrīs = Henoch gleichgesetzt wurde (Hjärpe 167 f.). Das mag sogar in die Zeit vor dem Namenswechsel zurückreichen.

[34] Dazu allgemein Monnot in: MIDEO 12/1974/26 ff. = *Islam et religions* 220 ff.

[35] Šahrastānī 444, ult. f./1270, 3 usw.; Hjärpe 60.

[36] Ṭabarī, *Tafsīr* ³II 147 nr. 1107; kritisch dazu Hjärpe 13 f.

[37] Hjärpe 21; auch Gimaret in: JA 1969, S. 279 ff. Allgemein Pedersen in: *Festschrift Browne* 387 ff. und Stern in: Journal of Theological Studies 19/1968/169 f. (= *History and Culture in the Medieval Muslim World*, nr. III).

[38] *Milal* 26, 7/49, 5 und 180, 6 ff./560, 6 ff.; vor allem 205 ff./679 ff.

Wir haben weit vorausgegriffen. Aber wenn die Überlieferung von dem Namenswechsel stimmt, so ergibt sich aus ihr die methodische Konsequenz, daß das, was vor dem Beginn des 3. Jh's über die *ṣābi'ūn* aus Sure 2/62, 5/69 und 22/17 gesagt worden ist, sich nicht – oder im allgemeinen nicht – auf die Ḥarrānier bezieht. Das war nicht wenig; das ganze Material aus den frühen Korankommentaren gehört dazu, das schon Chwolsohn geduldig gesammelt hat[39], aber auch juristisches Gedankengut wie der *iḫtilāf* zwischen Abū Ḥanīfa und seinen Schülern Abū Yūsuf und Šaibānī, ob die *ṣābi'ūn* als „Schriftbesitzer" anzusehen seien und man deswegen ihre Frauen heiraten dürfe oder nicht[40]. Abū Ḥanīfa war ohnehin wohl eher an seiner Gegend interessiert; dort aber, genauer: in der Umgebung von Wāsiṭ, ortete man ebenfalls Ṣābier[41]. Der muʿtazilitische Jurist al-Ǧaṣṣāṣ (gest. 370/981) erkannte in diesen die Johannesjünger; die Christen nannten sie so[42]. Andere, allen voran der Qāḍī ʿAbdalǧabbār, wußten zu berichten, daß sie an Seth glaubten und ein „Buch" von ihm hatten[43]. Ibn an-Nadīm nennt sie die „Ṣābier der Sümpfe" und notiert, daß sie alle Lebensmittel vor dem Verzehr wuschen[44]. Es handelt sich um Täufersekten; die Mändäer haben unter ihnen bis heute überlebt.

2.4.1.2 *Ḥarrān und die islamische Theologie*

Was die Muslime in den beiden ersten Jahrhunderten des Islams von der paganen Religion der Ḥarrānier hielten, wissen wir nach dieser Quellenscheidung weniger als zuvor. Am Ort selber hat das Phänomen gewiß ihre Neugierde geweckt; aber wenn es zu geistigen Kontakten oder gar Einflüssen gekommen sein sollte, so war Ḥarrān doch zu weit weg von den Orten, wo Geschichte geschrieben wurde, und die Zeit, in der man dort Geschichte machte, zu kurz, als daß man darüber viel erfahren hätte. Wir sind also auf Hypothesen angewiesen. Da aber ist es vielleicht gut, von einer Hypothese auszugehen, die bereits im Mittelalter geäußert wurde: Ibn Taimīya, der selber aus einer Ḥarrāner Familie stammte, behauptet, daß

al-Ǧaʿd b. Dirham

---

[39] II 555 ff., noch ohne den *Tafsīr* des Ṭabarī; Hjärpe 141 ff. und vorher 138 ff.; McAuliffe in: MW 72/1982/95 ff. – Auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im Koran brauchen wir hier nicht einzugehen (vgl. zur Literatur Paret, *Kommentar* 20 f. und vor allem, wenngleich etwas wolkig, Hjärpe 13 ff. und 49 ff.; auch Ch. Buck in: MW 74/1984/172 ff. und Tardieu in: JA 274/1986/41 ff.).

[40] Chwolsohn I 190 ff.; Hjärpe 8 ff. Zu untersuchen bliebe, wie schon Kalbī dazu kommt, von der Selbstkastration der Ṣābier zu sprechen (Chwolsohn I 187). Das könnte ein Beweis dafür sein, daß dieser Brauch nicht nach Ḥarrān gehört; andererseits muß man damit rechnen, daß Kalbīs *Tafsīr*, wo dies gestanden haben soll, im Laufe der Zeit erweitert wurde (s. o. Bd. I 299).

[41] Bīrūnī, *Āṯār* 206, 12 ff./Übs. 188; Šahrastānī 102, 3/248, ult.

[42] Yūḥannāsīya (*Aḥkām al-Qurʾān* III 112, –5 ff.).

[43] *Muġnī* V 152, 15 ff./Übs. Monnot in: MIDEO 12/1974/35 = *Islam et religions* 229; vgl. ib. 30/224.

[44] *Fihrist* 403, pu. ff.; dazu G. P. Luttikhuizen, *The Revelation of Elchasai* 165 ff.

von den Ṣābiern beeinflußt worden sei[1]. Man wird nicht unbedingt annehmen wollen, daß er sich dazu auf eine lokale Tradition stützte; immerhin war seitdem ein halbes Jahrtausend vergangen. Aber der Fall ist interessant; denn al-Ğaʿd ist neben Ġailān ad-Dimašqī der zweite Theologe, der unter Hišām hingerichtet worden ist, wenngleich nicht in Damaskus, sondern im Irak. Hišāms Statthalter Ḫālid al-Qasrī soll die Exekution sinnigerweise auf das Opferfest gelegt und in seiner Predigt die Bemerkung gemacht haben, er werde den Delinquenten anstelle des üblichen Opfertieres schlachten. Das ist vielleicht nicht so unmöglich, wie es klingt; die *ḫuṭba* eines Gouverneurs war nicht unbedingt frei von politischen Zynismen. Aber es geht auf eine einzige Quelle zurück, einen gewissen al-Qāsim b. Muḥammad b. Ḥumaid al-Maʿmarī (gest. 228/843), der sich über einen mehrgliedrigen, gänzlich isolierten Isnād auf einen angeblichen Augenzeugen berief. Das Ereignis fällt in die Zeit zwischen 105/724 und 120/738; damals hat Ḫālid im Irak sein Amt innegehabt.

> Vgl. EI² IV 926 s. v. *Ḫālid b. ʿAbd Allāh al-Ḳasrī*. Die Daten 124/742 und 125/743, die Vajda in EI² III 747 f. s. v. *Ibn Dirham* zur Auswahl gibt, sind somit gewiß falsch; auch Sibṭ Ibn al-Ğauzī ist, wenn er das Datum 102 oder 103 vermutet, im Irrtum (Gabrieli, *Califfato di Hishâm* 17). Zu Qāsim al-Maʿmarī vgl. *Mīzān* nr. 6836; zu den weiteren Gliedern der Isnādkette ib. nr. 4950, nr. 7350 und nr. 1695. Die Überlieferung findet sich bei Buḫārī, *Ḫalq al-afʿāl* 118, 2 ff.; Ḫallāl, *Musnad* 423, 1 ff.; Dārimī, *Radd ʿalā l-Ğahmīya* 4, 11 ff. und öfters; TB XII 425 nr. 6872; Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 325, 11 ff.; Ḏahabī, *al-ʿUlūw lil-ʿAlī al-Ġaffār* 167, 1 ff.; ohne den Isnād bei Ibn an-Nadīm 401, 13. Selbst Balāḏurī benutzte sie schon (*Ansāb* III 100, ult. ff.); er beruft sich direkt auf Maʿmarīs Gewährsmann. Die *ḫuṭba* allein auch bei Āğurrī, *Šarīʿa* 97, −8 ff. Ḏahabī vermutet, daß Maʿmarī außer dieser Geschichte nichts Berichtenswertes zu bieten hatte; im übrigen war sein Leumund nicht einwandfrei (*Mīzān*, a. a. O.). Das Motiv, daß ein Statthalter einen mißliebigen Theologen am Opferfest hinrichten läßt (oder hinrichten lassen will), ist von den Šīʿiten auf Ḥaǧǧāǧ übertragen worden (*Biḥār* XXV 243 ff. nr. 26); weitere Parallelen aus späterer Zeit bei Goldziher in: Der Islam 9/1919/156 f.

Al-Ğaʿd war *maulā;* schon der Name seines Vaters dürfte darauf hindeuten[2]. Aber er hatte Einfluß bei Hofe; denn er soll der Erzieher Marwāns II. gewesen sein[3]. Das brachte ihn in die Ğazīra; er soll dazu nach Raqqa gekommen sein[4]. Es würde auch erklären, warum er in Damaskus ein Haus besaß, im Viertel der Mützenmacher (*ʿinda l-Qalānisīyīn*), wie Ibn ʿAsākir präzisiert, nicht weit vom Bāb al-Ğābiya entfernt bei einer Kirche, die damals noch nicht abgerissen war[5]. Denn eigentlich gehörte er gar nicht nach Syrien. Sein Klientelverhältnis

---

[1] *Al-Fatwā al-Ḥamawīya* 15, −4 f. = ZDMG 53/1899/72.

[2] S. o. S. 377 f.

[3] Balāḏurī, *Ansāb* III 159, 13 ff. nach Haiṯam b. ʿAdī.

[4] Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 63, 15 f. Auch die Familie von ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā, dem späteren Sekretär Marwāns II., war in Raqqa zuhause (ʿAbbās, *ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā al-kātib* 26 und 42).

[5] Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* VI 50, −4 > Ibn Kaṯīr, *Bidāya* IX 350, 8. Zur Lage der Kirche vgl. Elisséeff, *Description de Damas* 220 und 223; auch Index s. v. *Fabricants de bonnets*.

bezog sich auf die Hamdān in Kūfa[6], genauer: auf Suwaid b. Ġafala al-Ǧuʿfī[7], einen angeblichen Prophetengenossen, der bei Ṣiffīn auf ʿAlīs Seite gekämpft hatte und von ihm mit Landbesitz in der Nähe von Kūfa belohnt worden war[8]. Dieser war i. J. 81/701 oder 82/702 in hohem Alter gestorben[9]. Ǧaʿd stammte angeblich aus Ḫorāsān[10]; sein Vater war vermutlich noch Kriegsgefangener gewesen. Dennoch war in Kūfa ein Brunnen nach ihm benannt, den er wohl selber hatte graben lassen[11]. Er war also auch dort begütert. Dieser schnelle Aufstieg verlangt nach einer Erklärung. Den Schlüssel liefert vielleicht Ibn Nubāta mit der – allerdings völlig isolierten – Angabe, daß Marwāns Mutter eine Schwester Ǧaʿds gewesen sei[12]. Jene war in der Tat eine Unfreie und zudem iranischen Ursprungs, eine „Kurdin", wie man sagte[13]. Sie soll eine Sklavin des Ibrāhīm b. al-Aštar gewesen sein; damit kämen wir nach Kūfa[14]. Ibn al-Aštar hatte z. Z. Muḫtārs in Obermesopotamien großen Einfluß; er vergab damals die Stadt Ḥarrān mitsamt Edessa und Samosata an einen arabischen Stammesfürsten[15].

> Daß Ǧaʿd nach Baṣra gehöre, wie Dārimī behauptet (*Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 4, 7), ist wohl ein Irrtum. Kūfa wird auch bei Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 63, 14 bestätigt, das Klientelverhältnis zu den Hamdān bei Balāḏurī (*Futūḥ* 350, 5, wo allerdings als Name nur *al-Ǧaʿd* steht). Die Banū Ǧuʿfī, denen Suwaid b. Ġafala angehörte, waren ein südarabischer Stammesverband (Ibn Duraid, *Ištiqāq* 406 ff.) und wurden in Kūfa wohl den Hamdān zugerechnet. Nach Ibn Nubāta war al-Ǧaʿd allerdings ein *maulā* der Banū l-Ḥakam (*Sarḥ* 293, 9); das waren die engsten Verwandten der Ǧuʿfī im nächsthöheren Verband der Saʿd al-ʿašīra (Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 407, –4 ff.). Jedoch ließe sich auch an Marwāns Ahnherrn al-Ḥakam denken; bei Ṯaʿālibī begegnet al-Ǧaʿd tatsächlich als Klient der Banū Marwān (*Laṭāʾif al-maʿārif* 43, ult.).

Ibn an-Nadīm will wissen, daß Ǧaʿd neben Marwān auch dessen Söhne erzogen habe[16]. Ǧaʿd war Asket[17]; das hätte ihn für einen solchen Posten empfohlen.

---

[6] Ṭabarī II 1396, 11.

[7] So Balāḏurī, *Ansāb* III 100, 13; auch Samʿānī III 287, 12 > Ibn al-Qaisarānī, *al-Ansāb al-muttafiqa* 31, –4; danach Mžik in: WZKM 20/1910/313.

[8] Donner, *Conquests* 213.

[9] Ḫalīfa, *Ṭab.* 333 nr. 1049; IS VI 46, 14 f.; Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 679 f. nr. 1120. Da er vorgab, noch in vorislamischer Zeit geboren zu sein, stieg sein Alter ins Märchenhafte; man bewunderte dementsprechend seine Vitalität. Allerdings mußte man zugeben, daß er den Propheten selber gar nicht gesehen hatte.

[10] Ibn Kaṯīr, *Bidāya* IX 350, 7. Oder ist auch das nur Verschreibung für Ḥarrān, wie es bei Ibn Manẓūr steht? (*Muḫtaṣar TD* VI 50, apu.; das Original der Biographie ist in den Handschriften des *Taʾrīḫ Dimašq* anscheinend nicht mehr erhalten). Vgl. auch Ibn Taimīya, *Tisʿīnīya* 35, pu. ff.

[11] Balāḏurī, *Futūḥ* 350, 5.

[12] *Sarḥ al-ʿuyūn* 293, 12.

[13] Ṭabarī III 51, 11 (nach Ibn al-Kalbī); Maqdisī, *Bad'* VI 54, apu.; weiteres Belegmaterial bei ʿAsalī, *Ǧahm b. Ṣafwān* 48, Anm. 1. Vgl. jetzt auch Hawting in EI² VI 623.

[14] Balāḏurī, *Ansāb* III 159, 12 f.; Ibn ʿAsākir bei Munaǧǧid, *Muʿǧam Banī Umaiya* 161, 6.

[15] Segal, *Edessa* 194. Zu Ibn al-Aštar allgemein vgl. EI² III 987.

[16] *Fihrist* 401, 10.

[17] Azdī 63, 16.

Zudem ist da der isolierte Vers eines Schmähgedichtes, das sich offenbar gegen Marwān richtet und ihm vorwirft, sich mit „kahlköpfigen Männern" einzulassen, die „der Religion Ǧaʿds zum Siege verhelfen" oder „den Tag des Versprechens (d. h. des Gerichtes) leugnen"[18]. Aber das ist schon Teil einer Rufmordkampagne, die offenbar von abbasidischer Seite gegen Marwān inszeniert wurde. Bereits während der Revolution gab der Dichter Ibn Ḥarma (gest. 176/792)[19] dem Kalifen das Epitheton al-Ǧaʿdī, in einer Elegie auf Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAlī, den „Imam" und geistigen Kopf der Bewegung, der kurz vor dem Erfolg i. J. 132/749 im Gewahrsam Marwāns in Ḥarrān verstarb[20]. Das ist natürlich als Schimpfname gemeint; ein Kalif trägt sonst keine Nisbe. Marwān soll von al-Ǧaʿd zur „Ketzerei" (*zandaqa*) verführt worden sein[21]. Die Hinrichtung, an die man sich in Kūfa noch gut erinnerte, diente dazu, um auch den Zögling anzuschwärzen.

> Es ist übrigens gar nicht gesagt, daß diese in Kūfa stattfand. Azdī behauptet es (*Taʾrīḫ al-Mauṣil* 63, −5); aber der oben genannte Augenzeugenbericht redet von Wāsiṭ. Das hat manches für sich; in Wāsiṭ residierte der Gouverneur. Sogar Baṣra wird genannt (Saksakī, *Burhān* 22, 5 ff.; nach anderer Quelle auch ʿAsalī, *Ǧahm b. Ṣafwān* 50). – Zur Entstehung der Nisbe Marwāns vgl. Samʿānī III 287, 12 ff. > Ibn al-Qaisarānī, *Ansāb* 31, −4 f.; auch Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 298, 7 und −5 ff. (nach Ibn Abī d-Dunyā). Samʿānī beruft sich für seine Deutung auf ein Werk des Traditionariers Ibn Šāhīn (gest. 385/995; zu ihm vgl. GAS 1/209 f.). Sharon leitet den Beinamen von *ǧaʿd* „kraushaarig" ab, gibt jedoch keinen Beleg (*Black Banners* 14). – Wenn in dem genannten Vers die „kahlköpfigen Männer" das Jüngste Gericht leugnen, so ist damit nicht unbedingt gesagt, daß auch Ǧaʿd dies tat. Vajda übersetzt „beardless" statt „kahlköpfig" (*ǧurd*) und zieht eine Parallele zu den Manichäern (EI² III 747 b).

Aber wie kam es zu dieser Hinrichtung? Mit der des Ġailān ad-Dimašqī hat sie wohl kaum etwas zu tun. Zwar war Ǧaʿd anscheinend Qadarit[22]; aber die qadaritische Tradition hat sich nicht mit ihm identifiziert. Das lag an seinem *taʿṭīl;* Ġailān selber soll ihn in einer Unterredung darauf aufmerksam gemacht haben[23]. An anderer Stelle übernimmt Wahb b. Munabbih diese Rolle, auch er in den Augen der Qadariten ein Qadarit[24]; man würde, so sagt er ihm, nicht von einer Hand Gottes sprechen, wenn dies nicht so im Koran stünde[25]. Balāḏurī weiß, daß man aus Ǧaʿd einen Anhänger Ġailāns machen wollte,

---

[18] Maqdisī, *Bad'* VI 55, 1 f.

[19] Zu ihm vgl. GAS 2/444 f.

[20] Azdī 120, 13 f.; zu Ibrāhīm al-Imām vgl. EI² III 988 und unten S. 459.

[21] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 401, 11 (dazu Vajda in: RSO 17/1938/180, Anm. 1).

[22] Vgl. vor allem Qalqašandī, *Ṣubḥ* XIII 252, 6 ff.; dazu unten S. 456 f. Auch Baġdādī, *Farq* 14, ult./19, 1.

[23] Balāḏurī, *Ansāb* (Hs. Reisülküttab 598) 241, 16 f.; dazu *Anfänge* 233. Vgl. auch Ibn Taimīya in seiner *Risālat al-Furqān* (in: *Maǧmūʿat al-fatāwā* XIII 177, 1 ff.).

[24] S. u. S. 702 f.

[25] Ḏahabī, *Taʾrīḫ* IV 239, 3 ff.; auch V 15, 11 f.; ähnlich Ibn Kaṯīr, *Bidāya* IX 350, −6 ff. Im *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* des Rāzī, wo man eigentlich nähere Auskunft erwarten sollte, steht nur allgemein etwas von einer Diskussion zwischen beiden (S. 401).

weist dies jedoch zurück[26]. In der Tat haben selbst nichtqadaritische Kreise auf diesem Punkt nicht sonderlich insistiert. Die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* sahen eher eine Beziehung zu Ǧahm b. Ṣafwān; dieser aber war Determinist[27]. Man stellte sich das in verschiedener Weise vor. Ǧaʿd habe, nachdem er vor „den Umaiyaden" aus Damaskus geflohen war, Ǧahm in Kūfa getroffen, so heißt es bei Ibn ʿAsākir[28]. Meistens wurde man deutlicher: Ǧahm habe von Ǧaʿd übernommen, so sagte man dann[29]. Irgendjemand wollte sogar wissen, Ǧahm sei sein Sohn oder sein Enkel gewesen[30]. Der Anknüpfungspunkt war auch hier wieder das *taʿṭīl*, außerdem das *ḫalq al-Qurʾān*[31]. Die Ermahnungen kamen jetzt nicht von Wahb b. Munabbih oder von Ġailān, sondern von Maimūn b. Mihrān, den man in der „orthodoxen" Überlieferung häufig als Gegner Ġailāns herausstellte[32]; er soll vor Hišām auch gegen Ǧaʿd Zeugnis abgelegt haben. Damit sei der Stein ins Rollen gekommen. Ǧaʿd sei nach Ḥarrān geflohen; jedoch habe man ihn ergriffen und vor Hišām gebracht. Dieser habe ihn dann in den Irak verbannt[33].

Wenn wir aus diesem von Legenden überwucherten Befund überhaupt einen Schluß ziehen können, so den, daß Ǧaʿds Theologie in eine Zeit zurückreicht, in der qadaritische Ansichten in Syrien noch nicht durch die politische Entwicklung zum primären Punkt des Anstoßes geworden waren; nur so läßt sich auch erklären, warum Marwān, der nach 126 zu einem erbitterten Feind der Qadariten wurde, an Ǧaʿd nichts auszusetzen fand. Ǧaʿd soll mit dem Ḫārigiten Abū Baihas ein Streitgespräch geführt haben[34]; dieser aber wurde bereits i. J. 94/713 hingerichtet[35]. Auch wenn man Zuhrī die Absicht zuschreibt, neben den Manichäern die Qadariten und die Anhänger Ǧaʿds aus der islamischen Gemeinde auszuschließen[36], ist dessen Schule als eigenständige Gruppe neben den Qadariten anerkannt. Der Vorwand für die Hinrichtung war ohne Zweifel das, worin alle Überlieferungen konvergieren: das *taʿṭīl*. Der Augenzeugenbericht sagt es auch ganz konkret: Ǧaʿd soll behauptet haben, Gott habe Abraham nicht zum „Freund" genommen und mit Mose niemals geredet[37].

---

[26] *Ansāb* III 101, 2 f.

[27] S. u. S. 497 f.

[28] Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* VI 50, ult. f.; Ibn Kaṯīr, *Bidāya* IX 350, 16.

[29] Buḫārī, *Ḫalq al-afʿāl* 118, 7 f.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 206, 5; Ibn Taimīya, *Istiqāma* II 101, ult. Dazu Pines, *Atomenlehre* 124, Anm. 3 und unten S. 495. In der modernen Sekundärliteratur ist umgekehrt der Versuch gemacht worden, aus Ǧaʿd einen Schüler Ǧahms zu machen (Ḥusain ʿAṭwān, *al-Firaq al-islāmīya fī bilād aš-Šaʾm* 85).

[30] Vgl. Madelung in: *Festschrift Pareja* I 505, Anm. 3 nach dem *Musnad* des Ḫallāl.

[31] Dazu etwa Dārimī, *Radd ʿalā Bišr al-Marīsī* 109, 4 f.; Ǧuwainī, *Šāmil* 25, 13 f. oder Ibn Nubāta, *Sarḥ al-ʿuyūn* 293, 12 ff. Weitere Angaben bei Allard, *Attributs divins* 154, Anm. 1. Allgemein zu diesen Vorwürfen Vajda in EI² III 747.

[32] S. o. Bd. I 20 und eingehender *Anfänge* 203 ff.

[33] Balāḏurī, *Ansāb* III 100, 12 f.

[34] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 206, 7.

[35] S. u. S. 594. Ist dieses Streitgespräch in Medina anzusetzen, wo Abū Baihas bei dem Statthalter wohlgelitten war?

[36] TTD III 84, −7 f.

[37] Neben den oben S. 452 genannten Quellen vgl. noch Ḏahabī, *Mīzān* nr. 1482 und *Taʾrīḫ* IV 239, 8; Ibn Nubāta 294, 7 f.; ʿAlī al-Qārī (bei Goldziher in: Der Islam 9/1919/156) und anderswo.

Aber war dies auch der tatsächliche Grund? Man wird es bezweifeln dürfen; nichts deutet darauf hin, daß es damals über diese Dinge eine politische Kontroverse größeren Ausmaßes gegeben hätte, und Hüter der Orthodoxie wurden die Kalifen erst in den Augen späterer Geschichtsschreiber. Etwas anderes bietet sich eher an: Ǧaʿd hat i. J. 102/720 Yazīd b. al-Muhallab bei seinem Aufstand unterstützt. Es ist nicht unbedingt gesagt, daß er an den Kämpfen teilgenommen hätte; aber er hat sich zugunsten von dessen Bruder ʿAbdalmalik in eine Kontroverse mit Farazdaq eingelassen, in deren Zusammenhang sein Name überlebte. Vier Verse von ihm sind erhalten; sie streiten für die Ehre der Bakr b. Wāʾil, die in Obermesopotamien zu Hause waren[38]. Das dürfte ausgereicht haben, um ihn bei der Obrigkeit unbeliebt zu machen. Ḫālid al-Qasrī wurde bald darauf Statthalter des Irak. Es ist möglich, daß Ǧaʿd sich dessen Nachstellungen erst einmal entziehen konnte; er soll nach Ḥarrān haben fliehen können[39]. Die Legende aber sprach von einer längeren Haft. Seine Familie – oder seine Frau – soll sich für ihn bei Hišām verwendet haben; der Kalif aber habe nur rückgefragt: „Lebt er denn immer noch?“[40].

Daß man die Hinrichtung dann ideologisch verbrämte, würde man auch unter heutigen Umständen noch verstehen. Daß der Vorwand aber gerade so formuliert wurde, wie er uns überliefert ist, ist vielleicht eine Anspielung auf Ǧaʿds geistige Herkunft. Die „Ḥanīfen“ aus Ḥarrān vertraten die Transzendenz Gottes und wollten ihn deswegen nur negativ beschreiben. Den „wunderschönen Namen“ – so sah es später al-Bīrūnī aus deutlich muslimischer Perspektive – erkannten sie darum nur metaphorische Bedeutung zu[41]. Ein gewisser Ibrāhīm al-Ḥarnānī meinte, von Gott lasse sich nur aussagen, daß er sei[42]. Das waren neuplatonische Ideen, die weit in die vorislamische Zeit zurückgingen. Für die Muslime, zumindest die in Syrien, besaßen sie vermutlich einen gewissen Reiz. Wer sich daran gewöhnt hatte, vornehmlich in den Christen den Feind zu sehen, fand hier Argumente gegen „Anthropomorphismus“ und Bilderkult; die „Ḥanīfen“ waren die gegebenen Verbündeten gegen den *širk*[43]. Ihre Religion wirkte vermutlich selbst in ihrem äußeren Erscheinungsbild in manchem vertraut: mit ihren Speisegeboten, dem dreimaligen täglichen Gebet, dem über einen Monat sich erstreckenden Fasten[44]. Um allerdings von ihnen

---

[38] Ṭabarī II 1396, 11 ff.; dazu Nuʿmān al-Qāḍī, *Firaq* 522.

[39] S. o.

[40] *Fihrist* 401, 11 f.; vgl. Balāḏurī, a. a. O.

[41] *Āṯār* 205, 10 f./Übs. 187; ähnlich auch Saraḫsī bei Ibn an-Nadīm 384, pu. und Naubaḫtī bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* V 152, 9 f./Übs. Monnot, *Islam et religions* 228. Dazu Hjärpe 153 ff.; vgl. auch ib. 140.

[42] *lā yūṣafu illā bi-annihī faqaṭ* (Muwaffaq, *Iḫāṭa*, fol. 45 b, 9).

[43] Hat es in diesem Zusammenhang etwas zu bedeuten, daß Theodor Abū Qurra später gerade in Ḥarrān einem Fragesteller Beweise für die christliche Bilderverehrung an die Hand gab? (vgl. J. Arendzen, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum*, Diss. Bonn 1877, und jetzt die Edition von J. Dick, *Mīmar fī ikrām al-īqūnāt*, Zouk Mikhael 1986; dazu Graf, *Arab. Schriften* 58 ff. und Griffith in: JAOS 105/1985/53 ff.).

[44] Vgl. im einzelnen Hjärpe 146 ff. Auch die Muslime kannten zu Anfang ja nicht mehr als drei Gebete (s. u. S. 620).

zu borgen, mußte man erst einmal dem eigenen Anthropomorphismus den Abschied geben. Es wäre nicht verwunderlich, wenn dieser an einem Ort wie Ḥarrān vor allem mit Bezug auf die koranische Vorstellung von Gottes Freundschaftsverhältnis zu Abraham zum Problem geworden wäre. Ǧaʿd hätte sich dann auf den Handel eingelassen – und vielleicht auch Marwān; denn Theophanes behauptet, der Kalif sei von den Ḥarrāniern beeinflußt gewesen[45]. Noch in frühabbasidischer Zeit, unter al-Manṣūr, wurde eine Anzahl von Muslimen hingerichtet, weil sie dem Zauber des fremden Kultes erlegen waren[46]. In Raqqa aber überdauerte einige Zeit eine muslimische „Sekte", die darauf bestand, daß Gott Mose nicht angeredet habe[47].

Wir wissen nicht, ob es sich hierbei um Anhänger Ǧaʿds handelte. Aber daß beide Gedanken später Nachfolge fanden, ist verläßlich belegt. Ǧāḥiẓ leitete *ḫalīl* in *ḫalīl Allāh* nicht von *ḫulla* „Freundschaft", sondern von *ḫalla* „Not" ab[48]. Daß Gott mit Mose nicht geredet habe, legten spätere Theologen sich so zurecht, daß Gott stattdessen den brennenden Dornbusch habe reden lassen, also seine Rede an einem Objekt erschuf[49]. Ǧaʿd allerdings war auf diese Feinheiten wohl noch nicht gekommen. Wir sahen zwar, wie er auf diese Weise zum Ahnherrn des *ḫalq al-Qurʾān* werden konnte[50]; aber er war vermutlich radikaler als die späteren, ähnlich wie Ǧahm b. Ṣafwān[51]. Die theologischen Alternativen standen sich noch unvermittelt gegenüber. Im unteren Irak, in Kūfa zumindest, aber vielleicht auch schon in Wāsiṭ, sah man in der Tatsache, daß Abraham Gottes „Freund" gewesen war und Mose mit seinem Herrn geredet hatte, ein Indiz dafür, daß Muḥammad seinerseits beim *miʿrāǧ* Gott hatte schauen können[52]. Diese Klimax hat Ǧaʿd zerstört. Dabei stieß er sich wohl nur daran, daß Gott, wenn er denn reden sollte, auch einen Mund haben müßte; Dāwūd al-Ǧawāribī hat dies später in Wāsiṭ ja tatsächlich behauptet[53]. Der Vorwand für die Hinrichtung war gleichwohl gut gewählt; er leuchtete dem irakischen Publikum direkt ein. Daß Ḫālid al-Qasrī an sich nicht besonders religiös, dafür aber dem Kalifen bedingungslos ergeben war, wird in den Quellen häufig hervorgehoben[53a].

Wenn Ǧaʿds Lehre aber tatsächlich in die Ǧazīra gehört, so besteht kein Grund zur Annahme, daß sie mit ihm starb. Baġdādī berichtet nach einer unbekannten Quelle, daß noch in der zweiten Hälfte des 3. Jh's oder später eine Gruppe von Muʿtaziliten in ʿAskar Mukram sich in einer Art Renaissance

---

[45] S. 426, 11 ff. Allerdings mag auch Theophanes auf abbasidische Propaganda hereingefallen sein.
[46] Segal, *Edessa* 206.
[47] Qušairī, *Taʾrīḫ Raqqa* 100, 2 ff.
[48] Vgl. Text XXII 181, Kommentar.
[49] S. u. S. 507, auch oben S. 182 und Kap. C 1.3.2.1.1.
[50] Dazu Madelung in: *Festschrift Pareja* 505 ff.
[51] S. u. S. 506 f.
[52] So etwa in dem Ḥadīṯ bei Suyūṭī, *Laʾālī* I 75, 12 ff. oder 272, –4 f.; dazu Bd. I 345.
[53] S. o. S. 434.
[53a] *Aġ.* XXII 16, 6 ff.

auf ihn berief, nun aber mit einer Lehre, von der wir sonst überhaupt nichts erfahren: daß nämlich „das Denken (*an-naẓar*), welches notwendig Erkenntnisse hervorbringt, aktuell diese Erkenntnis (selber) ist, nicht sie bewirkt“[54]. Dies begegnet bei ihnen in merkwürdigem Gemenge mit anderen Vorstellungen, die z. T. wesentlich jüngeren Ursprungs sind; eine davon geht auf ʿAbbād b. Sulaimān zurück[55]. Auch die oben zitierte Formulierung benutzt späteres Vokabular. Daß das Denken „notwendig Erkenntnis hervorbringt“, sagte man erst, seitdem man die *tawallud*-Theorie darauf angewandt hatte; seitdem glaubte die Mehrheit der Muʿtaziliten, daß Denken Erkenntnis bewirke[56]. Genau dies aber wird hier unter Rückgriff auf Ğaʿd abgelehnt; das Denken ist vielmehr aktuell mit der Erkenntnis eins. Das klingt sehr griechisch. Man fragt sich, ob Ğaʿd, für den das menschliche Denken vermutlich noch kein Problem war, dies nicht eher auf Gott angewandt hat: Gott als der νοῦς, das sich selber denkende Denken. Wir haben dafür keinen Beweis. Aber daß wir nicht nur von einer Projektion in die Irre geführt werden, wird durch das nahegelegt, was dann folgt:

> „Weiterhin behaupteten sie, der Wein sei nicht Gottes Werk, sondern das des Winzers (*ḫammār*); denn Gott bewirke nichts, was Ursache einer Sünde sein (könnte). Der Mensch, so behaupteten sie, schaffe gewisse Arten von Tieren (selber); wenn er z. B. Fleisch vergräbt oder in die Sonne legt und dann Würmer auskriechen, so sind diese Würmer vom Menschen geschaffen. Ebenso sind die Skorpione, die aus dem Stroh unter den Lehmziegeln zum Vorschein kommen, nach ihrer Ansicht von demjenigen hervorgebracht (*iḫtirāʾ*), der Ziegel und Stroh zusammengelegt hat“ (*Farq* 262, 5 ff./279, 2 ff.).

Denn aus einem dieser Punkte hat sich, gewiß lange zuvor, eine schwarze Legende um Ğaʿd b. Dirham gebildet. Er soll Erde und Wasser in eine Flasche gefüllt und, als dann Würmer und Ungeziefer sich entwickelten, gesagt haben: „Ich habe dies geschaffen; denn ich bin die Ursache seiner Existenz“. Die Geschichte ist šīʿitischen Ursprungs; denn Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq hat ihn dann angeblich widerlegt[57]. Den Muʿtaziliten in ʿAskar Mukram dagegen wurde dieses Experiment wichtig, weil sich damit nachweisen ließ, daß der Mensch selber imstande ist, etwas zu schaffen. Zwar traten sie damit in Gegensatz zu ʿAbbād b. Sulaimān, an den sie sich sonst gleichfalls anschlossen; dieser wollte *ḫalaqa* nur von Gott aussagen[58]. Aber das hatte man vorher nicht so gesehen; der mittlere Aḫfaš ging noch ganz unbefangen von einem äquivoken Gebrauch dieses Wortes aus[59]. Zudem stand der Gedanke in einem andern Kontext. Denn Isfarāʾīnī, der diesmal von Baġdādī nicht nur übernimmt, ergänzt den

---

[54] *Farq* 262, 3 f./278, ult. f.

[55] Ib. 261, ult. ff./278, apu. f.

[56] Vgl. meine *Erkenntnislehre* 290 ff.; auch unten Kap. C 3.2.2.2.7.3.

[57] Murtaḍā, *Amālī* I 284, 16 ff.; Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 20 f. nr. 103; Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* II 105 nr. 427; Maǧlisī, *Biḥār* X 201, 6 ff.

[58] S. u. Kap. C 4.1.2.1.1.5.

[59] S. o. S. 182; für andere frühe Theologen vgl. Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 383, 6 f.

Passus um eine weiteres Beispiel: „Wenn jemand Trüffeln vergräbt, bis sie zu einer Schlange werden, so ist die Schlange sein Werk ..."[60]. Es ging also primär um die Theodizee; was schädlich ist oder zur Sünde verhilft, kann nicht von Gott kommen. Anderswo tritt dann noch das Beispiel von der Zeugung eines Kindes hinzu[61]. Damit sind wir wohl endgültig bei der frühen Qadarīya angelangt; denn gedacht ist wahrscheinlich an die alte Frage, wer für die Frucht der Unzucht verantwortlich ist[62]. Irgendwann ist Ǧa'd also doch für die Qadarīya zur Identifikationsfigur geworden – vermutlich nicht so sehr in Syrien als in Baṣra, als dort unter dem Einfluß der Mu'tazila qadaritische Lehre und *ta'ṭīl* eine Einheit eingingen[63]. In einer antiqadaritischen Abschwörungsformel, die uns Qalqašandī überliefert, heißt es: „... ich sage: Der Mensch erwirbt (sein Handeln) nicht[64], und al-Ǧa'd b. Dirham muß die Folgen tragen. Ich sage: Hišām b. 'Abdalmalik hat zu Recht sein Blut eingefordert, und Marwān b. Muḥammad ging in die Irre, als er ihm folgte. Ich glaube an die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen ..."[65]. Die Theologenschule aus 'Askar Mukram, die sich auf ihn berief, trägt bei Baġdādī und denen, die auf ihn folgen, den Namen Ḥimārīya; auch hierin ist, wie es scheint, ebenso wie in der zitierten Abjurationsformel der Bezug zu Marwān al-Ḥimār noch bewahrt.

> Die Ḥimārīya lebte lange fort; denn noch Abū 'Alī aṯ-Ṯaqafī, ein Šāfi'it und Schüler des Ibn Ḫuzaima, der i. J. 328/940 im Alter von 89 Jahren starb, ist in Nēšāpūr mit einem ihrer Anhänger namens 'Īsā al-Ḥabbāz zusammengestoßen (Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 53, apu. ff.). Allerdings ist das, was über die Begegnung erzählt wird, ein reiner Topos. Auch al-Ḥabbāz soll wiederum behauptet haben, Würmer, die in einem fauligen Stück Fleisch ausgekrochen waren, seien von ihm geschaffen worden; Ṯaqafī wollte daraufhin von ihm wissen, wieviele es denn gewesen seien. Das entspricht genau der oben genannten Unterhaltung zwischen Ǧa'd b. Dirham und Ǧa'far aṣ-Ṣādiq. Zu Abū 'Alī aṯ-Ṯaqafī vgl. Halm, *Ausbreitung* 33 und 44 sowie Gimaret in: JA 277/1989/231 f.

Warum aber war Ǧa'd selber Qadarit, wenn er nicht die politischen Gründe in den Vordergrund stellte und auch von den Baṣriern erst einmal entdeckt werden mußte? Die obigen Beispiele erwecken den Eindruck, als gehörten sie ursprünglich in eine Diskussion über die *generatio spontanea*[66]. Der geschil-

---

[60] *Tabṣīr* 123, 4/140, 2 f.

[61] Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 347, 26 ff.; auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 202, –7 ff., wo es direkt von Ǧa'd berichtet wird.

[62] S. o. Bd. I 19 und vor allem HT 88 ff.

[63] Ǧa'd wird an der Stelle bei Ibn Ḥazm auch als Mu'tazilit bezeichnet.

[64] *anna l-'abd ġair muktasib; iktasaba* ist hier wohl schon terminologisch verstanden (s. u. Kap. C 1.3.1.3).

[65] *Ṣubḥ al-a'šā* XIII 252, –5 ff. nach dem *Ta'rīf bil-muṣṭalaḥ aš-šarīf* des 'Umarī.

[66] Dazu allgemein E. Wiedemann, *Zur Lehre von der generatio spontanea* in: Naturwiss. Wochenschrift 15/1916/279 ff. = *Ges. Schr.* (Ffm) II 827 ff. sowie Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 54 f. Für Ǧāḥiẓ vgl. noch *Ḥayawān* III 361, 4 ff. und 369, 5 ff./übs. Souami 212 ff.

derte Vorgang ließ sich ja verschieden interpretieren. In der Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ des Johannes Damascenus scheint der Muslim damit beweisen zu wollen, daß Gott alles unmittelbar schafft; der Christ ist demgegenüber gehalten, darauf zu verweisen, daß Gott nur „in der ersten Woche" schuf, hernach dagegen die Natur aus sich selber wirken ließ[67]. Auch Jakob von Edessa wollte vielleicht auf dasselbe hinaus, als er in eben der Weise, wie man dies von Ǧaʿd erzählte, Wasser und Erde in einer Phiole zusammenschüttete, um den Vorgang der Schöpfung zu demonstrieren[68]. Aber auch die Alchimie galt als zweite Schöpfung, diesmal durch den Menschen[69]; die antike Vorstellung, daß Wespen, Mistkäfer usw. durch Urzeugung entstehen, hat in die Schriften des Corpus Ǧābirianum Eingang gefunden[70]. Wenn dies der Kontext unserer Überlieferung war, dann ließe sich leichter verstehen, warum Marwān an Ǧaʿd Interesse hatte; einen Alchimisten konnte ein Statthalter immer brauchen[71]. Daß man den Heiden von Ḥarrān ähnliche Erfahrung zutraute, zeigt – neben anderem – die Legende von dem sprechenden Kopf; daß man auch in den christlichen Klöstern Alchimie trieb, scheint, wenn man Jakob von Edessas *Hexaemeron* betrachtet, zumindest nicht unmöglich. Sollten so sich auch die Legenden um Ḫālid b. Yazīd gebildet haben? Aber das ist ein weites Feld[72].

So sehr die Beziehungen Ǧaʿds zu Marwān II. im dunkeln bleiben, so deutlich sind sie bei einem Zeitgenossen, von dem wir wissen, daß er in Ḥarrān lebte, bei

Abū ʿAmr Sālim b. ʿAǧlān al-Afṭas.

Er war Klient von Marwāns Vater Muḥammad und hat dies mit dem Leben büßen müssen: der Abbaside ʿAbdallāh b. ʿAlī hat ihn nach seinem Einmarsch in Syrien umbringen lassen[73]. Sein Vater war wie Makḫūl in der Gegend von Kabul i. J. 44/664 gefangengenommen worden[74]; er selber soll dann, ähnlich wie Ǧaʿd, von Kūfa in die Ǧazīra gekommen sein[75]. Vater und Sohn trugen noch typische Sklavennamen: „Flink" und „Gesund"; der Sohn fiel außerdem durch seine platte Nase auf. Er war ein Verwaltungsmann; in der Ǧazīra kümmerte er sich um die Besitztümer Marwāns. Außerdem beeindruckte er

---

[67] PG XCVI 1345 B–C = IV 436 Kotter; vgl. Sahas, *John of Damascus* 152 f.

[68] Segal, *Edessa* 211.

[69] Kraus, *Jābir* II 100: *ṣinā'a*.

[70] Ib. II 106 ff.

[71] Vgl. dazu die Geschichte von dem Mönch, der aufgrund seiner alchimistischen Kenntnisse von dem Statthalter zum Patriarchen gemacht wurde, bei Pseudo-Dionysius von Tellmaḥrē 66, 13 ff./Übs. 58.

[72] Dazu Ullmann in: EI² IV 929 ff. und in: Der Islam 55/1978/181 ff. Zur Problematik jetzt auch P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam* 10 ff.

[73] Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 139, 11 ff.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 823 nr. 3076 und *Taʾrīḫ* 613, 13; IS VII$_2$ 179, 20 f.; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 342, 8 ff.

[74] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 239, 4 f. Wohl nicht er selber, wie man aus dieser Stelle heraushören könnte; er wäre ja dann fast 100 Jahre alt geworden.

[75] Fasawī III 88, 10 f.

durch seine exegetischen Kenntnisse[76]; er stützte sich auf Sa'īd b. Ǧubair, bei dem er vermutlich in Kūfa gehört hatte[77]. Auch die Erzählung von dessen Martyrium unter Ḥaǧǧāǧ geht auf ihn zurück[78]. Abū Ḥanīfa hat ihn noch gekannt[79]. Er wird in den Quellen recht einhellig als Murǧi'it bezeichnet[80]. Man ist versucht, dies einfach als einen Hinweis darauf zu verstehen, daß er mit der Obrigkeit – und hier eben der falschen – zusammenarbeitete; für die Abbasiden war er derjenige, der sich um Marwāns prominentesten Staatsgefangenen, Ibrāhīm b. Muḥammad, den „Imam", kümmern mußte und darum in der einen oder andern Form an dessen Tod schuld war[81]. Aber vermutlich ist der Schluß nur umgekehrt richtig: als Murǧi'it empfahl er sich Marwān, der mit den Qadariten auf Kriegsfuß stand[82]. Murǧi'iten gab es in Syrien damals noch nicht[83]; Sālim soll darum bei den syrischen Honoratioren auf starke Abneigung gestoßen sein[84]. Umso stärker konnte der Kalif ihn wohl an sich binden. – So war auch ein anderer Murǧi'it, der in Ḥarrān lebte,

Abū 'Aun Ḫuṣaif b. 'Abdarraḥmān al-Ǧazarī al-Ḥaḍramī,

maulā der Umaiyaden und Finanzdirektor in ihren Diensten[85]. Er überlebte allerdings die Revolution. Bezeichnenderweise ging er nachher in den Irak; dort starb er 137/755 oder 138/756[86]. Sein Ruf als Traditionarier war unter den irakischen Experten nicht gut[87]; jedoch besaß er Aufzeichnungen[88] und hatte in Mekka bei den besten Lehrern gehört, unter anderem bei Muǧāhid dessen *Tafsīr*[89]. Als Murǧi'it wie er galt endlich sein Schüler

Yūnus b. Rāšid al-Ǧazarī,

der *qāḍī* von Ḥarrān wurde. Wir wissen nicht, wann er dieses Amt antrat; aber es liegt doch nahe, anzunehmen, daß dies schon in der Abbasidenzeit

---

[76] Azdī 140, 1 f.

[77] Ṭabarī I 95, 15 f. und 365, 13; Fasawī I 538, ult. ff.; dazu GAS 1/28 f.

[78] Ṭabarī II 1265, 7 ff. Er hielt ihn für einen Murǧi'iten (Fasawī II 793, 8 ff.).

[79] S. o. Bd. I 198.

[80] Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 299 nr. 1949; 'Uqailī, *Ḍu'afā'* II 151 nr. 653; IAH II_1 186 nr. 806; Fasawī II 793, 8 ff. sowie III 230, apu. und 241, –4 ff.; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 342, 5 ff.; *Mīzān* nr. 3056; TT III 441 f. nr. 814; *Hady as-sārī* II 129, 11 ff. Nichts bei Buḫārī II_2 117 nr. 2157.

[81] Ibn Ḥaǧar, *Hady as-sārī* II 129, 15 f. Zum Ereignis selber vgl. Blankinship in: JAOS 108/1988/601 ff.

[82] Daß Sālim selber Qadarit gewesen sei, wie bei Ibn Ḥaǧar, ib. II 179, 17 steht, ist wohl ein Irrtum.

[83] S. o. Bd. I 138.

[84] Am meisten angeblich bei Maimūn b. Mihrān, der aber schon i. J. 117/735 starb (Ṭabarī, *Taḥḏīb al-āṯār:* Musnad Ibn 'Abbās 645 nr. 963); vgl. auch Ḫallāl, *Musnad* 308, 7 ff.

[85] IS VII_2 180, 17 ff.; TT III 143 f. nr. 275. Als Murǧi'it wird er verzeichnet bei 'Uqailī, *Ḍu'afā'* II 31 f. nr. 453; Ḏahabī, *Mīzān* nr. 2511 und *Ta'rīḫ* V 240, –8; Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* VIII 56, –8; TT, a. a. O. Nichts dagegen in den frühen Quellen: bei Ibn Sa'd; Buḫārī II_1 228 nr. 766; IAH I_2 403 nr. 1848; Ibn Ḥibbān I 287, 11 ff.

[86] Zum Datum vgl. *Mīzān* a. a. O.

[87] Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 224 nr. 1408; 'Uqailī, a. a. O.; Fasawī II 175, 4 ff.

[88] Azmi, *Studies* 146 und 187.

[89] Šīrāzī, *Ṭab.* 82, 6 ff.; dazu die Zitate Ṭabarī I 95, 13 f. und 132, 16 ff.

geschah. Ḥanafit war er nicht; die Zeit, in der die Schüler Abū Ḥanīfa's über Kūfa hinauswirkten, war wohl auch noch nicht gekommen. So scheint er ein Beleg dafür, daß Murği'iten in der Stadt mittlerweile wohlgelitten waren; der Widerstand gegen sie scheint in der Tat nur von den Syrern ausgegangen zu sein.

Als aktiven Murği'iten verzeichnet ihn schon Buḫārī IV_2 412 nr. 3527; auch *Mīzān* nr. 9904; TT XI 439 nr. 849. Nichts bei IAH IV_2 239 nr. 1003. Zu ihm und weiteren *quḍāt* von Ḥarrān aus dieser Zeit vgl. Juynboll, *Tradition* 226.

2.4.2 *Diyār Rabī'a*

2.4.2.1 *Die Ḫāriğiten*

Daß Marwān sich seine Beamten unter den *mawālī* seiner eigenen Familie suchte, wird man kaum auffällig finden. Jedoch kam wohl noch der Umstand hinzu, daß er den arabischen Stämmen, die in der Ğazīra siedelten, nicht recht trauen konnte. Sie standen – wir sagten es schon – den Ḫāriğiten nahe. Diese bevorzugten die Region vermutlich schon deswegen, weil sie recht gebirgig war und im Guerillakrieg geeignete Rückzugsmöglichkeiten bot. Ṣāliḥ b. Musarriḥ[1] und Šabīb b. Yazīd aš-Šaibānī, die i. J. 76/795 einen Aufstand vom Zaune brachen und mit Ḥağğāğ aneinandergerieten[2], stammten daher. Ṣāliḥ residierte in Dārā in der Gegend von Mārdīn, das die Byzantiner Anastasiopolis genannt hatten[3]; er gehörte zu den Imra'alqais von den Tamīm[4] und war damit den Muḍar verbunden. Die Familie des Šabīb war ursprünglich bei Kūfa zu Hause gewesen[5]; aber auch er begann seine Aktionen in der Gegend zwischen Mārdīn und Nisibis – gewiß nicht nur aus Zufall: er zählte zu den Šaibān b. Ṭa'laba, also den Bakr b. Wā'il[6]. Als Ṣāliḥ am 17. Ğumādā I 76/3. September 695 an der Grenze zwischen dem Irak und der Ğazīra fiel, soll er Šabīb zu seinem Nachfolger ernannt haben – nicht so sehr wegen dessen überragenden Wissens, wie man nachher betonte, sondern wegen seiner Tapferkeit[7]. Ṣāliḥ selber wurde in Mosul beigesetzt; seine Anhänger besuchten

---

[1] So wird im allgemeinen vokalisiert. Ḏahabī scheint die Lesung *Musarraḥ* vorzuziehen (*Muštabih* 591, ult.). Beide Formen sind als Name verbreitet (vgl. Fīrūzābādī, *Qāmūs* I 228, 10). Bei Aš'arī heißt dieselbe Person auch Ṣāliḥ b. Abī Ṣāliḥ (*Maq.* 122, 13 f.; vgl. dazu Strothmann in: Der Islam 19/1931/219 f.).

[2] Eine kurze Darstellung der Ereignisse bieten Wellhausen, *Oppositionsparteien* 41 ff. und Périer, *Ḥadjdjâdj* 109 ff.; vgl. auch Zetterstéen in EI^1 IV 261 f. s. v. *Shabīb;* Shaban, *Islamic History* I 107 f.; Laoust, *Schismes* 40 f.; Morony, *Iraq* 477.

[3] Zu dem Ort vgl. Krawulsky, *Iran* 432 f.

[4] Ṭabarī II 880, 15.

[5] Wellhausen 42, Anm. 1.

[6] Vgl. Levi Della Vida in EI^2 IV 1075 b. Seine Genealogie steht bei Ibn Ḥazm, *Ğamhara* 327, 5 ff. Sein Vater war allerdings mit einer Griechin verheiratet gewesen; sie lebte später als Witwe in Mosul.

[7] Baġdādī, *Farq* 89, –5 f./110, 10 ff.; zum Datum vgl. Ṭabarī II 892, 8 f.

dort auch später sein Grab und schoren sich dabei – vielleicht in Anlehnung an den Ḥaǧǧ – das Haar[8].

Er ist für uns auch interessanter als sein Kumpan und Erbe. Zwar hat Šabīb als Haudegen stärker das Interesse der Historiker geweckt; vor allem sein Tod beim Überqueren des Duǧail in Ahwāz[9] ist in Erinnerung geblieben[10]. In der Art, wie er mit den Truppen des Ḥaǧǧāǧ Katz und Maus spielte oder eine Frau – man wußte später nicht mehr recht, ob seine Mutter oder seine Gattin – in Kūfa das Gebet leiten ließ[11], war er gewiß auch die farbigere Persönlichkeit[12]. Aber von Ṣāliḥ besitzen wir einen Text, eines der ältesten Dokumente islamischer Kanzelrhetorik überhaupt, eine politische Predigt (*qaṣaṣ*), die er offenbar mehrfach gehalten hat und die aus dem Besitz eines gewissen Qabīṣa b. ʿAbdarraḥmān al-Quḥāfī von den Banū Ḥaṭʿam, eines Ḥārigiten, der auch sonst Materialien aus seinem Milieu sammelte[13], über einen Mittelsmann aus dem gleichen Stamm an Abū Miḫnaf gelangte und von diesem in sein *K. Šabīb al-Ḥarūrī wa-Ṣāliḥ b. Musarriḥ* aufgenommen wurde[14].

Wir können daran sehr hübsch erkennen, wie ein *qāṣṣ* vorging. Der Anfang, das Gotteslob und das Zeugnis über den Propheten, ist weitgehend ein Pasticcio aus koranischen Wendungen oder Zitaten. Der Hauptteil wird mit der *taqwā*-Formel eingeleitet, jener Aufforderung zur Gottesfurcht, die damals weit verbreitet war[15]. Jedoch wird sie hier in charakteristischer Weise erweitert. Andere Ideale treten hinzu: Weltverzicht (*az-zuhd fī d-dunyā*), häufiges Denken an den Tod. Das wird dann auch im einzelnen religiös begründet, ist aber, wie sich bald herausstellt, doch nur Vorspiel zu der am Ende erhobenen Forderung, des Lebens nicht zu achten und das Diesseits um des Jenseits willen zu „verkaufen", da man dem Tod ohnehin nicht entrinnt[16]. Denn Weltverzicht heißt auch, sich von den „Frevlern" (*fāsiqūn*) zu trennen; diese hat Ṣāliḥ offenbar von Anfang an im Visier, wenn er mit Sure 6/1 anhebt und damit nach dem Lobe Gottes von den Ungläubigen spricht, die ihrem Herrn andere

---

[8] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 410, 15 f. > Ibn Duraid, *Ištiqāq* 217, 8 ff.; Wellhausen 48. Allgemein zum Haaropfer bei den Semiten vgl. Henninger in: *Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift zum 25jährigen Bestand* 349 ff. = *Arabica Sacra* 286 ff.

[9] Nicht des Tigris, wie ich *Anfänge* 128 geschrieben habe.

[10] Sogar christliche Quellen nehmen davon Notiz (vgl. *Chronica minora*, ed. Chabot 232, pu. f./Übs. 176, wo er ein berühmter Reiterführer genannt wird, allerdings weder Ort noch Zeitpunkt stimmen). Die Einzelheiten seines Todes werden verschieden berichtet (Wellhausen 46 f.).

[11] Vgl. etwa Baġdādī, *Farq* 90, 1 f./111, 1 f. Dazu Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 352, 4 ff.; Ṭabarī II 964, pu. ff.; zusammenfassend Djaït, *Kūfa* 251 ff. Šabīb hatte sein Lager auf der Salzpfanne (*sabaḫa*) vor der Stadt; dort hatte er eine Moschee errichten lassen, die noch lange bestand (Wellhausen 45 nach Ṭabarī II 958, 5 f.).

[12] Zu seinem Aufstand vgl. Ṭabarī, Index s. n.; auch Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 351, 2 ff.; IḪ II 454 f. nr. 288.

[13] Vgl. Ṭabarī II 515, 15 ff.; der Name ist nach der Edition von Abū l-Faḍl Ibrāhīm zu verbessern. Auch II 988, 9 ff.

[14] Text VIII 7, erhalten bei Ṭabarī II 882, 1 ff.; dazu U. Sezgin, *Abū Miḫnaf* 82 f. und 191 f.

[15] S. o. Bd. I 14 ff.

[16] Vgl. Text VIII 7, d – f mit o – q. Nur die *taqwā* wird bezeichnenderweise nicht weiter erläutert.

Wesen gleichsetzen (*bi-rabbihim ya'dilūna*)[17]. Das Verb *'adala*, das hier *in malam partem* gebraucht wird[18], steht noch einmal ganz zum Schluß, diesmal aber in der üblichen positiven Bedeutung. Die Antithese ist gewiß bewußt herbeigeführt: man soll eben nicht in Beziehung auf Gott „abweichen", sondern „gerecht" nach der Wahrheit handeln[19]. Dies aber tut man in aktivem Protest; denn zwar ist man auch zur Liebe zu den Gläubigen verpflichtet und würde sonst das Paradies nicht erlangen[20], aber gläubig sind nur die Gesinnungsgenossen. Wer diese sind, zeigt Ṣāliḥ mit einem historischen Abriß, den wir wiederum aus anderen frühen Texten kennen[21]: alle die, welche sich nicht mit den „Parteien" identifizieren, die sich um ʿUṯmān und ʿAlī gebildet haben. Die beiden ersten Kalifen zwar folgten der *sunna* des Propheten; aber ʿUṯmān und ʿAlī gingen aus jeweils verschiedenen Gründen in die Irre[22]. Die „Parteien" aber sind für die Ḫāriğiten immer die anderen; der negative Sinn des Wortes war im Koran vorgegeben[23].

Das ist im Kern ein politisches Manifest; von Theologie findet sich kaum eine Spur, weniger noch als etwa im *K. al-Irğā'*. Auch in der Korrespondenz zwischen Ṣāliḥ und Šabīb, die Abū Miḫnaf an der gleichen Stelle bewahrt, erfahren wir nicht mehr; „Gerechtigkeit" und „Wahrheit" sind die Parolen[24]. Aber es ist doch bezeichnend, daß die Botschaft des Korans hier asketisch interpretiert wurde, vielleicht weil nun auch die *ğihād*-Forderung sich nicht nach außen kehrt, sondern gegen die Muslime selber. Ṣāliḥ habe seine Anhänger den Koran – oder Koranrezitation – gelehrt und ihnen Religionsunterricht gegeben (*yufaqqihuhum*), so sagt Abū Miḫnaf; er habe sich vor Gott gedemütigt und sei bleich im Gesicht gewesen, vor Askese nämlich[25]. Später überlegte man sich, welcher Gruppe man ihn zuordnen sollte. Manche nannten ihn einen Ṣufriten, ebenso wie Šabīb; aber gemeint ist wohl nur, daß beide ihre Gegner ritterlich behandelten und trotz aller Betonung der Distanz nicht abschlachteten wie die Azraqiten[26]. Aš'arī sagt etwas enttäuscht, Ṣāliḥ habe keine neuen Ansichten vertreten[27].

Streitigkeiten gab es allerdings auch in seinem Lager. Er hatte einen Fremden, den seine Leute abgefangen hatten, einen Kundschafter vielleicht, hinrichten lassen, als diejenigen aus dem Lager, die ihn kannten, ihn nicht als „Muslim"

---

[17] Ib., g und a.
[18] Vgl. zum Problem Paret, *Kommentar* 107 f. zu Sure 4/135.
[19] Ib., r.
[20] Ib., d und h.
[21] S. o. Bd. I 13.
[22] Ib., i – o.
[23] Vgl. EI² III 513 a s. v. *Ḥizb;* Paret, *Kommentar* 233 zu Sure 11/17. Zum Wortgebrauch bei den Ḫāriğiten vgl. E. Salem, *Political Theory* 27.
[24] Ṭabarī II 884, 12 ff. und vorher.
[25] Ib. 881, 14 f.
[26] Vgl. Aš'arī, *Maq.* 118, 7 f.; Baġdādī, *Farq* 89, 7 f./110, 4 f.; auch den etwas wirren Bericht bei Malaṭī, *Tanbīh* 41, 13 ff./51, – 7 ff. (wo Šabīb mit Šabīb an-Naǧrānī verwechselt ist).
[27] *Maq.* 118, 7 und 120, 12 f. Levi Della Vida sieht in ihm den ersten wirklichen Ṣufriten (in: EI¹ IV 538 f.).

anerkennen wollten; an dieser Härte nahmen andere Anstoß, weil dieser selber immerhin sich als Muslim ausgegeben hatte[28]. Das war eine grundsätzliche Frage: Wer bestimmt, wer das rechte Bekenntnis hat? Sie führte zu einer Spaltung und wirkte darum noch lange nach. Šabīb wich ihr aus[29]; aber ganz konnte er ihr nicht entgehen: noch während der Schlacht gegen Ḥaǧǧāǧ wollte man eine Stellungnahme von ihm. Da entschied er sich gegen Ṣāliḥ; Gesinnungskontrolle war das, was er in diesem Augenblick am wenigsten brauchen konnte. Aber der Frager empfand dies als Treubruch und verließ ihn[30]. Sein früheres Zögern schadete seinem Ruf natürlich auch; man nannte seine Anhänger die Murǧi'a unter den Ḫāriǧiten[31] – nach der ursprünglichen Definition dieses Wortes: weil auch diese sich nicht hatten entscheiden wollen, zwischen ʿUṯmān und ʿAlī nämlich. Umgekehrt verehrten manche Ibāḍiten ihn später so sehr, daß sie die, welche ihn im Stiche gelassen hatten, Ungläubige nannten, also nicht mehr als Ḫāriǧiten anerkannten[32]. Aš'arī notiert, daß bis auf seine Zeit kein Ḫāriǧit sich endgültig auf ihn festlegen wollte. Aber das bezieht sich wohl auf eine andere Kontroverse; er hatte sich einmal bei der Verteilung von Beutestücken unbürokratischer verhalten, als es sich mit dem pedantischen Rechtsgefühl mancher Genossen vertrug[33]. Auch daß er eine Frau in der Moschee öffentlich hatte auftreten lassen, ging natürlich manchen wider den Strich[34].

Šabībs Sohn Ṣuḥārī hat später gleichfalls einen Aufstand gemacht. Er fand unter den Ṣufriten Verbündete. Jedoch geschah dies im Irak, in Ǧabbūl auf dem Ostufer des Tigris, und erst z. Z. des Ḫālid al-Qasrī, i. J. 119/737[35]. In der Ǧazīra dagegen ging es schon viel früher wieder los: mit Šauḏab al-Yaškurī, dem „Langen" aus dem Stamm der Yaškur, der kurz nach der Jahrhundertwende auftrat[36]. Er stieß bis in den Sawād vor[37]; aber Unterstützung fand er vor allem bei den Rabī'a in seiner Heimat[38]. Sein eigener Klan gehörte zu den Bakr b. Wā'il[39]. ʿUmar II. hatte ihm in seinen obermesopotamischen Schlupfwinkel einen Brief gesandt; der Murǧi'it ʿAun b. ʿAbdallāh gehörte zu den

---

[28] Ib. 121, 6 ff.
[29] Ib. 122, 13 ff.
[30] Ṭabarī II 967, 6 ff.
[31] *Maq.* 123, 5 ff.
[32] Ib. 123, 1 ff.
[33] Ib. 123, 8 ff.
[34] Baġdādī, *Farq* 89, apu. ff./110, apu. ff.; vgl. auch Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 28, 7.
[35] Ṭabarī II 1633, 9 ff.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 327, 9 f. Dazu Wellhausen 49; Gabrieli, *Califfato di Hishâm* 20; Cornelius, *Ḫālid al-Qasrī* 61 ff.
[36] Šauḏab ist nur ein Beiname; er hieß eigentlich Bisṭām.
[37] Ṭabarī II 1348, 6 ff.; dazu Wellhausen 48. Die dort genannte Gegend Ǧūḫā lag bei Wāsiṭ und war das Ursprungsgebiet der Ḫāriǧiten (Levi Della Vida in: EI² IV 1075 b; Morony, *Iraq* 137 ff.). Der Tigris hatte an dieser Stelle in spätsasanidischer Zeit sein Bett geändert (Ṣāliḥ al-ʿAlī in: Sumer 27/1971/174 ff.). Vor langer Zeit war auch Mani dort geboren worden.
[38] Masʿūdī, *Murūǧ* V 434, 2 ff./IV 24 nr. 2188; Ṭabarī II 1348, 9.
[39] Ibn Duraid, *Ištiqāq* 339, – 5.

Überbringern[40]. Dies wird erzählt, weil zwei seiner Anhänger dem Boten des Kalifen nach Damaskus folgten und dort von diesem zur Audienz empfangen wurden; dabei soll es, was an sich auch nahe lag, zu einem Austausch der Standpunkte gekommen sein. Das Ergebnis wird allerdings, wie das so ist, verschieden berichtet. Der Philologe Abū ʿUbaida (gest. 209/824-25), selber ein überzeugter Ḫāriǧit – dessen Vater oder Großvater übrigens aus der Gegend von Raqqa stammte[41] –, stellte es so dar, als habe sich ʿUmar von den Argumenten seiner Gäste überzeugen lassen und sei dann prompt von den aufgeschreckten Marwāniden vergiftet worden[42]. In einer andern Fassung gelingt es dem Kalifen, in einer elegant geführten paradigmatischen Diskussion den Wortführer der Abgesandten zum Eingeständnis seiner Niederlage zu bringen. Daß sein Sieg dann doch zu nichts führte, wird damit erklärt, daß der Geschlagene sich noch einmal bei seinen Kumpanen in der Ğazīra erkundigen will und dann mit ihnen fällt[43].

Beide Versionen gehen davon aus, daß ʿUmar, seiner gesamten Politik entsprechend, eine Versöhnung mit den Ḫāriǧiten suchte[44]. Beide sind aber auch aus der Erfahrung heraus erzählt, daß diese Initiative, wenn sie denn je ergriffen wurde, scheiterte. Šauḏab besetzte nach dem Tode ʿUmars die Stadt Mosul und tötete den Statthalter; er hat dort ungefähr ein halbes Jahr residiert. Seine Stärke rührte z. T. daher, daß die Truppen Yazīds II., von Maslama b. ʿAbdalmalik befehligt, im Irak durch die Revolte des Yazīd b. al-Muhallab festgehalten waren; erst als dieser ausgeschaltet war, unterlag auch Šauḏab i. J. 102/721[45]. Aber die Ḫāriǧiten blieben, wie sich herausstellte, in der Ğazīra eine endemische Plage. Unter dem Eindruck dieser Erkenntnis muß das, was man von dem Friedensgespräch unter ʿUmar II. berichtete, schon bald wie eine Kunde aus idealer Vergangenheit geklungen haben: selbst ein so frommer und verständigungswilliger Kalif wie er war nicht mit ihnen fertig geworden. Vielleicht sind die Geschichten überhaupt so konzipiert. Sie unterscheiden sich dann nur dadurch, wem die Schuld zugeschoben wird.

Wenn dies so ist, dann hätten sie sehr wohl in der Zeit nach 126 entstanden sein können, als durch die Ermordung Walīds II. die Ordnung wie im Irak,

---

[40] S. o. Bd. I 164. Es könnte sich um den Brief bei Ibn al-Ğauzī, *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* 77 (abgedruckt bei Ṣafwat, *Ğamharat rasāʾil al-ʿArab* II 326 f. nr. 337) handeln, der in die hier geschilderte Gesamtsituation hineingestellt wird. Jedoch ist er vielleicht nur nachträglich ausgedacht; denn es gibt noch einen zweiten Brief ʿUmars an gewisse Ḫāriǧiten, der im Inhalt völlig abweicht (Ibn ʿAbdalḥakam, *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* 75, 1 ff.).

[41] EI² I 158; Weiteres s. o. S. 220.

[42] So bei Ṭabarī II 1349, 3 ff.

[43] Masʿūdī, a. a. O.; *ʿIqd* II 401, 1 ff.; Ibn ʿAbdalḥakam, *Sīra* 108, 3 ff. Vgl. auch den fiktiven Dialog bei Ibn ʿAbdalḥakam 142, 14 ff., wo die beiden den Kalifen mit „o Mensch" (*yā insān*) anreden.

[44] So auch Ibn al-Ğauzī, *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* II 31, ult. Der Ḫāriǧit ʿAmr b. Ḍukaina ar-Rabaʿī spottete über die Schwäche des Kalifen, versprach aber, ihm Bruder zu sein, wenn „er den Weg der Wahrheit einschlage" (ʿAbbās, *Šiʿr al-Ḫawāriǧ* nr. 132, übs. von Bellamy in: *Festschrift Watt* 147).

[45] Vgl. die Ausführungen von G. Rotter in: Amer. Num. Soc. Museum Notes 19/1974/175 f.

so auch in der Ǧazīra zusammenbrach. Wer echt ḫāriǧitisch dachte, konnte dieses Ereignis nur so verstehen, daß jetzt das Unrechtsregime der Umaiyaden sich selber desavouiert hatte. Schon vorher war es nicht ruhig gewesen. Pseudo-Dionysius von Tellmaḥrē verzeichnet für das Jahr 117 oder 118/735-36 die Erhebung eines gewissen ʿAtīq im Sinǧārgebirge[46], und kurz darauf, i. J. 119/737, war Buhlūl b. Bišr aš-Šaibānī, genannt Kuṭāra, in der Gegend von Mosul aufgetreten[47]. Nach der Ermordung Walīds II. aber ging es erst richtig los. Ein gewisser Saʿīd b. Bahdal nistete sich im Ramaḍān 126 in Mosul ein. In der Umgebung hatte sich ein anderer Ḫāriǧit namens Abū Karib zum *amīr al-muʾminīn* ausgerufen; beide arrangierten sich dann miteinander. Ihnen machte Bisṭām aš-Šaibānī Konkurrenz, der in Āḏarbaiǧān Anhänger gefunden hatte; auch er hat i. J. 127/745 Mosul einmal besetzt. Nach Saʿīds Tode Anfang 127/Okt. – Nov. 744 kam dann Ḍaḥḥāk b. Qais ins Spiel; er ließ sich, nachdem er Kūfa und Wāsiṭ eingenommen hatte, gleichfalls von der Bevölkerung Mosuls „einladen" und tötete dort Mitte 128/746 den Statthalter. Marwān II., mittlerweile Kalif geworden, bereitete ihm danach im Irak noch im selben Jahr ein Ende; aber in Mosul wuchs prompt ein Ḫāriǧit nach, nämlich Šaibān b. ʿAbdalʿazīz al-Yaškurī, der, wie die Nisbe zeigt, demselben Stamme angehörte wie ehedem Šauḏab. Er verschanzte sich in der Stadt und ließ sich erst vertreiben, als Marwān ihn, vom Irak zurückkehrend, von zwei Seiten in die Zange nahm. Ḍaḥḥāk hat sogar Münzen in Mosul schlagen lassen, ebenso ein gewisser Zuhair b. ʿAlqama, der für irgendeinen der anderen Genannten die Stadt verwaltete. Die Ḫāriǧiten konnten sich dort also recht bürgerlich einrichten[48].

Dies genüge als Specimen der *histoire événementielle*. Wir brauchen nicht jeden einzelnen Namen festzuhalten. Auch die Abbasiden bekamen keine Ruhe. Schon 133/751 mußten sie sich mit den ersten Rebellen in der Ǧazīra herumschlagen. Zwar schweigen die Quellen dann für 15 Jahre; aber zwischen 148/765 und 317/929 brechen in der Gegend insgesamt 18 Aufstände aus. Unter den Anführern sind wieder Šaibāniten und Yaškuriten; die Stadt, an die sie sich anlehnen, ist weiterhin häufig Mosul[49]. Was uns interessiert, ist, ob wir es mit bloßen Revoluzzern zu tun haben oder ob diese eine bestimmte Theologie vertraten. Eben dies aber war den historischen Quellen, in denen die

---

[46] *Chronik* 30, 13 ff./übs. Chabot 27 f.

[47] Ṭabarī II 1622 ff.; dazu Gabrieli, *Califfato* 19 f.

[48] Vgl. zu allem Rotter, ib. 191 ff. mit Belegen. Zu Ḍaḥḥāk b. Qais auch Forand in: JAOS 89/1969/91; zu Šaibān b. ʿAbdalʿazīz noch Veccia-Vaglieri in: RSO 24/1949/31 f. und 36 f.; grundlegend Wellhausen, *Oppositionsparteien* 49 ff. Caetani deutet in *Chronographia* 1597 bei Saʿīd b. Bahdal die *murgāyē* seiner syrischen Quelle als Murǧiʾiten; jedoch wird man wohl eher an *māriqa* = Ḫāriǧiten denken müssen.

[49] Vgl. die Liste bei Veccia-Vaglieri 39 f., Anm. 5 mit etwas abweichender Zählung. Hinzu kommt der Aufstand des Ḥassān b. Muǧālid (s. u. S. 468), der dort nicht vermerkt ist. Vgl. auch die Notiz bei Masʿūdī, *Murūǧ* V 230, pu. f./III 302, 7 ff. und Aśʿarī, *Maq.* 128, 6. Die Gruppen waren häufig klein; der Brief ʿUmars II. geht von 40 Leuten aus (*Ǧamharat rasāʾil al-ʿArab* II 327, 12 f.).

Namen begegnen, nicht wichtig; die Häresiographen dagegen geben meist keine Namen und kümmern sich nicht um die historische Dimension. Von Sa'īd b. Bahdal und Ḍaḥḥāk b. Qais heißt es bei Ṭabarī, daß ihnen die Ṣufrīya zulief[50]. Ḍaḥḥāk wird auch von Šahrastānī so eingeordnet; er fiel dadurch auf, daß er gegen Heiraten mit anderen Muslimen nichts einzuwenden hatte, solange sie außerhalb des ḫāriğitischen Kerngebietes, im sog. *dār at-taqīya*, geschlossen wurden[51]. Das war wohl eine Konzession, die er auf seinen Kriegszügen machen mußte; die strengen Regeln, die man in der Abgeschlossenheit des *dār al-hiğra* entwickelt hatte, ließen sich hier nicht anwenden. Die Entscheidung war sehr umstritten; manche weigerten sich, über eine Frau, die von außen her eingeheiratet worden war und nicht sich zum Ḫāriğitentum bekehrt hatte, das Totengebet zu sprechen[52]. – Bisṭām aš-Šaibānī war demgegenüber Baihasit[53]; jedoch ist die Baihasīya, die sich vor allem im Iran ausbreitete[54], zu komplex, als daß wir sagen könnten, was dies bei ihm bedeutete. Vielleicht ist nur gemeint, daß er ähnlich rabiat vorging wie die Azraqiten[55]; in der Heiratsfrage dürfte er sich, entsprechend den Prinzipien des Abū Baihas, kaum von Ḍaḥḥāk unterschieden haben[56]. – Ein gewisser Yāsīn von den Tamīm, der i. J. 168/784-5 einen Aufstand machte, folgte „den Prinzipien des Ṣāliḥ b. Musarriḥ"[57]; vielleicht war auch er Ṣufrit.

2.4.2.2 *Mosul*

Die reichen Bürger von Mosul hingen von den Stämmen ab; denn das Ackerland der Umgebung, aus dem sie ihre Renten bezogen, grenzte an die Steppe, wo die Nomaden und Halbnomaden ihre Weidegebiete hatten[1]. Die Stadt war in der Nähe des alten Ninive entstanden; Hišām hatte ein Lustschloß hier besessen, und sein Schwager al-Ḥurr b. Yūsuf hatte als sein Statthalter später einiges zur Entwicklung getan[2]. Von der Ankunft der Abbasiden war man

---

[50] II 1900, 4 f.

[51] *Milal* 102, 13 f./251, 3 f.

[52] Našwān, *Ḥūr* 176, 3 ff. In den Parallelstellen werden daraus zwei „Sekten" gemacht (Aš'arī, *Maq.* 111, 6 ff.; Baġdādī, *Farq* 87, –6 ff./108, 3 ff.). Überall liegt die gleiche Quelle zugrunde. Daß diese Ḍaḥḥākīya tatsächlich von Ḍaḥḥāk b. Qais hergeleitet wurde, geht auch aus Ḫwārizmī, *Mafātīḥ* 19, –5 hervor.

[53] Rotter, a. a. O. 192 nach Balāḏurī; auch Caetani, *Chronographia* 1597 nach Michael Syrus.

[54] S. u. S. 594 ff.

[55] S. u. S. 613.

[56] S. u. S. 595.

[57] Azdī, *Ta'rīḫ al-Mauṣil* 251, pu. ff. > Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* 52, 9 ff./VI 78, 7 ff.; dazu Moscati in: Orientalia 14/1945/351.

[1] Kennedy in: BSOAS 44/1981/27 f.

[2] Zur Frühgeschichte der Stadt vgl. neben dem mehrfach genannten Aufsatz von Rotter (dort vor allem S. 178) Morony, *Iraq* 134 ff. und Athamina in: JSAI 8/1986/191 f.; auch Fārūq 'Umar, *Buḥūṯ* 148 ff. und Ṣāliḥ al-'Alī, *Imtidād al-'Arab fī ṣadr al-Islām* 101 ff. Ich verkenne nicht, daß Mosul in der Umaiyadenzeit von der Ğazīra im engeren Sinne administrativ getrennt war (Rotter 167); die Stadt ist hier nur um des Zusammenhangs der Darstellung willen vor Nisibis und Raqqa vorausgenommen.

nicht erbaut; die Bevölkerung hatte weiße Fahnen gehißt und sich mit den Ḫāriǧiten der Umgebung zusammengetan, um die „Perser" zu vertreiben[3]. Aber diese kamen kaum mehr als ein Jahr später wieder und veranstalteten 133/751 in der Stadt ein großes Strafgericht, dem als prominentestes Opfer der Asket

Maʿrūf b. Abī Maʿrūf

mit seinem Sohn zum Opfer fiel[4]. Er war Traditionarier und offenbar weit gereist; er überlieferte nämlich von Muǧāhid, den er in Mekka aufgesucht haben muß, und von Ḥasan al-Baṣrī[5]. Kaʿbī bezeichnet ihn als Qadariten; das ist, wenn man an seine beiden Lehrer denkt, auch nicht unwahrscheinlich[6]. Der Bericht über sein Martyrium bedient sich eines Topos, der auch auf Ġailān ad-Dimašqī angewandt wird[7]. Ähnlich wie in Baṣra hingen auch hier Qadariten und Ḫāriǧiten offenbar eng zusammen.

Das wird bestätigt durch das, was wir über die Ibāḍiten in Mosul wissen; diese haben sich ja mit ihren qadaritischen Ideen bei Abū ʿUbaida at-Tamīmī in Baṣra unbeliebt gemacht[8]. Ihre Gemeinde war recht stark; mehrere Großfamilien der Azd hatten sich in Mosul niedergelassen. So hatten z. B. die Farāhīd aus ʿUmān, denen u. a. Rabīʿ b. Ḥabīb angehörte[9], dort ihre Dependance (*mahāǧir*)[10]. Yazīd b. al-Muhallab konnte hier auf Unterstützung rechnen[11]. Ein prominenter Azdit namens Ǧābir b. Ǧabala beteiligte sich mit seinem gesamten Klan, den Naṣr b. Zahrān Yaḥmad, am Putsch des Muḫtār b. ʿAuf im Ḥiǧāz; der *Taʾrīḫ al-Mauṣil* des Abū Zakarīyāʾ al-Azdī gibt uns darüber, ebenso wie über das Weiterleben der Familie, detailliert Aufschluß[12]. Um die Mitte des Jahrhunderts hören wir dann sogar von zwei Theologen bzw. Juristen. Da ist zuerst

---

[3] Pseudo-Dionysius von Tellmaḥrē 51, 22 ff./übs. 46. In diesem Text werden die Abbasiden immer die „Perser" genannt.

[4] Azdī 147, 10 f. und 148, 2 f. > Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* V 341, −9 f./V 444, pu. f. Zu dem Massaker vgl. Forand in: JAOS 89/1969/92 f. sowie F. ʿUmar, *Buḥūṯ* 152 ff. und *ʿAbbāsid Caliphate* 311 ff.

[5] Azdī 153, 3 ff. Vgl. auch IAH IV$_1$ 322 nr. 1488, wo er als *Mauṣilī* geführt wird. Der Balḫī gleichen Namens bei Buḫārī IV$_1$ 415 nr. 1824 und *Mīzān* nr. 8660 ist allerdings von ihm zu trennen; er überlieferte von Ǧarīr b. ʿAbdalḥamīd (gest. 188/804).

[6] Kaʿbī, *Maq.* 84, 5 ff. (nach Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī) > *Faḍl* 338, 4 (wo *Abī* zu ergänzen ist) > IM 135, 7 f.; Kaʿbī rechnet ihn bezeichnenderweise unter die Mekkaner.

[7] Vgl. Text I 1, u mit Kommentar.

[8] S. o. S. 203 f.

[9] S. o. S. 198.

[10] Azdī 93, 8 f. und 96, 1.

[11] Balāḏurī bei Athamina, a. a. O. 192.

[12] 77, apu. ff.; 111, 6 ff.; 113, 5 ff. Einer seiner Urenkel war Muʿāfā b. ʿImrān al-Azdī (gest. 185/801), der als Traditionarier ebenso wie als Historiker seiner Stadt hervorgetreten ist und in Baġdād mit seinen Überlieferungen vor allem auf die Asketen Eindruck machte (vgl. TB XIII 226 ff. nr. 7198 und oben Bd. I 229; dazu GAS 1/348 und 636). Der Abschnitt im *Taʾrīḫ al-Mauṣil* unterrichtet uns sogar darüber, wie die Familien sich über die einzelnen Straßen verteilten.

Abū Firās Ǧubair b. Ġālib,

der den Ḥimyar affiliiert war. Er hat ein häresiographisches Werk verfaßt, aber auch mehrere juristische Schriften; daneben war er Dichter und *ḫaṭīb*. Mit Mālik b. Anas stand er offenbar in Korrespondenz; jedenfalls hat er ein Sendschreiben an ihn gerichtet[13]. Ob er ein echter Südaraber war oder sich den Ḥimyar nur als *maulā* angeschlossen hatte, wußte schon Azdī nicht mehr[14]. – Neben ihm erscheint

Ḥafṣ b. Ašyam,

der den Banū Ǧarm (wohl von den Quḍā'a) angehörte[15]. In seiner Gemeinde galt er vor allem als Jurist; er war der Vertrauensmann, vor dem die Ibāḍiten ihre Verträge schlossen. Jedoch hat er auch das *K. al-Firaq* des Ǧubair b. Ġālib weiterüberliefert[16]. Dieser rühmte sich, ihn schon mit 15 Jahren kennengelernt zu haben[17]; Ḥafṣ war also wohl älter oder angesehener – vielleicht weil Ǧubair nur *maulā* war. Im Jahre 148/765 machte ein Neffe mütterlicherseits, Ḥassān b. Muǧālid von den Hamdān, in der Gegend von Mosul einen Aufstand gegen Manṣūr, über den wir bei Azdī Genaueres erfahren[18]. Er stammte in gerader Linie von einem Anhänger 'Alīs ab, der sich nach Ṣiffīn von diesem losgesagt hatte. Als er scheiterte, floh er nach Sind oder Makrān, wo er die dortigen Glaubensbrüder für seine Absichten zu gewinnen suchte[19].

Leider wissen wir nicht, wie diese Ibāḍiten zur Qadarīya standen. Ḥamza al-Kūfī, der, wie die Baṣrier es sahen, mit seinen qadaritischen Ansichten in Mosul sein Unwesen trieb, hat offenbar vor allem auf dem Lande Proselyten gemacht; Abū Maḥfūẓ, ein in Baṣra lebender *šaiḫ*, über den wir kaum etwas wissen, ist dorthin gereist, um die unwissenden Schäflein wieder auf die rechte Linie einzuschwören. Das ist frühestens in die vierziger Jahre, vermutlich aber noch etwas später zu datieren[20]. Übrigens lebten auch Ḥafṣ b. Ašyam und Ḥassān b. Muǧālid mit seinem ganzen Klan auf dem Lande, in Bā Faḫḫāra, einem Dorf östlich von Mosul in der Gegend von Ninive[21]. Ǧubair b. Ġālib wohnte in Kār, einer Art Vorort von Mosul, gleichfalls im Osten der Stadt, nahe dem Fluß[22].

Daß diese Ibāḍiten die Ḥāriǧiten, die sich in der Umgebung austobten, immer unterstützten, ist gar nicht gesagt, ebensowenig auch, daß alle Azditen Ibāḍiten waren. Hier spielte, wie überall, der kleine Unterschied eine große Rolle. Ein Stammesgenosse des Ǧābir b. Ǧabala hat al-Manṣūr mit einem

---

[13] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 234, 1 f. und 295, 9 ff.
[14] *Ta'rīḫ al-Mauṣil* 206, 3.
[15] Ib. 205, –4 ff.
[16] *Fihrist* 234, 2.
[17] *Ta'rīḫ al-Mauṣil* 206, 5.
[18] Ib. 203, –4 ff.; kurz auch Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* V 447 f./V 584 f.
[19] MacLean, *Religion and Society* 118.
[20] S. o. S. 203.
[21] *Ta'rīḫ al-Mauṣil* 205, 4 und ult.; dazu Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* s. v.
[22] Ib. 206, 3 und Yāqūt s. v.

Kontingent von 1000 Reitern in dem Feldzug gegen das berberische Imamat in Tripolis unterstützt und dem Kalifen den Kopf des gefallenen ibāḍitischen Imams gebracht[23]. I. J. 202/916-7 überwarfen sich die Azditen von Mosul mit einem südarabischen Ḫāriǧiten von den Hamdān, der sich in Ninive festgesetzt hatte, und erschlugen ihn[24].

Einen weiteren Juristen namens Abū Bakr Yaḥyā b. Zakarīyā' al-Mauṣilī (erwähnt bei Ḥamīs b. Sa'īd aš-Šaqaṣī, *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn* I 620, −5 f.) können wir vorläufig nicht näher einordnen. Er blieb dadurch bekannt, daß er nach 'Umān übersiedelte. Zu ihm und zur späteren Entwicklung der Ibāḍīya in dieser Gegend vgl. Lewicki in: EI² III 651 a. − Zu den „Ǧahmiten", die z. Z. der *miḥna* dort auftraten, s. u. Kap. C 6.3. Zu dem Juristen und Historiker Mu'āfā b. 'Imrān al-Mauṣilī s. o. Anm. 12. Die Traditionswissenschaft wird im 2. Jh. in der Stadt vor allem durch Abū Ya'lā Aḥmad b. 'Alī at-Tamīmī (210/825-307/919) repräsentiert, der neben einem *Musnad* auch einen *Mu'ǧam* seiner Lehrer verfaßte (GAS 1/170 f.). Der umfangreiche *Musnad* wurde kürzlich von Ḥusain Salīm Asad ediert (Bd. 1−13 und Indices; Damaskus 1404/1984-1409/1988).

2.4.2.3 *Nisibis*

Auch Nisibis gehörte noch zu den Diyār Rabī'a; jedoch lag es viel weiter westlich als Mosul, schon auf halber Strecke nach Raqqa, wenn auch weiter im Norden. Die Stadt hatte zum sasanidischen Herrschaftsgebiet gehört und war Sitz einer nestorianischen Hochschule, die bis in frühislamische Zeit hinein, wenngleich zunehmend schwächer dokumentiert, fortbestand[1]. Abū Nūḥ Ibn aṣ-Ṣalt al-Anbārī, Übersetzer griechischer Texte, war dort zu Beginn des 3./9. Jh's Katholikos; er hatte zuvor dem Statthalter von Mosul auch als Sekretär gedient[2]. Allerdings wurde den Muslimen nicht nur Gelehrsamkeit vorgeführt, sondern auch Parteigezänk; um die Besetzung des Bischofsstuhls hatte es seit jeher viel Streit gegeben[3]. Zahlreich war die muslimische Bevölkerung in den ersten beiden Jahrhunderten vermutlich noch nicht[4]. Außerhalb des Irak verband man etwas märchenhafte Vorstellungen mit der Stadt. Die frommen Ǧinn, die nach Sure 46/29 sich in vorbildlicher Ruhe Muḥammads

---

[23] Schwartz, *Anfänge der Ibāḍiten in Nordafrika* 229 ff.
[24] Azdī 343, −5 ff. > Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* VI 247 f./VI 349.

[1] Dazu Vööbus, *History of the School of Nisibis* (Löwen 1965). Allgemein vgl. RGG IV 1499 und LThK VII 1010 s. v. *Nisibis*.
[2] Er fertigte u. a. eine neue Übersetzung der ersten drei Bücher des Organon an, welche die des Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-Muqaffa' ersetzte (*al-Manṭiq li-bn al-Muqaffa'*, ed. Dānišpažūh 93, −4; vgl. oben S. 27). Die Topik übertrug er nach einer syrischen Vorlage, die der Patriarch Timotheos geliefert hatte. Dazu GCAL II 118; Fiey, *Chrétiens syriaques* 36 und 38; Putman, *Timothée I*, S. 85 und Index s. n.; Islamochristiana 1/1975/154; Haddad, *La trinité divine* 39; Endreß in GAP II 421; *Dictionnaire des philosophes antiques* I 525; unten Kap. C 1.2.3.
[3] Morony, *Iraq* 349 ff.; allgemein zur Stadt auch ib. 131.
[4] Die bei Sam'ānī, *Ansāb* XIII 115 ff. s. v. *an-Naṣībī* genannten Gelehrten gehören in die Zeit seit dem 3. Jh. H.

Koranvortrag angehört hatten, waren aus Nisibis herübergekommen[5]. Einige Anhänger des Muḫtār setzten sich dort fest; Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya wurde kurze Zeit ihr Anführer[6]. Später wohnten eine Menge Aliden in der Stadt[7]. Dennoch wäre es voreilig, zu behaupten, daß es dort eine starke šīʿitische Faktion gegeben hätte. Der einzige ansässige muslimische Theologe, dessen Name bekannt geworden ist,

Abū Ḥāḍir an-Naṣībī,

läßt sich kaum befriedigend einordnen. Ḥākim al-Ǧušamī bezeichnet ihn als Haupt der „Ewigkeitler" (Azalīya), weil Abū Ḥāḍir annahm, daß die Schöpfung von Anfang an bei Gott gewesen sei, insofern dieser von Anfang an um sie wußte[8]. Dahinter könnte sich die christliche Vorstellung vom κόσμος νοητός verstecken; sie hat, selbst als man das göttliche Wissen nicht mehr wie die kūfischen Šīʿiten für in der Zeit entstanden hielt, in der islamischen Theologie nicht viel Widerhall gefunden[9]. Im vorliegenden Fall verband sie sich zudem, wie dies nahelag, mit einem strikten Prädestinatianismus; das verdarb allen Muʿtaziliten den Geschmack. Hišām al-Fuwaṭī hat mit einer Distinktion darauf reagiert; damit haben wir einen Terminus ante quem[10]. Ibn Ḥazm faßt Abū Ḥāḍir mit einem gewissen Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī zusammen, der aber von ihm vermutlich durch einen halben Kontinent getrennt war und über den wir genauso wenig wissen[11]. – Nennen sollte man wohl auch noch einen Traditionarier,

ʿUṯmān b. ʿAbdallāh al-Umawī,

der zumindest eine Zeitlang in Nisibis wohnte, wenn nicht gar dort aufgewachsen war. Er war ein Angehöriger der Umaiyadenfamilie; jedoch bot man zwei verschiedene Genealogien an, von denen eine ihn zu einem Ururenkel des ʿAbdarraḥmān b. al-Ḥakam b. al-ʿĀṣ machte, während die andere über zehn (!) Zwischenglieder auf den Kalifen ʿUṯmān zurückführte[12]. Er hatte eine Schwäche für prošīʿitisches Ḥadīṯ. So ließ er den Propheten z. B. von seiner Familie als von einem Baum sprechen, dessen Wurzel er selber sei, mit ʿAlī als Ast

---

[5] Ibn Isḥāq, *Sīra* 281, 11 ff.

[6] Näheres dazu bei Rotter, *Zweiter Bürgerkrieg* 214 ff.

[7] Vgl. die Aufzählung der Familien bei Ibn Ṭabāṭabā, *Muntaqilat aṭ-Ṭālibīyīn* 328, 3 ff.; auch Ibn ʿInaba, *ʿUmdat aṭ-ṭālib* 250, 4 ff.

[8] *Šarḥ ʿUyūn al-masāʾil* I, fol. 47 a; übernommen bei al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 136, 12 ff. und Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 120, 2 ff.

[9] S. u. Kap. D 1.3.1. Zur Vorstellung selber vgl. R. M. Jones in: Classical Philology 21/1926/ 317 ff. und jetzt P. O. Kristeller, *Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft* (SB Heid. Ak. Wiss. 1989 nr. 2), dort vor allem S. 13 ff.

[10] Text XXIV 18; Abū Ḥāḍir wird dort aber nicht genannt. Zu Hišām al-Fuwaṭī's Lehre s. u. Kap. C 4.1.1.1.

[11] *Fiṣal* IV 226, pu. f. (wo auch ausdrücklich vermerkt ist, daß die Nisbe an-Naṣībī sich auf Nisibis bezieht). Zu Abū ṣ-Ṣabbāḥ s. u. S. 562 f.

[12] TB XI 282 f. nr. 6053. Schon Ḏahabī hat die zweite Ahnenreihe für ganz unwahrscheinlich gehalten (*Mīzān* nr. 5523).

und Ḥasan und Ḥusain als den Zweigen; wer immer sich an einem der Zweige festhalte, komme ins Paradies. Jedoch reiste er zuviel, um seinen Grundsätzen treu bleiben zu können. Als er nach Ḫorāsān kam, stellte er sich um; dort soll er eine promurǧi'itische Tradition verbreitet haben, die er bei Abū Muṭīʿ al-Balḫī aufgeschnappt hatte[13]. Er ließ sich in Nēšāpūr nieder und ist dort gegen Ende des 2. Jh's gestorben. Das zitierte Ḥadīṯ klingt zaiditisch; der ḥasanidische Zweig wächst ja offenbar ebenso kräftig wie der ḥusainidische. Daß dies zur Ǧazīra paßte, werden wir nun auf der letzten Station unseres Itinerars erkennen.

2.4.3 *Raqqa*

Raqqa, in vorislamischer Zeit Nikephorion, später Kallinikos geheißen und damals auch christlicher Bischofssitz[1], lag als Hauptort der Diyār Muḍar im Westen und hatte damit viel weniger unter den Ḫāriǧiten zu leiden[2]. Hārūn ar-Rašīd konnte i. J. 180/796 seinen Regierungssitz dorthin verlegen. Allerdings tat er dies u. a. auch, um den Feindseligkeiten zwischen Yaman und Muḍar zu steuern[3]. Zumindest Ibāḍiten gab es in der Stadt zuhauf; Muḥammad b. Saʿīd al-Qušairī (gest. 334/946), der Verfasser des *Taʾrīḫ Raqqa,* belegt es mit einer Aussage des Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 161/778)[4]. Leider verrät dieser orthodoxe – und im übrigen schlecht erhaltene – Text sonst kaum etwas über die religiösen Verhältnisse. Die Qadariten werden stillschweigend vereinnahmt, so Saʿīd b. Abī ʿArūba, dessen *Muṣannaf* durch Ḫalīl b. Murra (gest. 160/777) aus Baṣra nach Raqqa kam[5], oder Ṭalḥa b. Zaid al-Qurašī, ein Damaszener, der sich in der Nähe der Stadt niedergelassen und vermutlich qadaritische Überzeugungen mitgebracht hatte[6]. Abū l-ʿAbbās al-Walīd b. al-Walīd b. Zaid al-ʿAnsī al-Qalānisī, der in Damaskus bei dem qadaritischen Exegeten Saʿīd b. Bašīr und in Ḥimṣ bei ʿAbdarraḥmān b. Ṯābit b. Ṯaubān gehört hatte, kommt gar nicht vor[7]. Nun waren diese Qadariten auch alle recht gemäßigt. Auffälliger ist, daß die Šīʿiten verschwiegen werden; denn von ihnen gab es ein ganzes Spektrum. Man merkt es schon daran, daß in der Bevölkerung Widerspruch

---

[13] *Mīzān,* a. a. O.; auch Suyūṭī, *Laʾālī* I 38, –5 ff. und 42, apu. ff. (dazu unten S. 539).

[1] Zur Geschichte der Stadt in dieser Zeit vgl. Honigmann in EI[1] III 1196 f. und D. Sturm in: Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 1/1979/35 ff. Auch von hier kam ein Übersetzer, der Syrisch verstand (Ibn an-Nadīm 305, 5 f.).

[2] Zur arabischen Einwanderung vgl. Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Imtidād al-ʿArab fī ṣadr al-Islām* 98 f.

[3] EI[2] III 233 a.

[4] S. 63, pu. ff.

[5] Ib. 112, 1 ff. (wo *ʿArūba* zu lesen ist statt *ʿAmrōya*); auch 127, ult. ff. Dazu oben S. 63; zu Ḫalīl b. Murra vgl. *Mīzān* nr. 2672.

[6] S. o. S. 326.

[7] Zu ihm IAH IV$_2$ 19 nr. 82; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* III 81, 5 ff.; Ibn Muhannā, *Taʾrīḫ Dāraiyā* 122, 1. Als Qadarit bezeichnet in *Mīzān* nr. 9417.

aufkam, wenn Muʿāwiya als *ḫāl al-muʾminīn* bezeichnet wurde[8]. Um 120/738 war ein Werber des Zaid b. ʿAlī in der Stadt aufgetaucht, ein Klient der Banū Hāšim namens Yazīd b. Abī Ziyād (gest. 136/753-4 im Alter von 90 Jahren), der bei Ibn Abī Lailā in Kūfa studiert hatte[9]. Er hat später, allerdings wohl wieder in seiner Heimatstadt Kūfa, gewollt oder ungewollt den Abbasiden den Weg bereitet; denn er überlieferte das sogenannte „Fahnenḥadīṯ", dem zufolge das Heil für die „Leute des Hauses" mit den schwarzen Fahnen aus dem Osten kommen werde[10]. Raqqa hatte seitdem wohl eine zaiditische Gemeinde. Aber auch extremere Šīʿiten faßten dort Fuß, und daß die Abbasiden sich in der Stadt ziemlich sicher fühlten, geht daraus hervor, daß schon 25 Jahre bevor Hārūn seine Residenz dorthin verlegte, Manṣūr ebenda durch seinen Kronprinzen al-Mahdī nach dem Vorbilde Baġdāds die Neustadt ar-Rāfiqa errichten ließ.

2.4.3.1 Sulaimān ar-Raqqī

Die Existenz der zaiditischen Gemeinde können wir allerdings nur indirekt erschließen. Sie brachte nämlich einen Theologen hervor, der zu den bedeutendsten Köpfen des 2. Jh's gehört und, obgleich in seiner eigenen Glaubensgemeinschaft verhältnismäßig isoliert, der späteren Entwicklung manche Anstöße gegeben hat:

Sulaimān b. Ğarīr ar-Raqqī al-Ğazarī[1].

Allerdings liegt sein Lebensschicksal völlig im dunkeln. Das dürfte sich in erster Linie aus seiner Herkunft erklären; nur die kūfischen Zaiditen sind damals aktenkundig geworden. Hinzu kommt, daß er im Gegensatz zu diesen nicht als Traditionarier hervortrat. Erstaunlich ist aber, daß auch die zaiditischen Quellen auf ihn nicht eingehen. Denn er war als Theologe recht erfolgreich; in ʿĀnāt am Euphrat, auf halbem Wege zwischen Raqqa und Baġdād, folgte man seiner Lehre[2]. Zudem soll er Yaḥyā b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan gehuldigt haben, der nach dem Debakel von Faḫḫ i. J. 169/786 im Irak und in Persien herumzog und 175/792 in Dailam zu wirken begann[3]. Jedoch liegt gerade hier vielleicht der Schlüssel zum Verständnis. Yaḥyā ließ sich nämlich auf ein Amnestieversprechen ein, das ihm der Barmakide Faḍl b. Yaḥyā als

---

[8] Ḫallāl, *Musnad* 190, 9 ff.; dazu oben Bd. I 21.

[9] Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 145, 13 ff.; zu ihm auch Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* II 341.

[10] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* IV 379 ff. nr. 1993 > *Mīzān* nr. 9695; Ḍahabī, *Taʾrīḫ* V 313, apu. ff.; Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima*, Übs. Rosenthal II 172 ff.; dazu Nagel, *Untersuchungen* 133 und Madelung in EI² V 1233. Zu den schwarzen Fahnen s. u. S. 493.

[1] Die Nisbe ar-Raqqī ist belegt bei Naubaḫtī, *Firaq* 9, 6; Maqdisī, *Badʾ* V 133, 5 und Našwān, *Ḥūr* 148, 9.

[2] Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 68, 6 f. Die Quellen nennen seine Anhängerschaft abwechselnd Sulaimānīya (so Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 33, 1/28, −4; Ṣafadī, *Wāfī* XV 360, 2 usw.) oder Ğarīrīya (so Maqdisī V 133, 5; Masʿūdī V 474, apu./IV 45, 13 usw.; verschrieben bei Našwān 150, pu.).

[3] van Arendonk, *Opkomst* 59 ff.; dazu 73 und 291.

Statthalter des gesamten Ostens machte. Trotzdem wurde er schließlich auf Befehl Hārūns in Raqqa ins Gefängnis gesteckt; Šaibānī fiel zeitweise in Ungnade, weil er sich weigerte, diese Felonie juristisch zu decken[4]. Sulaimān b. Ǧarīr dagegen wanderte nicht ins Gefängnis, sondern begegnet in einer langen Geschichte über eine Diskussion, die Hišām b. al-Ḥakam in Gegenwart des Vaters von Faḍl b. Yaḥyā, des Wesirs Yaḥyā b. Ḫālid, mit ihm führte. Dabei spielt er die Rolle des Bösewichtes; er stellt Hišām eine Fangfrage, mit der er auch seine eigene zaiditische Einstellung desavouiert[5]. Das ist wohl reine Erfindung; jedoch wollte man damit vielleicht sagen, daß er damals gar nicht mehr Zaidit war. Er soll nämlich nach einem Bericht, den man gelegentlich auf Aḥmad b. ʿĪsā, den gelehrten Enkel des Zaid b. ʿAlī, zurückführte und der gerade bei den Zaiditen selber kolportiert wurde, seine Hand bei der Ermordung von Yaḥyā b. ʿAbdallāh's Bruder Idrīs im Spiele gehabt haben, der in den Maġrib hatte entkommen können und dort von „muʿtazilitischen" Stämmen unterstützt wurde. Das hätte dann i. J. 177/793 sein können; Idrīs I. soll Ende Rabīʿ I 177/Mitte Juli 793 gestorben sein[6].

Allerdings ist hieran beinahe alles ungesichert. Lévi-Provençal hat gezeigt, daß der Tod Idrīs' I. auch früher angesetzt wird, nach der ältesten Quelle, dem *Taʾrīḫ* des Rāzī, schon in das Jahr 174 (*Islam d'Occident* 14). Zudem schwanken die Lebensdaten, die für seinen Sohn Idrīs II. angegeben werden, so sehr, daß auch dessen Geburt, die ja nach dem Tod seines Vaters erfolgte, nicht genau zeitlich festzulegen ist. D. Eustache entscheidet sich in EI² III 1031 f. in beiden Fällen für das Jahr 175; so auch Huici-Miranda in seiner Übersetzung des *Rauḍ al-qirṭās* (I 46). Damals wäre Yaḥyā b. ʿAbdallāh noch in Dailam gewesen. Den Bezug zwischen Vater und Sohn braucht man allerdings vielleicht nicht ganz so ernst zu nehmen. Die Geschichte von der schwangeren Sklavin, welche den Thronfolger postum noch gebiert, ist ein Topos, der auch sonst, etwa im Zusammenhang mit dem zwölften Imam, begegnet; hier mag er zur Legitimation der Herrschaftsansprüche Idrīs' II. oder eher seines Vormundes und Regenten Rašīd gedient haben.

Was die Person des Mörders und sein Vorgehen betrifft, so herrscht noch mehr Verwirrung. Aḥmad b. ʿĪsā b. Zaid wird als Gewährsmann nur in zaiditischen Quellen herangezogen. Er wollte über seinen Onkel al-Ḥusain b. Zaid von einem Berber gehört haben, daß Sulaimān b. Ǧarīr – dessen Identität mit dem *mutakallim* ausdrücklich hervorgehoben wird – den Herrscher mit einem vergifteten Fisch beseitigte (van Arendonk 58, Anm. 5; Madelung, *Qāsim* 62). Abū l-Faraǧ führt (*Maqātil* 490, 6 ff.) dieselbe Version auf Dāwūd b. al-Qāsim

[4] Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 468, apu. ff.; weiterhin die Berichte bei Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābiʾ, Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī und Muḥallī (in: Madelung, *Arabic Texts concerning the History of the Zaydi Imams* 17, 2 ff.; 55, 5 ff. und 173 ff.) sowie al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 232 ff. Dazu van Arendonk, *Opkomst* 62 f.; Madelung, *Qāsim* 51; Dasūqī, *Šaibānī* 86 ff.; auch unten Kap. C 1.4.1.

[5] Kaššī 259, 4 und 261, 9 ff. Dazu Strothmann, *Staatsrecht* 34; van Arendonk 73; Madelung, *Qāsim* 62 f.; auch oben Bd. I 351.

[6] Ibn Abī Zarʿ, *Rauḍ al-qirṭās* (ed. Tornberg, *Annales regum Mauritaniae*) 23/Übs. Beaumier 21.

al-Ğaʿfarī, einen Ururenkel des Ğaʿfar b. Abī Ṭālib zurück, der bei Hofe als Beamter tätig war und i. J. 252/866 mit den übrigen Ṭālibiden von Baġdād nach Sāmarrā gebracht und unter Arrest gestellt wurde (Ṭabarī III 1682, 3 ff. und 1683, 16 ff.). Dort ist er im Ğumādā I 261/Februar 875 gestorben. Er war also auf keinen Fall mehr Zeitgenosse des Ereignisses (TB VIII 369 nr. 4471; dazu Ṭabarī III 1522, 17 f. und 1617, 13; auch Ṭūsī, *Fihrist* 131 nr. 280; Naǧāšī 113, 5 ff.; Ardabīlī I 307).

Daneben gibt es eine viel stärker ausgemalte Fassung, nach der Sulaimān sich eines vergifteten Parfüms bediente und auf der Flucht bei einem Duell mit Rašīd verwundet wurde und durch eine verkrüppelte Hand auf immer gezeichnet war. Dort heißt es auch, er habe, um sich einzuschmeicheln, den Berbern Vorlesungen über die zaiditische Lehre gehalten (*Maqātil* 489, 1 ff.; danach wohl, wiederum verkürzt, Ibn ʿInaba, *ʿUmdat aṭ-ṭālib* 158, 2 ff.). Diese Version geht zurück auf einen andern Hofbeamten mit šīʿitischen Neigungen, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Sulaimān an-Naufalī, der sie von seinem Vater hatte. Letzterer erlebte noch den Aufstand des Jahres 145 (*Maqātil* 338, – 4 ff.). Der Isnād begegnet häufig bei Ṭabarī, im *K. al-Aġānī* und bei Masʿūdī (GAS 1/312; Prozorov, *Istoričeskaja literatura* 181; Ardabīlī I 602 a).

In einer dritten Variante verwandelt sich das Parfüm (*ṭīb*) in einen Arzt (*ṭabīb*), der Idrīs mit einem Zahnpulver vergiftet. Jetzt heißt er auch nicht mehr Sulaimān b. Ğarīr, sondern aš-Šammāḫ und ist *maulā* des Mahdī. Er soll nachher zur Belohnung Postmeister von Ägypten geworden sein (*Maqātil* 490, 1 ff.). Das hat Abū l-Faraǧ von Alī b. Ibrāhīm al-ʿAlawī, einem späten Nachkommen des Zainalʿābidīn, erfahren, der ein *K. Aḫbār Yaḥyā b. ʿAbdallāh b. Ḥasan* und ein *K. Aḫbār ṣāḥib Faḫḫ* verfaßte (Naǧāšī 186, 4 ff. > Ardabīlī I 545 b). Ṭabarī bringt diesen Bericht in etwas abweichender Form anonym; aš-Šammāḫ hat hier die Nisbe al-Yamāmī (III 561, 7 ff.; danach Ibn al-Faqīh, *Buldān* 81, 15 ff./Übs. Massé 99 f., Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm* II 59, 8 ff. und Ṣafadī, *Wāfī* VIII 318, 9 ff., wo *Yamāmī* zu *Yamānī* verschrieben ist). Nach Ibn Ḥabīb, *Asmāʾ al-muġtālīn* 197, 8 ff. stammte der Mörder aus Medina; das würde zu der Nisbe passen.

Von diesen östlichen Traditionen, die natürlich, was das Detail angeht, alle im dunkeln tappen, ist alles Weitere abhängig, die Angabe bei Baġdādī z. B. (*Farq* 232, 1 f./241, 10 f.) und vor allem die maġribinischen Quellen (vgl. dazu van Arendonk 58, Anm. 5; Talbi, *Emirat Aġlabide* 370; Ibn al-Ḫaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām* III, Übs. Castrillo 121 f., wo auf Verschreibungen des Namens Sulaimān b. Ğarīr hingewiesen ist). Schon Rosenthal hat vermutet, daß der von Lévi-Provençal herangezogene Abū l-Ḥasan an-Naufalī mit dem Gewährsmann des Abū l-Faraǧ identisch sein könnte (*Historiography* 506, Anm. 1). Ibn al-Abbār verdeutlicht in seiner *Ḥulla as-siyarāʾ* durch die Nisbe ar-Raqqī; dafür hat er bei Šammāḫ dann *al-Yamāmī* zu *al-Mišmāsī* verlesen (I 52, 6 ff. Monés). Ab und zu findet sich der Versuch, den Widerspruch der Namen dadurch aufzulösen, daß man Šammāḫ zum Beinamen des Sulaimān b. Ğarīr macht; über die Unverträglichkeit der Nisben sieht man dabei hinweg (so Ibn Ḫaldūn, *ʿIbar* IV 7; übernommen bei Nāṣirī, *K. al-Istiqṣāʾ*, übs. Archives Marocaines 31/1925/18). In der Folklore verschob sich dies weiter; man erzählte sich, daß Idrīs von einem Juden namens Shlomo ben Shemma (wohl = Sulaimān b. Šammāḫ) ermordet worden sei (D. Cazès, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie*, Paris 1888).

Wie auch immer man den Wahrheitsgehalt dieser Erzählungen beurteilen mag[7], ihre Aufnahme in eine so zaiditische Quelle wie Abū l-Faraǧ's *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn* zeigt, daß Sulaimān b. Ǧarīr's Ansehen in der späteren Zaidīya nicht groß war; kein Mensch hat offenbar den Versuch unternommen, den Provinzler von der Anschuldigung freizusprechen. Dabei hat noch Aš'arī ein Buch von ihm in Händen gehabt[8], und seine denkerische Leistung war enorm. Aš'arī bewahrt zahlreiche Einzelheiten seines „Systems"; diese waren wohl vor allem dadurch bekannt geworden, daß Ǧa'far b. Mubaššir die Leute von 'Ānāt auf mu'tazilitisches Denken umgepolt hatte[9].

Sulaimān hatte die Rawāfiḍ recht hart angegriffen; von der Ǧazīra her sah das, was sich in Kūfa abspielte, wohl noch viel chaotischer und skandalöser aus als in der Stadt selber. Schon daß er die Bezeichnung *Rawāfiḍ* benutzt[10], sagt genug; wahrscheinlich waren sie für ihn diejenigen, die mit ihrer „Verweigerung" an den fortwährenden Niederlagen alidischer Prätendenten schuld waren. Noch mehr: er konnte auch mit ihren Imamen, zumindest seit Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, nichts anfangen. Damit ist er radikaler als die Butrīya; diese hatten alle noch von Ǧa'far überliefert und stritten mit den Rawāfiḍ nur um die rechte Interpretation seiner Lehre. Das war eine innerkūfische Diskussion; hier aber präsentiert sich šī'itisches Denken, das nicht an Kūfa gebunden war und dem die „Imame der Rāfiḍa" nichts bedeuten – vor allem deswegen, weil sie gar keinen Versuch unternehmen, sich der Herrschaft zu bemächtigen. Sie haben ihre „Partei" (*šī'a*); aber auch diese ist isoliert und jedenfalls auf dem Holzweg. Selbst das Wort *šī'a* hat also für Sulaimān b. Ǧarīr keinen besonderen Klang. Von den ihm sympathischen Leuten innerhalb der Šī'a scheint er als *Imāmīya* gesprochen zu haben[11].

Er konnte natürlich die kūfische Entwicklung nicht ignorieren. Aber sie wird für ihn zu einem Intrigenspiel, und da er überhaupt keinen Kontakt zu Medina hat, findet er die eigentliche Schuld bei den Imamen. Ihm ist klar, daß man in Kūfa den Imamen immer wieder Aussprüche zuschrieb, die keine innere Legitimation besaßen und sich auch häufig widersprachen. Aber er sah darin nicht in erster Linie die Folge innerkūfischer Diskussionen, sondern meinte, daß die Imame jede einzelne Behauptung auch selber sanktioniert und damit selber das Chaos gestiftet hätten. Nun hatte er dafür noch Verständnis: wenn jemand immer wieder, und zwar zu den verschiedensten Zeitpunkten – vornehmlich wohl vor und nach dem Ḥaǧǧ – um Auskunft angegangen wird, kann er kaum konsistent bleiben. Skandalös schienen ihm nur die Ausflüchte,

---

[7] H. L. Beck, *L'image d'Idris II* (Leiden 1989) behandelt sie wohl zu Recht als literarische Fiktion (S. 42 ff.).

[8] *Maq.* 73, 5 f. Daraus mag auch das Zitat 64, 5–15 stammen, in dem Sulaimān über die „Imāmīya" berichtet (Text III 11; dazu unten S. 477).

[9] *Intiṣār*, l. c.; dazu Kap. C 4.2.1.

[10] Text III 6, a. Daß dies nicht etwa nur der Sprachgebrauch des Häresiographen ist, dürfte dadurch gesichert sein, daß Naubaḫtī nie von seiner eigenen Partei als Rawāfiḍ gesprochen hätte.

[11] Weiteres dazu unten S. 477.

die sie machten, um nicht bei einer Unwahrheit ertappt zu werden: sie redeten sich damit heraus, daß Gott es anders gewollt habe (*badā'*) oder daß sie sich um ihrer eigenen Sicherheit oder der ihrer Gemeinde willen hätten in acht nehmen müssen (*taqīya*). Damit können sie behaupten, was sie wollen; man hat kein Wahrheitskriterium mehr[12].

An dieser Argumentation ist, um es noch einmal zu sagen, vor allem die Stoßrichtung interessant. Sulaimān b. Ǧarīr hätte es leicht gehabt, die Imame zu exkulpieren und ihre kūfischen Adepten für die Verwirrung verantwortlich zu machen. Aber selbst in Kūfa hatte sich Kritik an Ǧa'far aṣ-Ṣādiq geregt; 'Umar b. ar-Riyāḥ hatte sich darüber geärgert, daß der Imam sogar gegenüber seinen eigenen Anhängern *taqīya* geübt haben sollte[13]. In der Tat geht Sulaimān b. Ǧarīr auch nur insofern neue Wege, als er der *taqīya* die „Sinnesänderung" (*badā'*) als zweite Ausflucht hinzufügt. Genau dies nun klingt in Naubaḫtīs Formulierung nicht ganz schlüssig: Wenn Gott andern Sinnes geworden ist, so weil etwas anders geschehen ist, als es vorhergesagt war; zum Chaos aber kam es ja nicht in erster Linie durch falsche Vorhersagen, sondern durch falsche juristische Auskünfte[14]. Dieser Widerspruch hat zwei Gründe. Erstens hat Sulaimān nicht so sehr das juristische Durcheinander als vielmehr die Lehre von der Allwissenheit der Imame im Visier; sie behaupten, wie er sagt, daß sie wie die Propheten von Gott über Vergangenheit und Zukunft unterrichtet seien und deshalb sagen dürfen, was immer sie wollen[15]. Zweitens aber ist Sulaimāns Protest primär politisch gemeint; mit der Theorie vom *badā'* begründete man damals in Kūfa ja vor allem, warum Ǧa'fars designierter Nachfolger Ismā'īl zu früh gestorben und warum Abū l-Ḫaṭṭāb mit seinem Aufstand gescheitert war[16]. Eben aus diesem Anlaß sollen die Butriten und Sulaimān b. Ǧarīr Zulauf gehabt haben[17].

Das muß bei Sulaimān nicht unbedingt gleich nach Ismā'īls Tode geschehen sein. Zwar werden wir annehmen dürfen, daß keiner der neugewonnenen „Zaiditen" noch zu Mūsā al-Kāẓim überging. Jedoch war für eine Sammlung der Enttäuschten auch später noch Zeit. Jedenfalls wäre Sulaimān damals noch recht jung gewesen; wir werden ihm, wenn er in den Kreis der Barmakiden hineingekommen ist, weitere 35 – 40 Jahre geben müssen[18]. Das erhellt wohl auch aus den Lehren, die er vertrat. Zwar kommt er in seinen Vorstellungen vom Imamat der Butrīya recht nahe; aber daneben tritt etwas, das wir von

---

[12] Text III 6, a – g.

[13] S. o. Bd. I 283 f.; 'Umar b. ar-Riyāḥ stammte allerdings vielleicht aus Baṣra (s. o. S. 426).

[14] Zu „erlaubt oder verboten"; vgl. Text III 6, d.

[15] Ib., b und f. Wiederum wird ihnen nach seiner Ansicht dieser Standpunkt nicht etwa zugeschrieben, sondern sie vertreten ihn selber.

[16] Dazu oben Bd. I 315 f.

[17] Naubaḫtī 55, 13 f. und vorher > Qummī 77 f. nr. 102. Vgl. auch Brentjes, *Imamatslehren* 15.

[18] Ganz mißverständlich ist der Satz Text III 6, h. Er klingt so, als habe die Abspaltung bereits im Übergang von Muḥammad al-Bāqir zu Ǧa'far aṣ-Ṣādiq stattgefunden. Jedoch liegt dies nur daran, daß Naubaḫtī in Imamsgenerationen denkt; der fragliche Satz steht direkt im Übergang zu dem Abschnitt über die Nachfolge Ǧa'fars.

ihr gar nicht kennen und in der ersten Hälfte des 2. Jh's auch kaum erwarten würden: Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes, eine Attributenlehre.

Die Tatsache, daß noch Aš'arī Fragmente aus Werken Sulaimāns aufgenommen hat, erlaubt es uns nun, bezüglich beider Problemkomplexe gelegentlich hinter die Schemata der Häresiographen zurückzustoßen. Sulaimāns Selbstverständnis innerhalb der Imamatsfrage scheint aus einem doxographischen Passus zu erhellen, in welchem er zwei Gruppen von „Imāmiten" unterscheidet[19]. Die erste ist augenscheinlich mit der Butrīya identisch[20]; zur zweiten aber hat er sich vermutlich selber gerechnet. Nach ihrer Meinung hat 'Alī nicht etwa, wie die Butrīya behauptete, sein Anrecht auf die Führung der Gemeinde an Abū Bakr und 'Umar abgetreten; er hat vielmehr „die gesamte Religion", also die Entscheidung aller religiösen Fragen, in seiner Hand behalten und darum insgeheim auch weiter die Führung bewahrt. Diese ist von ihm dann auf seine engere Familie, die *ahl al-bait*, übergegangen; man muß darum beiden Schutz (*'iṣma*) vor Sünde zugestehen. Diese Sündlosigkeit impliziert offenbar nicht Allwissenheit, wie die Rāfiḍiten sie für ihre Imame annahmen. Letztere kommen gar nicht ins Bild; ihre Lehre ist für Sulaimān eine kūfische Sonderentwicklung. „Imāmiten" sind für ihn die Šī'iten alten Stils, Leute, die einem Imam folgen oder folgen wollen, aber einem Imam, der nicht quietistisch zusieht wie die Ḥusainiden in Medina, sondern sich sein Recht erstreitet und Gehorsam verlangen kann[21]. Diese Selbstbezeichnung, die vielleicht auch die Butriten auf sich angewandt haben, ist anderswo nicht bezeugt; die Rawāfiḍ haben sie später bekanntlich für sich selber in Anspruch genommen.

Allerdings ist festzuhalten, daß Sulaimān in dem fraglichen Passus sich selber gar nicht nennt. Zudem ist die Zuordnung der einzelnen Standpunkte zumindest syntaktisch nicht immer ganz eindeutig[22]. Jedoch scheinen die restlichen doxographischen Zeugnisse unsere Hypothese zu bestätigen. Ein Passus bei Pseudo-Nāšī' (also vermutlich Ğa'far b. Ḥarb), der ihm zeitlich noch recht nahe kommt, zählt die Belegstellen auf, mit denen er den Vorrang der *ahl al-bait* abstützte: Sure 33/33, das Verfluchungsordal aus Sure 3/61 und das Ḥadīṯ, wonach der Koran und die Heilige Sippe als Garanten der Rechtleitung fungieren. Das ist alles auch von der kūfischen Ğārūdīya herangezogen worden; ihnen steht er hier überhaupt recht nahe[22a]. Die *mubāhala* verbürgte dabei zugleich die Schlüsselstellung Fāṭimas, von der auch Butriten wie Ḥasan

---

[19] Text III 11.

[20] S. o. Bd. I 239 f.

[21] Madelung, *Qāsim* 63 nach al-Ḥaǧūrī, der seinerseits wohl auf Ka'bī zurückgreift. Danach hätte Sulaimān auch das Epitheton *muftaraḍ aṭ-ṭā'a* benutzt, das für die zaiditische Imamatsvorstellung charakteristisch wurde (dazu oben Bd. I 259; für Sulaimān vgl. auch Kaššī 261, –5).

[22] Ich setze gegen Ende (11, g – h) einen Subjektwechsel voraus (vgl. den Kommentar zur Stelle).

[22a] Text III 7, k – n. Zu den Argumenten im einzelnen s. o. Bd. I 258 und 293.

b. Ṣāliḥ mittlerweile ausgingen[23]. Daß man den *wuld Fāṭima* die Herrschaft zuerkennen sollte, ist einfach ein Gebot der praktischen Vernunft; man hat ihnen seit je besonderen Respekt entgegengebracht[24].

Von Sündlosigkeit ist hier allerdings direkt nicht die Rede. Jedoch erfahren wir an anderen Stellen, daß zumindest ʿAlī für Sulaimān über jeden Fehltritt erhaben war. Zwar könne man ungelehrten Leuten und damit auch der breiten Masse der Sunniten nicht übelnehmen, wenn sie daran nicht glauben; denn erkennen lasse sich dies nur aus der Überlieferung, und um hier das Wahre vom Falschen zu sondern, bedürfe es besonderen Sachverstandes. Aber, so meinte er, kein Bericht, aus dem sich ein Fehlverhalten ʿAlīs herauslesen lasse, halte einer kritischen Prüfung stand[25]. Indem die Gemeinde nach dem Tode des Propheten nicht ihn zum Führer wählte, hat sie darum jene Möglichkeit vertan, die ihrem Wohl förderlich (*aṣlaḥ*) gewesen wäre[26]; die Huldigung an Abū Bakr und später an ʿUmar war ein Irrtum (*ḫaṭaʾ*)[27]. Allerdings wollte Sulaimān die *ṣaḥāba* auch nicht auf die Anklagebank setzen; er weigerte sich, mit der Ǧārūdīya oder den Rawāfiḍ sie zu schweren Sündern (*fussāq*) oder Ungläubigen zu erklären[28]. Denn die Worte, mit denen der Prophet auf ʿAlī als seinen Nachfolger hingewiesen hatte, waren nicht bindend genug gewesen; sie hatten bloß empfehlenden Charakter[29]. In dieser Situation aber waren die Menschen verpflichtet, sich selber ein Urteil zu bilden. Der Entscheid, zu dem sie kamen, war falsch; jedoch traf sie deswegen noch keine Schuld[30].

Sulaimān kommt hier wie in anderen Punkten seiner politischen Theorie der Lehre des ʿAlī b. Mīṯam nahe[31]. Vielleicht hat er sich wie dieser in Baṣra von dem *kullu muǧtahid muṣīb* des ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī inspirieren lassen; für einen Zaiditen gab es ja kaum eine passendere Maxime. Allerdings können wir nicht ausschließen, daß erst der Berichterstatter für diesen Anklang verantwortlich ist; denn anderswo wird *iǧtihād* durch *taʾwīl* ersetzt: die *ṣaḥāba* haben nicht etwa sich ein ganz freies Urteil gebildet, sondern nur bestimmte Äußerungen des Propheten einer (falschen) Exegese unterzogen[32]. Und schließ-

---

[23] S. o. Bd. I 249 f. Daß Sulaimān sich bereits auf eine entwickelte Tradition stützt, geht daraus hervor, daß er zu Sure 33/33 ein exegetisches Ḥadīṯ šīʿitischer Provenienz heranziehen kann (*l*).

[24] Text III 7, n.

[25] Text III 8, i–k. Die Prüfung richtete sich dabei, wie der Text nahelegt, nicht so sehr auf den Inhalt als auf die Person des Berichterstatters oder den Isnād.

[26] Text III 8, g.

[27] Text III 7, c und 8, f.

[28] Für die Ǧārūdīya vgl. Text III 21, e–g; wieder anders die kūfische Nuʿaimīya (s. o. Bd. I 268 f.). Der Gegensatz zur Ǧārūdīya ist notiert bei Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 352, 26 ff.

[29] Text 7, e. Das Prophetenwort, das kurz zuvor (*b*) in diesem Zusammenhang zitiert wird, klingt in der Tat nicht sehr überzeugend; hier ist das Scheitern ʿAlīs schon in resignierender Vorhersicht vorausgenommen.

[30] Text 7, f.

[31] Zumindest wenn wir diesen mit dem Ibn at-Tammār in Text IV 63 gleichsetzen dürfen (zum Problem s. o. S. 426). An dieser Stelle wird Sulaimān auch zusammen mit ihm genannt.

[32] Text 8, f nach Zurqān, dieser in Anlehnung an die Quelle des Naubaḫtī (vgl. den Kommentar zur Stelle).

lich wird ein drittes Modell noch bemüht: die Wahl Abū Bakr's ist durch *šūrā*, informelle Konsultation der bedeutenden Vertreter der Gemeinde (*ḫiyār al-muslimīn*), zustande gekommen. Diese Beratung war, das ließ sich nicht leugnen, etwas hastig abgelaufen; aber schon wenn zwei sich zu ihr zusammentun, reicht dies aus. Das ist pure Konstruktion, und zwar wiederum vielleicht nicht so sehr von seiten Sulaimāns als von seiten des Häresiographen[33]. Was damit ausgesagt sein soll, ist vor allem, daß Sulaimān nichts von verbindlichen Einsetzungsworten des Propheten, einem *naṣṣ* also, wußte bzw. nicht an sie glaubte[34]. Die Ḥadīṯe, die die Rawāfiḍ hierzu heranzogen, etwa der Bericht über das Gespräch am Ġadīr Ḫumm, besaßen nur in Kūfa Gültigkeit.

> Sulaimān scheint das Wort *naṣṣ* an sich gebraucht zu haben, jedoch in einem viel weiteren Sinne: für jedwede Äußerung des Propheten, die eindeutig genug ist, um Verbindlichkeitscharakter zu besitzen. Dabei hat er offenbar auch die koranischen Gebote darunter subsumiert; als Beispiele werden nämlich die Gebetsvorschriften und die Festsetzung der *qibla* angeführt (vgl. Text 8, d–e). Das erinnert an die Begriffssprache der *uṣūl al-fiqh;* mit der Imamatslehre hat es nichts zu tun. – Wenn Sulaimān nicht an Einsetzungsworte glaubte und die Huldigung an Abū Bakr für einen entschuldbaren Irrtum hielt, dürfte auch die Ansicht, die ihm bei Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 254, 6 f. zugeschrieben wird, auf der Basis eines falschen Modells formuliert sein. Zwar ist Gimaret zuzustimmen, daß an dieser Stelle *Sulaimān b. Ġarīr* zu lesen ist statt *Sulaimān b. Ḥarb* (vgl. *Doctrine d'al-Ash'arī* 550, Anm. 6); aber daß unser Zaidit nun gemeint habe, man müsse den Imam persönlich und namentlich kennen, ist vermutlich zu viel gesagt. Gegenbild ist hier die Ǧārūdīya, von der man behauptete, daß sie zwar einen *naṣṣ* voraussetzte, aber ohne *ta'yīn* und *tasmiya* (vgl. Text III 23, a; dazu Bd. I 257).

Als Fiktion erweist sich die *šūrā*-Theorie bereits in ihrer Anwendung auf die Wahl des zweiten Kalifen. 'Umar ist von Abū Bakr ja ernannt worden; die „Besten der Muslime" hatten daran keinen Anteil, nicht einmal zwei von ihnen. Das ist wohl der Grund, warum Sulaimān, wie Ka'bī berichtet, ergänzend meinte, der Herrscher (*imām*) könne seinen Nachfolger auch selber bestimmen; nur sei dies nicht bindend für die Gemeinde, und es sei besser, wenn er es unterlasse. Im Falle 'Umars hat die Huldigung der Gemeinde dann offenbar wieder alles ins Lot gebracht[35]. Bei 'Uṯmān verhielt es sich umgekehrt. Er wurde zwar ordnungsgemäß durch *šūrā* gewählt; aber die Verfehlungen, die er sich in den späteren Jahren seines Kalifats zuschulden kommen ließ,

---

[33] Der Eindruck wird dadurch verstärkt, daß im gleichen Zusammenhang Sulaimāns Einstellung noch hinsichtlich des Gegensatzes von *imāmat al-fāḍil* und *imāmat al-mafḍūl* kategorisiert wird (Text 8, a–e). Baġdādī insinuiert, daß Sulaimān sich von der Analogie zum Ehevertrag (der ebenfalls zwei Zeugen verlangt) habe leiten lassen (*Uṣūl ad-dīn* 281, 5 f.).

[34] So schon van Arendonk, *Opkomst* 74, Anm. 1; Madelung, *Qāsim* 63 f.

[35] Zitiert bei Madelung, *Qāsim* 64; vgl. auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 285, 16 f.

machten ihn zum Ungläubigen[36]. Sulaimān hat also im Hinblick auf ihn nicht Urteilsverzicht (*tawaqquf*) geübt, wie die frühen Butriten dies taten[37]; er kommt vielmehr der Haltung des Ḥasan b. Ṣāliḥ b. Ḥaiy – und wiederum des ʿAlī b. Mīṯam – nahe[38]. Die Verurteilung diente ihm dabei gewiß auch als juristische Legitimation dafür, daß ʿAlī und andere gegen den Kalifen vorgingen[39]. Ähnlich steht es um ʿAlīs Gegner in der Kamelschlacht: sie haben den wahren Imam, der jetzt aus seiner Verborgenheit herausgetreten war[40], nicht erkannt; also sind sie Ungläubige[41]. Allerdings kam dieser Argumentation die Tatsache in die Quere, daß allen derart Verurteilten, ʿUṯmān ebenso wie Ṭalḥa und Zubair, auch ʿĀ'iša, vom Propheten das Paradies versprochen worden war; die drei ersteren zählten zu den *ʿašara al-mubaššara,* und auch ʿĀ'iša war nicht leicht zu verdammen[42]. Die Nachricht, in der das Dilemma aufgezeigt wird, ist isoliert und ihre Herkunft unbekannt; wir wissen nicht, wie es aufgelöst wurde[43].

Zum Problem wurde auch ʿAlīs Verhalten beim Schiedsgericht; denn das Ergebnis schien ja zu zeigen, daß seine Entscheidung, es zuzulassen, nicht richtig gewesen war. Dennoch verlangte die Doktrin, daß er keinen Irrtum begangen hatte. Sulaimān meinte, ʿAlī habe die Sachlage völlig durchschaut; jedoch habe er Meuterei in seinem Heer gefürchtet und sich von der Sorge um die Eintracht der Muslime bewegen lassen. Auch der Prophet hatte ja Kompromisse geschlossen, in Ḥudaibiya z. B., als er um höherer Interessen willen sogar einen seiner Anhänger den Mekkanern wieder auslieferte. Wenn jemand beim Schiedsgericht irrte, so die beiden Schiedsrichter; sie haben sich nicht an ʿAlīs Gebot gehalten, dem Koran und der *sunna* zu folgen[44].

Daß Sulaimān mit diesen Ansichten nach den Kriterien der späteren Systematiker als Zaidit einzuordnen ist, unterliegt keinem Zweifel. Jedoch zeigen die Übereinstimmungen mit dem baṣrischen Imāmiten ʿAlī b. Mīṯam, daß wir eher ein Beispiel dafür vor uns haben, wie die Šīʿa sich außerhalb Kūfas entwickelte. Anthropomorphismus, der in Kūfa ja auch die Zaidīya erfaßte, lag Sulaimān nicht[45]. Seine Attributenlehre aber, der zweite charakteristische Punkt seiner Theologie, beweist, daß er auch mit baṣrischen Kategorien

---

[36] Text III 8, h mit den angegebenen Parallelen; auch bei Ḥākim al-Ğušamī (vgl. Madelung, *Qāsim* 63, Anm. 128). Die Formulierung, daß die Anhänger Sulaimāns sich von ʿUṯmān „lossagten" (Text 8, g), besagt wohl dasselbe.

[37] S. o. Bd. I 240.

[38] S. o. S. 428 f. und Bd. I 249; dazu Text III 2, g mit Kommentar.

[39] So Madelung, *Qāsim* 63.

[40] Vgl. Text III 11, e.

[41] Text 7, h. ʿUṯmān und die Gegner ʿAlīs werden deutlich gleichgestellt bei Naubaḫtī (*Firaq* 9, 9). Zur Begründung vgl. Madelung, *Qāsim* 63.

[42] Text 9.

[43] Auch die Butrīya hatte angeblich damit zu kämpfen, und auch dort ist die Nachricht nicht leicht einzuordnen (s. o. Bd. I 240).

[44] Text 10. Ein Schüler Sulaimāns soll, so heißt es dort weiter, stattdessen von *taqīya* bei ʿAlī gesprochen haben. Das hätte Sulaimān, der den Begriff gar nicht mochte, wohl kaum gepaßt.

[45] Text III 13, a.

nicht ganz zu fassen ist. Vermutlich hat er noch gar nicht auf ein baṣrisches Vorbild zurückgreifen können; Aṣamm jedenfalls besitzt keine Attributenlehre, und Abū l-Huḏail war wohl jünger als Sulaimān. Vor allem aber glaubte er im Gegensatz zu den Muʿtaziliten, daß alle Attribute von Ewigkeit her mit Gott da sind[46]. Das entsprach dem, was Abū Ḥāḍir in Nisibis vom göttlichen Wissen gesagt hatte; mit Bezug auf dieses Attribut verzeichnet Ḫaiyāṭ es geradezu als typisch zaiditische Lehre[47]. Nur daß Sulaimān es nun auffaltet: ewig sind Gottes Wollen und Nichtwollen[48], sein Wohlgefallen (*riḍā*) und sein „Zorn"[49], seine Freundschaft und seine Feindschaft[50] bzw. seine Liebe und sein Haß[51]. Das waren die Punkte, an denen – stärker als beim göttlichen Wissen – den Muʿtaziliten der Unterschied auffiel; für sie handelte es sich in all diesen Fällen ja um in der Zeit entstandene Tätigkeiten. Al-Hādī ilā l-ḥaqq, selber Zaidit, aber ganz von muʿtazilitischem Denken geprägt, hebt denn auch die Konsequenz deutlich hervor: jemand kann sehr wohl sich wie ein gläubiger Mensch verhalten und dennoch längst Opfer göttlichen Zornes und Hasses sein, weil Gott vorherweiß, daß er am Ende seines Lebens trotz allem in Unglauben fallen wird[52]. Ḥākim al-Ǧušamī sagt dasselbe von Abū Ḥāḍir. Sulaimān war wie dieser ein Prädestinatianer; er lehrte, wie Strothmann formuliert, „die uranfängliche und unbedingte Gnadenwahl"[53].

> In derselben Formulierung wird diese Lehre auch von Ḫārigiten berichtet; Madelung hat darauf aufmerksam gemacht (in: *Isl. Philos. Theology* 125 f.). Jedoch hielten diejenigen, die so dachten, sich nicht in der Ǧazīra, sondern in Siǧistān und in Ḫorāsān auf (s. u. S. 580 f. und 592). Für einen Einfluß scheinen sie also nicht in Frage zu kommen. Die Konzentration auf die oben genannten Gegensatzpaare ist typisch für die Frühzeit (s. u. Kap. D 1.3).

Daß Sulaimān vermutlich über „Ewigkeitler" wie Abū Ḥāḍir hinausging, erkennen wir daran, daß er sich die Frage stellt, wie die ewigen Attribute sich zu Gott selber verhalten. Wenn er gegen Hišām b. al-Ḥakam's Vorstellung von der Zeitlichkeit des göttlichen Wissens reagierte und also Hišāms Theologie kannte, dann konnte er diese Frage nicht übersehen. In der Tat benutzt er nun dessen „Formel": die Attribute sind weder mit Gott identisch noch von ihm verschieden[54]. Sie verhalten sich zu ihm wie ein „Etwas" (*šaiʾ*), aufgrund dessen sich ein bestimmtes Adjektiv („wissend", „mächtig" usw.) an ihm prädizieren läßt[55]; trotzdem kann man nicht sagen, daß sie allesamt „Dinge"

---

[46] Ib., c.
[47] Text IV 41, a.
[48] Text III 12, h; van Arendonk, *Opkomst* 82.
[49] Text 12, i; auch 17.
[50] Text 17.
[51] Text 15, b.
[52] Text 16.
[53] *Staatsrecht der Zaiditen* 34, Anm. 1.
[54] Text 12, a, c, e; 13, b; 15, a – b. Zur Begründung vgl. 13, d. Dazu Bd. I 374.
[55] Text 12, b und d; 13, b. Das gilt offenbar selbst für nichtkoranische Attribute: Gott ist seiend (*mauǧūd*) durch ein Sein (*wuǧūd*; vgl. Text III 14, Kommentar).

(*ašyā'*) seien, gewissermaßen losgelöst von ihm[56]. Das war noch ohne terminologische Finesse gesagt und wirkte darum für geschultere Ohren etwas unbeholfen. Mu'tazilitische Quellen ersetzen deswegen *šai'* manchmal durch *ma'nā;* mit diesem Begriff verband sich viel eher die Vorstellung, daß die bezeichnete Entität keine Existenz in sich habe. Jedoch kam es dabei genauso zu falschen Assoziationen[57].

Auch sonst steckten in der Theorie einige Probleme. Sulaimān sah sich gezwungen, eine Ausnahme zu machen: das „Antlitz" Gottes ist ganz und gar mit Gott identisch, sozusagen eine Umschreibung seiner Person[58]. Hier gilt die Formel nicht; sonst wäre dem Anthropomorphismus Tor und Tür geöffnet[59]. Die baṣrische Mu'tazila stellte dann recht bald die Frage, wie unter solchen Umständen die Eigenschaften sich zueinander verhalten; Abū l-Huḏail hat in diesem Zusammenhang die Formel aufgenommen[60]. Sulaimān hat diesen Aspekt anscheinend vernachlässigt. Jedoch hat er über den Spezialfall nachgedacht, ob nicht göttliche Allmacht und göttliche Allwissenheit einmal kollidieren können: Kann man sagen, daß Gott Macht hat zu etwas, von dem er weiß, daß er es niemals tun wird? Für ihn ist das in erster Linie eine Angelegenheit logischen Denkens; man muß sich hüten, absurde Fragen zu stellen. Wenn man weiß, daß Gott etwas nicht tun wird, sei es weil er selber in seiner Verkündigung daran keinen Zweifel gelassen hat, sei es weil die Vernunft es verbietet, so wäre es unsinnig, danach noch einmal zu fragen. Anders dagegen, wenn man dies nicht weiß; da ist eine solche Fragestellung zulässig – aber eben nur aus der Begrenztheit des menschlichen Horizontes heraus. Gott, der alles weiß, weiß in jedem Fall, ob er es tun wird oder nicht; auf seiner Ebene wäre die Frage darum immer absurd. Zu fragen, ob Gott weiß, daß er Macht hat zu etwas, von dem er weiß, daß er es nie tun wird, hat nur dann Sinn, wenn man es wieder auf die menschliche Ebene zurückspiegelt und es, um menschlicher Unwissenheit willen, auf einen Irrealis bezieht, mit der Antwort: Er hätte die Macht, wenn er wüßte, daß er es tun wird, und er wüßte es, wenn er es nachher auch täte[61]. Zweifelsohne hat Gott also für Sulaimān nicht die Macht, etwas zu tun, was seinem Vorherwissen widerspricht; aber es empfiehlt sich nicht, dies so auszudrücken. Wenn man sich auf eine Diskussion darüber einläßt, so ist von vornherein der Ansatz des Gegners zurechtzurücken. Manche Mu'taziliten, z. B. Murdār, haben ähnlich gedacht[62]. Bei ihnen verband sich dies immer gleich mit der Frage, ob Gott lügen oder Unrecht tun könne. Sie wurde angeblich auch von Sulaimān angeschnitten und

---

[56] Text 12, f.
[57] Text 14–15 mit Kommentar.
[58] Text 12, g.
[59] So auch in dem apokryphen Korankommentar des Zaid b. 'Alī, der im wesentlichen auf Abū Ḫālid al-Wāsiṭī zurückgeht (vgl. Madelung, *Qāsim* 58 und 65). Wie Sulaimān zu den übrigen Anthropomorphismen stand, erfahren wir nicht; er dürfte sie einfach ignoriert haben.
[60] S. u. Kap. C 3.2.1.3.4.2; allgemein auch schon Oriens 18–19/1965–6/117.
[61] Text III 18, d–m; auch van Arendonk 83.
[62] S. u. Kap. C 1.4.3.2.1.

entsprechend beantwortet. Aber vielleicht stehen die Quellen hier nur unter Systemzwang[63].

Die „Tateigenschaften" hat Sulaimān offenbar polar verstanden. Jedoch kommen sie nicht dadurch zustande, daß Gott in verschiedener Weise auf die Handlungen der Menschen reagiert, sondern sie sind, ähnlich wie später *ğamāl* und *ğalāl* bei den Mystikern[64], zwei Seiten seines Wesens. Sie bilden in Wirklichkeit eine Einheit: Gottes Zorn über die Ungläubigen ist identisch mit seinem Wohlgefallen an ihrer Bestrafung; wenn er etwas will, so heißt dies, daß er das Gegenteil nicht will[65]. Man scheint Sulaimān – oder seine Schüler – dann darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß, so gesehen, Gottes Zorn über die Ungläubigen auch mit seinem Wohlgefallen an den Gläubigen identisch sein müsse. Aber diesen Wechsel des Objektes wollte er nicht zugestehen; wahrscheinlich waren für ihn diese Attribute von Ewigkeit her durch das göttliche Vorherwissen an ihre Objekte gebunden[66]. Über andere göttliche Tätigkeiten, die den Muʿtaziliten bald zum Problem wurden, das Erschaffen z. B., hat er sich anscheinend gar nicht geäußert; vielleicht ging das Erschaffen für ihn im göttlichen Wollen auf. Sicherlich hat er auch nicht von „Tateigenschaften" explizit geredet. Aš'arī benutzt im Zusammenhang mit ihm zwar die Termini *ṣifāt an-nafs* und *ṣifāt aḍ-ḍāt;* aber ein Gegenteil scheinen sie nicht zu haben, und selbst sie sind seiner Theorie vielleicht nur übergestülpt[67].

Der Vorteil von Sulaimāns Modell lag darin, daß es ihm die Aussage ersparte, Gott wolle die Sünden der Menschen. Gott will nur das Gute; daran hat er von Anfang an Wohlgefallen. Die Sünden dagegen hat er von Anfang an nicht gewollt[68]. Sulaimān ist zwar Prädestinatianer; aber er ist kein Determinist. Dies bestätigt sich, wenn er dasselbe Problem von der Seite des Menschen her beleuchtet. Zwar ist der Mensch zu einer Handlung imstande nur in dem Augenblick, wo er sie wirklich tut. Aber das Handlungsvermögen wird doch nicht erst mit der Handlung geschaffen, sondern ist vorher da; es wird nur erst während der Handlung durch diese in Anspruch genommen[69]. In Wirklichkeit ist es dem Menschen, solange er im Besitz seiner Kräfte ist, unverlierbar zu eigen. Es ist ein Bestandteil (*baʿḍ*) des Körpers und mit ihm „vergesellschaftet" (*muğāwir*) wie die Hautfarbe; jedoch sitzt es nicht obenauf wie diese, sondern vermischt sich mit ihm, so wie Öle sich vermischen, also ohne daß beides sich noch einmal scheiden ließe[70].

---

[63] Text 18, a–c. Natürlich ging es auch hier um die Kollision zweier ewiger Eigenschaften, der Allmacht und der Gerechtigkeit.

[64] Dazu Meier, *Fawā'iḥ al-ğamāl* 79 ff.

[65] Text 12, h–i.

[66] Ib., k; dazu van Arendonk 82. Zur Interpretation auch Madelung, *Qāsim* 65.

[67] Text III 12, e mit Kommentar.

[68] Ib., h; dazu Madelung 64.

[69] Text III 19, a–c. In charakteristischer Weise vereinfacht bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 22, 11 und vorher: der Mensch hat die *istiṭāʿa* nur während des Handelns.

[70] Text 19, d, nach einem Werk Sulaimāns, das Aš'arī selber noch hat einsehen können; auch Text 20. Dazu van Arendonk 84.

Eine Crux ist der Passus bei Aš'arī, *Maq.* 586, 7 – 10: „Ein Doxograph berichtet, ein Traditionarier habe gelehrt: Was im Koran göttliches Wissen ist[71], von dem sagen wir weder, es sei geschaffen, noch es sei etwas anderes als Gott. Gebote und Verbote dagegen, die darin stehen, sind geschaffen. Der Betreffende berichtet dies von Sulaimān b. Ğarīr. Nach meiner Ansicht ist das verkehrt". Madelung (*Qāsim* 65 f.) und Allard (*Attributs divins* 148) haben dies für Sulaimān in Anspruch genommen, Madelung mit dem Bemerken, daß es „sehr gut mit seinen übrigen Lehren übereinstimme". Er versucht damit Aš'arīs abschließende Bemerkung zu entkräften; Allard geht auf letztere gar nicht ein. Jedoch ist dies m. E. auch nicht der springende Punkt. Mir scheint eher, daß Sulaimān hier nicht als Autor dieser Lehre zitiert wird, sondern als Doxograph; es wäre dann genauer zu übersetzen: „Der Betreffende berichtet dies auf Autorität von (*'an*) Sulaimān b. Ğarīr"[72]. Sulaimān war ja alles eher als ein Traditionarier, von dem doch die Lehre formuliert sein soll. Aš'arī berichtet Ähnliches unmittelbar zuvor von Ibn al-Māğašūn (586, 5 f.); dieser könnte auch hier gemeint sein (zu ihm s. u. S. 696).

Ein weiteres Mißverständnis ist Strothmann unterlaufen. Er erwähnt in: Der Islam 11/1921/273 unter Berufung auf Griffini einen *Radd 'alā man za'ama anna l-Qur'ān qad ḏahaba ba'ḍuhū,* den al-Hādī ilā l-ḥaqq gegen Sulaimān gerichtet habe (*Mas'alat ar-radd 'alā Ibn Ğarīr*). Jedoch werden hier, wie ein Vergleich mit der *Maǧmū'a al-fāḫira* zeigt, zwei verschiedene Schriften miteinander vermengt. Die erste steht dort S. 239 ff. und hat mit Sulaimān nichts zu tun (vgl. auch GAS 1/564 nr. 2); die zweite ist nichts anderes als die oben zitierte Widerlegung von Sulaimāns Lehre zum göttlichen Wohlgefallen.

Sulaiman hat seine Selbständigkeit auch in juristischen Dingen bewiesen. Wir werden annehmen dürfen, daß er rāfiḍitischen Idiosynkrasien wie dem Verbot des *masḥ 'alā l-ḫuffain* oder des Verzehrs von Aal keinen Beifall zollte. Aber seine Eigenheiten hatte auch er – zumindest wenn wir einem gänzlich isolierten Bericht bei Saksakī glauben dürfen[73]. Er verbot den Genuß von Fisch ganz allgemein[74], auch von Hasenfleisch[75]. Er erlaubte es, mehr als vier Frauen auf einmal zu heiraten[76] und eine Sklavin zum Geschlechtsverkehr auszuleihen;

---

[71] Gemeint sind wohl, wie der Gegensatz zu „Gebote und Verbote" zeigt, die Aussagen über die dem Menschen unbekannten Geschehnisse in der Vergangenheit und in der Zukunft.

[72] Wie Madelung und Allard übersetzt auch Brentjes, *Imamatslehren* 15.

[73] *Burhān* 42, 10 ff.; er heißt dort fälschlich Ğarīr b. Sulaimān ar-Raqqī.

[74] *ḥūt.* Oder ist gegenüber *samak* eine besondere Art gemeint?

[75] Das Hasentabu ist in einem angeblichen Ausspruch des Ša'bī vielleicht schon für die Zeit vor Sulaimān b. Ğarīr in Kūfa belegt. Sunniten sahen darin eine Verwandtschaft zum Judentum (Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* ^{2}I 20, 10 und 16, 4 f.; dazu Dt. 14.7). Es war auch unter Imāmiten weit verbreitet (vgl. etwa Šarīf al-Murtaḍā, *Rasā'il* I 293, – 5 ff.; Ibn Ḥamza, *al-Wasīla ilā nail al-faḍīla* 75, 4 und 77, – 6; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il aš-Šī'a* XVI 319 nr. 20 f.; weitere Belege jetzt bei Cook in: JSAI 7/1986/232 ff.). Man betrachtete es geradezu als Schibboleth (vgl. die Geschichte bei Ibn Baṭṭūṭa II 353, 3 ff. SANGUINETTI/übs. Gibb II 468). Jedoch zeigen die imāmitischen Juristen eine gewisse Scheu, sich mit dem Thema näher zu befassen; der Brauch war nicht leicht zu begründen. Allgemein dazu K. Müller, *Pseudo-islamische Sektengebilde* 331 ff. und J. B. Bauer in: RAC XIII 662 ff.

[76] Ibn Ḥazm berichtet, daß einige Imāmiten bis zu neun Frauen für erlaubt hielten, vermutlich unter Berufung auf die Praxis des Propheten (*Fiṣal* IV 182, – 7 f.).

eine Scheidung dagegen hielt er nur für gültig, wenn sie vor zwei Zeugen vollzogen wurde. Wer beim Ḥağğ den Weihezustand vorzeitig beenden wollte, der sollte, so meinte er, zur Sühne sein gesamtes Körperhaar scheren, sogar den Bart; wer ein Opfer darbringe, solle von all seinen Haaren etwas dazutun.

Ein Richter in Mekka hat, wie Saksakī beteuert, diese auffälligen Auslegungen in der Praxis angewandt. Soweit also hätte Sulaimāns Einfluß gereicht. Auch wenn al-Hādī ilā l-ḥaqq gegen ihn schrieb, wird er dies nur getan haben, weil sogar im Jemen Leute an Sulaimāns Lehre glaubten. Aus einer jemenitischen Quelle stammt denn auch der einzige Name eines Schülers, den wir erfahren:

ʿAmr b. al-Haiṯam.

Er war angeblich Werber des ʿAbdallāh b. Mūsā, eines Neffen des Nafs az-zakīya, der jedoch nie aus der Verborgenheit heraustrat und offensichtlich in hohem Alter i. J. 247/861 starb[77]. Er vertrat die Erschaffenheit des Korans, soll aber trotzdem Ibn Abī Duwād wegen der *miḥna* getadelt haben[78]. Damit wäre sein Tod frühestens um 220/835 anzusetzen. Mit dem Traditionarier Abū Qaṭan ʿAmr b. al-Haiṯam aus Baṣra, der bereits i. J. 198/814 starb, hat er also nichts zu tun; dieser war im übrigen Qadarit[79]. Für Sulaimān selber bestätigt sich damit noch einmal, daß er in die zweite Hälfte des 2. Jh's gehört; er war vermutlich etwas jünger als Hišām b. al-Ḥakam[80].

2.4.3.2 *Extreme Šīʿiten*

Wenn Sulaimān ar-Raqqī sich mit seiner politischen Theorie in die Front des gesunden Menschenverstandes gegen die kūfischen Rāfiḍa einreiht, so vielleicht auch deswegen, weil diese in Raqqa selber ihre Ableger hatten. Schon zu Beginn des Jahrhunderts hatten in der Stadt „Würger" ihr Unwesen getrieben, die mit Hundegebell und anderem Lärm das Schreien ihrer Opfer übertönten[1]. Zu Sulaimāns Lebzeiten aber lehrte

Abū Sulaimān Dāwūd b. Kaṯīr b. Abī Ḫālida ar-Raqqī al-Kūfī

dort in der Moschee[2], ein Klient der Asad, von dem die imāmitischen Quellen munkeln, daß er zu den „Säulen", also den Hauptgewährsleuten, der *ġulāt*

---

[77] Zu letzterem Abū l-Farağ, *Maqātil*, Index s. n. und Madelung, *Qāsim* 75 sowie Index s. n.

[78] Ibn al-Wazīr, *Tarğīḥ asālīb al-Qur'ān* 28, 3 ff.; vgl. jetzt auch Madelung in: *Festschrift Löfgren* 42.

[79] S. o. S. 73.

[80] Eine Überlieferung in den *Amālī* des Murtaḍa (I 180, 10 ff.), wonach er in Sāmarrā Abū l-Huḏail getroffen habe, ist sichtlich apokryph. Sāmarrā wird erst 223/838 gegründet; das ist selbst für Abū l-Huḏail zu spät (s. u. Kap. C 3.2.1.1.).

[1] Ğāḥiẓ, *Ḥayawān* II 265, 8 und vorher.

[2] Ibn Ḥazm, *Ğamhara* 302, 5 f.; dazu unten Kap. C 1.4.2.

gehört habe[3]. In der Tat begegnet er in dem *K. al-Haft wal-azilla* als Überlieferer von Geheimlehren[4]; er hatte keine Angst vor allegorischer Exegese[5], und er war einer von denen, die in obligatorischen Geboten, die sich im Koran auf Gebet, *zakāt* usw. bezogen, geheime Hinweise auf die Imame sahen[6]. Er wollte das von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq gehört haben; ihn verklärte er in Wundergeschichten und märchenhaften Erzählungen[7]. Auf ihn berief er sich auch für die Behauptung, daß die Geister der Imame und der Propheten am Vorabend jedes Freitag zum Thron Gottes gelangen[8]; Muḥammad, ʿAlī und die Imame haben als erste beim *a-last*-Bund in der Präexistenz Ja gesagt[9]. Aber da er nur ab und zu in Kūfa auftauchte und bald auch nicht mehr zu den kanonischen Autoritäten gehörte, kümmerte man sich kaum um seine Biographie. Später bekam man sie dann nicht mehr recht zusammen. Er hatte, wie man wußte, noch von ʿAlī ar-Riḍā einen Brief bekommen, als er einmal im Gefängnis saß[10]. Daraus schloß man, daß er erst kurz nach diesem, also zu Beginn des 3. Jh's, gestorben sei. Damit dehnte sich seine Lebenszeit gewaltig aus – dies zumal er sich auch schon auf Muḥammad al-Bāqir berufen haben sollte[11]. Man mag das Problem dadurch zu lösen versuchen, daß man die Kontakte zu ʿAlī ar-Riḍā schon vor dessen Reise zu Maʾmūn nach Marv ansetzt; Dāwūd soll, als er schon in hohem Alter stand, von Mūsā al-Kāẓim auf ʿAlī als dessen Nachfolger aufmerksam gemacht worden sein[12].

Aber die Sache ist vermutlich komplizierter. Von Mūsā al-Kāẓim hat Dāwūd nämlich anscheinend gar nicht überliefert. Er war, wenn nicht alles täuscht, ein „Siebener". Er soll bei ʿAlī ar-Riḍā auf eine Prophezeiung Muḥammad al-Bāqir's verwiesen haben, wonach der Siebte der *qāʾim* sein werde; ar-Riḍā habe ihm dann bedeutet, daß al-Bāqir vorsichtigerweise noch ein *in šāʾa llāh* hinzugefügt habe[13]. In den gleichen Zusammenhang gehört wohl auch, wenn Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq seinen Anhängern versichert, Dāwūd b. Kaṯīr stehe zu ihm wie Miqdād b. al-Aswad zum Propheten[14]. Miqdād nämlich galt als enger Vertrauter ʿAlīs[15]; beim Propheten war er sozusagen der Sachwalter des legi-

---

[3] Naǧāšī 112, –7 ff.; Ṭūsī, *Fihrist* 131 ff. nr. 281 (mit Kommentar des ʿAlamalhudā); Ardabīlī I 307 ff. Bei den sunnitischen Biographen gilt er, soweit sie ihn überhaupt kennen, einfach als *maǧhūl* (IAH I_2 423 nr. 1928; TT III 199 nr. 380).

[4] *Haft* 28, 3 TĀMIR/37, –5 ĠĀLIB.

[5] *Biḥār* XXVI 277 f. nr. 19.

[6] Ib. 303 nr. 14; vgl. auch 309 nr. 12.

[7] So an zahlreichen Stellen in den *Biḥār al-anwār,* vor allem in Bd. XLVII (98 nr. 114; 100 nr. 119 f.; 104 nr. 129; 111 ff. nr. 149; 138, –6 ff.; 159 nr. 277); auch LIX 340 f. nr. 7.

[8] Ib. XXVI 96 f. nr. 36.

[9] Ib. XV 16 nr. 22.

[10] *Biḥār* XLIX 269 nr. 12.

[11] Kaššī 408, 2 f.

[12] *Biḥār* XLIX 23 f. nr. 34.

[13] Kaššī 373 nr. 700.

[14] Ib. 402 nr. 750 f.; 407 f. nr. 765 f.

[15] Zu ihm vgl. Halm, *Gnosis,* Anm. 278 und Index s. n.; jetzt auch Juynboll in: EI² VII 32 f. s. n. *al-Miqdād b. ʿAmr.*

timen Nachfolgers. In derselben Weise steht also auch Dāwūd bei Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, dem sechsten Imam, bereit, um dem siebten Gefolgschaft zu leisten. Mūsā al-Kāẓim war das gewiß nicht; zu ihm hat man sich außerhalb Kūfas erst nach und nach bekehrt[16]. Dāwūd begegnet bei Naǧāšī bezeichnenderweise als Verfasser eines *K. al-Ihlīlaǧa*[17]. Die „Myrobalane" ist ein Buch, das sonst häufig unter dem Namen des Mufaḍḍal al-Ǧuʿfī läuft; er soll es nach dem Diktat des Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq niedergeschrieben haben[18]. Der Inhalt ist an sich recht konventionell: der Imam unterhält sich darin mit einem indischen Arzt, der gerade eine Myrobalane im Mörser zerstößt, um eine Medizin zuzubereiten; er benutzt dies als Anknüpfungspunkt, um dessen Glauben an die Ewigkeit der Welt zu erschüttern. Jedoch gilt dies nur für die „orthodoxe" Fassung, die in der imāmitischen Tradition bewahrt worden ist[19]. Das Wort *ihlīlaǧ* war noch bei den Drusen als Erkennungszeichen üblich[20]. Es mag also auch andere Versionen gegeben haben; zumindest werden noch weitere Verfasser einer Schrift dieses Titels angeboten[21].

In Baġdād bewahrte Ibn Abī ʿUmair die juristischen Aufzeichnungen Dāwūds. Er hatte sie von Ḥasan b. Maḥbūb erhalten, der sich auch für die des ʿAlī b. Riʾāb interessiert hatte[22]. Das bringt uns in die Zeit Hārūns[23]. Damals war es auch, daß man Dāwūd b. Kaṯīr in der Moschee von Raqqa Kolleg halten sah. Er ist also vermutlich älter gewesen als Sulaimān ar-Raqqī. Noch Muqaddasī gewann in der zweiten Hälfte des 4./10. Jh's den Eindruck, daß die Mehrheit der Bevölkerung in der Stadt šīʿitisch gesonnen sei[24].

---

[16] War Ismāʿīl gemeint? In einer imāmitischen Tendenztradition läßt Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq unter etwa dreißig Anwesenden als ersten Dāwūd ar-Raqqī den Tod Ismāʿīls bezeugen (Nuʿmānī, *Ġaiba* 327 f. nr. 8/²227, 14 ff.).

[17] 112, ult.; neben einem *K. al-Mazār.*

[18] Vgl. Halm in: Der Islam 55/1978/222 f.

[19] *Biḥār* III 152 ff. Zum medizinischen Gebrauch der Myrobalane vgl. Ullmann in WO 9/1977/108 und *Rufus von Ephesos über die Gelbsucht* 84.

[20] Petermann, *Reisen* 145.

[21] Nach Naǧāšī 19, –4 f. z. B. Ismāʿīl b. Mihrān as-Sakūnī, ein Neffe des Bazanṭī (zu ihm s. o. Bd. I 384) oder Ḥamdān b. al-Muʿāfā aṣ-Ṣabīḥī (Halm in: Der Islam 58/1981/81 f.). Am ehesten kommt als Autor des Grundtextes Muḥammad b. al-Laiṯ, ein Sekretär der Barmakiden, in Frage (s. u. Kap. C 1.2.3).

[22] Ṭūsī, *Fihrist* 133, 1 f.; dazu o. Bd. I 382 und 384 f.

[23] Ib.

[24] *Aḥsan at-taqāsīm* 323, 16.

3. Iran

3.0 Allgemeine Vorbemerkungen

In viel stärkerem Maße als in Syrien oder im Irak betraten die Araber in Iran fremdes Terrain. Hier wohnten keine Vettern; hier kannte auch niemand ihre Sprache. Die Religionen, auf die sie stießen, standen häufig außerhalb des koranischen Geschichtsbildes; zum erstenmal hatte man es nun, wie in Mekka, wieder mit wirklichen Heiden zu tun. Viele arabische Einwanderer besaßen riesige Latifundien, die sie sich aus dem sasanidischen Kronland hatten aneignen können; aber sie lebten dennoch, schon um der persönlichen Sicherheit willen, häufig in den Städten[1]. Nur die Ḫārigiten gingen aufs Land; sie waren in den Städten häufig nicht gern gesehen und vermischten sich wegen ihrer egalitären Ideologie leichter mit der einheimischen bäuerlichen Bevölkerung. Von ihnen gab es eine ganze Menge, und zwar in verschiedenen Gegenden; sie hatten in der Umaiyadenzeit hier Fuß gefaßt und waren durch die verschiedenen Feldzüge, die die Obrigkeit gegen sie unternommen hatte, weit verstreut worden. Hier hatten sie, anders als etwa im Ḥiǧāz oder im Irak, nicht nur momentanen Aufruhr gestiftet, sondern sich festgesetzt; sie waren darum häufig nicht so sehr eine politische Gefahr wie ein Faktor des allgemeinen religiösen Lebens.

Die Beurteilung individueller religiöser Phänomene ebenso wie der Entwicklung im ganzen ist schwierig. Die Quellenbasis ist viel schmäler als für die Gebiete, die wir bisher behandelten. Selbst für die Städte ist ein kohärentes und abgewogenes Bild kaum zu gewinnen. Da die Muslime meist in der Minderzahl waren, gewannen lokale Einflüsse großes Gewicht; Iran ist in frühislamischer Zeit das klassische Land des Synkretismus[2]. Der starke Anteil der Ḫārigiten, die Vorherrschaft der Ḥanafiten im Recht und die periphere Lage führten dazu, daß das Ḥadīṯ sich erst spät entwickelte[3]; das Kalifenrecht, das sich in Syrien über den Koran gelagert und dort wie im Irak dem Ḥadīṯ

---

[1] Vgl. aber unten S. 508.

[2] Man vergleiche dazu vor allem die iranisierenden Sektenbewegungen, die seit der Dissertation von Gh. H. Sadighi (*Les mouvements religieux iraniens au II^e et III^e siècle de l'Hégire;* Paris 1938) immer wieder die Forschung zu divergierenden Interpretationen angeregt haben (zuletzt dazu B. Scarcia-Amoretti in: CHI IV 481 ff. und E. L. Daniel, *Political and Social History of Khurasan* 125 ff.). Die fortschreitende Assimilation der arabischen Bevölkerung hat schon bei Wellhausen eine farbige Darstellung gefunden (*Arab. Reich* 306 ff.).

[3] So für Ḫorāsān festgestellt bei Reinert, *Tawakkul* 246; vgl. andererseits die Liste der nur in Iran erhaltenen Ḥadīṯhefte bei Ḥākim an-Naisābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīṯ* 164, 2 ff.

Vorschub geleistet hatte, kam in Iran erst gar nicht an. Dennoch rissen die Impulse aus dem Zentrum des Reiches nicht ab. Die Statthalter kamen mitsamt einem Teil ihrer Truppen und ihrer Beamten aus dem Irak; auch die ansässigen Familien hatten Verbindung dorthin. Die kūfischen Ḥanafiten entdeckten Iran als juristisches Entwicklungsland. Später fingen auch die einheimischen Gelehrten an zu reisen; ähnlich wie ihre spanischen Kollegen konnten sie von der autochthonen Tradition allein nicht satt werden. Die Einflüsse waren in dem riesigen Raum zwischen Āḏarbaiǧān und Transoxanien sehr verschieden. Am besten Bescheid wissen wir über den Osten. Das liegt großenteils daran, daß dort die abbasidische Revolution ausbrach; die Ḫorāsāner waren seitdem eine beherrschende Kraft im Irak. Durch das Interesse, das die Baġdāder Historiker an ihr entwickelten, fällt manches Licht auf Ereignisse in ihrem Umfeld, die in anderen Gegenden Irans unbemerkt geblieben wären.

3.1 *Ostiran*

Die Truppen, die den iranischen Osten eroberten, kamen aus dem baṣrischen Heerlager. Jedoch geschah dies in einer Zeit, zu der Baṣra noch kein eigenes theologisches Profil hatte. Die Bewegung, die der Gegend insgesamt ihr Gepräge gab, war die Murǧi'a. Sie war schon zur Stelle, bevor die Schüler Abū Ḥanīfa's ins Land kamen. Wie in Kūfa stand sie in einer gewissen Spannung zu anthropomorphistischen Strömungen. Jedoch waren diese hier nicht šī'itisch eingefärbt, und es hat auch nicht den Anschein, als ob die Grenze scharf gezogen gewesen wäre. Daß man über die bildliche Repräsentation von Göttern verschieden denken konnte, zeigte in Transoxanien bereits die Umgebung, in der man lebte. Der Zoroastrismus hatte hier nicht mehr so stark Wurzeln geschlagen. Er stand in Konkurrenz zum Buddhismus, der seine Klöster über das Land verbreitete; die Anlage des Naubahār in Balḫ war da nur ein herausragendes Beispiel[1]. Auch Manichäer und Schamanisten gab es zuhauf. Mehr als anderswo hatte man sich an Toleranz gewöhnt[2].

Die neue Religion stieß darum auch nicht auf prinzipiellen Widerstand; einem Buddhisten wird der Unterschied zum Judentum oder zum Christentum ohnehin vorderhand nicht besonders groß erschienen sein. Die alten Grenzherren und die neuen Besatzungstruppen (*muqātila*) fanden sich in gemeinsamem Interesse gegen die Türken zusammen[3]. In der iranischen Oberschicht kam es auf diese Weise offenbar zu zahlreichen Bekehrungen[4]. Nicht jeder Konvertit aber lernte gleich Arabisch. So entstand das Problem, ob man den Koran auch auf Persisch rezitieren dürfe. Die ḥanafitische Rechtsschule ist bezeichnenderweise die einzige, die darauf eine positive Antwort gegeben hat.

Material dazu bei Tibawi in: MW 52/1962/4 f. und 7 f.; Brunschvig in: *Mélanges Massé* 54 ff. und Richter-Bernburg in: JAOS 94/1974/63; allgemein Paret in EI² V 429. Als die Šāfi'iten später in Iran zu den Ḥanafiten in Konkurrenz traten, benutzten sie dies als willkommenen Streitpunkt; der Šarīf al-Murtaḍā hat den Gegensatz in seinen *Masā'il Nāṣirīya* behandelt (Hs. Princeton ELS 2751, fol. 176 b; weiterhin Bāqillānī, *Nukat al-Intiṣār* 337 ff. und die karikierende Dar-

---

[1] Zu buddhistischen Tempeln in Zentralasien in frühislamischer Zeit vgl. etwa Belenickij, *Zentralasien* (übs. G. Doerfer in: Archaeologia mundi) 136 ff.; zum Klosterkomplex von Fundūkistān (Afghanistan) aus dem 7.–8. Jh. jetzt Dupree in EIran I 537 f.; zu den Klöstern im Tirmiḏ vgl. Staviskij, *Kušanskaja Baktrija* (Moskau 1977); allgemein jetzt EIran IV 492 ff., Art. *Buddhism*. Zur exemplarischen Rolle des Naubahār vgl. die These von Bulliet in: Iran 14/1976/140 ff.; dagegen Russell in: Iran Nameh 1/1983/678, Anm. 20. Weiteres dazu unten S. 508.

[2] Belenickij 198. Im einzelnen Barthold, *Vorlesungen* 16 ff., 51 ff. und 70 ff.; jetzt Emmerick in CHI III 949 ff. Erst die mittelasiatischen Türken kamen später auf die Idee, den Buddhastatuen und anderen Götzenbildern auf den Kopf zu scheißen, um deren Ohnmacht zu demonstrieren (vgl. Dankoff in: JAOS 95/1975/69 nach Kāšġarī).

[3] So Daniel, *Khurasan* 173.

[4] Daß die Konversionen in Iran sehr früh einsetzen, hat Bulliet in einer Kurve zu zeigen versucht (*Conversion* 23; dazu den Vergleich mit anderen Regionen bei Th. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* 283).

stellung des Ǧuwainī bei IḪ V 180, 8 ff., dort 180, ult.). Eine persische Übersetzung des Korans ist in einer ungewöhnlich prunkvollen Handschrift in Šīrāz erhalten (ed. ʿAlī Rawāqī, Teheran 2535/1976). Der *Qurʾān-i Quds*, ein Codex aus Mašhad, der kürzlich von dem gleichen Herausgeber im Faksimile ediert wurde (1–2, Teheran 1364 š./1985), enthält eine Interlinearübersetzung, die sprachgeschichtlich von großem Interesse ist (vgl. schon Lazard, *La langue des plus anciens monuments* 122). Vgl. auch das Fragment mit dem Text der Sūrat al-Māʾida mit persischer Interlinearübersetzung, das Aḥmad ʿAlī Raǧāʾī nach einer Handschrift aus dem 5. Jh. (?) im Faksimile herausgegeben hat (Teheran 1350 š./1971).

Die ersten Konflikte waren sozialer Art und erwuchsen aus eben dieser Situation: die Neumuslime forderten gleiche Rechte. Unterstützung fanden sie bei der Murǧiʾa; diese hatte seit dem Aufstand des Ibn al-Aš^{c}aṯ, der ja in Ostiran zu Ende gegangen war, das nötige obrigkeitskritische Bewußtsein[5]. Als ʿUmar II. Kalif geworden war, fühlte man sich durch dessen Reformgeist ermutigt, über den Gouverneur al-Ǧarrāḥ b. ʿAbdallāh Klage zu führen, denselben Mann, der später auch in Armenien durch seine Härte böses Blut machte[6]. Zwanzigtausend *mawālī* dienten in der Armee, ohne in das Soldregister aufgenommen zu sein (*bilā ʿaṭāʾ wa-lā rizq*), so hieß es, und ebensoviele Neophyten seien gezwungen, weiterhin die Kopfsteuer zu zahlen. Der auf diesen Übelstand hinwies, war selber ein *maulā;* man wußte später bloß nicht mehr recht, wer es gewesen war, ob Abū ṣ-Ṣaidāʾ Ṣāliḥ b. Ṭarīf aḍ-Ḍabbī oder ein gewisser Saʿīd an-Naḥwī[7]. Daneben aber meinte man auch von einem echten Araber unterstützt worden zu sein: von Abū Miǧlaz Lāḥiq b. Ḥumaid, einem Kūfier von den Sadūs, der mit Qutaiba b. Muslim nach Ḫorāsān gekommen und irgendwann nach der Jahrhundertwende unter der Statthalterschaft des Ibn Hubaira (102/721–105/724) gestorben war[8]. Auch er geißelte die falsche Steuerpolitik, wenngleich mit etwas anderem Akzent: das Geld komme nicht der Provinz selber zugute. ʿUmar soll versprochen haben, die Praxis zu ändern; aber dann sei er gleich gestorben[9].

Das ist ein literarischer Topos[10] und verrät nur, wo die Leute der Schuh drückte. Aber die Personen sind richtig erfaßt: ein Bruder des Saʿīd an-Naḥwī ist als „Murǧiʾit" wegen seines aufmüpfigen Verhaltens 30 Jahre später von Abū Muslim ermordet worden[11], und Abū ṣ-Ṣaidāʾ hat 110/729 auf kurze Zeit für seine Schützlinge, offenbar vor allem Sogdier, Steuergerechtigkeit erreicht.

---

[5] Zum Folgenden vgl. allgemein jetzt Madelung, *Religious Trends* 13 ff.; auch B. Składanek, *Doktryny i ruchy społeczno-polityczne „Wieków Milezenia" (pol. VII-pol. IX w.)* 155 ff.

[6] S. o. Bd. I 74 f.

[7] Ṭabarī II 1353, 15 ff. Die Nisbe an-Naḥwī hat hier nichts mit der Grammatik zu tun, sondern bezieht sich auf die Banū Naḥw, einen Unterstamm der Azd (Samʿānī, *Ansāb* XIII 52, 6 ff.).

[8] Ib. II 1354, 12 ff. und 1356, 3 ff. Zu ihm Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 488, 11 ff. und *Tab.* 831 nr. 3113; auch 499 nr. 1708, wo aber 106 als Todesdatum offensichtlich zu spät ist. „Unter dem Kalifat ʿUmars II." bei IS VIII$_1$ 157, 20 f. ist dagegen wiederum zu früh.

[9] Ṭabarī II 1368, 1 ff.

[10] Vgl. die Parallele Bd. I 87 und oben S. 463 f.

[11] S. u. S. 549.

Die Sache ging nicht lange gut, und als sie nur noch mit Gewalt zu halten war, hat Ṯābit Quṭna ihm Beistand geleistet. Sie kamen dann beide nach Marv ins Gefängnis[12]. Was sie angestoßen hatten, wurde nur sechs Jahre später von Ḥāriṯ b. Suraiǧ mit umso größerer Intensität wieder aufgenommen. Auch er galt als Murǧi'it[13]; aber er wurde bald so radikal, daß manche gemäßigtere Leute, etwa ein Bruder des Sa'īd an-Naḥwī namens Ḫālid, sich in vorsichtiger Distanz hielten[14]. Er hoffte „die Mauern von Damaskus zu zerstören", und er entfaltete die schwarzen Fahnen, mit denen das Reich der Gerechtigkeit und die Wiederherstellung der prophetischen *sunna* sich ankündigte[15]. Als zwei seiner Abgesandten ein Jahrzehnt später den Kalifen Yazīd III. aufsuchten, der selber eine Revolution gemacht und in seiner Antrittsrede Reformen versprochen hatte[16], ließen sie sich in Kūfa angeblich von Abū Ḥanīfa ein Empfehlungsschreiben an einen prominenten Höfling in Damaskus mitgeben[17]. Der maßgebliche Beamte aber, der im Auftrag des Ḥāriṯ b. Suraiǧ noch kurz vor der Entscheidungsschlacht dessen *Sīra* – d. h. wohl sein Programm – verlas[18], war ein „Murǧi'it", der wie kaum jemand sonst die theologische Ausrichtung jener Gegend geprägt hat: Abū Muḥriz[19] Ǧahm b. Ṣafwān.

3.1.1 Ǧahm b. Ṣafwān

Ebenso wie Ġailān ad-Dimašqī oder Ǧa'd b. Dirham war Ǧahm nur *maulā;* er hatte sich den Banū Rāsib angeschlossen[1]. Jedoch war er schon so weit emanzipiert, daß er bei einem Schiedsgericht die Partei seines Herrn gegen Naṣr b. Saiyār vertreten konnte[2]. Daß er dabei seinen Widerpart, Muqātil b. Ḥaiyān[3], dazu überreden konnte, Naṣr für abgesetzt zu erklären und eine Neuregelung der Machtverhältnisse durch *šūrā* vorzuschlagen, wird ihm bei dem Gouverneur nicht unbedingt Sympathien eingebracht haben. Als er i. J. 128/746 in Gefangenschaft geriet, rettete ihn nicht einmal die Tatsache vor

---

[12] Ṭabarī II 1507, 8 ff.; dazu van Vloten, *Recherches* 23; Wellhausen, *Arab. Reich* 280 ff.; Gabrieli, *Califfato di Hishâm* 41 ff.; Madelung in: Der Islam 59/1982/33; Hawting, *First Dynasty of Islam* 80 und 85 f.; Athamina in: Der Islam 65/1988/273 ff. Zu Ṯābit Quṭna s. o. Bd. I 166 ff.

[13] Ṭabarī II 1575, 10 f. und 1576, 9 (in einem Gedicht des Naṣr b. Saiyār; vgl. die Übersetzung bei van Vloten in: ZDMG 45/1891/167 f.).

[14] Madelung, a. a. O. 34.

[15] Ṭabarī II 1919, 2 ff.

[16] S. o. Bd. I 83 ff.

[17] Ṭabarī II 1867, 9 ff. Zu Ḥāriṯ b. Suraiǧ vgl. Kister in EI² III 223 f. und Daniel, *Khurasan,* Index s. n.; jetzt auch Madelung, *Religious Trends* 17 f.

[18] Ṭabarī II 1918, 8 ff. Man hatte dieses Dokument überall öffentlich bekanntgemacht (ib. 1920, 19 f.). Zur Bedeutung von *sīra* s. u. S. 711.

[19] Zur *kunya* vgl. Ṭabarī II 1924, ult.

[1] Ib. II 1918, 8 f.

[2] Ib. 1919, 15 ff. Ḥāriṯ b. Suraiǧ selber war noch reinblütiger Araber (Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 231, 10 ff., wo falsch *Šuraiḥ* statt *Suraiǧ*).

[3] Zu ihm s. u. S. 510 ff.

der Hinrichtung, daß er mit dem Sohn von Naṣrs Polizeichef Salm b. Aḥwaz einen Treubund geschlossen hatte[4]. Er hatte wohl auch sonst, wie seine Gegner es sahen, Wühlarbeit geleistet; selbst während der Schlacht versuchten die Truppen des Ḥāriṯ b. Suraiğ – d. h. vermutlich bestimmte dazu ausgebildete Funktionäre – die gegnerische Seite mit moralischen und religiösen Argumenten zu gewinnen[5]. Ğahm war *qāṣṣ*[6], und selbst Muqātil b. Sulaimān, der, in der gleichen Branche tätig, in Marv empfindlich von ihm gestört worden war[7], konnte nicht umhin, seine Redekunst anzuerkennen. Er merkte nur an, daß der Konkurrent nie bei einem Gelehrten gehört oder die Pilgerfahrt gemacht habe[8].

Das war für die Ohren von Irakern bestimmt. Ğahm war, so sollte damit gesagt sein, ein Provinzler. In der Tat ist nicht klar, ob er jemals aus Ḫorāsān herausgekommen ist. Was man über seine Diskussion mit Abū Ḥanīfa in Kūfa erzählte, ist apokryph[9], ebenso natürlich die Geschichte, wonach sogar seine Frau den berühmten Rechtslehrer mit ihren Bemerkungen in Verlegenheit setzte[10]. Dagegen zeigt das einzige Fragment, das wir von ihm haben, wie sehr er sich im Osten heimisch fühlte; er spricht darin über die wechselvollen Beziehungen der Perser zu den Türken und zu den Byzantinern[11]. Er hat offenbar lange in Tirmiḏ gelebt; dort soll er seine Lehre zuerst verbreitet haben, und dort hat sie auch über Generationen nachgewirkt[12]. Daneben ist unwichtig, ob er aus Balḫ stammte, wie Samʿānī sagt[13]. Wenn Ibn Ḥazm ihm hartnäckig die Nisbe as-Samarqandī gibt, so hat das bei einem Spanier wohl nicht viel zu bedeuten[14].

---

[4] Ṭabarī II 1924, 12 ff.; zur Funktion von Salm b. Aḥwaz vgl. ib. 1918, 10 f. und *Aḫbār al-ʿAbbās* 244, 8. Yazīd b. Hārūn behauptete, die Hinrichtung habe in Iṣfahān stattgefunden (Ibn Baṭṭa, *al-Ibāna al-kubrā*, Hs. Dār al-kutub, ʿaqāʾid 181, S. 315, –5 f.); aber das ist angesichts der großen Entfernung zum Zentrum des Aufstandes nicht sehr wahrscheinlich. Nach anderer Überlieferung soll Ğahm in der Schlacht von Salm getötet und in Marv begraben worden sein (Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* VI 51, 3 f.). Bukair b. Maʿrūf, der später *qāḍī* in Nēšāpūr wurde (s. u. S. 606), wollte gesehen haben, wie Salm ihm (in der Schlacht) den Kopf abschlug (Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 381 nr. 638). Zusammenfassend zu ihm auch Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 56 ff. Vgl. die Arbeit von Ḫālid al-ʿAsalī, *Ğahm b. Ṣafwān wa-makānatuhū fī l-fikr al-islāmī* (Baġdād 1965).

[5] EI² III 224 b.

[6] Ṭabarī II 1919, 17.

[7] S. u. S. 516.

[8] TB XIII 162, 2 f. Bewundernd zu seiner Redegabe (seinem guten Arabisch? *manṭiq*) auch Ibrāhīm b. Ṭahmān in: Abū Dāwūd, *Masāʾil Aḥmad* 269, 11 ff.

[9] Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib Abī Ḥanīfa* I 145, 5 ff.; Kardarī, *Manāqib* I 186. Dazu unten Anm. 29.

[10] S. o. Bd. I 192. Nach anderer Überlieferung soll sie sich mit der Frau des Makkī b. Ibrāhīm al-Balḫī unterhalten haben (Ḏahabī, *al-ʿUlūw lil-ʿAlī al-Ġaffār* 318, 5 f.); dieser starb erst 215/830! (IS VII₂ 105, 10). – Daß Ğahm aus Kūfa stammte, behauptet dann Lālakāʾī, *Šarḥ* 380, 11.

[11] Ğāḥiẓ, *Manāqib at-Turk* in: *Rasāʾil* I 82, 3 ff.

[12] So Kaʿbī bei ʿAskarī, *Awāʾil* II 126, apu. oder Samʿānī, *Ansāb* III 437, 9; dazu unten S. 557.

[13] *Ansāb*, a. a. O.

[14] *Fiṣal* II 129, apu.; IV 204, –6; V 56, 3. Allerdings so auch *Mīzān* nr. 1584.

Die einzige Spur, die sich zu verfolgen lohnt, ist die nach Ḥarrān. Ibn Ḥanbal soll von einigen *wuld Sāsān*, also Persern (zum Wortgebrauch s. u. Kap. C 3.3.6) erfahren haben, daß Ǧahm aus dieser Gegend stammte (Ḫallāl, *Musnad* 420, 4 ff.; vgl. auch Cook, *Dogma* 151). Wenn Ǧahm einmal die Nisbe al-Ḫazarī erhält (Ibn Kaṯīr, *Bidāya* IX 350, 12, vielleicht nach Ibn ʿAsākir), so könnte dies aus *al-Ǧazarī* verlesen sein. Seine Ablehnung der göttlichen Attribute erinnert an den Transzendentalismus des Ǧaʿd b. Dirham. Aber gerade deswegen mag die auf Ibn Ḥanbal zurückgeführte Nachricht nur einer jener Versuche sein, Ǧaʿd und Ǧahm zusammenzuspannen (dazu oben S. 453). Immerhin steht in Ibn Ḥanbal's *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* wieder wie üblich, daß Ǧahm aus Tirmiḏ stamme (29, 3 ff./Übs. Seale 97). Wenn es an anderer Stelle heißt, er sei dorthin verbannt worden (Ibn Kaṯīr, *Bidāya* IX 350, 13), so ist auch dies völlig ungesichert; denn er war dort anscheinend Beamter. Er soll den Flußübergang verwaltet haben (Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 539, 1; Lālakāʾī, *Šarḥ* 380, ult.; Ḏahabī, *ʿUlūw* 193, 10; Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Iġtimāʿ al-ǧuyūš* 107, 7 f.); vermutlich hat er die Grenze kontrolliert und von den Kaufleuten die Steuern eingezogen. Die Anekdote bei Ibn Baṭṭa, *Ibāna* 91, 10 ff., die ihn „in Syrien" einen Gott suchen läßt, den er anbeten könnte, ist reine Phantasie.

Frühe Beobachter ziehen es darum auch vor, ihn an die östliche murǧiʾitische Tradition anzubinden. Naubaḫtī spricht von der „Murǧiʾa der Ḫorāsāner"[15] und zieht eine Parallele zur irakischen Ġailānīya[16]. Auch Ḍirār b. ʿAmr polemisiert in einer seiner Schriften gegen die Ġailānīya und die Ǧahmīya in einem[17]. Naubaḫtī sah Gemeinsamkeiten in der Herrschaftstheorie; Ḍirār dagegen dürfte von dem Glaubensbegriff ausgegangen sein. Der östliche Häresiograph Yamān b. Riʾāb[18] hat Ǧahm in diesem Punkt in die Nachfolge des Abū ṣ-Ṣaidāʾ hineingestellt. Schon in dessen Schule habe man sich skeptisch darüber geäußert, ob man aus dem äußeren Verhalten eines Menschen auf seinen Glauben zurückschließen könne; jemand könne sehr wohl sich gläubig geben und doch im Innern ein Götzendiener sein. Auch der umgekehrte Fall lasse sich denken: wer den „Tyrannen" folge, habe Gott den Gehorsam aufgekündigt und sei insofern als Götzendiener erkennbar, aber er leugne deswegen doch nicht Auferstehung, Paradies usw.[19]. Die „Tyrannen" (*ǧabābira*) sind vermutlich die Umaiyaden und ihre ungerechten Statthalter; die Lehre spiegelt das Dilemma einer politischen Gruppe, die, weil sie der Zugehörigkeit zum Islam besondere Heilswirkung beimaß, sich für die Rechte der Neophyten einsetzte, aber eben dadurch sich auch gezwungen sah, gegen Muslime zu kämpfen und sich u. U. mit Nichtmuslimen zu verbünden. Von Ǧahm wird dann Ähnliches behauptet[20].

---

[15] *Firaq aš-Šīʿa* 6, 15 f. > Qummī 6, 3 f.

[16] Ib. 9, 14 ff. > Qummī 8 § 28; ähnlich Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl* 62 § 105. Dazu Brentjes, *Imamatslehren* 49.

[17] Werkliste XV, nr. 19.

[18] Zu ihm s. u. S. 599 f.

[19] Übernommen von Kaʿbī bei Ḥaǧūrī, *Rauḍat al-aḫbār*, fol. 145 a, 1 ff.

[20] Text XIV 1, e; 3.

Allerdings werden wir hier auch gleich mit jener Schwierigkeit konfrontiert, die bei fast allen Punkten der Lehre Ǧahms wieder begegnet: wir sind nicht sicher, ob wir es nicht mit einer Rückprojektion zu tun haben. Ǧahmiten hat es mindestens bis gegen Ende des 4. Jh's in Iran gegeben; damals sind sie nicht nur für Tirmiḏ belegt, sondern auch für Nihāvand in der Provinz Ǧibāl, dem alten Medien, wo sie dann von einem iranischen Fürsten mit militärischer Gewalt zum Aš'aritentum bekehrt wurden[21]. Mit Bišr al-Marīsī gewannen sie im Irak großen Einfluß und dementsprechend Publizität; die von uns erwähnte Lehre wird bezeichnenderweise auch diesem – bzw. Ibn ar-Rēwandī, der hier von ihm abhängig war – zugeschrieben[22]. Zudem bestand die Situation, aus der heraus sich der minimalistische Glaubensbegriff erklärt, lange fort; Transoxanien blieb über Jahrhunderte hinweg Missionsgebiet. Naṣr b. Saiyār hat den Anhängern des Ḥāriṯ b. Suraiǧ vorgeworfen, daß sie nicht beteten[23]; und noch gegen Ende des 4. Jh's traf Muqaddasī Murǧi'iten, die keine Moscheen besaßen und nach Geschlechtsverkehr keine große Waschung für nötig hielten[24], also für sich hätten in Anspruch nehmen können, daß sie in ihrem Herzen gläubig waren, obgleich sie sich wie „Götzendiener" verhielten. Damals fielen vor allem die bekehrten Türken durch ihre oberflächliche Kenntnis der islamischen Formalien auf[25].

Ǧahms Standpunkt wird dann häufig einfach darauf reduziert, daß er das Bekenntnis nicht für konstitutiv hielt; der Glaube besteht allein in der Gotteserkenntnis, Unglaube dementsprechend in der Unkenntnis von Gott (*al-ǧahl billāh*)[26]. Beides vollzieht sich im Herzen; die übrigen Glieder haben daran keinen Anteil[27]. Das Bekenntnis dagegen leistet man mit den Lippen, oder wie man damals sagte: mit der Zunge. Es ist sekundär; denn es setzt in seiner Formulierung die Belehrung durch Propheten voraus, während doch auch die Engel schon gläubig waren, bevor noch überhaupt ein Prophet aufgetreten war[28]. Umgekehrt kann Gotteserkenntnis, wenn sie ein Akt des Glaubens ist, nicht jedem Menschen angeboren sein. Damit stellt sich umso mehr die Frage, worin sie denn eigentlich für Ǧahm bestand. Alles das, womit die Murǧi'iten sonst den Glauben anreicherten, wird in dem Referat bei Aš'arī, auf das wir

---

[21] Baġdādī, *Farq* 200, 5 ff./212, 9 ff.

[22] Vgl. Text XX 29, e mit Kommentar; dazu unten Kap. C 2.4.1.

[23] Ṭabarī II 1576, 4, in eben jenem Gedicht, wo er sie auch als Murǧi'iten bezeichnet (übs. bei van Vloten in: ZDMG 45/1891/167 f.).

[24] In Ǧibāl; vgl. *Aḥsan at-taqāsīm* 398, 14 ff. Es fällt auf, daß gerade dieser letztere Punkt in einem bekannten Ḥadīṯ, das am Anfang des *Fiqh absaṭ* steht, besonders hervorgehoben wird (S. 41, 11); in anderen, nichtiranischen Varianten findet sich diese Ergänzung nicht (vgl. etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ* I 37, 8 f.).

[25] Ibn Faḍlān gibt dazu einige Beispiele (vgl. Togan, *Reisebericht* 20, 22 und 68).

[26] Text XIV 2.

[27] Text 1, g. Ohne Nennung Ǧahms auch bei Abū 'Ubaid, *Īmān* 79, 10 ff. und 80, 6 ff.; vgl. die Behandlung der Stelle bei Pessagno in: JAOS 95/1975/385.

[28] Text 4; auch dies vielleicht eine spätere Argumentation.

uns stützen, ausgeschlossen[29]. Man könnte sich vorstellen, daß die Murǧi'iten in Transoxanien – und Ǧahm mit ihnen – in dem Gedanken Mission trieben, daß die Türken, mit denen sie es zu tun hatten, überhaupt nichts von Gott wußten, ihn als unwissende Heiden schlechterdings nicht kannten. Da wäre dann schon das Einverständnis, den Islam anzunehmen, ein Glaubensakt gewesen; ein explizites Bekenntnis, und sei es nur die *šahāda*, konnte man von Leuten, die gar kein Arabisch sprachen und mit denen u. U. sogar die Verständigung schwerfiel, nicht unbedingt verlangen.

Nun steht bei Aš'arī auch, daß zum Glauben ebenso die Kenntnis von den Propheten und dem, was sie gebracht haben, also dem Gesetz, gehöre. Aber das ist vermutlich nur eine Formulierung aus späterer Sicht[30]. Daß Ǧahm dem Gesetz großes Gewicht beigemessen hätte, wird durch nichts gestützt[31]. Im Zentrum seines Denkens steht das Gottesbild. Man erwirbt den Glauben nicht, indem man das Gesetz erkennt; der Glaube wird vielmehr von Gott im Menschen geschaffen[32]. Das ist auch der Grund, warum Gotteserkenntnis nicht angeboren ist. Aber nicht nur der Glaube, die gesamte menschliche Existenz steht unter dem Zeichen der Gnadenwahl; Gott allein bestimmt alles Geschehen. Zwar schafft er dem Menschen die Illusion, daß dieser selber etwas tue; er läßt in ihm einen Willensakt entstehen, er gibt ihm ein momentanes Handlungsvermögen, und er läßt ihn nachher Befriedigung empfinden. Aber das ist Handeln nur in übertragenem Sinne; in Wirklichkeit verhält es sich hier nicht anders als bei der Körpergröße oder der Hautfarbe, wo jeder weiß, daß niemand außer Gott darauf einen Einfluß hat. Wir lassen uns von unserer Sprache täuschen; wir sagen „Die Sonne geht unter", aber in Wirklichkeit wird sie untergegangen, von Gott.

Vgl. Text XIV 6 mit Kommentar; auch 18, nr. 5. Die häresiographischen Referate unterscheiden sich darin, ob Ǧahm ein menschliches Handlungsvermögen zugestand oder nicht (vgl. zum Problem auch Gimaret, *Théories de l'acte humain* 64 ff.). Ich habe mich in der oben gegebenen Zusammenfassung für die Version des Aš'arī entschieden; damit gehe ich davon aus, daß Ǧahm zumindest die Sonderstellung des menschlichen Handelns erkannte. Daß Sätze wie „Die Sonne geht unter" nur metaphorisch gemeint sind, steht auch bei Ibn Qutaiba, *Ta'wīl muškil al-Qur'ān* 99, 6 ff. und später bei ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī (vgl. Ritter, *Geheimnisse der Wortkunst* 414 f.). Der Gedanke findet sich in nuce ebenfalls in den antiqadaritischen *Masā'il*, die man auf Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zurückführte (vgl. *Anfänge* 108 f.). Jedoch wird er dort noch nicht mit dem *maǧāz-ḥaqīqa*-Modell ausgedrückt. Auch ob wir letzteres

[29] Text 1, b. In der oben S. 494 erwähnten paradigmatischen Diskussion zwischen Ǧahm und Abū Ḥanīfa wird die irakische Glaubensdefinition, für die das Bekenntnis unerläßlich war, gegen die seine ausgespielt. Vgl. auch Ibn Ḥanbal bei Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 309, 7 ff.

[30] Ib., a mit Kommentar.

[31] Eine Ausnahme bildet die Notiz, Ǧahm habe bei einer Frau, die vor dem Ehevollzug geschieden wird, die Wartezeit vorgeschrieben (Buḫārī, *Ḫalq al-afʿāl* 121, 1 ff. > Yāfiʿī, *Marham* 185, 3 f.).

[32] Text XIV 5.

bereits mit Ǧahm verbinden dürfen, scheint fraglich; es spricht manches dafür, daß wir bei Aš'arī nur ein häresiographisches Interpretamentum vor uns haben. Der Terminus *maǧāz* scheint erst allmählich zu seiner späteren Bedeutung gefunden zu haben. Bei Abū 'Ubaida, der immerhin zwei Generationen jünger war als Ǧahm, ist *maǧāz* alles, was „den Spiegelcharakter der Sprache verletzt" und über die Deckungsgleichheit zwischen Sprache und Wirklichkeit „hinausgeht" (Heinrichs in: SI 59/1984/122 f. und 127). Allerdings hat die Entwicklung zu dem späteren Gegensatzpaar wohl früher eingesetzt, als Heinrichs annimmt (ib. 133 ff.). Sie ist bei Ǧāḥiẓ bereits abgeschlossen (vgl. Text XVI 15, a und m). Dieser führt es an der angegebenen Stelle zudem schon auf Mu'taziliten wie Mu'ammar oder Ṯumāma zurück (für Ṯumāma vgl. noch Text XIX 3). Es findet sich anscheinend auch bei Ibn Samā'a (gest. 233/847 in hohem Alter), in dem diesem zugeschriebenen *K. al-Iktisāb* (20, pu. f.; zum Werk s. u. Kap. C 1.4.3.2). Der Gedanke, daß Gott die einzige Ursache ist und alles neben ihm nur in übertragener Weise (*bil-maǧāz*) wirkt, steht ebenso bei Kindī (*Rasā'il* I 182 f.). Fārābī hat in seiner Diskussion der *futura contingentia* die Beispiele anscheinend so gewählt, daß man Ǧahms Lehre assoziierte (vgl. Zimmermann, *De interpretatione* cxvi); er kam ja ebenfalls aus dem Osten.

Wir haben es also nicht mit Prädestination zu tun, sondern mit einem universalen Determinismus . Ǧahm leugnete, wie Ǧāḥiẓ später sagte, den „Wesenskern" oder die „Natur" der Dinge[33]. Die Welt wird von Gott gesteuert[34], und auch der Mensch ist nur eine Marionette in Gottes Hand. Welchen Wert aber haben dann seine Werke? Nur späte Quellen geben darauf Antwort. Sie seien gut, weil es so in der Offenbarung (*sam'an*) gesagt sei, meint der Qāḍī 'Abdalǧabbār[35]; sie seien „Zeichen" für das jenseitige Geschick, so erläutert Ibn Mattōya. Allerdings schränkt er auch sofort wieder soweit ein, daß jeder Gedanke an eine erkennbare Prädestination ausgeschlossen wird: wir sind der Aussagekraft dieser Zeichen keineswegs gewiß. Denn auch Krankheit und Heimsuchung könnten ein solches Zeichen sein; ja selbst der Unglaube mag theoretisch Indiz dafür sein, daß man zum Paradies auserwählt ist[36]. Das ist auch logisch; die Werke verraten ja nichts über den inneren Zustand, wie wir sahen. Damit setzen wir allerdings voraus, daß „Unglaube" hier als „Werke des Unglaubens" zu verstehen ist. Der Unglaube selber ist kein bloßes Zeichen; für ihn wird der Mensch bestraft[37].

Der Gedanke an Prädestination aber verbietet sich schon deswegen, weil Gott überhaupt kein Vorherwissen hat; erst wenn etwas geschieht, weiß er auch davon[38]. Er „hat nichts im Sinn", wie man später sagte[39]. Diese Vorstel-

---

[33] *Ḥayawān* IV 74, 4 f. und V 11, 1 f. (= Text XXII 50, d); vgl. auch Frank in: Muséon 78/1965/404 f.
[34] Text XIV 20, q.
[35] *Muġnī* VIII 28, 1 f.
[36] Text XIV 6, f–h.
[37] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XIV 299, 20 f.
[38] Text 9, a–b; 18, nr. 3 und 8.
[39] Dārimī, *Radd 'alā l-Marīsī* 195, 13 ff./550, pu. ff.

lung, der wir bereits in Kūfa begegneten[40], war in Iran auch sonst verbreitet, etwa unter den Ḫārigiten in Siǧistān[41]. Unter dem Druck der Mu'tazila wurde sie den Ǧahmiten allerdings peinlich; wir finden darum neben stützenden Beweisen[42] auch Kompromißvorschläge: Gott sei zumindest potentiell von Ewigkeit her wissend gewesen[43], oder: das Wissen sei zwar nicht ewig, aber doch vor den Dingen schon da, indem Gott es als Hypostase, „nicht an einem Ort" in der Zeit entstehen lasse[44]. Daß dies spätere Konstruktionen sind, ergibt sich schon aus dem häresiographischen Dissens[45], aber auch aus Einzelnachrichten wie der, daß für die Ǧahmīya Gott erst in dem Augenblick weiß, daß der Satan „gesteinigt" ist, wo dieser sich weigert, vor ihm niederzufallen[46]. Für Ǧahms Determinismus war das Vorherwissen ohnehin nicht nötig[47].

Es gibt damit auch keinen Plan Gottes; das Wirken Gottes ist allgegenwärtig, aber es verrät nichts[48]. Der Mensch ist also Gott nicht nur ausgeliefert; er kann ihn auch nicht erkennen. Gott ist nämlich der absolut Andere; er hat keine jener Eigenschaften, die wir an uns erfahren. Er ist noch nicht einmal „etwas" (*šai'*), was nicht nur hieß: er ist kein „Ding" – das wäre für jeden, der den Anthropomorphismus ablehnte, selbstverständlich gewesen –, sondern: er ist kein Seiendes[49]. Die Gegner verstanden gerne: er ist „nichts" (*lā šai'*)[50]. Aber das Umgekehrte war gemeint: er ist ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Alles Seiende (*al-ašyā'*) ist ihm untergeordnet; es wird von ihm hervorgebracht[51]. Das erinnert wiederum an Gedanken, die wir später bei Kindī finden; es ist neuplatonisch gefärbt. Aber Ǧahm stand vermutlich in dieser Tradition, ohne sich dessen bewußt zu sein.

So F. Zimmermann in Auseinandersetzung mit Frank, der in dem genannten Aufsatz in Muséon 78/1965 zum erstenmal die neuplatonischen Parallelen herausgestellt hat (vgl. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, ed. J. Kraye,

---

[40] S. o. Bd. I 329 und 373.

[41] S. u. S. 579 f.

[42] Text 10, b. Der Beweis ist vermutlich von Hišām b. al-Ḥakam her auf Ǧahm zurückgeblendet (s. o. Bd. I 373; dazu Pretzl, *Attributenlehre* 18 f.).

[43] Text 11.

[44] Text 9, c und 10, a. Dazu Frank in: Muséon 78/1965/408 ff., der die Hypostasentheorie für eine ursprüngliche Lehre Ǧahms hält.

[45] Text 9, c – e.

[46] Abū 'Ammār, *Mūǧaz* II 203, 10.

[47] Schon bei Ibn Ḥanbal scheint vorausgesetzt, daß die Ǧahmiten nicht mehr sehr an der These hingen (*Radd* 85/Übs. 120). Vgl. dazu auch Frank 408 f.

[48] So wieder Ibn Ḥanbal für die spätere Ǧahmīya (Text XIV 20, f).

[49] Frank übersetzt zu Recht mit „being" (a. a. O. 398 ff.). Vgl. Text 7. Allerdings hat Pazdawī sich später die Sache so zurechtgelegt, daß Ǧahm nur *mauǧūd* „existierend" als Gottesprädikat anerkannt habe (*Uṣūl ad-dīn* 22, 6 f.).

[50] Text 20, p und r.

[51] Text 7, a – b. Abū Tammām nannte in einem bekannten Vers den Wein „ǧahmitisch in seinen Eigenschaften", vermutlich weil er so stark entmaterialisiert ist, daß er nicht einmal mehr als „etwas" bezeichnet werden kann (Ṣūlī, *Šarḥ Dīwān Abī Tammām* I 184 mit Anm. 2; dazu Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung* II 111, wo aber die theologische Nuance nicht ganz getroffen ist).

S. 135 f.). Man muß sich natürlich fragen, wo diese Gedanken herkamen. Daß sie in Iran selber überlebten, ist weniger unwahrscheinlich, als es auf den ersten Blick aussieht. Ein griechischer Text, von dem sich unter ungewöhnlichen Umständen ein Bruchstück in den Ruinen von Ai Ḫanum erhalten hat, behandelt in Form eines philosophischen Dialogs die Lehre von der ersten Ursache und von der μέθεξις (dazu C. Rapin und P. Hadot in: Bull. Corr. Hellénique 111/1987, I. Etudes, S. 232 ff.). Allerdings lag das z. Z. Ǧahms etwa ein Jahrtausend zurück; Ai Ḫanum blühte im 3. und 2. Jh. v. Chr. Wenn in der gleichen Zeit der baktrische Herrscher Menander (= Milinda, gest. zwischen 150 und 145 v. Chr.) Weise zum gelehrten Gespräch in seine Nähe geholt haben soll, so können wir nur mutmaßen, daß auch hier Gedanken der antiken Welt mit eingebracht wurden (vgl. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* 414 ff.). Aśoka hat in Qandahār eine seiner Inschriften auf Griechisch und auf Aramäisch abfassen lassen (EIran II 780 a). Das baktrisch-griechische Alphabet wird in Ostiran zumindest in Münzlegenden und Kontermarken bis in die Zeit der arabischen Invasion benutzt (vgl. dazu Göbl, *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen* II 80 ff.; 92 f.; 117, 139 usw.). Spezifisch neuplatonische Gedanken aber hätte Ǧahm zu seiner Zeit vielleicht am ehesten in Ḥarrān finden können. Ob sein Neuplatonismus antichristliche Konnotationen hatte, wissen wir nicht. Im übrigen bringt Faḫraddīn ar-Rāzī später mehrere Argumente, mit denen Ǧahm *šai'* mit Bezug auf Gott zurückgewiesen haben soll; sie sind exegetisch und haben mit Neuplatonismus primär gar nichts zu tun. Jedoch stammen sie wohl auch gar nicht von Ǧahm, sondern von seinem Interpreten.

Daß Gott nicht rational erkennbar ist, versteht sich somit von selber[52]; noch einmal bestätigt sich auf diese Weise, daß der Glaube nur ein Geschenk sein kann. Aber auch die Aussagen der Offenbarung können nicht immer im wörtlichen Sinne gelten; denn Gott ist ja der absolut Andere. Eine späte und nicht immer zuverlässige Quelle behauptet, Ǧahm habe in dem Satz „Der Barmherzige hat sich auf dem Thron zurechtgesetzt" (Sure 20/5) den „Barmherzigen" (*ar-Raḥmān*) für eine geschaffene Wesenheit gehalten; er hätte danach zwischen Allāh und ar-Raḥmān einen Unterschied gemacht[53]. Über Allāh – und den „Herrn" (*ar-Rabb*) – kann man nichts aussagen; denn „man kann ihn nicht sehen"[54]. Das ist anderswo nicht bezeugt; aber es ließe sich doch recht gut einordnen. ʿUbaid al-Muktib hat in Kūfa vielleicht ähnlich unterschieden[55], in gewissem Sinne auch die Bakrīya in Baṣra[56]. Und vor allem: ar-Raḥmān ist als erster geschaffen, noch vor dem Thron; er ist also eine Art Hypostase. Das ist neuplatonisch – oder wenn man will: arianisch – gedacht.

Im übrigen steckte der gesamte theologische Ansatz, wenn man ihn mit späteren Kategorien analysierte, voller unbeantworteter Fragen. Sobald man mit einem Katalog göttlicher Attribute arbeitete, stellte sich heraus, daß das

---

[52] Text 18, nr. 6.
[53] Ib., nr. 1.
[54] Ib., nr. 7; dazu Text 20, e.
[55] S. o. Bd. I 213 f.
[56] S. o. S. 109.

reduktionistische Gottesbild zwar Attribute ausschloß, der Determinismus aber zumindest die Allmacht Gottes voraussetzte. So kam man dazu, Gott nur diejenigen Eigenschaften abzusprechen, die er mit dem Menschen gemeinsam hat (u. a. auch das Wissen), dagegen ihn weiter „allmächtig", „handelnd", „Schöpfer", „Erhalter" (*rāziq*), „Hervorbringer des Seins" oder „Gott" zu nennen. Baġdādī hat Ǧahm selber für diese Theorie verantwortlich gemacht[57]; aber wir haben vermutlich eine spätere Entwicklung vor uns. Denn wir stehen vor einem ganzen Spektrum nachträglicher Adjustierungen. Manche seiner Anhänger meinten, daß Gott nur eine einzige Eigenschaft zuzuschreiben sei, nämlich seine Göttlichkeit; sie beschränkten die Attributenlehre also auf eine Tautologie[58]. Andere sagten, Gott sei „ganz Antlitz", „ganz Licht", „ganz Macht", aber auch „ganz Wissen, ganz Hören, ganz Sehen", obwohl er die letzteren Eigenschaften doch mit dem Menschen gemeinsam hat[59]. Schließlich hat man ihn mancherorts auch wieder *šai'* genannt; damit war Ǧahms Lehre im Kern aufgegeben[60].

Unsere Hauptquelle für den Dissens innerhalb der „Schule" ist der frühe Häresiograph Ḫušaiš b. Aṣram (gest. 253/867). Er stammte aus Nasā und hatte darum wohl einige Erfahrung mit Ǧahmiten[61]. Jedoch verführt ihn sein traditionistischer Eifer dazu, die Gegensätze zu sehr auf einzelne „Sekten" zu verteilen; über die historische Entwicklung und die geographischen Schwerpunkte dagegen sagt er nichts. Wir können also nur die Streitpunkte selber fassen. Da aber ging es mehr noch als um die Attribute um das Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz. Wenn Ǧahm gesagt hatte, daß Gott jenseits des Seins ist, so hieß dies nicht unbedingt, daß er auch außerhalb der Welt sei; denn daß er außerhalb der Welt sei, bedeutete in der Sprache der damaligen Zeit, daß er im Himmel auf dem Thron sitze[62], und damit wäre er doch wieder lokalisiert. In Wirklichkeit ist er nicht „in etwas"[63], nirgendwo – aber damit auch überall[64]. Als „Nicht-Etwas" steht er allem Seienden fern; aber als einziges Agens durchdringt er, so konnte man sagen, alle Dinge. Er „vermischt sich" mit seiner Schöpfung[65]; denn als Ursache ist er unmittelbar

---

[57] Text 8 mit den angegebenen späteren Parallelen, die vermutlich alle auf Baġdādī (oder auf dessen Quelle?) zurückgehen; von Baġdādī abhängig wohl auch Ibn ad-Dā'ī in Text 18, nr. 2.

[58] Text 19, b. Vgl. dazu auch das Spottgedicht auf Ǧahms Theologie bei Qāḍī, *Firaq islāmīya* 722. In dieser Position könnte noch die Unterscheidung zwischen Allāh und ar-Raḥmān nachwirken.

[59] Text 20, i; auch Dārimī, *Radd 'alā l-Ǧahmīya* 59, 6 f. Dazu Madelung, *Qāsim* 19. Für Wissen, Hören und Sehen vgl. Text 19, c und 8, b. Ibn Ḥanbal faßt in Text 20 wahrscheinlich mehrere Positionen zusammen; da er frei formuliert und nicht zitiert, ist die Möglichkeit eines Irrtums oder einer Entstellung nicht ausgeschlossen.

[60] Text 19, c; auch 20, o.

[61] Allerdings ging er später nach Ägypten (s. u. S. 727).

[62] Text 19, h.

[63] Ib.; auch 20, k.

[64] Ib., k; 20, c; auch Ibn Taimīya, *at-Tis'īnīya fī r-radd 'alā ṭ-ṭawā'if al-mulḥida* in: *Maǧmū'a* (Kairo 1329/1911) II 19, 16 ff. Dazu Frank in: Muséon 78/1965/403 f.

[65] Ib., f–g; auch n. Die Formulierungen von f–g haben eine Generation nach Ḫušaiš offen-

mit jeder Wirkung verbunden[66]. Nachdem die Standpunkte sich einmal polarisiert hatten, konnte man sie dann nur noch durch ein „nicht so, aber auch nicht so" wieder zusammenbringen[67].

Ḫušaiš referiert das recht ungerührt. Nervös wird er erst, wenn er das von ihm als Traditionarier vertretene Gottesbild gefährdet sieht. Das war, wie man sich denken kann, in sehr vielen Punkten der Fall. Er hat sie alle einzeln mit einem Schwall von Koranzitaten und Ḥadīṯen widerlegt[68], und sie sind später in den zahlreichen Traktaten, die im Osten seit der zweiten Hälfte des 3. Jh's gegen die Ǧahmīya geschrieben worden sind[69], immer wieder von neuem widerlegt worden. Aber auch das ist natürlich sekundär; die Dinge, welche die Ǧahmīya da „leugnete", sind erst durch die Polemik in ihrer Wichtigkeit entdeckt worden. Interessant ist für uns in diesem Stadium nur, daß die Schüler Ǧahms in ihrer Verteidigung wiederum sowohl mit der Transzendenz als auch mit der Immanenz argumentierten. Man kann Gott nicht schauen, weil er nicht „etwas" ist – oder aber deswegen nicht, weil zwischen ihm und dem Menschen gar kein Abstand ist; denn sehen kann man nur etwas, das man in angemessener Entfernung vor sich hat[70].

Gerade dieser Punkt zeigt, wie sehr die Übereinstimmung mit der Muʿtazila, die hier im Ergebnis bestand, trügen kann. Für die Muʿtazila hieß die Unmöglichkeit der *ruʾya* nur, daß man Gott nicht mit den Sinnen erkennt. Die Ǧahmiten dagegen waren radikaler: auch der Verstand versagt[71]. Wenn man Gott erkennt, so nur durch Mutmaßung (*taḫmīn*)[72]; eine Vorstellung kann man sich von ihm nicht machen[73]. Es gibt darum auch keine Gottesbeweise; selbst aus dem Wirken (*fiʿl*), das Gott doch ganz charakterisiert, kann man nichts über ihn erschließen[74]. Aber wieder glitt man in Widersprüche hinein. Der Glaube besteht ja gerade in der Gotteserkenntnis; Abū Muṭīʿ an-Nasafī

---

sichtlich dem Exposé der ǧahmitischen Lehre zugrundegelegen, das Muḥammad b. ʿUṯmān b. Abī Šaiba (gest. 297/910) seinem *K. al-ʿArš wa-mā ruwiya fih* voranstellte (ed. Muḥammad b. Ḥamd al-Ḥammūd, Kuwait 1406/1986, S. 49, –5 ff.). Hat er nur gegen ein literarisches Phantom reagiert?

[66] Vgl. dazu Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 50, –8 ʿAzmī/I 42, 3 Houben (wo wohl nach ʿAzmī zu verbessern ist); auch Dārimī, *Radd* 59, 10 f.; Ibn Ḥanbal, *Radd* 86 ff. und 93, pu. ff./Übs. Seale 120 f. und 125. Natürlich gibt es in diesem System auch kein *tawallud* (Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 111, 15).

[67] Ib., l. Man könnte auch hier wieder an das ἓν καὶ πᾶν des Plotin denken. Ob die von Aš'arī, *Maq.* 208, 10 ff. und 209, 5 f. kurz erwähnten Fragestellungen in diesen Zusammenhang gehören, läßt sich leider nicht sagen.

[68] Vgl. den Kommentar zu Text XIV 19, vor allem s–z.

[69] Dazu allgemein GAS 1/598; auch unten S. 571, 629 und 637.

[70] Text 18, nr. 7 und 20, e im Vergleich mit 19, n. Letzteres ist bereits ein aristotelisches Argument und hängt mit der Theorie vom Medium zusammen (De an. 419 a 12 ff.; dazu Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter* 28 f. und oben Bd. I 366).

[71] Text 20, h.

[72] Text 19, b.

[73] Ib., c.

[74] So nach Ibn Ḥanbal; vgl. Text 20, f. So scharf wie Madelung (*Qāsim* 242) würde ich den Widerspruch zu Ǧahms eigener Position nicht sehen.

will von einer ğahmitischen Gruppe gehört haben, die meinte, daß jemand, der glaube und Gott erkannt habe, nicht ins höllische Feuer kommen könne, sondern nur daran herangebracht werde[75]. Andererseits berichtet er von gewissen „Ketzern" (*zanādiqa*) innerhalb der Ğahmīya, die Gotteserkenntnis schlicht für unmöglich hielten, weil alles Erfassen (*idrāk*) über die Sinne läuft und wir so nie an Übersinnliches herankommen[76]. Diese Leute hat es wohl wirklich gegeben; denn man hat sich einen Spaß daraus gemacht, in einer Anekdote Ğahm selber durch dieses Argument in Verlegenheit bringen zu lassen. Man legte es auch jetzt „Ketzern" in den Mund, aber solchen, mit denen er in Ostiran durchaus Kontakt gehabt haben konnte, den Sumaniten, also Indern, vielleicht buddhistischen Mönchen.

Zur Sumanīya s. o. S. 20 ff.; auch Gimaret in JA 1969, S. 299 ff. mit Bezug auf dieselbe Geschichte. Ich habe bereits in *Erkenntnislehre* 259 auf die verschiedenen Versionen der Anekdote aufmerksam gemacht. Sie hat sich, wie sich leicht denken läßt, großer Beliebtheit erfreut. Ḫušaiš scheint die ursprüngliche Form zu bewahren: die Sumaniten, „eine Gruppe von Persern (? *ʿağam*) in der Region Ḫorāsān", setzen Ğahm so in Verwirrung, daß er 40 Tage lang das Gebet unterläßt mit dem Bemerken, er könne nicht zu jemandem beten, den er nicht kenne (Malaṭī, *Tanbīh* 77, 17 ff./99, 8 ff.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 56, apu. ff. und 57, pu. ff.; *Šarḥ aṭ-Ṭaḥāwīya* 448, 13 ff.; kurz auch Ibn Baṭṭa, *Ibāna* 91, 13 f.). Später gestattete man ihm eine Antwort: Gott ist wie die Luft, die man ja auch nicht sehen kann, und ebenso allgegenwärtig wie sie (Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 538, apu. ff.; Ibn Qaiyim al-Ğauzīya, *Iğtimāʿ al-ğuyūš* 107, 8 ff.); bei Faḍl b. Šāḏān ist dies allgemein ein Argument der Ğahmiten (*Īḍāḥ* 4, ult. ff.). Oder anders: Der Mensch weiß, daß er einen Lebensodem (*rūḥ*) hat, obgleich er auch diesen nicht sehen kann (so *ʿIqd* II 413, 2 ff., wo aber der Gesprächspartner Ğahms ein Grieche ist). Bereits bei Ibn Ḥanbal erhält dies eine maliziöse Wendung: Ğahm habe sich damit eines christlichen Argumentes bedient, weil nach Ansicht bestimmter christlicher „Ketzer" (*zanādiqa*) Jesus seinen Geist (*rūḥ*) aus Gott selber erhalten habe (*Radd* 29, 5 ff./Übs. Seale 97 f.). Ibn Baṭṭa hat dies später wörtlich, mitsamt dem Vorspann, den Ibn Ḥanbal gibt, in seine *Ibāna al-kubrā* übernommen; jedoch führt er die Nachricht auf Muqātil b. Sulaimān zurück, über den üblichen Baġdāder Isnād von dessen *Tafsīr* (Hs. Kairo, Taimūr IV 3, *ʿaqāʾid* 181, S. 313, 7 ff.). Die Muʿtaziliten setzten dann

[75] *Radd* 107, apu. ff.; auch *Taḏkirat al-maḏāhib* 133, 8 f.; Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 90, 12 ff.; Pseudo-Abū Ḥanīfa, *Maʿrifat al-maḏāhib* (vgl. GAS 1/418 nr. XIII) bei ʿAsalī, *Ğahm* 197 f.; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 348, −11 ff. (wo sie als Muʿtaziliten eingeordnet sind). Das beruhte wohl auf einer abweichenden Exegese von *wāriduhā* in Sure 19/71. Die Nachricht wird insofern problematisch, als hier die Lehre von der Vergänglichkeit des Jenseits aufgegeben ist (Abū Muṭīʿ 107, ult.).

[76] *Radd* 108, −7 ff.: stark verderbt und nach Ibn al-Ğauzī, *Talbīs Iblīs* 20, −5 ff. sowie Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 95, 11 ff. zu verbessern (so ist z. B. in Z. −6 *rabbᵃⁿ* hinter *li-nafsihī* zu lesen statt *w-bā* und in Z. −5 *lā yaṭbutu* hinter *lā yudraku* zu ergänzen). Der Name der Sekte ist zweimal in *zanādiqa* zu verbessern. Das ist natürlich eine Phantasiebezeichnung des Abū Muṭīʿ oder der Tradition, auf der er fußt. Sie bot sich deswegen an, weil man die *zanādiqa* ebenfalls als Sensualisten definierte (s. o. Bd. I 452). Mißverstanden auch in Pseudo-Abū Ḥanīfa bei ʿAsalī 199.

später noch eine Pointe darauf: Ǧahm schreibt an Wāṣil und bittet ihn um Rat. Dieser legt ihm nahe, gegenüber den Sumaniten als sechstes Erkenntnismittel neben den fünf Sinnen den Verstandesbeweis einzuführen; die Inder sollen sich dann auch prompt bekehrt haben (Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 240, 13 ff. und verkürzt 165, 12 ff. > IM 34, 9 ff.; übersetzt bei Gimaret 301; dazu Pines, *Atomenlehre* 132 f. und oben S. 269). Damit ist die Sache vollends auf den Kopf gestellt; die Ǧahmiten lehnten ja den Verstandesbeweis zur Gotteserkenntnis ab. Der gleiche Gedankengang wird in der šīʿitischen Überlieferung Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq in den Mund gelegt; dieser widerlegt damit den „Ketzer" Abū Šākir ad-Daiṣānī (vgl. Ivanow, *Alleged Founder* 95). An anderer Stelle ist dort Ǧahm durch ʿAbdallāh b. Sabaʾ ersetzt; dieser leitet nämlich aus der Lehre von der Allgegenwart Gottes – die er selber vertreten haben soll und die sonst gar nicht in das šīʿitische System paßte – die Frage ab, warum man dann überhaupt noch die Hände zum Gebet erhebe (Maǧlisī, *Biḥār* X 107, 3 ff.). Bei Faḍl b. Šāḏān ist dasselbe Argument noch gegen die Ǧahmīya gerichtet (*Īḍāḥ* 5, apu.).

Daß nach alledem diese Anekdote, wie Madelung angenommen hat, „auf einen Bericht des Sektengründers oder eines Anhängers zurückgeht" (*Qāsim* 242), wird man selbst für die einfachste Fassung kaum annehmen wollen. Allerdings ist zu sehen, wo die einzelnen Motive ansetzen konnten. Man hat im Buddhismus die Frage diskutiert, ob es jenseits der fünf Sinne noch eine Seele oder menschliche „Person" gebe und wie diese sich erkennen lasse; Menander/Milinda soll sie selber in zugespitzter Form gestellt haben (MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 8 f.). Die Vorstellung von einem sechsten Erkenntnisweg, die Ǧahm ins Spiel gebracht haben soll, wird dabei auch in den indischen Texten entwickelt (vgl. de la Vallée Poussin, *Abhidharmakośa* 32 f.). Wenn Ibn Ḥanbal auf den Einfluß christlicher „Ketzer" verweist, so mag er an die Affinität zu den Arianern denken: Jesus ist als „Geist Gottes" auch dessen erstes Geschöpf. Daß Gott ebenso unsichtbar sei wie der Geist, steht im übrigen bereits bei Philo (*De Abrahamo* 74 ff. = *Werke in deutscher Übersetzung* I 112 f.).

Unabhängig davon läßt sich die Frage stellen, ob man nicht, statt Ǧahm neuplatonisch zu interpretieren, lieber indischen Einfluß bei ihm annehmen sollte. Dieser muß dann nicht buddhistisch sein; auch an brahmanische Lehren läßt sich denken. Zu Ǧahms Zeit war der Buddhismus gegenüber dem Hinduismus in seinem Stammland schon wieder auf dem Rückzug. Vor allem das auffällige Schwanken zwischen Immanenz und Transzendenz wäre dann hervorzuheben, auch der im Islam gänzlich isolierte radikale Determinismus. Jedoch muß ich die Diskussion dieser Hypothese den Spezialisten überlassen. Für Anregungen in der Frage habe ich B. Reinert, Zürich, zu danken.

Die Vorstellung von der Immanenz Gottes trug mystische Züge oder konnte sie zumindest erhalten[77]. Aber mit der Mystik, so wie sie sich in Baṣra oder in Syrien entwickelte, konnten die Ǧahmiten doch nicht konform gehen. Es gab für sie keine Schau Gottes, und erst recht nicht hier auf Erden[78]; wenn jemand vorgibt, Gott im Traum gesehen zu haben, so täuscht er sich[79]. Selbst

[77] Vgl. dazu, als besonders instruktives Beispiel, die Überlegungen, die einige Jahrhunderte später Bahāʾ-i Walad zu dieser Frage angestellt hat (Meier, *Bahāʾ-i Walad* 116 ff.).

[78] Text 20, e.

[79] Text 19, y mit Kommentar dazu. Zum Problem s. o. S. 100.

der Prophet macht da keine Ausnahme; nicht einmal die nächtliche Reise nach Jerusalem hat er gemacht[80], um wieviel weniger denn eine Himmelfahrt. Man muß sich auch fragen, was sie ihm hätte einbringen sollen. Gott ist ja gar nicht im Himmel, sondern überall und nirgendwo, und um Paradies und Hölle zu besichtigen, müssen diese erst einmal da sein; viele Ǧahmiten glaubten aber offenbar wie der Muʿtazilit Ḍirār b. ʿAmr, daß beides noch gar nicht geschaffen sei[81].

Ḫušaiš schreibt diesen Gedanken auch Ǧahm selber zu; aber das ist vermutlich nur eine unzulässige Extrapolation[82]. Die Entstehung von Paradies und Hölle ist für Ǧahm offenbar noch nicht zum Problem geworden; beide sind geschaffen – und natürlich in der Zeit geschaffen wie alles andere auch. Aber gerade deswegen lag ihm sehr daran, zu betonen, daß sie wie alles andere Geschaffene auch wieder vergehen. Die Menschen werden also nicht auf ewig die Seligkeit genießen; wenn es im Koran heißt, daß sie „auf ewig darin verweilen" (*ḫālidīna fīhā;* so etwa Sure 3/15), so ist dies nur eine rhetorische Figur, eine Hyperbel, die nicht mehr meint als lange Dauer[83]. Das war rein philologisch gesehen gewiß richtig; der Wortsinn gab nicht mehr her, und auch in der Parallele Sure 78/23 ist nur von „langen Zeiträumen, Zeitaltern" (*aḥqāb*) die Rede[84]. Aber bei Ǧahm lag eine theologische Überlegung zugrunde. Er bestimmte die Grenzen zwischen Zeit und Ewigkeit nicht existentiell, sondern ontologisch: nicht Tod und Gericht sind die Schranke, jenseits derer man aus der Zeit heraustritt; vielmehr gehören Paradies und Hölle noch in die Weltzeit hinein. Ewigkeit bedeutet, daß nichts mehr neben Gott besteht; er ist, wie Ǧahm sich aus dem Koran bestätigen ließ, „der Erste und der Letzte" (Sure 57/3)[85].

Ǧahm stand damit auch gar nicht allein. Abū Ḥanīfa soll derselben Meinung gewesen sein[86]; das wurde nur dadurch verdunkelt, daß seine ḫorāsānischen Anhänger, die auf die Dauer immer mehr das Bild der Schule bestimmten, vermutlich aus Antagonismus gegen die Ǧahmīya und unter dem Einfluß des Muqātil b. Sulaimān zu der entgegengesetzten Position umschwenkten[87]. Im

---

[80] Ib., x. Man wüßte gerne, wie die Ǧahmīya Sure 17/1 verstand.

[81] Ib., q. Nach einer isolierten Nachricht sollen einige Ǧahmiten gemeint haben, Muḥammad habe den *miʿrāǧ* vollzogen, aber nur geistig, nicht leiblich (*Taḏkirat al-maḏāhib* 134, 2; Pseudo-Abū Ḥanīfa bei ʿAsalī 199). Das ist aber offenbar ein später und sehr untypischer Kompromiß.

[82] Malaṭī, *Tanbīh* 104, 2/137, 2; vgl. damit Text 19, q und allgemein den Kommentar zu Text 19.

[83] Text 13, b, d–e.

[84] Vgl. *saecula* im Lateinischen. Zur Bedeutung von *ḫālid* s. o. S. 275; allgemein Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 217. Weiteres unten Kap. D 3. Von einer Hyperbel sprachen manchmal auch diejenigen *aṣḥāb al-ḥadīṯ*, die den Muslimen nicht mehr als eine endliche Höllenstrafe zukommen lassen wollten (vgl. Goldziher, *Ges. Schr.* III 36 f.). Vgl. noch Text 13, f mit einem weiteren koranischen Beweis, der vermutlich erst von späteren Ǧahmiten in die Debatte geworfen wurde.

[85] Text 13, Kommentar zu c; 18, nr. 4.

[86] TB XIII 386, 14.

[87] *Fiqh absaṭ* 56, 15 ff. Die in der vorigen Anmerkung genannte Nachricht wird interessanterweise

Irak dagegen hat Abū l-Huḏail eine neue Begründung dafür geliefert[88]. Selbst so orthodoxe Geister wie Ibn Taimīya und sein Schüler Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya haben ihr noch einmal zu einer Renaissance verholfen; Subkī hat gegen sie sein *K. al-I'tibār bi-baqā' al-ǧanna wan-nār* geschrieben[89].

Bei der Hölle stellte sich das zusätzliche Problem, wie denn der Leib dem Feuer auf ewig widerstehen soll. Eine Gruppe von Ǧahmiten glaubte deswegen, er werde nur einmal verbrannt und bleibe dann so. Das widersprach Sure 4/55; man stützte sich eher auf Aussagen wie Sure 10/52, 32/14 usw., in denen die Entsprechung zwischen irdischer Schuld und jenseitiger Strafe hervorgehoben war, und wies dann darauf hin, daß die Ungläubigen nur einmal ungläubig wurden und dann immer so blieben[90]. Klar ist damit aber auch, daß die Ǧahmiten von einer leiblichen Auferstehung ausgingen. Alles Geschaffene ist ja körperlich[91]. Die Seele spielt in diesem Denken keine große Rolle; sie stirbt mit dem Körper. Darum ist die Vorstellung einer Grabesstrafe sinnlos[92], und darum bedarf es auch keines Todesengels, der die Seele aus dem Leib hervorzerrt[93]. Gott ist, so sagten die Verfechter der Immanenz, mit seinen Geschöpfen „vermischt", bis sie sterben; dann löst er sich von ihnen[94]. Ob er sich im Jenseits wieder mit ihnen verbindet, erfahren wir nicht. Aber jedenfalls ist er frei, alles wieder zu schaffen, auch nachdem Paradies und Hölle vergangen sind[95]. Man fühlt sich an die Vorstellung eines sich ausdehnenden und wieder kontrahierenden Weltalls erinnert[96].

Zurqān hat auch das System Ǧahms selber von der Kategorie der Körperlichkeit her erklärt. Die Bewegung sei für ihn ein „Körper" gewesen und ebenso der Koran, weil eben nur Gott nicht Körper sei. Aber das ist wahr-

---

auf Abū Muṭī' al-Balḫī zurückgeführt. Muqātil soll, als jemand ihn nach der Bedeutung von „Alles vergeht, nur Sein Antlitz nicht" fragte, daraus geschlossen haben, daß dieser Ǧahmit war (TB XIII 161, pu. ff.). Dazu Kauṯarī, *Ta'nīb* 107 ff.

[88] S. u. Kap. C 3.2.1.3.2.4. Sie ist wohl in Aš'arīs Bericht über Ǧahm eingedrungen (Text 13, a). Wer die Rāfiḍiten waren, die Ibn Ḥazm neben ihm noch erwähnt (*Fiṣal* IV 83, apu. und ult. f.), wissen wir nicht.

[89] GAL S 2/103 nr. 26; jetzt gedruckt in *ar-Rasā'il as-Subkīya fī r-radd 'alā Ibn Taimīya wa-tilmīḏihī Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya* (Beirut 1403/1983), dort S. 193 ff.

[90] Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 92, ult. ff.; Abū Muṭī', *Radd* 109, 7 ff. (wo *ḥarr an-nār* zu lesen ist statt *ḥadd an-nār*); Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 20, apu. f.; *Taḏkirat al-maḏāhib* 133, apu.; Pseudo-Abū Ḥanīfa bei 'Asalī 198 (mißverstanden). Bei Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 348, −10 wird dieselbe Gruppe der Mu'tazila zugeordnet.

[91] Text 15, b.

[92] Text 19, w. Ein weiteres, ganz rationalistisches Argument bei Ḥanafī 90, apu. ff.: Wie sollen zwei Engel mit je einem Waagebalken von vier Ellen Länge in die Erde eindringen?

[93] Text 19, z.

[94] Text 19, g.

[95] Text 14. Pazdawī läßt diese Freiheit so weit gehen, daß Gott sogar Himmel und Hölle vertauschen kann. Jedoch steht diese Notiz allein und wird dadurch geschwächt, daß sie von einer ewigen Höllenstrafe ausgeht (Text 12).

[96] Auch das erinnert an indische Gedanken. Am Ende eines Weltzeitalters bleibt nach der Vorstellung des Višnupurāṇa die Gottheit jeweils alleine zurück.

scheinlich zu stark an Aṣamm orientiert[97]. Ǧahm redete von *šai'*. Natürlich ist *šai'* nicht nur ein „Seiendes", sondern auch ein „Ding" im körperlichen Sinne[98], und natürlich ist der Koran geschaffen. Aber er ist dies in erster Linie deswegen, weil die Rede Gottes ebenso wie Gottes Wissen nicht ewig ist; daß sie dann „etwas" oder ein „Körper" sei, ist daraus nur abgeleitet. Nur unter diesem Gesichtspunkt leugneten die Ǧahmiten auch, daß Gott mit Mose geredet habe; die Rede wird am Dornbusch geschaffen[99].

> Die wichtigsten Koranbeweise der Ǧahmīya für das *ḫalq al-Qur'ān* nennt Buḫārī, *Ḫalq al-af'āl* 135, 10 ff. Ebenso wie anderswo (s. o. S. 184 f. für Baṣra oder unten S. 721 für Ägypten) scheint sich die Diskussion zu Anfang darauf konzentriert zu haben, daß die im Koran genannten göttlichen Namen damit gleichfalls geschaffen sind (Abū Dāwūd, *Masā'il al-Imām Aḥmad* 262, apu.). Die Gegner suchten dies vor allem am Beispiel des Namens „Allāh" zu entkräften; die Unterscheidung von Namen und Benanntem wurde nicht überall gesehen und auch nicht immer akzeptiert (Ibn Ḥanbal, *Radd* 87, apu. ff./Übs. Seale 121 f.; dazu unten Kap. C 6.2). Jedoch ist damit nicht gesagt, daß die Lehre auf Ǧahm selber zurückgehe.

3.1.1.1 Das Verhältnis zwischen Ǧahm und der Ǧahmīya

Die geschichtliche Entwicklung der Schule ist mit diesem Material nicht aufzuklären. Nur eines zeichnet sich ab: daß nämlich in Iran keine direkte Zäsur bestand zwischen Ǧahm einerseits und dem, was mehrere Generationen später vornehmlich in traditionistischem Schrifttum als Ǧahmīya bekämpft wurde[1]. Wir werden Gelegenheit haben, auf einige missing links aufmerksam zu machen[2]. Ibn Taimīya, der in seinem Bemühen, hinter die Aš'arīya zurückzugreifen, viel über die frühe Theologie nachgedacht hat, meint, es habe unter den Ǧahmiten dialektische Theologen (*mutakallimūn*) gegeben, die nichts verehrten, und Ṣūfīs, die alles verehrten[3]. Das ist so natürlich Spekulation, vermutlich auf der Basis der gleichen Quellen, die auch wir benutzten. Der Trend zur rationalistischen Theologie ließ sich leicht aus den Argumenten gegen mittlerweile lieb gewordene eschatologische Details wie die Schreiberengel, die Waage, die Grabesstrafe usw. herauslesen[4]. Die Ṣūfīs aber kommen

---

[97] Text 15 und 16; vgl. dazu oben S. 398 f. Frank schenkt den Texten mehr Vertrauen (in: Muséon 18/1965/410, Anm. 68).

[98] Text 9, d.

[99] Text 19, d – e; 20, d. Dazu Madelung in: *Festschrift Pareja* 506 ff.

[1] Gegen Watt in EI² II 388 a und *Formative Period* 147 oder Madelung, *Qāsim* 241 f.

[2] S. u. S. 568 für Ibrāhīm b. Ṭahmān oder S. 700 f. für Ibn al-Māǧašūn. Wenn der jüdische Theologe Yūsuf al-Baṣīr sagt, er habe in all den Ländern, in denen er gereist sei, nie einen Ǧahmiten getroffen (*Muḥtawī*, übs. Vajda 405), so ist dies für unsere Fragestellung ohne Belang; er lebte im 5./11. Jh.

[3] Vgl. 'Asalī, *Ǧahm* 193 unter Berufung auf *Maǧmū'at ar-Rasā'il* (Kairo 1341 ff.) I 70.

[4] Vgl. dazu vor allem Ḥanafī, etwa 91, 9 ff. oder oben Anm. 92.

wohl nur ins Bild, weil Ibn Taimīya in der ǧahmitischen Immanenztheologie Strömungen seiner Zeit, vor allem Ibn ʿArabī, wiederzuerkennen meinte.

Dennoch mag etwas mehr dahinterstecken. Wir hören von einer ǧahmitischen Gruppe, die 70 – 80 Gebete am Tage (und in der Nacht) verrichtete und Gütergemeinschaft praktizierte[5]. Sie betrachtete den Propheten als „Weisen" (*ḥakīm*) und benutzte damit einen Begriff, der gerade unter iranischen Ṣūfīs einen besonderen Klang erhalten sollte[6]. Der Widerstand gegen die Ǧahmīya kam lange Zeit nicht aus dem einfachen Volk; erst die Traditionarier haben die Ǧahmiten in die Ecke der Rationalisten gedrängt. Gespannt war das Verhältnis vielmehr zu den engsten Verwandten innerhalb der Murǧi'a, den Ḥanafiten. Um diesen Aspekt aber zu erfassen, müssen wir uns nun den Städten im einzelnen zuwenden.

3.1.2 Die Städte

3.1.2.1 Balḫ

Balḫ ist neben Marv das wichtigste Zentrum der ersten Jahrhunderte islamischer Herrschaft in Transoxanien. Die Stadt war schon i. J. 32/653 zum erstenmal von den Truppen des Aḥnaf b. Qais geplündert worden und gehörte seit den vierziger Jahren zum Einflußgebiet der Eroberer; jedoch kam sie erst z. Z. des Qutaiba b. Muslim, Ende der achtziger Jahre, fest in muslimische Hand[1]. Prophetengenossen haben darum dort kaum ihre Spuren hinterlassen; über Rūmān, einen angeblichen Klienten des Propheten, der in der Stadt verehrt wurde, wußte man selbst an Ort und Stelle nichts Verläßliches zu erzählen[2]. Die Stadt lag ohnehin in Trümmern; das bedeutendste Bauwerk, der Naubahār, ein gewaltiges buddhistisches Kloster, dessen Bezirk durch eine mehrere Meilen umfassende Einfriedung markiert wurde, war bereits in den ersten Kämpfen zerstört worden[3]. Die Araber hatten zwei Parasangen von der Stadt entfernt, in Barūqān, eine Garnison eingerichtet. In diesem kriegerischen Milieu entstanden recht bald, ähnlich wie in Syrien, religiöse Interessen; um 105/723 ist dort einer der ältesten Exegeten des Islams, Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim

---

[5] Dazu Abū Muṭīʿ, *Radd* 111, 1 ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 20, ult. f.; *Taḏkirat al-maḍāhib* 133, ult.; Pseudo-Abū Ḥanīfa, *Maʿrifat al-maḍāhib* bei ʿAsalī 198 (wo die Lehre unter einem falschen Namen erscheint).

[6] Vgl. dazu Radtke in: ZDMG 136/1986/551 ff.

[1] Vgl. Barthold, *An Historical Geography of Iran* 12 ff. und 20 f.; Frye in EI² I 1001 a s. v. *Balkh* und jetzt Bosworth in: EIran III 588 s. v. Balḵ.

[2] *Faḍāʾil-i Balḫ* 56 ff.; zu ihm auch Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* nr. 803 und 1135.

[3] Zu dem Heiligtum vgl. *Faḍāʾil-i Balḫ* 19, ult. ff. Einen guten Überblick gibt Melikian-Chirvani in: Le Monde Iranien et l'Islam 2/1974/11 ff.; jetzt auch in EIran IV 496 b. Weitere Literatur s. o. S. 491, Anm. 1.

al-Hilālī, gestorben[4]. Wir wissen nicht, ob auch hier an dieser Entwicklung freiwillige Glaubenskämpfer einen besonderen Anteil hatten, denen der Islam von vornherein viel bedeutete; aber man wird annehmen dürfen, daß in der kulturellen und geistigen Isolation, in der die Araber sich anfangs befanden, der Koran selbst den offiziellen Truppen, den sog. *muqātila,* die in die Pensionslisten eingeschrieben waren, als Identitätssymbol wichtig war.

3.1.2.1.1 Die Koranexegese

Ḍaḥḥāks Tafsīr-Kollegs sind in späteren Rezensionen, etwa der seines Schülers Ǧuwaibir b. Saʿīd al-Balḫī[1], erhalten geblieben und so bis auf Ṭabarī oder in den anonymen persischen *Tafsīr* des Britischen Museums gelangt[2]. Er war ein Geschichtenerzähler im alten Stil. Bei Ṭabarī kommt er mit einem Midrasch über Satan und die Erschaffung Adams zu Wort[3]; anderswo stoßen wir auf eine ausufernde *miʿrāǧ*-Überlieferung, die, nach den Isnāden zu urteilen, auf ihn zurückgehen könnte[4]. Er hat, bezeichnend für Iran, die Salmān-Legende gefördert[5]. Allerdings widmete er sich auch der sittlichen Erziehung; Ibn Baṭṭa hat von ihm einen umfangreichen Pflichtenkatalog bewahrt, mit dem er wohl Maßstäbe für die Gläubigen setzen wollte[6]. Auch theologische Überlegungen sind von ihm bekannt oder werden zumindest auf ihn zurückgeführt[7]. Wir sind danach überrascht, zu sehen, daß die beiden bedeutendsten Exegeten der folgenden Generation, Muqātil b. Ḥaiyān und Muqātil b. Sulaimān, sich gar nicht in besonderer Weise auf ihn beziehen[8]. Die Weisheit kam damals wohl noch aus dem Ḥiǧāz oder aus dem Irak; auch Ḍaḥḥāk hatte sich fortwährend auf Ibn ʿAbbās berufen, ohne ihn vielleicht je gesehen zu haben[9]. Mittlerweile waren die Muslime ohnehin aus Barūqān herausgewachsen; Asad b. ʿAbdallāh al-Qasrī hatte Balḫ wieder aufbauen lassen und i. J. 118/736 seinen Regierungssitz von Marv dorthin verlegt. Es ist wohl kein Zufall, daß die beiden Männer den gleichen Namen tragen. *Muqātil* ist als Name zwar auch sonst belegt; aber ein Kind, das in dieser Gegend so genannt wurde, verkörperte den Pioniergeist der Bevölkerung.

---

[4] *Faḍāʾil* 62, 3 f.

[1] Zu ihm *Mīzān* nr. 1593.

[2] *Tafsīrī bar ʿušrī az Qurʾān-i maǧīd, nusḫa-yi maḫfūẓ dar kitābḫāne-yi Mūze-yi Brītāniyā,* ed. Ǧalāl Matīnī; vgl. den Index s. n. Zur Benutzung durch Ṭabarī vgl. GAS 1/29 f.

[3] *Tafsīr* [3]I 455 ff. nr. 606/Übs. Cooper I 211 ff. zu Sure 2/30; nach Ibn ʿAbbās.

[4] Suyūṭī, *Laʾālī* I 63, 9–81, 4 (zu den Isnāden vgl. auch 81, 6 ff.). In dieser Version ist vorausgesetzt, daß Muḥammad von Gott angeredet wurde und seine Berührung verspürte. Vgl. im Gegensatz dazu die gleichfalls auf Ḍaḥḥāk zurückführte „ǧahmitische" Exegese bei Abū Dāwūd, *Masāʾil al-Imām Aḥmad* 263, 1 ff. (dazu unten S. 606).

[5] Massignon, *Salmân Pâk,* in: *Opera minora* I 464 f.

[6] *Al-Ibāna al-kubrā* 650, 3 ff.

[7] HT 113.

[8] Vgl. aber für Muqātil b. Sulaimān unten S. 523.

[9] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 218 nr. 758.

3.1.2.1.1.1 Muqātil b. Ḥaiyān

Abū Bisṭām[1] Muqātil b. Ḥaiyān al-Ḫarrāz, gest. 135/753[2], zeigt schon in seinem Werdegang vermutlich die soziale Flexibilität, die sich mit diesem Pioniergeist verband. Offenbar war er der Sohn eines Sattlers – dies zumindest, wenn wir der Behauptung des Sam'ānī Glauben schenken, daß er auch unter dem Namen Muqātil b. Duwāldūz begegnet[3]; der „Leder-" oder „Riemennäher" wäre dann in dem arabischen *laqab* al-Ḫarrāz wieder aufgenommen[4]. Dieser Sattler aber kann nicht mit dem in der Namenfolge genannten Ḥaiyān identisch sein; denn bei diesem handelt es sich um Ḥaiyān an-Nabaṭī, einen erfolgreichen iranischen Militärsklaven, der als Werber und Anführer einheimischer Truppen den Arabern unentbehrlich war[5]. Er war *maulā* des Maṣqala b. Hubaira aš-Šaibānī, der ihn, vielleicht bei seinem Zug gegen Ṭabaristān i. J. 54/675[6], in Dailam gefangengenommen hatte und dann vermutlich hatte ausbilden lassen[7]. Qutaiba b. Muslim bediente sich seiner bei seinen Unternehmungen[8], ebenso Yazīd b. al-Muhallab. Jedoch kam es zu Zerwürfnissen[9]; Ḥaiyān soll mit den Persern intrigiert haben[10]. Daß er in diesen Geruch kam, hing wohl damit zusammen, daß er, als einer der Ihren, immer wieder in die Rolle des Vermittlers hineingedrängt wurde; in Buḫārā hat man das, als Qutaiba vor der Stadt eingeschlossen war, dankbar vermerkt[11]. Als dieser i. J. 96/715 den neuen Kalifen Sulaimān nicht anerkannte, hat Ḥaiyān ihm die Gefolgschaft verweigert und damit zur Ermordung Qutaibas beigetragen[12]. Wir finden ihn daraufhin in Diensten des Yazīd b. al-Muhallab, der durch

---

[1] So *Faḍā'il* 73, ult.; auch Buḫārī IV$_2$ 13 nr. 1972: IAH IV$_1$ 353 f. nr. 1629; *Mīzān* nr. 8739; TT X 277 ff. Ibn Sa'd hat ganz isoliert *Abū Mu'ān*.

[2] So nach *Faḍā'il* 74, 8. Anderswo sind die Daten weniger präzise.

[3] *Ansāb* V 67, 10; vgl. auch Ḏahabī, *Mīzān* nr. 8740. Ḏahabī hat den Namen in einem alten Exemplar von Ṭabarānīs *Mu'ǧam al-ausaṭ* gefunden und erinnert sich dabei daran, daß man ihn mit Ibn Ḥaiyān verband; jedoch will er sich nicht festlegen. In der Tat bezieht er ihn bald danach auf Muqātil b. Sulaimān. Zum Problem s. u. S. 517 f.

[4] So TT X 278, 1. Der arabische Beiname ist häufig bezeugt und bei Ibn Ḥaǧar, *Tabṣīr al-muntabih* I 330, 11 in seiner Lesung ausdrücklich bestätigt. Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* III 329 f. nr. 641 hat falsch *al-Ḥazzāz*.

[5] Daß er sich seiner Macht genau bewußt war, geht aus Ṭabarī II 1329 f. hervor. Er hatte insgesamt 7000 Mann zur Verfügung. Den Beinamen an-Nabaṭī trug er nicht, weil er Nabatäer gewesen wäre, sondern weil er mit der Aussprache des Arabischen Schwierigkeiten hatte (ib. II 1291, 6 f.). Die Bezeichnung „Militärsklave" übernehme ich aus Pipes, *Slave Soldiers and Islam* 127 f. Vgl. auch Juda, *Mawālī* 81.

[6] Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 266, 3 ff.; auch Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān* 411, –5 ff.

[7] Balāḏurī 413, –6; als *maulā* der Šaibān auch TT 278, 13 f.

[8] Vgl. allgemein Gibb, *Conquests* 40, 43 und 53, aber ohne Analyse der Rolle Ḥaiyāns. Zu den Türkenkriegen seit Qutaiba b. Muslim jetzt Beckwith, *The Tibetan Empire* 55 ff.

[9] Ṭabarī II 1253, 4 ff.; 1290, 14 ff.; 1294, 15 ff.

[10] Vgl. etwa ib. II 1329, 3 ff.

[11] Vgl. die Geschichte im *Ta'rīḫ Buḫārā* des Barsuḫī, alias Naršaḫī 57, 1 ff./Übs. Frye 58. Danach soll Ḥaiyān übrigens *maulā* des Ṭalḥa b. Hubaira aš-Šaibānī gewesen sein; jedoch ist dieser im Gegensatz zu seinem Bruder nicht nachzuweisen.

[12] EI^2 V 542 a; auch *Ta'rīḫ Buḫārā*, a. a. O.

Sulaimān an die Macht gekommen war; als dieser in Ṭabaristān umherzog, hat er sich wieder als geschickter Unterhändler hervorgetan[13]. Jedoch herrschte auch hier nicht eitel Harmonie; Ibn al-Muhallab erlegte ihm eine Geldbuße von 200000 Dirham auf[14]. Kurz nach dessen Fall, i. J. 102/720, ist er, wieder auf dem *ǧihād* gegen die Türken, von unzufriedenen arabischen Truppenführern vergiftet worden[15]. Wenn Muqātil, sollte er tatsächlich niedriger Herkunft gewesen sein, diesen Mann seinen Vater nennen konnte, so läßt sich dies nur durch Adoption erklären.

Für eine solche Annahme, die letztlich Hypothese bleiben muß, läßt sich einiges beibringen. Zur Zeit des Ḥaǧǧāǧ, also vor 95/714, arbeitete Muqātil mit Ḥaiyān zusammen, der damals für einige Zeit einmal Statthalter von Samarqand war[16]. Man wollte von ihm gehört haben, daß er damals das *qāḍī*-Amt in der Stadt innehatte[17]. Der Posten war gewiß nicht bedeutend; Samarqand war gerade erst muslimisch geworden. Aber allzu jung kann Muqātil doch nicht mehr gewesen sein[18]. Die echten Söhne Ḥaiyāns, Muqātils Halbbrüder also, hatten jedenfalls nicht sein Alter[19]; einer von ihnen, Muṣʿab b. Ḥaiyān, überlieferte historische Nachrichten von ihm, vielleicht nach einem *Futūḥ*-Buch, das Muqātil verfaßt hatte[20]. Vater und Sohn waren in erster Linie wohl Verwaltungsfachleute[21]; vielleicht hat Ḥaiyān sich Muqātil aus der einheimischen Bevölkerung herangezogen.

> Den Namen von Muqātils wirklichem Vater, dem „Sattler" also, kennen wir nicht. Damit wäre es theoretisch möglich, ihn mit dem Muqātil b. Sulaimān

---

[13] Balāḏurī, *Futūḥ* 413, −6 ff.

[14] Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion* 109.

[15] Ṭabarī II 1431, 11 ff.

[16] *Faḍā'il-i Balḫ* 77, −6 f., in einem Eigenbericht Muqātils. Er war offenbar sehr obrigkeitstreu; denn er will auch Saʿīd b. Ǧubair, der sich in Raiy versteckt hielt, aufgespürt und an Ḥaǧǧāǧ ausgeliefert haben. Allerdings stößt dieser Bericht sich mit anderen, die wir besitzen (s. o. Bd. I 159). Ibn Ǧubair war ein Gegner der Murǧi'iten; vielleicht haben wir es hier mit einer murǧi'itischen Tendenztradition zu tun.

[17] *Faḍā'il* 78, 8 f. Daß dies in die Zeit fällt, bevor Saʿīd b. Ǧubair hingerichtet wurde, geht aus 79, 10 f. hervor.

[18] Das erhellt auch aus der Geschichte bei Ṭabarī II 1330, 1 ff., die im Jahr 98 spielt.

[19] Es sind insgesamt drei: Ḥasan, Yazīd und Muṣʿab (*Faḍā'il* 74, 1 f.; TT X 278, −6 f.). Yazīd lebte in Madā'in und ist noch in den *Taʾrīḫ Baġdād* hineingekommen (TB XIV 332 f. nr. 7658; vgl. auch TT X 159 f. nr. 303).

[20] So Sezgin in GAS 1/36. Dafür spricht, daß a) auch Abū Miḫnaf sich auf Muqātil bezieht (Ṭabarī II 65, 5; vgl. U. Sezgin, *Abū Miḫnaf* 115) und b) das Material archivalischer Natur zu sein scheint, also nach schriftlichen Vorlagen zitiert ist, zu denen Muqātil als Verwaltungsmann eher Zugang hatte als sonst jemand (vgl. Ṭabarī I 2888, 9 ff. und 2900, 3 ff.: die Kapitulationsbedingungen von Marv aus dem Jahre 31; ib. II 1364, 6 ff.: ein Brief von ʿUmar II.; II 1286, 14 ff.: über Qutaiba b. Muslim; auch II 189, 10 ff.). Muṣʿab hat in seiner Redaktion dann weitere Berichte hinzugefügt (ib. II 1223, ult. ff.: nach seinem Vater; auch II 1195, 1 ff.). Er war im übrigen anscheinend *qāḍī* (vgl. die Anekdote bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 250, 7 ff.).

[21] TT X 278, −6. So auch Morony in: *Studies in the First Century* 75, allerdings unter Berufung auf Shaban, *Abbasid Revolution* 100 und 110, wo das im Grunde gar nicht steht. Ḥaiyān an-Nabaṭī ist für Shaban eine führende Figur der Dihqāne von Marv, was stimmen mag, jedoch leider nicht belegt wird.

al-Qurašī in *Ta'rīḫ Buḫārā* 56, pu. ff./Übs. Frye 58 gleichzusetzen, nach dem die Masǧid al-Qurašīyīn in Buḫārā ihren Namen trug. Jedoch paßt dazu die Nisbe nicht; Muqātil b. Ḥaiyān wird wie sein Vater entweder als *maulā* des Maṣqala (so Ṭabarī II 1566, 6 f.) oder der Bakr b. Wā'il bezeichnet, zu denen die Šaibān gehörten (TT X 277, ult. f.). Daß seine Tante Dienerin bei ʿĀ'iša war, wie wir bei Faḍl b. Šāḏān erfahren (*Īḍāḥ* 79, 5 f.), hilft zu seiner Einordnung auch nicht unbedingt weiter. – P. Crone hat sich die Nachricht bei Naršaḫī anders zurechtgelegt. Muqātil b. Sulaimān al-Qurašī war nicht Klient, sondern Herr (beides = *maulā*) des Ḥaiyān, und dieser hat seinen Sohn Muqātil nach dem ersteren benannt (*Slaves on Horses* 243, Anm. 421, zu S. 56; auch wieder *Roman, provincial and Islamic Law* 150, Anm. 48). Jedoch zeigt dies nur, daß Crone den persischen Text zwar zitiert, in Wirklichkeit aber allein die Übersetzung von Frye benutzt hat. Bei Frye ist in der Tat *maulā* mit „master" übersetzt. Das ist aber sehr unwahrscheinlich; denn in dem gleichen Satz wird Ḥaiyān als *maulā* des Ṭalḥa b. Hubaira bezeichnet. Das würde bedeuten, daß a) *maulā* kurz hintereinander in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht ist und b) Ḥaiyān Klient zweier Herren war. Hinzu treten chronologische Schwierigkeiten. Wenn wir, wie auch Crone das tut, den bald darauf genannten Sulaimān al-Qurašī (61, −7 f./Frye 63) mit Muqātil b. Sulaimān al-Qurašī identifizieren, so hätte er in die Kämpfe zur Zeit der abbasidischen Revolution eingegriffen. Damals war Ḥaiyān schon 30 Jahre tot; sein „Herr" wäre also um eine Generation jünger gewesen als er. Mit dem Exegeten Muqātil b. Sulaimān, der Klient der Asad oder der Azd war (s. u. S. 516), hat dieser Muqātil b. Sulaimān al-Qurašī entgegen der Annahme von Crone und Hinds, *God's Caliph* 65, Anm. 49 erst recht nichts zu tun.

Auch nach dem Tode seines Vaters hat Muqātil seinen Einfluß in der Stadt nicht verloren. Er arbeitete weiter mit der Regierung zusammen. Als i. J. 109/727 ein neuernannter Statthalter einen passenden *qāḍī* suchte, war Muqātil derjenige, den er um Rat fragte[22]; Muqātil kannte die Machtverhältnisse wohl am besten. Ein anderer Gouverneur, ʿĀṣim b. ʿAbdallāh al-Hilālī, gleichfalls gerade neu eingetroffen, schickte ihn mit mehreren anderen Notabeln zu Ḥāriṯ b. Suraiǧ, um mit diesem zu verhandeln, als er i. J. 115/733 seinen Aufstand begann[23]. Ḥāriṯ ließ allerdings die Delegierten in Fesseln legen. Er hatte mittlerweile wohl Balḫ besetzt; denn als sie sich befreien konnten, flüchteten sie nach Marv, wo sie von der Kanzel Propaganda gegen ihn machten[24]. Ein Jahr später ist Muqātil erneut Mitglied einer Mission gewesen[25]. Im Jahre 119/737 schickte ihn Asad b. ʿAbdallāh al-Qasrī zu Hišām, damit er über die Lage in Ḫorāsān berichte[26]; er hat die Gelegenheit genutzt, um eine Summe von 100 000 Dirham zurückzufordern, die Yazīd b. al-Muhallab seinem (Adoptiv)Vater noch schuldete[27]. 126/744 treffen wir ihn als Mitglied einer Gesandt-

[22] Ṭabarī II 1504, 12 f.
[23] Zum Datum vgl. Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 509, 2 ff.
[24] Ṭabarī II 1566, 4 ff.
[25] Ib. II 1571, 1 ff.
[26] Ib. II 1615, 1 ff.
[27] Ib. II 1616, 2 ff.; vielleicht handelte es sich um die obengenannte Geldbuße (die allerdings doppelt so hoch gewesen war).

schaft, die im Auftrage des Naṣr b. Saiyār in Āmul wiederum Ḥāriṯ b. Suraiğ aufsuchte[28]. Als es dann 128/746 zu einem Schiedsgericht zwischen den beiden politischen Kontrahenten kam, vertrat Muqātil die Partei seines Gouverneurs; er saß damals Ğahm b. Ṣafwān gegenüber. Als jedoch die Sache ausging wie in Ṣiffīn und die Kommission Naṣr erst einmal absetzen wollte, um eine *šūrā* zu ermöglichen, hat Naṣr den Spruch nicht anerkannt[29].

Neben Muqātil b. Ḥaiyān hatte Naṣr vorher auch dessen Namensvetter Muqātil b. Sulaimān herbeigezogen, der um einiges jünger war[30]. Etwa um die gleiche Zeit dürfte es gewesen sein, daß diese beiden zusammen mit dem *qāḍī* von Balḫ Mutawakkil b. Ḥumrān den Standort der „neuen" Moschee, der späteren Hauptmoschee, festlegten[31]. Durch seinen Schiedsspruch hatte Ibn Ḥaiyān allerdings sich die Sympathien Naṣrs verscherzt. Wir sind darum nicht verwundert, ihn bald darauf, noch i. J. 128/746, im Lager des Ğudaiʿ b. ʿAlī al-Kirmānī wiederzufinden, der dritten Figur im ḫorāsānischen Machtspiel vor dem Auftreten der Abbasiden[32]. Dieser ließ ihn in seinem Heerlager in einem Zelt unter Arrest stellen, weil Muqātil Zweifel daran angemeldet hatte, daß es Kirmānī wirklich nur um die Verwirklichung der Gebote des Korans gehe[33]; er hatte also wohl Ideologiekritik geübt. Zwei Jahre später, nach Kirmānīs Tod, hat er sich dann völlig selbständig gemacht: er befehligte die vereinigten Streitkräfte der Region, der Städte Balḫ und Tirmiḏ ebenso wie der Fürsten von Toḫāristān usw., die sich gegen Abū Muslim zur Wehr setzen wollten[34]. Jedoch konnte er sich auf die Dauer nicht halten; er mußte vor Abū Muslim fliehen und ging nach Kabul, wo er sich missionarischer Tätigkeit widmete[35]. In Gardēz, tief in Afghanistan, ist er gestorben; dort zeigte man später noch sein Grab[36]. Interessant ist die Nachricht, daß man seine Bücher mit ihm begrub; auch seine Lieblingssklavin wurde an der gleichen Stelle beigesetzt[37].

Es gehört mit zum Bild dieses mächtigen Mannes, daß er Askese übte[38]. Wenn er als *qāṣṣ* den Leuten erbauliche Geschichten erzählte, pflegte er zu weinen[39]. Ibrāhīm b. Adham, der gleichfalls in Balḫ aufwuchs, zudem noch

---

[28] Ib. 1867, 6 ff. und 1868, 10 f.
[29] Ib. II 1919, 15 ff.
[30] Ib. II 1918, 13 ff.
[31] Asad b. ʿAbdallāh al-Qasrī hatte sieben Jahre zuvor die alte Moschee errichten lassen, wohl während seiner Statthalterschaft zwischen 117/735 und 120/738.
[32] Zu ihm vgl. Gibb, *Conquests* 81; Daniel, *Khurasan* 43 ff.; Sharon, *Black Banners*, Index s. n. Er wurde von einem Sohn des Ḥāriṯ b. Suraiğ ermordet (Daniel 55). Übrigens ist auch Muqātil b. Sulaimān dort aufgetaucht (s. u. S. 517).
[33] Ṭabarī II 1930, 16 ff.
[34] Ib. II 1998, 2 ff.; vgl. auch Nagel, *Untersuchungen* 156 f. Darauf bezieht sich wohl auch die Angabe in *Faḍā'il-i Balḫ* 75, pu. f., er sei einmal von den Bewohnern von Balḫ zum Statthalter gemacht worden.
[35] *Mīzān* nr. 8739; TT X 278, –5 ff.
[36] *Faḍā'il-i Balḫ* 74, 7 f. Zum Ort vgl. EI² II 978 s. v. *Gardēz*.
[37] Ib. 74, 9 f.
[38] Ib. 74, 4 ff.; TT X 278, 13 f.
[39] Ib. 154, 8 f.; auch 74, ult. ff.

bei den Bakr b. Wā'il, deren *maulā* Muqātil war[40], überlieferte von ihm, ebenso ʿAbdallāh b. al-Mubārak aus Marv[41]. Askese war in einer Stadt, in der es damals trotz allem wohl noch genug buddhistische Mönche gab, vermutlich gängige Ausdrucksform der Frömmigkeit; jedoch zeigt sich in ihr auch der Habitus des Glaubenskämpfers. Wieviel Muqātil von Fiqh verstand, wissen wir nicht[42]. Erst nachdem er *qāḍī* in Samarqand gewesen war, brach er zu einer längeren Reise auf, die ihn zuerst nach Buḫārā und Marv, dann aber über Nēšāpūr und Ǧurǧān auch in den Irak führte[43]. Dort hat er bei ʿAlqama b. Marṯad in Kūfa gehört[44]. Daß er auch dessen Schüler Abū Ḥanīfa aufgesucht habe[45], ist danach unwahrscheinlich und wohl nur ein späterer Versuch, ihn ganz in die ḥanafitische Tradition Ḫorāsāns hineinzunehmen. In Ǧurǧān hatte er mit Šahr b. Ḥaušab Berührung aufgenommen und überrascht notiert, daß dieser das *masḥ ʿalā l-ḫuffain* praktizierte, obgleich er zuvor uriniert hatte (und seine Schuhe darum vermutlich unrein waren)[46]. In Wāsiṭ war er Zeuge gewesen, wie Yazīd b. al-Muhallab in einer Predigt über die Syrer herzog[47]. Das fällt wohl in das Jahr 101 oder 102; er dürfte damals mit seinem Vater Kontakt gehabt haben, der ja kurz vor seinem Tode ebenfalls in der Umgebung Ibn al-Muhallab's auftauchte.

Ibn Ḥaiyān's *Tafsīr* scheint eher den *qāṣṣ* als den *qāḍī* zu verraten. Einblick in seinen Inhalt erhalten wir bei dem šīʿitischen Kommentator Abū l-Futūḥ ar-Rāzī (erste Hälfte 6./12. Jh.)[48]. Zwar nennt auch Ṯaʿlabī das Werk unter seinen Quellen[49]; aber dieser Autor verrät ja nicht im einzelnen, was er woher hat. Abū l-Futūḥ dagegen zieht von Muqātil gelegentlich Überlieferungen heran, die in ihrer unbekümmert midraschischen Art vermutlich von den irakischen Rationalisten nicht sehr geschätzt worden sind. Da ist z. B. die Vorstellung, daß die Sonne jeden Abend in den siebten Himmel gebracht und unter dem Thron festgehalten wird[50]; kurz vor Sonnenaufgang trifft dann Gott jeweils die Entscheidung, ob sie im Osten oder im Westen aufgehen soll[51]. Bei der Erschaffung von Sonne und Mond setzt auch eine Exegese von Sure 14/33 an, die sich dann in Form eines Lehrgesprächs des Propheten mit Ḥuḏaifa

---

[40] Vgl. EI² III 985 b s. n. und oben Bd. I 142.

[41] TH 174, 7; zu ihm s. u. S. 551 ff.

[42] Die Überlieferung bei Šāfiʿī, *Umm* IV 7, 20 ff. ist eher exegetischer Natur.

[43] *Faẓā'il* 78, 8 ff. Diese Reise dürfte er, wenn sie nicht bloße Legende (in Form eines Eigenberichtes) ist, nach 95/714 oder jedenfalls nicht allzu lange vorher angetreten haben (s. o. S. 511).

[44] *Mīzān* nr. 8739. Zu ʿAlqama s. o. Bd. I 186.

[45] *Faẓā'il* 75, 6 ff.

[46] Sahmī, *Ta'rīḫ Ǧurǧān* 186, apu. ff.

[47] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 410, 3 ff. Der Herausgeber identifiziert den hier genannten Muqātil zu Unrecht mit Muqātil b. Sulaimān.

[48] Zu ihm jetzt McDermott in: Elran I 292.

[49] *Kašf*, Einl., ed. Goldfeld 38, 2 ff.; dazu GAS 1/36.

[50] Der Thron bestand ja für Ibn Ḥaiyān vermutlich aus Licht.

[51] Vgl. ʿAskar Ḥuqūqī, *Taḥqīq dar tafsīr-i Abū l-Futūḥ-i Rāzī* II 262 f. nr. 1122; weitere Stellen ib., Indices s. n. Eine Variante bei Ṭabarī I 61, 8 ff./übs. Rosenthal, *History* I 231 ff., weitergegeben von ʿUmar b. Ṣubḥ al-Ḫurāsānī (zu ihm s. u. S. 532 f.).

b. al-Yamān zu einem großflächigen Gemälde der göttlichen Schöpfungsintention bis zum Gericht ausweitet; in der späten Quelle, in der sie uns erhalten ist, in Suyūṭīs *La'ālī al-maṣnū'a*, umfaßt sie 10 Seiten[52]. Sie wird von ihm unter verschiedenen Isnāden überliefert[53]; die Autorschaft scheint also gesichert. Anderswo hören wir, daß Muqātil b. Ḥaiyān den Vers Sure 23/18 „Und wir haben Wasser in einem (begrenzten) Maß vom Himmel herabkommen und in die Erde eindringen lassen. Wir sind imstande, es (auch wieder) wegzunehmen" so deutete, daß die fünf Paradiesesflüsse, unter ihnen der Gihon/Ǧaiḥūn, „der Fluß von Balḫ", vom Himmel auf die Erde umgeleitet wurden und am Ende der Zeiten, wohl als Zeichen apokalyptischer Heimsuchung, dorthin wieder zurückfließen werden[54]. Das ist vielleicht der erste Beleg dafür, daß einheimische Gelehrte den ursprünglichen iranischen Namen des Oxus gegen den biblischen vertauschten[55]. In exegetischem Zusammenhang stand möglicherweise auch die lange Ermahnung Gottes an Jesus, seine Gemeinde auf das Kommen Muḥammads vorzubereiten[56].

Einen durchgehenden Korankommentar hat Ibn Ḥaiyān wohl nicht verfaßt. Er hat vielmehr als *qāṣṣ* exegetische Betrachtungen in seine erbaulichen Vorlesungen einbezogen. Diese mögen gegenüber anderem Material den Vorrang gehabt haben; jedoch gab es darunter manches, das nicht direkt koranisch angebunden war. Dies taucht dann häufig – ebenso wie übrigens die exegetischen Fragmente – als Ḥadīṯ wieder auf. Wenn hiervon etwas in späteren Augen befremdlich (*munkar*) schien, so legte man es gern seinen Schülern zur Last: dem Erzketzer ʿUmar b. Ṣubḥ al-Ḫurāsānī und den beiden Murǧi'iten Aṣram b. Ǧiyāṯ[57] und Bukair ad-Dāmġānī[58]. Ibn Ḥaiyān's eigener theologischer Standpunkt läßt sich nicht sicher fassen. Für die Murǧi'a ist es in Balḫ damals wohl noch zu früh. Ihre Glaubensdefinition allerdings mag er im großen und ganzen geteilt haben; denn diese verträgt sich gut mit einem Ḥadīṯ, das Bukair von ihm überlieferte[59]. Jedoch stimmte er vielleicht nur soweit mit ihr überein, wie auch Ǧahm b. Ṣafwān dies tat; denn seine politische Frontstellung gegen Ǧahm hat anscheinend gewisse theologische Gemeinsamkeiten nicht ausgeschlossen. Wenn er in einer ausdrücklich auf ihn zurückgeführten Gebetsformel sagt, daß am Ende nur das Antlitz Gottes bleiben werde[60], so hebt er damit

---

[52] *La'ālī* I 45, apu. –55, –5.

[53] Die zitierte Fassung läuft wiederum über ʿUmar b. Ṣubḥ, eine andere über Nūḥ b. Abī Maryam (56, apu. ff. und 57, –7 ff.; zu ihm s. u. S. 549 f.); in einer weiteren greift Muqātil über ʿIkrima auf Ibn ʿAbbās zurück (56, 2 ff.).

[54] Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* III 34, 12 ff. Ist das der Reflex einer indischen Vorstellung? Der Ganges wurde als Bindeglied zwischen Himmel und Erde verstanden; er kommt vom Mond (H. von Stietencron, *Gangā und Yamunā* 53).

[55] Vgl. Spuler, *Der Amu Daryā*, in: *J. Deny Armağanı* 232. Allgemein auch A. Miquel, *Géographie humaine* III 223 ff.

[56] Fasawī III 275, 3 ff. Eine Überlieferung über Mose vgl. *Biḥār* XIII 61, 9 ff.

[57] S. u. S. 607.

[58] S. u. S. 606.

[59] Ib.

[60] *Faẓā'il-i Balḫ* 75, 3 f.

eine koranische Aussage hervor, aus der Ǧahm schloß, daß Paradies und Hölle endlich sind[61]. Wie dieser ist er wohl auch Determinist gewesen[62]. Und wenn man ihm die Exegese zuschreibt, daß Gott dem Menschen nur nahe sei, insofern er alles von ihm weiß[63], so schließt sich der Kreis: Muqātil betonte die Transzendenz Gottes anscheinend stärker als seine Immanenz. Sein jüngerer Zeitgenosse und Namensvetter Muqātil b. Sulaimān, der, wie wir sahen, in Balḫ seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre neben ihm auftrat, sah dies etwas anders.

3.1.2.1.1.2 Muqātil b. Sulaimān

Abū l-Ḥasan Muqātil b. Sulaimān b. Bišr/Bašīr al-Balḫī, ein Klient der Asad[1], soll in Balḫ in eben jener Hauptmoschee gelehrt haben[2], deren Standort er selber mitbestimmt hatte[3]. Sein Vater war *qāḍī* in der Stadt gewesen[4]. Er selber geriet wie andere in die Turbulenzen der ausgehenden Umaiyadenzeit. Er war es, der Naṣr b. Saiyār im Endkampf gegen Ḥāriṯ b. Suraiǧ zu einer schlagkräftigen koranisch klingenden Losung riet[5]. Man notiert mit Interesse, daß die Soldaten damals Wolle an ihre Lanzen knüpften. Muqātil selber soll unter seinem Hemd immer einen Wollpanzer getragen haben[6]; er verbreitete ein Ḥadīṯ, wonach der Prophet „in Wolle" gestorben sei und zu diesem Zeitpunkt elf Flicken (*raq'a*) auf seiner Kleidung gehabt habe, von denen einige noch von Adam stammten[7]. Mit Ǧahm b. Ṣafwān vertrug Muqātil sich gewiß nicht gut; er soll sogar, als er in der Hauptmoschee von Marv erbauliche Geschichten (*qiṣaṣ*) erzählte, so sehr mit diesem aneinandergeraten sein, daß beide schriftlich gegeneinander polemisierten[8].

Jedoch ist dies vermutlich nur eine jener Anekdoten, in denen späterer Schulgegensatz auf die Vätergeneration zurückgespiegelt wird. Zwar ist Muqātil anscheinend längere Zeit in Marv gewesen; er hat dort nämlich die Mutter des späteren *qāḍī* Nūḥ b. Abī Maryam (gest. 173/789-90) geheiratet[9]. Aber das mag einige Jahre nachher geschehen sein; denn Balḫ hat er wahrscheinlich erst verlassen, als er – vielleicht aus dem gleichen Grunde wie

---

[61] S. o. S. 505.

[62] Vgl. die oben erwähnte Sonnenlegende. Auch HT 170 ff., wo allerdings einiges im Licht des hier Gesagten zu modifizieren ist.

[63] S. u. S. 606, mit Bezug auf Sure 58/7.

[1] TB XIII 169, 1. Ibn Ḥibbān hat stattdessen Azd (*Maǧrūḥīn* III 14, –4); jedoch ist dies u. U. nur eine Schreibvariante (vgl. EI² I 811 s. v. *Azd*).

[2] *Faḍā'il-i Balḫ* 93, 3 f.

[3] S. o. S. 513.

[4] *Faḍā'il* 208, pu.

[5] *Ḥā-Mīm. Lā yunṣarūn*, etwa = „Venceremos" (vgl. Ṭabarī II 1921, 6 ff.).

[6] TB XIII 162, 19 f.

[7] Suyūṭī, *La'ālī* II 264, –6 ff.

[8] So etwa Ḏahabī, *Mīzān* nr. 8741 und *Ta'rīḫ* VI 303, –5 ff.; TT X 280, 10 ff.; alle wohl nach dem *Ta'rīḫ Marw* des ʿAbbās b. Muṣʿab (dazu vgl. Rosenthal, *Historiography* 477).

[9] TT X 280, 9 ff.; zu ihm s. u. S. 549 f. Vgl. auch TB XIII 163, 15 f.

Muqātil b. Ḥaiyān – mit Naṣr b. Saiyār nicht mehr auskam. Wie jener schloß er sich nun Kirmānī an; er war in dessen Lager so etwas wie ein Zahlmeister (*mudabbir*) und hatte auf ihn gewissen Einfluß[10]. Später stand er im Heer der vereinigten ḫorāsānischen Städte gegen Abū Muslim[11]. Als das Unternehmen scheiterte, kam er vielleicht glimpflicher davon als Ibn Ḥaiyān (der immerhin der Oberbefehlshaber gewesen war)[12]. Dennoch ist seine Spur jetzt nur noch schwer zu verfolgen. Er scheint sich eine Zeitlang den Grenzkämpfern in Syrien angeschlossen zu haben. Man redete von Aufenthalten in Beirut[13] und in Jerusalem; er soll am Südtor des Felsendoms (oder des Tempelplatzes) Kolleg gehalten haben[14]. Auch in Mekka ist er angeblich einmal gewesen, vielleicht auf der Pilgerfahrt[15]. Einigermaßen gesichert ist aber nur, daß er irgendwann während Manṣūrs Kalifat im Irak auftauchte; zumindest wollte man wissen, daß er dem Kalifen Ḥadīṯ vorgetragen und durch seine zoologischen Kenntnisse imponiert habe[16]. Der Kronprinz al-Mahdī soll ihn eine Zeitlang protegiert haben[17]. Um 150/767, als Abū Ḥanīfa starb, hörten ihm angeblich Tausende von Menschen bei seinem Kolleg zu[18]. Gegen Ende seines Lebens zog es ihn nach ʿAbbādān; dort scheint er gestorben zu sein[19]. Das Todesdatum ist nicht sicher. Sein Schüler Huḏail b. Ḥabīb sprach von 150/767[20]; das paßt zu der vagen Angabe „nach dem Aufstand der Hāšimīya" (d. h. der Revolte des Nafs az-zakīya i. J. 145/762) bei Ibn Ḥibbān[21]. Jedoch geht der Autor der Stadtgeschichte von Balḫ bis 158/775 hinauf[22].

> Sein Aufenthalt in Syrien wäre noch leichter zu erklären, wenn er daher stammte. Man hat dies für die *muqātila* generell vermutet (vgl. Daniel, *Khurasan* 86); jedoch haben wir für ihn keinerlei Anhaltspunkte. Auch über seine soziale Stellung erfahren wir nichts, viel weniger jedenfalls als im Falle des Muqātil b. Ḥaiyān. Das sähe etwas anders aus, wenn die Bezeichnung *Ibn Duwāldūz* ihm zukäme und nicht Ibn Ḥaiyān. So ist es an einer Stelle in den *Faẓā'il-i Balḫ* vorausgesetzt (91, 8 f.); auch Ḏahabī behauptet es (*Mīzān* IV 174, 4 ff.), später Dāwūdī (*Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 330 f. nr. 642). Jedoch ist die

---

[10] Ṭabarī II 1931, 15 f. und 1933, 7.
[11] *Faẓā'il-i Balḫ* 86, 3 ff.
[12] Es ist von einem *amān* die Rede (ib. 86, 6).
[13] IAH IV$_1$ 355, 1 ff.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 302, pu. ff. Ohne Ortsangabe TB XIII 163, 10 ff., *ʿIqd* II 218, 8 ff. und IḪ V 255, apu. ff. Vgl. dazu Yāqūt, *Buldān* I 525 b, 16.
[14] Wāsiṭī, *Faḍā'il al-Quds* 86 f. nr. 140; Muǧīraddīn, *al-Uns al-ǧalīl* I 292, 11 ff.
[15] Die Geschichte, die man für Beirut erzählte, wird TB XIII 166, 10 ff. in Mekka lokalisiert. Vgl. auch ib. 167, 16 ff., wo er sich mit ʿAmr b. ʿUbaid und anderen über den Koran unterhält und die Exegese des Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim weitergibt.
[16] TB XIII 167, 9 f.; TT X 284, apu. ff. (nach dem Bericht eines Falkners). Vgl. auch die Anekdote bei IḪ V 255, 13 ff.
[17] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt* III 248, 9.
[18] Ṣaimarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa* 88, pu. ff. Vgl. auch die Bemerkung des Sufyān aṯ-Ṯaurī in *Ḥilya* VII 37, – 8 f.
[19] So nach *Faẓā'il-i Balḫ* 89, 6 f.; anderswo steht nur „Baṣra" (TB XIII 168, ult. f.).
[20] TB 169, 15 f.
[21] *Maǧrūḥīn* III 14, apu.
[22] *Faẓā'il*, ib.

erstgenannte Stelle vielleicht nur falsch eingeordnet; Ḏahabī sagt kurz zuvor im gleichen Zusammenhang das Gegenteil (vgl. 174, 4 ff. mit 172, ult. ff.), und Dāwūdī ist gewiß nicht originell. Der *laqab* al-Ḥarrāz, der zu *Ibn Duwāldūz* genau paßt, wird jedenfalls nur mit Muqātil b. Ḥaiyān verbunden (s. o. S. 510). – Ein Neffe Muqātils namens Faḍl al-Balḫī ist genannt *Mīzān* nr. 6763.

Sein exegetisches Werk ist heutzutage leichter einschätzbar als früher. Die Bücher, zu denen sich Handschriften gefunden haben, sind mittlerweile allesamt ediert: der „große" *Tafsīr*[23], der *Tafsīr ḫamsmi'at āya*[24] und das *K. Wuǧūh al-Qur'ān*[25]. Goldzihers pionierhafte Ausführungen[26] sind in den letzten Jahren ergänzt worden durch die Untersuchungen von N. Abbott[27], P. Nwyia[28], Ismail Cerrahoğlu[29], J. Wansbrough[30], I. Goldfeld[31] und K. Versteegh[31a]. Jedoch sind manche Probleme dadurch nur umso schärfer ins Licht getreten. Goldziher hatte noch stark den „mythologischen" Charakter des *Tafsīr* hervorgehoben, das Überwiegen des phantastischen und legendären Elementes. Das ist eine richtige Beobachtung; Muqātil b. Sulaimān steht wie sein Namensvetter in der ḫorāsānischen *qāṣṣ*-Tradition. Aber sie spiegelt auch die rationalistische Sichtweise jener arabischen Sekundärquellen, auf die Goldziher sich stützte. Schon Naẓẓām hatte Muqātil unter die wundergläubigen Exegeten eingereiht[32]. Ǧāḥiẓ berichtet von ihm eine Erklärung von Abrahams Fußabdruck im *maqām Ibrāhīm*[33] oder ein Gespräch zwischen Mose und Ḫaḍir[34]. Ṭabarī hielt ihn, anders als Muqātil b. Ḥaiyān, für verdächtig[35]. Letzten Endes ist dies nur ein Gesichtspunkt unter mehreren: Muqātil will nicht nur Geschichten erzählen, sondern den Koran als Ganzes (wenn auch vielleicht nicht vollständig) erklären. Nicht ohne Grund amüsierte man sich über seine Eitelkeit, jede Frage beantworten zu können[36]. Der „Horror vor dem Ungewissen"[37]

---

[23] Von ʿAbdallāh Maḥmūd Šiḥāta, Bd. 1, Kairo 1969 (die restlichen Bände jetzt Kairo 1980–87, aber nur schwer erhältlich), und von M. M. aṣ-Ṣauwāf, Beirut 1977 (mir bisher nicht zugänglich).

[24] Ebenfalls zweimal: von M. M. Al-Sawwaf (aṣ-Ṣauwāf) in seiner Dissertation *Muqātil b. Sulaymān, an early Zaydi Theologian, with special reference to his Tafsīr* (PhD Oxford 1969) und von I. Goldfeld, Bar Ilan University, 1980 (ohne Kenntnis von Al-Sawwaf's Arbeit).

[25] Ed. ʿAbdallāh Maḥmūd Šiḥāta unter dem Titel *K. al-Ašbāh wan-naẓā'ir fī l-Qur'ān al-karīm* (Kairo 1975).

[26] *Richtungen der Koranauslegung* 58 ff.

[27] In: *Arabic Papyri* II 95 ff.

[28] In: *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut 1970), 25 ff.

[29] In: Ankara Üniv. Ilah. Fak. Dergisi 21/1976/1 ff.; jetzt auch *Tefsir tarihi* I 195 ff.

[30] In: *Quranic Studies* (Oxford 1977), dort vor allem 122 ff.; vgl. auch Index s. n.

[31] In: Arabic and Islamic Studies, Bar Ilan University 2/1978/xiii ff.

[31a] In: Der Islam 67/1990/206 ff.

[32] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 343, 5 ff.; vgl. auch das Urteil des Ibn Ḥazm, *Uṣūl* I 218, 1 ff.

[33] Ib. IV 206, 2 ff.

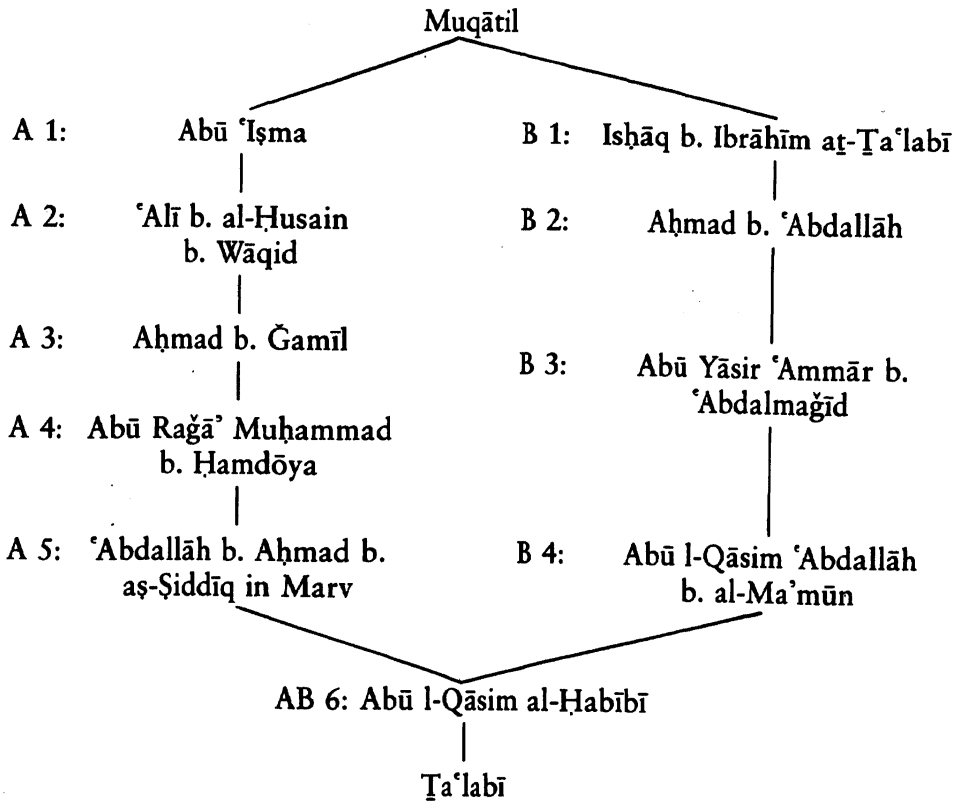
[34] Ib. VII 204, 2 ff.

[35] Yāqūt, *Iršād* VI 441, 4 und 6 f.; vgl. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie* 233.

[36] Das ist der Tenor jener Anekdote, deren Varianten oben Anm. 13 und 15 aufgeführt sind, und eben darum betonte man wohl auch, daß er für das Jahr 150 das Kommen des Antichristen

hat ihn dann dazu verführt, Interpretationen hineinzubringen, die späteren Generationen unhaltbar erschienen. Zugleich aber weist er mit den Antworten, die er gibt, und mit der Methode, die er anwendet, häufig weit über den „mythologischen" Stil hinaus[38]. Er hat damit viel mehr als Muqātil b. Ḥaiyān späteren Generationen die Möglichkeit gegeben, auf seinen Ergebnissen aufzubauen. Seine Werke sind darum auch nicht verlorengegangen; aber wenn sie erhalten geblieben sind, so eben mit Ergänzungen und Zusätzen, in Form von späteren Redaktionen. Es empfiehlt sich, dies für jeden Fall gesondert zu behandeln.

a) Der große *Tafsīr,* in mehreren Handschriften erhalten[39], ist sowohl in Ḫorāsān als auch in Baġdād weitergegeben worden. Das geht aus den *riwāyāt* hervor, wie sie Ṯa'labī in der Vorrede zu seinem *Kašf wal-bayān* aufgezeichnet hat[40]. Zwei von ihnen bleiben in Muqātils alter Heimat:



vorhergesagt und sich darin geirrt habe (TB XIII 168, 4 f.; wo falsch 105 statt 150; vgl. TT X 283, 3 f. und Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 303, 15 f.).

[37] Blachère bei Nwyia, *Exégèse* 63. Dort im folgenden auch viele Beispiele dafür.

[38] Seine 32 Prinzipien der Koranexegese behandelt jetzt Goldfeld in: SI 67/1988/23 ff.

[39] Vgl. GAS 1/37.

[40] Ed. Goldfeld 39, 2 ff.; dazu Goldfeld, *Tafsīr ḫamsmi'at āya,* Einl. 7, Anm. 9.

Die erste Tradentenkette bleibt über fünf Generationen hinweg in Marv. Sie beginnt mit Muqātils Stiefsohn Abū ʿIṣma Nūḥ b. Abī Maryam, der *qāḍī* in der Stadt war (A 1)[41]. Auch A 2 war Sohn eines *qāḍī;* er ist i. J. 211/826 oder 212/827 gestorben[42]. A 3, Abū Yūsuf Aḥmad b. Ǧamīl al-Marwazī, hatte in seiner Jugend bei Ibn al-Mubārak gehört und später u. a. Ibn Abī d-Dunyā zu seinen Schülern gezählt. Damals lebte er in Baġdād, wo er im Zentrum in einer vornehmen Gegend, die von alteingesessenen ḫorāsānischen Familien bewohnt war[43], Stoffe verkaufte; er starb dort i. J. 230/845[44]. A 4, der die Nisben as-Sanǧī und al-Ḫūraqānī trug, verfaßte einen *Taʾrīḫ Marw;* er ist i. J. 306/918 gestorben[45]. Ob er je bei A 3 gehört hat, ist angesichts des großen zeitlichen Abstandes mehr als fraglich; vielleicht hat er den Text nur irgendwann aus Baġdād zurück nach Marv geholt. A 5 jedenfalls war dort wieder zuhause; er hieß mit vollständigem Namen Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Aḥmad b. aṣ-Ṣiddīq b. Muḥammad b. Dāwūd al-Marwazī und starb, wie der Ḫaṭīb al-Baġdādī sich hatte sagen lassen, um 370/980[46].

Die Namen der zweiten *riwāya* sind kaum zu identifizieren. Jedoch läßt sich erkennen, daß diese stärker streut. B 3 hat in Ḫorāsān auch die exegetische Tradition des Kalbī aufrechterhalten[47]; B 2 könnte dann jener Aḥmad b. ʿAbdallāh at-Tamīmī al-Ǧūybārī aus Herat sein, von dem Ibn Karrām ein Ḥadīṯ zum Lobe Abū Ḥanīfa's übernahm[48]. Beide Stränge vereinigen sich dann bei AB 6, d. i. Abū l-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad Ibn Ḥabīb an-Naisābūrī (gest. 406/1016), dem Lehrer des Ṯaʿlabī (gest. 427/1036), der ihm, selber als Exeget sehr angesehen, u. a. auch den *Tafsīr* des Kalbī zugetragen hat[49]. Das Werk des Ṯaʿlabī, das bisher abgesehen von seiner Einleitung noch nicht ediert ist, mag bei genauerer Analyse vielleicht auch Rückschlüsse auf den inhaltlichen Charakter dieser östlichen Rezension erlauben. Separat erhalten ist nämlich nur eine andere, die in Baġdād entstanden ist. Sie liegt dem Kairiner Druck zugrunde und enthält ihrerseits eine *riwāya,* die im Anfang mit der von Ṯaʿlabī gegebenen identisch ist:

---

[41] Zu ihm s. u. S. 549 f.

[42] Zu ihm s. u. S. 555 f.

[43] In der *qaṭīʿat ar-Rabīʿ;* vgl. dazu Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Baġdād* I_1, Index s. v.

[44] TB IV 76 f. nr. 1704; Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* I 147 nr. 467.

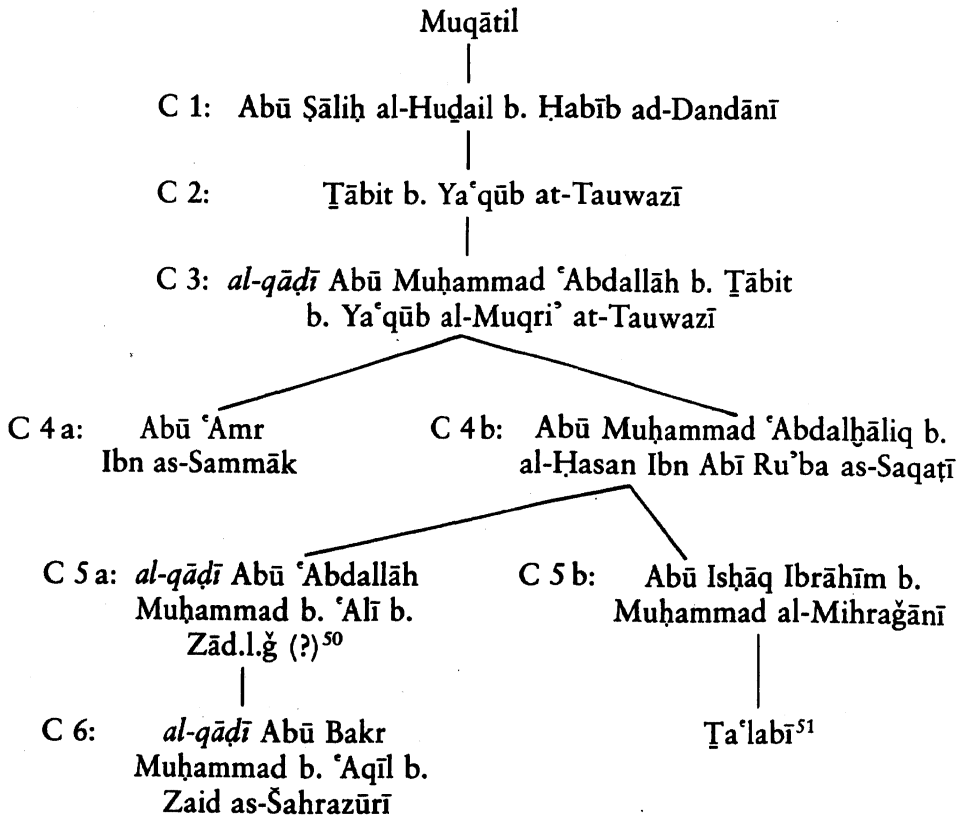
[45] GAS 1/351.

[46] TB IX 390 nr. 4984. Goldfeld rekonstruiert den Namen mit der Mehrzahl der Handschriften als Aḥmad b. ʿAbdallāh b. aṣ-Ṣiddīq und kann ihn darum nicht identifizieren (40, 3 f.); vgl. aber die Parallele 54, 3 f.

[47] Vgl. meine *Ungenützten Texte zur Karrāmīya* 51, nr. 17 in dem Stammbaum S. 44. Er ist zu trennen von dem ʿAmmār b. ʿAbdalǧabbār bei Ṯaʿlabī 25, pu. f.; dieser ist schon Ende 211 – Anfang 212/März 827 gestorben (TB XII 254 f. nr. 6702).

[48] Ib. 49. Die Chronologie ist allerdings nicht ganz problemlos.

[49] Vgl. Goldfeld in: Der Islam 58/1981/131, Anm. 40 und 133. Zu ihm GAS 1/47 mit weiteren Angaben; auch Dāwūdī, *Ṭab.* I 140 f. nr. 140. Ṯaʿlabī verdankt ihm insgesamt 24 Bücher (vgl. *Kašf,* Einl., Index 86 s. n.). Zu ihm auch unten S. 557.



Al-Huḏail b. Ḥabīb (C 1), Schüler des kūfischen Koranlesers Ḥamza b. Ḥabīb, hat i. J. 190/806 im Darb as-Sidra in Baġdād das Werk vollständig (*min auwalihī ilā āḫirihī*) an C 2 weitergegeben; der *samāʿ*-Vermerk ist von dem Ḫaṭīb al-Baġdādī bewahrt worden[52]. Dabei sind offenbar eigene Traditionen und Interpretamenta mit eingeflossen[53]. Auch C 2, Ṯābit b. Yaʿqūb b. Qais b. Ibrāhīm b. ʿAbdallāh at-Tauwazī, lebte in Baġdād; er starb im Alter von 85 Jahren. Sein Sohn (C 3) hat den *Tafsīr* bei ihm i. J. 240/854 gehört[54]. Dieser ʿAbdallāh b. Ṯābit (C 3), Koranleser und Grammatiker, Ende 223/Herbst 838 geboren und 308/920 gestorben[55], hat vieles neue Material, Ḥadīṯ nach Muqātil und anderen Quellen, auch lexikalische Erklärungen und juristische Stellung-

[50] *Tafsīr*, ed. Šiḥāta 3, 4 ff.; Goldfeld, *Tafsīr ḫamsmiʾat āya*, Einl. 6 nach der Hs. Ahmet III 74/1–2. Statt *Zād.l.ǧ.* ist auch *Dārīǧ* überliefert.

[51] Vgl. auch Goldfeld 7, Anm. 19.

[52] TB XIV 78, ult. ff., mit einem Isnād, der dem obigen bis zu nr. 4 entspricht. Nr. 5 ist durch den eigenen Gewährsmann des Ḫaṭīb ersetzt. Zugrunde liegt ein *samāʿ*-Vermerk wie *Tafsīr*, ed. Šiḥāta I 79, 6 ff. Vgl. auch F. Rosenthal, *Gambling* 29.

[53] Gekennzeichnet sind sie meist nur außerhalb des eigentlichen Textes, in der Vorrede (vgl. *Tafsīr* I 4, 7 ff. und 6, 3 ff.) oder am Schluß einer Sure (214, 11 ff.), im Text nur selten (etwa 213, 11 ff.). Vgl. dazu jetzt eingehender Versteegh in: Der Islam 67/1990/207 ff.

[54] TB VII 143 nr. 3591, wiederum in Übereinstimmung mit *Tafsīr* I 79, 8 f.

[55] Ib. IX 426 f. nr. 5039; Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* I 411 f. nr. 1750; Ibn ʿAsākir, TTD VII 312, 12 ff.

nahmen (*raʾy*) hinzugefügt[56], vermutlich in Form von Kollegbemerkungen. Mit dem Übergang zur nächsten Generation war der Text anscheinend endgültig standardisiert. Hier gehen dann auch die Überlieferungsstränge auseinander. Ein *samāʿ*-Vermerk mitten im Text, vermutlich an einer alten Bruchstelle zwischen zwei *ǧuzʾ*, besagt, daß ein gewisser Abū ʿAmr (C 4 a) den Text bei C 3 i. J. 284/897 studierte[57]. Wie wir aus der Hs. Köprülü 143 erfahren, handelt es sich um Abū ʿAmr ʿUṯmān b. Aḥmad b. ʿAbdallāh ad-Daqqāq, genannt Ibn as-Sammāk, der erst 344/955 starb[58]; er muß damals noch recht jung gewesen sein. Der zweite Überlieferer, Ibn Abī Ruʾba (C 4 b), ein Notar oder Berufszeuge, war noch jünger; er starb erst am 14. Raǧab 356/25. Juni 967[59]. Von ihm übernahmen dann wieder zwei verschiedene Leute, der zweite von ihnen (C 5 b) erneut in recht jugendlichem Alter; es handelt sich nämlich um den aš*ʿaritischen Theologen Abū Isḥāq al-Isfarāʾīnī (gest. 418/1027), der hier unter seiner zweiten Nisbe al-Mihraǧānī erscheint. C 6 ist vorläufig nicht nachzuweisen; es könnte sich um den Vater des Šāfiʿiten Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAqīl aš-Šahrazūrī handeln, der i. J. 484/1091 in Damaskus starb[60].

> An einigen Stellen, vor allem bei Sure 25, verzweigt sich der Isnād schon hinter C 1. Al-Huḏail b. Ḥabīb gibt weiter an Abū l-Qāsim al-Ḥusain b. ʿAun > Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Hāniʾ (vgl. Versteegh in: Der Islam 67/1990/208). Ob ein weiterer Isnād, mit dem Ibn Bābōya Prophetengeschichten von Muqātil übernahm (Muqātil > Bāriḥ b. Aḥmad > Sulaimān b. ar-Rabīʿ ...; *Biḥār* XIII 404 nr. 1 und XLVII 290 nr. 13), sich auf den *Tafsīr* bezieht, ist ungewiß. Dasselbe gilt für die Kette bei Ibn al-Qāṣṣ, *Dalāʾil al-qibla* 76, 4 ff. (in: ZGAIW 4/1987-88): Muqātil > Aḥmad b. Ṣāliḥ > al-ʿAbbās b. Sahl ... Ǧāḥiẓ stützte sich auf einen *rāwī* des Muqātil namens Abū ʿAqīl as-Sauwāq (*Ḥayawān* IV 206, 2 f. und VII 204, 2). Alle diese Namen sind vorläufig kaum genauer zu bestimmen.

Für weitere Forschung bleibt noch einiges zu tun. Solange wir die östliche Rezension nicht vergleichen können, dürfte es schwer sein, auf den ursprünglichen Kern durchzustoßen[61]. Auch den Angaben über die zahlreichen Quellen des Muqātil, denen man immer wieder einmal, so etwa bei Ḥāǧǧī Ḫalīfa[62], begegnet, wird man mit Mißtrauen gegenübertreten müssen. Zwar gehen sie immerhin auf C 3 zurück, der auf der Rückseite seines Handexemplars eine Liste von insgesamt 30 baṣrischen, kūfischen und medinensischen Gewährsleuten, darunter zwölf *tābiʿūn* aufnotierte[63]; aber auch er dürfte kaum einen Unterschied zwischen dem Altbestand und späteren Ergänzungen oder nachträglichen Identifizierungen gemacht haben. Die Isnāde sind vermutlich nach-

---

[56] So nach dem Isnād in der Hs. Ahmet III 74/1 – 2 (vgl. Goldfeld 6).
[57] *Tafsīr* 79, 9 f.
[58] Ib., Einl. *yā*, Anm. 1. Zu ihm vgl. TB XI 302 f. nr. 6092; *Mīzān* nr. 5486.
[59] TB XI 124 nr. 5819; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* III 19, 5 f.
[60] Asnawī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 94 nr. 684.
[61] Ich bin da nicht ganz so optimistisch wie Versteegh in: Der Islam 67/1990/209.
[62] *Kašf aẓ-ẓunūn* 459, 3 ff.
[63] *Tafsīr*, ed. Šiḥāta I 3, 7 ff.

träglich geschönt[64]. Man sollte eher erwarten, daß Muqātil den *Tafsīr* des Muqātil b. Ḥaiyān auswertete, und in der Tat faßt Ḥāǧǧī Ḫalīfa beide Werke in ein und derselben Notiz zusammen. Aber eben dies zeigt auch, daß man nicht mehr unterscheiden konnte. Wenn es heißt, daß der ältere von beiden das Wissen seines jüngeren Namensvetters bewunderte[65] oder – ganz unwahrscheinlich – ihm den Steigbügel gehalten habe[66], so mag sich darin die Erinnerung verraten, daß sein Werk von dem des jüngeren verdrängt oder überlagert wurde. Auch die exegetische Tradition des Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim hat Muqātil gewiß gekannt. Er hat zwar persönlich nicht mehr bei ihm gehört, aber Aufzeichnungen von ihm benutzen können[67].

Interessant ist, daß der erhaltene Text sich in seiner – noch nicht sehr entwickelten – grammatischen Terminologie an kūfische Vorbilder hält. Versteegh hat als Vermittler den *Tafsīr* des Ibn ʿAbbās, d. h. eine von dessen kūfischen Rezensionen, in Anspruch nehmen wollen[68]. Dies bleibt näher zu prüfen; jedoch könnte dafür sprechen, daß im Osten anscheinend schon bald die kūfische Kalbī-Tradition, die ja selber auf Ibn ʿAbbās fußt[69], in die von Muqātil erhaltenen Materialien hineingemischt worden ist; schon bei Muqātils Stiefsohn Abū ʿIṣma (A 1) kommen beide Stränge zusammen[70]. Es wäre wohl gar zu optimistisch, anzunehmen, daß dieser sie immer sauber getrennt habe. Ähnliches haben wir bei B 3 konstatiert. Der Vorgang ist im übrigen auch sonst belegt: ein gewisser Mūsā b. ʿAbdarraḥmān aṭ-Ṭaqafī aṣ-Ṣanʿānī stand im Verdacht, aus Muqātil und Kalbī ein „Buch über Koranexegese" zusammengestellt zu haben, das er dann über Ibn Ǧuraiǧ und ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ auf Ibn ʿAbbās zurückführte[71]. Das dürfte im späten 2. Jh. geschehen sein, also eben zu der Zeit, in der Abū ʿIṣma und Huḏail b. Ḥabīb ebenfalls ihre Rezensionen ausarbeiteten. Kalbī wie Muqātil fielen später auch unter das gleiche Verdikt: einfach gesammelt zu haben, ohne jeweils selber das Material im Kolleg gehört zu haben[72].

b) Der *Tafsīr ḫamsmi'at āya* hat in der einzigen erhaltenen Handschrift (Brit. Mus. Or. 6333) mit dem großen *Tafsīr* die Baġdāder *riwāya* bis zu C 4 gemeinsam. In der darauffolgenden Generation stimmt dann noch C 5 a überein[73], während C 5 b nicht auftaucht. Da der Text bis in Einzelheiten der

---

[64] Bezeichnenderweise hatte man mit dem Problem zu kämpfen, daß auch Sufyān aṯ-Ṯaurī dort genannt war, obwohl er erst i. J. 161/778, also nach Muqātil starb (*Tafsīr* 4, 2 f.).

[65] TB XIII 162, 16 ff.

[66] *Faẓā'il-i Balḫ* 92, apu. ff.

[67] Maqdisī, *Bad'* IV 102, 8 ff. = Ibn al-Qāṣṣ, *Dalā'il al-qibla* (in: ZGAIW 4/1987-8/76, 4 ff. Dazu Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* III 15, 1 ff. und oben Anm. 15; weitere Materialien bei Abbott, *Papyri* II 97 f.

[68] Der Islam 67/1990/235 ff.

[69] S. o. Bd. I 299 f.

[70] S. u. S. 549.

[71] Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 242, 9 ff. > *Mīzān* nr. 8891.

[72] TB XIII 163, 7 ff.; Abbott 104.

[73] Vgl. auch Wansbrough, *Quranic Studies* 172.

Schreibweise mit zumindest einer der Handschriften des großen *Tafsīr*[74] parallelgeht, liegt die Annahme nahe, daß diese zweite exegetische Schrift Muqātils aus dem Grundwerk exzerpiert ist. Goldfeld hat dafür ʿAbdallāh b. Ṯābit (C 3) verantwortlich machen wollen, den er ohnehin für den „Redaktor" ansieht. Dagegen spricht aber, daß es mindestens noch eine weitere *riwāya* gegeben hat, die uns nur, ähnlich wie die östliche Rezension des großen *Tafsīr*, nicht mehr vorliegt. Sie lief über Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAbdalḥamīd al-Bāwardī/Abīwardī, der dreizehn Jahre lang Muqātils Schüler gewesen ist[75]. Von ihm oder direkt von Muqātil übernahm auch Bukair b. Ǧaʿfar as-Sālimī, ein *qāḍī* von Ǧurǧān, das Werk[76]. Danach sieht es dann doch eher so aus, als gehe der Plan des Werkes schon auf Muqātil selber zurück; das schließt nicht aus, daß Inhalt und Form nachträglich durch die jeweils vorherrschende Rezension des großen *Tafsīr* beeinflußt wurden.

Wesentlich für unsere Überlegungen an dieser Stelle ist ohnehin eben jener Plan. Die ausgewählten 500 Verse sind nämlich solche, in denen der Koran Aussagen zu rechtlichen und rituellen Fragen macht. Sie werden nun nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet statt nach der koranischen Reihenfolge; die beiden Werke verhalten sich gewissermaßen zueinander wie ein *Musnad* und ein *Muṣannaf*. Wir haben somit eine Art Handbuch für Juristen vor uns. Es ist wohl kein Zufall, daß C 3 und C 5 a in der *riwāya* als *qāḍī* bezeichnet werden, ebenso wie Bukair as-Sālimī *qāḍī* war; C 4 gehörte, wie wir sahen, zu den *šuhūd*. Es ist aber auch kein Zufall, daß Muqātil eine solche Auswahl getroffen hat oder man aus seinem Werk eine solche Auswahl treffen konnte. Sein *Tafsīr* war eben nicht rein „mythologischer" Natur.

> Ein *muǧtahid* brauchte nicht den ganzen Koran zu kennen wie ein *ḥāfiẓ*, sondern nur die juristisch relevanten Partien. Seit wann man dabei mit einer gewiß approximativen Zahl von 500 Versen rechnete (so etwa Ġazzālī, *Mustaṣfā* II 101, −9), bleibt noch zu untersuchen. Damit hätte man dann auch ein Kriterium an der Hand, ob Muqātils *Tafsīr* bereits von ihm selber im Kolleg umgeordnet wurde oder nicht. Man wird dabei nicht übersehen dürfen, daß Ṯaʿlabī den zweiten Titel nicht kennt. Zum Inhalt des Buches vgl. Cerrahoğlu, *Tefsir tarihi* 217 ff. und Wansbrough 173; ein Beispiel für die Anwendung der Methode bei Wansbrough 170 ff.

c) Mit dem *K. Wuǧūh al-Qurʾān (aš-šarīf)*[77] oder *Wuǧūh ḥarf al-Qurʾān*[78] kommt ein weiterer neuer, in die Zukunft weisender Ansatz ins Bild. Auch diese Schrift geht auf Abū Naṣr al-Bāwardī zurück, der uns bereits im Zusammenhang mit dem *Tafsīr ḫamsmiʾat āya* begegnete; er soll sie „zusammenge-

---

[74] Ahmet III 74/1 – 2, die ihrerseits von einer sehr alten Handschrift abgeschrieben ist, in welcher der Kommentar zu einigen Versen fehlte (Goldfeld 7).

[75] Vgl. *Mīzān* IV 175, 5 und TB XIII 162, 19. Zu ihm auch *Mīzān* nr. 8785; *Lisān al-Mīzān* VI 97 nr. 338. Ḏahabī hat, zumindest im Druck, fälschlich *Abū Nuṣair* statt *Abū Naṣr*.

[76] Sahmī, *Taʾrīḫ Ǧurǧān* 127, 14 ff. und 128, 4 f.; zu ihm auch Halm, *Ausbreitung* 125.

[77] So lautete der ursprüngliche Titel in der Hs. ʿUmūmī 561 (vgl. Abbott II 95).

[78] So nach der Hs. Emanet 2050 (vgl. Wansbrough 208).

stellt" (*allafa,* also nicht bloß überliefert) haben, wie dort in der Vorrede gesagt wird[79]. Jedoch war dies nicht die einzige *riwāya;* Ṯaʿlabī bringt eine andere, die auf C 1 zurückgeht[80]. Sie ist anscheinend im wesentlichen irakisch[81], hat aber mit der des „großen" *Tafsīr* sonst kaum Gemeinsamkeiten. Von Ṯaʿlabī erfahren wir auch, daß man daneben ein *K. al-Wuǧūh* des ʿIkrima kannte[82]; er spannt beide Werke eng zusammen. Damit hat es nun vielleicht eine besondere Bewandtnis. Al-Ḥusain b. Wāqid (gest. 159/776), *qāḍī* von Marv und Vater von A 2[83], verfaßte nur eine Generation nach Muqātil gleichfalls ein *K. al-Wuǧūh* und einen *Tafsīr*[84]. Er überlieferte Materialien ʿIkrimas[85], während sein Sohn den *Tafsīr* Muqātils weitergab[86]; dieser hat zudem ein *K. an-Naẓāʾir* verfaßt, das in seinem Inhalt dem *K. al-Wuǧūh* vermutlich nahestand[87]. Wir müssen deswegen damit rechnen, daß in der zweiten Hälfte des 2. Jh's die Muqātil-Tradition mit der ʿIkrima-Tradition kontaminiert wurde; beide Autoren hatten nach dem Verständnis der Zeit ohnehin auf Ibn ʿAbbās zurückgegriffen[88].

Andererseits wurzelt das Genus der *wuǧūh*-Werke nur hier. Muqātils Buch fand schon bald seinen Weg nach Ägypten; dort ist es durch einen frühen Papyrus bezeugt[89]. Der Ḫaṭīb al-Baġdādī erwarb dafür das Überlieferungsrecht[90]. Etwa um die gleiche Zeit hat der ḥanafitische Oberqāḍī Muḥammad b. ʿAlī ad-Dāmġānī (gest. 478/1085) es nahezu vollständig in sein *K. Iṣlāḥ al-wuǧūh wan-naẓāʾir* übernommen[91]. In der zweiten Hälfte des 6. Jh's wurde es von Abū l-Faḍl Ḥubaiš b. Ibrāhīm b. Muḥammad at-Tiflīsī (gest. 588/1192 in Anatolien), der uns sonst vornehmlich als Arzt bekannt ist[92], ins Persische übersetzt; dieser hat Material anderer Provenienz, aus dem *K. Muškil al-*

---

[79] Abbott 96 f.; Wansbrough 208.

[80] *Kašf,* Einl. 53, 6 ff.

[81] Vgl. die Fußnoten bei Goldfeld (wobei allerdings der Vierte in der Reihe falsch identifiziert ist. Es handelt sich nicht um Ibn Rāhōya, sondern um den Baġdāder Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Ibrāhīm b. Ḫalīl, der Anfang Šaʿbān 314/Mitte Oktober 926 starb; vgl. TB VI 392 nr. 3425). Der Vorgänger, Muḥammad b. Hāniʾ, war der Vater des Abū Bakr al-Aṯram, der Ibn Ḥanbal nahestand (zu ihm GAS 1/509 f. und unten S. 693). Er begegnet auch in dem Isnād oben S. 522.

[82] *Kašf* 52, pu. ff.

[83] Zu ihm Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt* III 306, −8 ff.; IS VII$_2$ 104, 1 f.; TT II 373 f. nr. 642; Juynboll, *Muslim Tradition* 230.

[84] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 284, −5 f. (wo falsch *Ḥasan* statt *Ḥusain;* vgl. Dāwūdī, *Ṭab.* I 160 nr. 156).

[85] S. u. S. 556.

[86] Übrigens auch den des ʿIkrima (ib.).

[87] Ib.; dazu unten S. 556.

[88] So scheint sich auch Ṯaʿlabī die Sache gedacht zu haben.

[89] Abbott, *Papyri* II 101. Die Herausgeberin möchte den Papyrus noch in die Zeit Muqātils selber datieren; skeptisch dazu (wohl zu Recht) Wansbrough 208. Spekulationen darüber, wie der Papyrus nach Ägypten kam (etwa durch Šāfiʿī?), bei Abbott 102 ff.

[90] GAS 1/37 nach dem Zeugnis der *Mašyaḫa.*

[91] Hrg. Beirut 1970. Zum Autor vgl. GAL^2 1/416 S 1/637 und jetzt Rippin in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān* 169; zur Edition Gilliot in: MIDEO 19/1989/305.

[92] Vgl. Ullmann, *Medizin im Islam* 169 f.

Qur'ān des Ibn Qutaiba, aus den Kommentaren des Ṯa'labī, des Sūrābādī usw. hinzugefügt[93].

Wuǧūh sind die „Aspekte", unter denen ein und dasselbe Wort im Koran in verschiedenem Kontext auftreten kann; sie werden hier katalogartig nebeneinandergestellt. Damit kündigt sich ein philologischer Zugriff auf den Text an, der nicht mehr wie die Legenden der *quṣṣāṣ* an isolierten Stellen ansetzt, sondern, im Sinne einer rudimentären Konkordanz, den Koran als Ganzes im Blick hat. Kennzeichnend ist dabei, daß diese Methode textimmanent vorgeht; das koranische Vokabular wird mit sich selber verglichen, nicht wie später bei den Grammatikern mit vorislamischer Poesie. Die *lingua sacra* wird als ein aus der Normalität herausgehobener Kommunikationsmodus empfunden[94]. Kennzeichnend ist weiterhin, daß nicht die lexikalisch erfaßbaren Bedeutungen herausgearbeitet werden, sondern das jeweils an einer bestimmten Stelle Gemeinte: „Jenseits" steht für 1) Auferstehung, 2) Paradies, 3) Hölle und 4) Grab, oder – besonders eklatant – „einer" (*aḥad*) heißt an verschiedenen Stellen „Gott", „der Prophet" oder „Bilāl"[95]. Es geht also keineswegs um Homonyme; das ist ein Gesichtspunkt, der erst durch Berührung mit dem Aristotelismus aufkommt. Ebenso stehen metaphorischer und veritativer Sinn noch auf ein und derselben Ebene; insofern wird das Problem der Anthropomorphismen gar nicht recht gespürt[96]. Die Analyse erfaßt auch nicht das gesamte Vokabular des Korans; nur die religiösen Zentralbegriffe werden untersucht, dazu die Partikeln (*li, siwā, hal* usw.)[97]. Dies alles verdichtet sich zu dem Eindruck, daß die Methode, neu wie sie ist, noch ganz in den Anfängen steht.

So auch Wansbrough 212. Er vergleicht im übrigen, wie schon Goldziher vor ihm, mit den *panīm* der tannaitischen Exegeten (S. 155). D. Daube vermutet, daß man in der jüdischen Exegese bereits sehr früh, vor Hillel, mit Sammlungen von ἅπαξ λεγόμενα, δὶς λεγόμενα usw. gearbeitet hat (in: HUCA 22/1949/241, Anm. 7). Wenn Wansbrough den erhaltenen Text allerdings erst in den Beginn des 3./9. Jh's setzen will (S. 209), so ist dies wohl zu spät. Ein Vergleich mit der erst längere Zeit nach Muqātil einsetzenden philologischen Exegese würde sich vielleicht lohnen. So scheint mir z. B., daß das *lām al-'āqiba*, später ein Lieblingskind exegetischer Spekulation, bei Muqātil noch nicht bekannt ist (vgl. *Ašbāh* 277 nr. 137). – Zum literarischen Genus allgemein vgl. Abdus Sattar in: Islamic Studies 17/1978/137 ff.

Zugleich hat man den koranischen Wortschatz auch unter dem entgegengesetzten Gesichtspunkt zu ordnen versucht, auf der Suche nach Analoga oder – anachronistisch ausgedrückt – Synonymen für bestimmte Vokabeln. Man

---

[93] Ed. M. Muḥaqqiq, Teheran 1340 š./1961.

[94] Vgl. Wansbrough 142 und 215.

[95] *al-Ašbāh wan-naẓā'ir*, ed. Šiḥāta 302 nr. 157 und 260 f. nr. 123. Weitere Beispiele bei Wansbrough 209 und Nwyia, *Exégèse* 35 ff.; vgl. auch Abū Zaid, *al-Ittiǧāh al-'aqlī* 97 ff.

[96] Vgl. *Ašbāh* 325 nr. 180 (zu *baṭš*, dem „Zugriff" Gottes); 229, 4 ff. (zu *ḥaiy*); 303 ff. nr. 158 (zu *nūr* „Licht" = „islamische Religion", „Glaube", „Rechtleitung" usw.). Auch schon Nwyia, *Exégèse* 67.

[97] Vgl. Wansbrough 210.

sprach dann von *naẓā'ir,* „Parallelen". Muqātils Buch hat auf diese Weise nachträglich den Titel *K. al-Wuǧūh wan-naẓā'ir* erhalten; so verzeichnet es Ibn an-Nadīm[98]. In der Tat kommt die Vokabel *naẓīr* darin schon vor[99]. Aber diese Blickrichtung wird überhaupt noch nicht systematisch verfolgt; was wir erhalten, sind gelegentliche Wortgleichungen oder Verweise auf parallele Ausdrucksweisen[100].

Das ist anders bei einem etwa zehn Seiten umfassenden Muqātil-Fragment, das sich bei Malaṭī erhalten hat[101] und schon von Massignon ans Licht gezogen worden ist[102]. Dort werden nur solche Wortgleichungen gesammelt; jedoch wird jetzt nicht mehr textimmanent verglichen, sondern eine einfache lexikalische Bedeutung gegeben, die dann für alle Stellen gilt, in denen das Wort im Koran vorkommt. Es werden also Konstanten oder ständige Interpretamenta herausgearbeitet. Das geschieht stereotyp, unter Benutzung einer stets gleichen Formel: *kullu šai'in fī l-Qur'ān (x) ya'nī (y)* bzw. *qauluhū (x) ya'nī (y).* Zum Schluß folgt eine Liste von Fällen, in denen es zu der Konstante eine Ausnahme gibt, nach dem Schema: *kullu šai'in fī l-Qur'ān (x) ya'nī (y) illā wāḥidan fī ...* bzw. *ġaira wāḥid fī ...*[103]. Wieweit Muqātil dabei trotz allem von einer rein lexikographischen Zielsetzung entfernt ist, erkennen wir daran, daß er die im Koran vorgegebenen Wortformen nicht auf ihre Wurzel zurückführt und manchmal nahe verwandte Formen getrennt behandelt[104]. Der Text stammt nicht aus dem *K. Wuǧūh al-Qur'ān;* er hat dort auch nichts zu suchen. Da Malaṭī ihn unter dem Stichwort *mutašābih* bringt[105], liegt die Vermutung nahe, daß wir ein Bruchstück aus

d) Muqātils *K. Mutašābih al-Qur'ān* oder seinem *K. al-Āyāt wal-mutašābihāt* vor uns haben[106]. Das Verfahren gehört in seine Zeit; auch Kalbī operiert mit solchen „minimalen Erklärungseinheiten"[107]. Allerdings werden hier so gerade nicht *mutašābihāt* behandelt, sondern deren Gegenteil, eindeutige Stellen (*muḥkamāt*), welche die geschilderte Standardisierung erlauben. Nun erweckt Malaṭī den Anschein, daß zu dem von ihm zitierten Werk noch ein zweites Fragment gehörte, in welchem Muqātil textliche und inhaltliche Widersprüche des Korans ausgleicht, auf welche die *zanādiqa* hinzuweisen pfleg-

---

[98] Vgl. Werkliste XIV b, nr. 3. Daneben sind zahlreiche weitere Varianten des Titels überliefert (vgl. Wansbrough 208).

[99] Vgl. Abbott 96.

[100] Vgl. Wansbrough 211 f. Auch in dem nichtkanonischen Ḥadīṯ, das Muqātil in der Vorrede seines Buches zur Rechtfertigung seiner Methode heranzog, ist nur von *wuǧūh* die Rede (Zarkašī, *Burhān* I 103, 1 f.).

[101] *Tanbīh* 56, 3 ff./71, 8 ff.

[102] *Recueil* 195 ff.; vgl. auch Cerrahoğlu, *Tefsir tarihi* I 204 ff.

[103] Diese Zäsur hat Massignon deutlich gemacht (*Recueil* 206 ff.). In den Editionen kommt sie nicht zum Ausdruck.

[104] Z. B. *fāliq* und *falaq* in 61, 12/77, 2 f.

[105] 43, 16/54, 10 und noch einmal am Ende 63, ult./80, 8.

[106] Vgl. Werkliste XIV b, nr. 4 – 5. So schon Massignon, a. a. O., und Abbott 96; ohne Entscheidung Wansbrough 211.

[107] Wansbrough 129 ff.

ten[108]. Die dort behandelten Verse könnten eben die sein, die er als *mutašābihāt* ansah[109]. Allerdings erweckt das Fragment Bedenken. Da ist zuerst die Erwähnung der *zanādiqa;* man mag sie sich dadurch erklären, daß Muqātil sich in der Umgebung al-Mahdīs aufhielt (allerdings lange bevor dieser seine Ketzerverfolgung einleitete). Da ist weiterhin die Tatsache, daß u. a. die Verse, welche für oder wider die *visio beatifica* ins Feld geführt wurden, abgehandelt werden[110] – auch dies nicht unmöglich, da die Frage der *ru'ya* nicht erst mit der Mu'tazila aufkam, sondern schon zwischen „Ǧahmiten" und Anthropomorphisten diskutiert wurde. Da ist aber vor allem die Beobachtung, daß die Londoner Handschrift des *Tafsīr ḫamsmi'at āya* in einem Appendix einen ähnlichen Text enthält, der weniger Beispiele bringt und in dem auch die *zanādiqa* fehlen[111]. Die Sachlage bedarf weiterer Untersuchung[112].

Auch zur Frage der Abrogation soll Muqātil sich in einer gesonderten Schrift geäußert haben. Sie war vielleicht wieder nur nachträglich aus seinem *Tafsīr* zusammengestellt[113]. In seinem *Tafsīr ḫamsmi'at āya* behandelt er das Phänomen im Zusammenhang mit der Änderung der *qibla*[114]. Bemerkenswert ist, daß er in dem Vers Sure 2/106, dem man die Vokabel *nasḫ* entnahm, *nansahā* las statt des später üblichen *nunsihā*. Allerdings dünnte er dessen Sinn so weit aus, daß das Vergessen nicht mehr als göttliche Unvollkommenheit verstanden werden konnte: „die Verse, die wir (d. h. Gott) so lassen, wie sie sind, also nicht abrogieren"[115]. Er sah das theologische Problem, wollte aber deswegen offenbar nicht die Vokalisation ändern.

> Daß *nansahā* die ursprüngliche Lesung war, geht u. a. daraus hervor, daß Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ daraus *nansa'hā* machte (GdQ III 113); das hätte er sich bei *nunsihā* sparen können. Auch *nansahā* wurde, wie *nansa'hā,* manchmal mit Alif als mater lectionis geschrieben; so offensichtlich in der alten Handschrift Ahmet III 74 von Muqātils *Tafsīr* (wo der muslimische Herausgeber dies natürlich in den Apparat verweist; ed. Šiḥāta 59, ult.). Dieselbe Deutung bietet der *Tafsīr* des Muǧāhid (I 85, 7). Vgl. dazu Abū Zaid, *Ittiǧāh ʿaqlī* 152; allgemein Burton, *Collection of the Qur'ān* 63 f.

3.1.2.1.1.2.1 Muqātils theologische Ansichten

Bei einer derart komplizierten Überlieferungslage ist es gewagt, Muqātils theologische Überzeugungen aus seinen Schriften zu erschließen. Man muß damit rechnen, daß spätere Redaktoren die Texte geglättet haben; vor allem in Baġdād dürften manche ḫorāsānische Anstößigkeiten ausgemerzt worden

---

[108] *Tanbīh* 44, 4 ff./55, 3 ff.
[109] Im *Tafsīr* werden die Siglen des Korans als *mutašābihāt* bezeichnet (160, 2 f.).
[110] Malaṭī 48, 1 ff./60, 6 ff.
[111] Wansbrough 163 f.
[112] S. auch unten Kap. C 8.2.2.3.3.
[113] Vgl. Werkliste XIV b, nr. 6.
[114] Ed. Goldfeld 36 ff.
[115] Malaṭī 52, pu. f./66, apu.

sein. Andererseits haben wir hier die für die Frühzeit fast einmalige Gelegenheit, die Behauptungen der Häresiographen am konkreten Material zu überprüfen. Man könnte sich vorstellen, daß bestimmte Kleinigkeiten, die in Ḫorāsān gar nicht auffielen, im Irak zu Ketzereien aufgebauscht wurden. Wir wollen das Problem Punkt für Punkt behandeln und dabei mit Muqātils vielzitiertem Anthropomorphismus beginnen.

Für die Häresiographen ist der Fall klar: Muqātil soll sich Gott ganz wie einen Menschen vorgestellt haben, aus Fleisch und Blut, durch eine wallende Lockenpracht ausgezeichnet. Er sei massiv, was wohl heißt: nicht hohl und nicht durchlässig[1]. Zwar heißt es zugleich, daß er von allem Irdischen verschieden sei; aber wir wissen nicht, wie das gemeint war – vielleicht nur mit Bezug auf seine Maße. Die Formulierungen sind stereotyp[2]; der Verdacht liegt nahe, daß sie von der feindlich eingestellten mu'tazilitischen Häresiographie wie ein Passepartout benutzt wurden. Allerdings scheint die Kritik älter zu sein und damals auch noch aus anderer Richtung zu kommen: von den Anhängern des Hišām b. al-Ḥakam, die selber nur einen sublimierten Anthropomorphismus vertraten[3], und von den Ḥanafiten, die ebenfalls nicht unbedingt einem strikten *tanzīh* das Wort redeten; sie meinten, daß Abū Ḥanīfa sowohl Muqātil als auch Ǧahm für Extremisten gehalten habe[4].

Der wahre Sachverhalt ist komplexer. Wir sahen, daß Muqātil in seinem *K. al-Wuǧūh* den „Zugriff" (*baṭš*) Gottes metaphorisch deutete[5]. Auch die Hand Gottes gilt ihm als Ausdruck göttlichen Handelns oder göttlicher Freigebigkeit[6]; mit dem „Antlitz Gottes" ist, wie er sagt, einfach Gott selber gemeint[7]. Dennoch war sein Stiefsohn Abū 'Iṣma, der den *Tafsīr* in Marv überlieferte, gewiß Anthropomorphist[8]. Und in der Tat begegnet nun an der Stelle, wo von der Hand Gottes gehandelt wird, plötzlich neben den metaphorischen Deutungen eine unbefangen anthropomorphe, im Zusammenhang mit Sure 5/64: wenn Gott dort „seine beiden Hände ausbreitet", so sind dies seine wirklichen Hände. Auch Adam hat er mit eben jener Hand geschaffen, mit der er Himmel und Erde hält[9]. Zwar hat Tiflīsī diese Stelle unterdrückt, und auch im „großen" *Tafsīr* steht nichts dergleichen[10]; aber es wirkt doch gerade in seinem Widerspruch zum Vorhergehenden ursprünglich. In diesem Kontrast liegt das Entscheidende: die *wuǧūh*-Methode ließ beides zu. Gott hat

---

[1] Text XIV 21; dazu oben S. 434. Muqātil als *mušabbih* auch Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 54, 6; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* III 14, pu.; *Mīzān* nr. 8741. Völlig ablehnend noch Buḫārī, *Ta'rīḫ* IV$_2$ 14 nr. 1976, aber ohne Angabe von Gründen.

[2] Vgl. den Kommentar zu Text XIV 21–23 und oben Bd. I 346.

[3] So Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 348, –5 ff.

[4] TB XIII 164, 7 ff. und 166, 18 ff.; Ibn Ḥibbān III 15, 5 ff.; TT X 279 ff. nr. 501.

[5] Oben S. 526, Anm. 96.

[6] *Ašbāh*, ed. Šiḥāta 322, 3 ff.; auch Tiflīsī 312, 3 ff., wo noch die „Allmacht" hinzugefügt ist.

[7] *Tafsīr* I 63, 9; Tiflīsī 304, 8 ff. [Vgl. hierzu wie zum Folgenden jetzt Gilliot in: JA 179/1991/57 ff.]

[8] S. u. S. 550 f.

[9] *Ašbāh* 321, 10 ff. Letzteres ist wohl eine Anspielung auf Sure 39/67, die auch sonst von den Anthropomorphisten herangezogen worden ist (s. o. S. 432 f.).

[10] *Tafsīr* I 328, ult. f. zum selben Koranvers.

Menschengestalt, vor allem wenn man ihn im Jenseits schauen wird; aber er kann doch in übertragener Weise von sich sprechen. Der Passus findet sich bezeichnenderweise in demjenigen Werk, das nur in einer östlichen Rezension auf uns gekommen ist.

Wir verfügen über ein weiteres Beispiel, klarer noch als das erste. Tiflīsī interpretiert *istawā ʿalā l-ʿarš*, das Sitzen Gottes auf dem Thron, rein metaphorisch mit *istaulā*, unter Berufung auf jenen Beleg aus der Poesie, den auch die Muʿtaziliten dazu heranzogen[11]. Das paßt von der Methode her nicht zu Muqātil; Verse hat er nie bemüht, erst recht nicht in seinem *K. al-Wuǧūh*. Nun wird in der Liste von konstanten Interpretamenta, die Malaṭī bewahrt hat und die einen sehr unverfälschten Eindruck macht, dasselbe Wort gleichfalls aufgenommen, nur mit ganz anderem Bezug: „Überall wo es im Koran heißt ‚Und er setzte sich zurecht' (*wa-stawā*), ist gemeint: er ist 32 Jahre alt ‚und läßt sich nieder' (*istaqarra*)"[12]. Da ist also zuerst die anthropomorphistische Gleichung *istawā* = *istaqarra;* sie wird auch anderswo als charakteristisch für Muqātil angesehen[13]. Da ist aber vor allem die frappante Äußerung, daß Gott 32 Jahre alt sei. Gemeint ist natürlich, daß er sich den Menschen in der idealen Gestalt eines Mannes dieses Alters zeigt, eines Jünglings also, der in das Stadium des Erwachsenseins eingetreten ist[14]. Daß Muqātil hierin das ideale Alter sah – nicht mehr jung, aber auch noch nicht ergraut –, wird dadurch bestätigt, daß er auch den „gleichaltrigen" Paradiesesjungfrauen (*atrāb*) von Sure 56/37 immerhin die Erfahrenheit von 33 Jahren gab[15]. Diese Zahl hatte Muqātil aus dem Volksglauben, so wie er sich im Ḥadīṯ niederschlug: die Seligen haben das Alter Jesu[16]. Daß aber Gott die Gestalt eines Menschen hat, hängt wohl mit den konkreten Paradiesesvorstellungen zusammen, die gerade unter Glaubenskämpfern immer wach blieben[17]. Muqātil glaubte an die *visio beatifica*[18] – mehr als das: in einem Ḥadīṯ, das man von ihm überlieferte, heißt es, daß „der Geliebte Gottes[19] am Jüngsten Tag an den Reihen der Engel vorbeischreiten und von Gott neben sich auf den Thron genommen wird, so daß er dessen Knie berührt"[20].

---

[11] *Wuǧūh* 20, 1 ff.

[12] *Tanbīh* 60, 12/75, ult. Bei Massignon, *Recueil* 203 nr. 132 falsch angeordnet.

[13] Zarkašī, *Burhān* II 80, apu. f.

[14] Erwachsen (*kahl*) ist nach Ansicht der Lexikographen jemand, der die Dreißig überschritten hat (vgl. *Lisān al-ʿArab* XI 600 s. v.). Vgl. Bd. I 346 für Hišām al-Ǧawālīqī.

[15] *Tanbīh* 60, 7 f./75, –5 f.

[16] Soubhi El-Saleh, *La vie future selon le Coran* 38 f.

[17] Mitgespielt hat wohl auch, daß an der einzigen Stelle, wo *istawā* sich nicht auf Gott, sondern auf einen Menschen, nämlich Mose, bezieht, damit gesagt ist, daß dieser „voll erwachsen" geworden war (Sure 28/14; vgl. die Übersetzung von Paret zur Stelle). Daß Muqātil diesen Bezug wirklich im Auge hatte, geht daraus hervor, daß er unmittelbar vor der genannten Exegese eine Phrase aus ebendiesem Vers behandelt.

[18] Sauwaf, *Muqātil* 244 ff.; Abū Zaid, *al-Ittiǧāh al-ʿaqlī* 151.

[19] *ḥabīb Allāh;* vgl. den Ausdruck *mutaḥābbūn,* mit dem sich in Syrien die Grenzkämpfer bezeichneten (Bd. I 79 und 113).

[20] *Mīzān* IV 174, 10 ff. [Nachdem mir die restlichen Bände der Edition zugänglich geworden

Einfacher steht es um den Nachweis von Muqātils *irǧā'*. Die Häresiographen setzen es voraus; aber auch die Texte geben sich keine Mühe, es zu leugnen. Unter den *wuǧūh* des Wortes *īmān* „Glauben" zählt er auf: das bloße Lippenbekenntnis, die innere Zustimmung (*taṣdīq*), das Einheitsbekenntnis und den Glauben im Zustand der Vielgötterei[21]; von Handeln und frommen Werken ist keine Rede. Den Inhalt des Glaubens bestimmt er aus Sure 2/177: Gott, Jüngstes Gericht, die Engel, der Koran, die Propheten[22]. Allerdings taucht das Wort *irǧā'* nirgendwo auf. Außerdem heben die Häresiographen, ihrer Methode entsprechend, einen distinktiven Zug hervor, der es erlaubte, Muqātil als Haupt einer „Sekte" zu sehen und den die Texte vorläufig nicht verraten: er soll gemeint haben, daß keiner, der glaubt, je das höllische Feuer spüren wird; auch wenn er schwere Schuld auf sich geladen hat, wiegt der Glaube stärker[23]. Allerdings muß er am Tage des Gerichtes sein Unrecht wiedergutmachen, vermutlich in direkter Konfrontation mit dem, den er schlecht behandelt hat; dann wird er ins Paradies geführt[24]. Auch dies ist gewiß nur ein Ausgleich unter Gläubigen; denn ein Heide (*mušrik*) hat selbst von seinen guten Taten keinen Nutzen[25]. Wieder gewinnen wir den Eindruck, es mit einer Ideologie von Grenzkämpfern zu tun zu haben.

> Daß die Paradiesesfreuden für den Gläubigen ebenso wie die Höllenstrafen für den Heiden ewig währen, geht aus *Ašbāh* 244, 12 ff. hervor. Muqātils Auffassung begegnet ähnlich bei ʿUbaid al-Muktib in Kūfa und bei Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā' in Basra (s. o. S. 375 und Bd. I 212). Aber sie ist ebenfalls als Ḥadīṯ verbreitet worden (Suyūṭī, *La'ālī* I 43, −4 ff.). Wahrscheinlich ist sie auch bei ihm nur ein Produkt des frühislamischen Erwählungsbewußtseins. Die Sünde, die durch den Glauben aufgehoben wird, wird in Text 24 als *fisq* bezeichnet. Der Terminus kann von dem Häresiographen gewählt sein; jedoch hat auch Muqātil über die *wuǧūh* von *fisq* nachgedacht (*Ašbāh* 328 ff. nr. 185).

Muqātil soll eine Widerlegung der Qadarīya geschrieben haben[26]. Daß wir den Sektennamen hier im traditionellen Wortsinn zu verstehen haben, dürfte daraus hervorgehen, daß der Ḫaṭīb al-Baġdādī das Überlieferungsrecht für diese Schrift erworben hatte[27]. Muqātils Einstellung wird im übrigen durch die Texte bestätigt: das „Versiegeln der Herzen" wird einfach mit *ṭabaʿa*

---

sind, kann ich jetzt noch auf ein weiteres Beispiel hinweisen: wenn nach Sure 68/42 beim Jüngsten Gericht „eine Wade entblößt wird" (*yukšafu ʿan sāqⁱⁿ*), so verstand Muqātil dies im Anschluß an ʿAbdallāh b. Masʿūd so, daß das Licht von Gottes rechter (!) Wade die Erde erleuchtet. Daneben steht dann gleich eine metaphorische Deutung, die auf Ibn ʿAbbās zurückgeführt wird (IV 409, 3 ff.; vgl. auch Šiḥāta, ib. V 109 und Versteegh in: Der Islam 67/1990/215).]

[21] *Ašbāh* 137 f. nr. 32.

[22] *Tafsīr ḫamsmi'at āya* 12, 10 ff.; vgl. auch *Tafsīr* I 84, 6 ff., dazu das Zitat bei Nwyia, *Exégèse coranique* 47. Dazu unten Kap. D 0.

[23] Text 24. Eine Auseinandersetzung damit findet sich im *Fiqh absaṭ*, S. 46, ult. ff.

[24] Text 25.

[25] Text 26.

[26] Vgl. Werkliste XIV b, nr. 12.

[27] Vgl. GAS 1/37.

erläutert[28]. Allerdings werden die deterministischen Aussagen nicht theologisch verallgemeinert, sondern immer nur auf die jeweilige Situation bezogen[29]. Muqātil hat auch nicht wie Ǧahm an die zeitliche Entstehung des göttlichen Wissens geglaubt[30].

Ibn an-Nadīm sieht in Muqātil einen Zaiditen[31]. Das mag aus Überlieferungen wie derjenigen herausgelesen sein, daß er die „rechtschaffenen Gläubigen" aus Sure 66/4, die dort gleich hinter Gott und Gabriel als Helfer des Propheten erscheinen, als Abū Bakr, ʿUmar und ʿAlī vereinzelte[32]. Auch die Šīʿiten haben das gemerkt; Kaššī zählt ihn unter die Butriten[33]. Der Saiyid al-Ḥimyarī berief sich in einem seiner Gedichte auf eine proalidische Exegese in Muqātils *Tafsīr*[34]. Das Werk wird darum bei späteren šīʿitischen Autoren gelegentlich noch zitiert[35]. Man glaubte, daß Muqātil einiges Material direkt von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq übernommen habe[36]. Mit der Imāmīya hat er aber gewiß nichts zu tun; er akzeptierte im Gegensatz zu Muqātil b. Ḥaiyān das *masḥ ʿalā l-ḫuffain*[37].

3.1.2.1.2 ʿUmar b. Ṣubḥ und das rafʿ al-yadain

Neben Muqātil b. Sulaimān und Ǧahm b. Ṣafwān galt, nach einem bekannten Ausspruch des Ibn Rāhōya (gest. 238/853) aus Marv[1],

Abū Nuʿaim ʿUmar b. Ṣubḥ b. ʿImrān al-ʿAdawī al-Balḫī al-Ḫurāsānī[2]

als der dritte „Neuerer" aus Ḫorāsān. Jedoch ist über ihn kaum mehr bekannt, als daß er anstößige Traditionen des Muqātil b. Ḥaiyān weitergab. Er war in der Tat wohl eher ein *muḥaddiṯ* als ein Exeget – vielleicht der erste in dieser Gegend. Das spärliche Material, das uns noch erhalten ist, hat unter theologischem Gesichtspunkt kaum Belang. Da ist etwa neben den uns schon bekannten exegetischen Fragmenten[3] ein Ḥadīṯ über nächtlichen Samenerguß bei der *ġazwa*, offenbar als Verhaltensmaßregel für Glaubenskämpfer gemeint,

---

[28] *Tafsīr* I 22, 5.
[29] Vgl. etwa ib. 144, 2 ff. zu Sure 2/271.
[30] Abū Zaid, *Ittiǧāh ʿaqlī* 152.
[31] *Fihrist* 227, 13.
[32] Also unter Ausschluß ʿUṯmāns; vgl. TB XIII 160, 15 f.
[33] Wobei er *Balḫī* als *Baǧalī* verliest und damit zeigt, daß er mit dem Namen nicht viel anfangen kann (vgl. 390, 8; auch Ardabīlī II 261 b).
[34] *Dīwān* 447, nr. 190 v. 3.
[35] So in den *Manāqib* des Ibn Šahrāšūb (gest. 588/1192); vgl. *Biḥār* VIII 67 nr. 8 und 301 nr. 56; auch oben S. 522.
[36] So etwa *Biḥār* XI 126 f. nr. 57 und 225 nr. 3; XXIII 57 f. nr. 1.
[37] *Tafsīr ḫamsmi'at āya* 22, 6 ff., unter Berufung auf ʿAlī. Auch dies ist „zaiditisch".

[1] Vgl. z. B. TB XIII 164, 4 ff. (wo Ibn Rāhōya unter seinem *ism* Isḥāq b. Ibrāhīm al-Ḥanẓalī erscheint); TT VII 463, –7 ff. Zu ihm s. u. S. 608 f.
[2] Zur *kunya* vgl. Ṭabarī I 61, 9 f. *Ṣubḥ* ist hier wie auch sonst manchmal als *Ṣabīḥ/Ṣubaiḥ* verschrieben (so TB, a. a. O.; auch Ṭabarī I 973, 13 ?).
[3] S. o. S. 514 f., Anm. 51 und 53. Hier mußte nur auffallen, daß die einzelnen Varianten jeweils auf andere Prophetengenossen zurückgeführt werden.

oder ein anderes, in dem ein Rezept zur Gedächtnisstärkung beim Auswendiglernen des Korans angegeben wird: man soll ein bestimmtes Gebet mit Honig in einen sauberen Topf hineinschreiben, diesen dann mit Regenwasser auswaschen, das den Erdboden nicht berührt hat, und die Mischung drei Tage lang hintereinander trinken[4]. Manche der Traditionen haben paränetischen Charakter; sie richten sich gegen den Gelehrten, der nach weltlichem Vorteil verlangt[5], oder den Armen, der nach Reichtum strebt[6]. „Die Brautgabe der Huris sind eine Handvoll Datteln und ein halber Laib Brot"[7].

Der Vorwurf der *bidʿa* stützte sich vielleicht nur auf einen einzigen Punkt. ʿUmar b. Ṣubḥ wollte gehört haben, wie Muqātil b. Ḥaiyān aus dem „Bete zu deinem Herren und opfere" in Sure 108/2 den Brauch legitimierte, beim *takbīr* zugleich mit dem Kopf auch die Hände zu erheben (*rafʿ al-yadain*); man hat dies, angeblich unter seinem Einfluß, in Marv erzählt[8]. Im 1. Jh. war es vermutlich in Transoxanien auch noch gar nicht umstritten. Die *muqātila* hatten den Usus vielleicht aus Syrien[9] oder aus Baṣra ins Land gebracht. Aber in Kūfa sah man die Sache anders. Schon Ibrāhīm an-Naḫaʿī hatte sich dafür eingesetzt, daß die Hände nur zu Beginn des Gebetes, in der *takbirat al-iḥrām*, zu erheben seien[10]; man belegte dies mit einem Ausspruch des Ibn Masʿūd[11]. Alles, was darüber hinausging, bezeichnete man als jüdische Sitte – so zumindest bei der offiziellen *ṣalāt*[12]; beim privaten Bittgebet (*duʿāʾ*) und beim *qunūt* war man großzügiger[13]. Abū Ḥanīfa schrieb man später sogar die Meinung zu, daß jemand, der beim *rukūʿ* und beim *suǧūd* die Hände erhebe, damit sein Gebet ungültig mache[14]. Die Ḥanafiten, die sich in Transoxanien ausbreiteten, machten sich diese Ansicht zu eigen und unterdrückten den abweichenden Usus, wo immer sie konnten. Das war nicht einfach; wir wissen,

---

[4] Suyūṭī, *Laʾālī* II 356, 5 ff.

[5] Ib. I 207, 9 ff.

[6] Ib. II 323, 7 ff.

[7] *Mīzān* nr. 6147 und TT VII 463 nr. 771; auch Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 88, 6 ff.

[8] Ibn Ḥibbān I 177, 6 ff. > *Mīzān* nr. 817 s. n. Isrāʾīl b. Ḥātim al-Marwazī und Suyūṭī, *Laʾālī* II 20, 1 ff. Auch Ṭabarī hat in seinem Kommentar zur Stelle diese Deutung über Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ von eben diesem Traditionarier überliefert; jedoch taucht da ʿUmar b. Ṣubḥ im Isnād nicht auf (*Tafsīr* ²XXX 326, 6 ff.).

[9] Er ist z. B. für Auzāʿī bezeugt (Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* VIII 325, –6 f.).

[10] Suyūṭī, *Laʾālī* II 18, pu. ff.

[11] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ al-ʿulamāʾ bil-Andalus* I 93, 6 ff.; Ibn Rušd, *Bidāyat al-muǧtahid* I 134, 1 ff.; Fierro in: SI 65/1987/76 f.

[12] Goldziher, *Ges. Schr.* II 86 ff. und Vajda in: JA 229/1937/84 = *Mélanges* 178; dazu auch Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* II 307, 11 ff. und 486, 7 ff. Das ist vermutlich nur eine Diffamierung. Goldziher will stattdessen dahinter einen heidnischen Zaubergestus sehen (in: *Festschrift Nöldeke* I 321 ff. = *Ges. Schr.* V 50 ff.); jedoch ist nicht ganz sicher, ob er sich dabei eben jene Handbewegung vorgestellt hat, die in den Texten gemeint ist. Kritisch hierzu auch Kister in: JSAI 12/1989/371, Anm. 51.

[13] So auch beim Vortrag eines *qāṣṣ* (vgl. Ibn Ḥaǧar, *Raf al-iṣr* 253, ult.). Vgl. noch die Stellensammlung bei Kister, a. a. O. 332, Anm. 41 und den Bericht oben Bd. I 154.

[14] Zur Ansicht Abū Ḥanīfa's vgl. Fierro, a. a. O. 77, Anm. 44.

daß z. B. auch Bukair as-Sālimī, der den *Tafsīr ḫamsmi'at āya* überlieferte, ihn praktizierte[15]. Auf die Dauer setzten dann die Šāfi'iten sich für die lokale Tradition ein; für sie war dies eine Gelegenheit, sich gegenüber der Schule des Abū Ḥanīfa zu profilieren. So entwickelte sich die Frage zu einem Schibboleth, das in Ostiran – und sogar darüber hinaus – bis ins 8. Jh. heftig diskutiert worden ist.

Vgl. Madelung, a. a. O.; auch meine *Ungenützten Texte* 57. Zum juristischen Dissens vgl. Ibn Rušd, *Bidāyat al-muǧtahid* I 133, 12 ff.; zur Ḥadīṯgrundlage Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* I 234 ff. und 271; Ḥākim an-Naisābūrī, *Ši'ār aṣḥāb al-ḥadīṯ* 87 ff.; Wensinck, *Handbook* 92 b; allgemein Wensinck in: EI[1] IV 106 a = HW 639 a. Buḫārī hat eine Monographie darüber geschrieben (vgl. GAS 1/133), ebenso später Subkī, der sich auf Buḫārī beruft und den Brauch positiv beurteilt (in: *Maǧmū'at ar-Rasā'il al-Munīrīya* I 253 ff.) und Ibn Taimīya (*al-Maǧmū'a al-kubrā* II, Kairo 1322, S. 346 ff. = GAL S 2/125 nr. 127). Interessant ist, daß ein kūfischer Schüler des 'Amr b. 'Ubaid die Praxis mit einem Prophetenwort verteidigte, sich damit also gegen den Konsens seiner Landsgenossen stellte (s. o. S. 326). In Tāhart war sie bei den Ibāḍiten verpönt, wurde aber von den übrigen Muslimen gepflegt (Ibn Ṣaġīr, *Chronik* 42, 1 ff./Übs. 105). Zur Entwicklung in Spanien vgl. den zitierten Aufsatz von Fierro in: SI 65/1987/69 ff. und die Zusammenfassung in: Der Islam 66/1989/83 f.

3.1.2.1.3 Murǧi'iten und Ḥanafiten

Mit den Ḥanafiten erhielt auch die Murǧi'a in Balḫ starken Aufschwung; in Kūfa gab es manche, die spöttisch von Murǧiyābād sprachen[1]. Im Grunde aber setzen unsere Nachrichten spät ein. Der vermutlich älteste namentlich bekannte Murǧi'it am Orte,

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Sulaimān az-Zaiyāt,

stammte aus Kūfa. Er überlieferte von Sufyān aṯ-Ṯaurī, gehört also in die zweite Hälfte des 2. Jh's[2]. Allerdings war bereits i. J. 142/759 jemand, der Abū Ḥanīfa und der kūfischen Tradition nahestand, in der Stadt zum *qāḍī* ernannt worden und hatte dieses Amt über zwanzig Jahre behalten:

Abū 'Alī 'Umar b. Maimūn b. Baḥr b. Sa'd b. ar-Rammāḥ,

---

[15] Madelung in: *Actas IV Congresso UEAI* (Coimbra) 125 f., Anm. 39 mit weiterem Material.

[1] *Faḍā'il-i Balḫ* 28, pu. ff.; dazu Madelung in: Der Islam 59/1982/36. Zur Verbreitung der Ḥanafiten in Transoxanien vgl. die Namensliste bei Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 219 ff., vor allem 237 ff.

[2] Murǧi'it nach IS VII$_2$ 109, 2. Vgl. auch Sam'ānī, *Ansāb* VI 355, ult. f.; *Mīzān* nr. 105. Zu seiner kūfischen Herkunft vgl. Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 196, 5 f. Merkwürdigerweise erwähnen die *Faḍā'il-i Balḫ* ihn gar nicht. Sollte dies damit zusammenhängen, daß er von Kūfa nach Baṣra ausgewandert war und von dort das falsche Gebetbuch mitbrachte? Jedoch hat er immerhin auch bei Bukair ad-Dāmġānī in Nēšāpūr gehört (s. u. S. 606).

gest. Ramaḍān 171/Februar – März 788[3]. Er stammte anscheinend aus Kabul[4]; jedoch finden wir ihn schon in den Tagen der abbasidischen Revolution unter denjenigen Notabeln, die wegen des von Balḫ gegen Abū Muslim geleisteten Widerstandes für einige Zeit untertauchen mußten[5]. Zuvor hatte er sich angeblich bereits mit Ǧahm b. Ṣafwān über die visio beatifica gestritten. Sein Argument ist uns überliefert: wenn Gott den Menschen das Paradies versprochen hat, dann hat er ihnen auch die Schau versprochen[6]. Das ist vermutlich Projektion; aber es zeigt doch, wie man ihn einordnete. Die Annahme liegt nahe, daß er zwischen der Sichtbarkeit Gottes und dessen Körperlichkeit noch keinen Unterschied machte. Daß er direkt Schüler des Abū Ḥanīfa gewesen sei, ist wohl zuviel gesagt[7]. Aber es ist doch bezeichnend, daß Abū Muṭīʿ al-Balḫī viel von ihm hielt[8].

Noch aber saßen die Ḥanafiten nicht fest im Sattel. Der Nachfolger des ʿUmar b. Maimūn, ein gewisser Abū Muḥammad al-Aʿmaš, kam aus anderen Kreisen[9]. Er mußte sich von Abū Muʿāḍ Ḫālid b. Sulaimān al-Balḫī, der seinerseits wiederum bei Abū Ḥanīfa studiert hatte[10], vorwerfen lassen, daß er *rukūʿ* und *suǧūd* nicht zum Gebet rechne. Der Vorwurf ist polemisch formuliert und darum schwer zu fassen; jedoch scheint auch hier die Meinungsverschiedenheit über das *rafʿ al-yadain* dahinterzustecken. Aʿmaš wußte sich zu rächen. Er ging zu ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān, der seit 180/796 Statthalter von Ḫorāsān war[11], und erwirkte eine exemplarische Bestrafung seines Gegners (wahrscheinlich wegen übler Nachrede), die in der Hauptmoschee, also vor aller Öffentlichkeit, vollzogen wurde. Abū Muʿāḍ wurde aus Balḫ verbannt. Als er in Tirmiḏ bei seinem Schulfreund ʿAbdalʿazīz b. Ḫālid[12], der dort als Richter fungierte, Unterschlupf fand, nutzte al-Aʿmaš seinen Einfluß beim Gouverneur, um auch diesen absetzen und mitsamt Abū Muʿāḍ in die Farġāna zu den Heiden verschicken zu lassen. Allerdings hatte er an seinem Triumph nicht lange Freude. Zu Beginn der achtziger Jahre mußte er nach Marv

---

[3] TB XI 183, 20 f.

[4] *Faḍāʾil-i Balḫ* 125, –4.

[5] Ib. 86, 5. Auch in Nēšāpūr ist er wohl einmal gewesen (vgl. Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīṣ* 16, 11 f.).

[6] Ib. 125, pu. ff. Das Referat benutzt übrigens die Vokabel *naẓar* statt *ruʾya*, vielleicht weil man an Sure 75/23 dachte.

[7] So Ibn Abī l-Wafāʾ I 399, 14 ff.; auch Madelung in: Der Islam 59/1982/36. Daß Abū Ḥanīfa ihn geschätzt habe, steht *Faḍāʾil-i Balḫ* 126, 8 ff.

[8] Vgl. etwa 125, 6 ff.; mehrere Überlieferungen laufen über dessen Sohn Muḥammad b. Abī Muṭīʿ (ib. 126, –5 ff. und 127, apu. ff.).

[9] *Faḍāʾil* 145, 1 ff. und 208, ult. Er ist natürlich nicht identisch mit dem kūfischen Traditionarier gleichen Namens, wie der Herausgeber annimmt. Dieser ist bereits 147/764 oder 148/765 gestorben (s. o. Bd. I 237 f.).

[10] Zu ihm vgl. IAW I 229 nr. 577; *Faḍāʾil-i Balḫ* 142, apu. ff. (wo irrtümlich *Ḥāriṯ* statt *Ḫālid*); Radtke in: ZDMG 136/1986/540 f.

[11] Zu ihm vgl. Pellat in: EIran I 852 a.

[12] IAW I 318 nr. 848.

ausweichen[13], und an seine Stelle trat derjenige, der ḥanafitisch-murǧi'itischem Denken in Balḫ am klarsten Ausdruck verliehen hat:

Abū Muṭīʿ al-Ḥakam b. ʿAbdallāh b. Maslama ar-Raqāšī (?)[14] al-Balḫī.

Er bekleidete das Amt 16 Jahre lang, bis er es wegen mangelnder Sehkraft irgendwann vor seinem Tode (am 12. Ǧumādā I 199/30. Dezember 814) abgeben mußte; er ist 84 Jahre alt geworden[15]. Sein Einfluß in der Stadt war groß; seine Töchter waren in den ersten Familien verheiratet[16]. Sein Grab blieb noch lange bekannt; es lag direkt beim Naubahār-Tor, auf dem Gelände eines Friedhofes, der offenbar einen Teil des alten buddhistischen Klosterbezirkes einnahm[17]. Abū Muṭīʿ konnte es sich leisten, öffentlich von der Kanzel gegen ein Schreiben des Kalifen zu protestieren, das nach seiner Meinung in ungehöriger Weise den Koran zitierte[18]. Auch an einem Buch des Abū Yūsuf, der damals immerhin Oberqāḍī in Baġdād war, übte er Kritik[19]. Kaʿbī, der ja gleichfalls aus Balḫ stammte, hat sich noch auf eine Überlieferung von ihm berufen können[20].

Aus ihr geht hervor, daß Abū Muṭīʿ in seiner Jugend einmal in Mekka war. Vermutlich hatte er auf der gleichen Reise auch Abū Ḥanīfa aufgesucht; denn von ihm überlieferte er eine Reihe von Aussprüchen, die bald unter dem Namen *al-Fiqh al-akbar* zusammengefaßt wurden. Das war vermutlich der erste theologische Text murǧi'itischer Ausrichtung, der in Balḫ kursierte. Das Sendschreiben Abū Ḥanīfa's an ʿUṯmān al-Battī war damals dort noch nicht bekannt; erst Abū Muṭīʿs Schüler Nuṣair b. Yaḥyā (gest. 268/881-2) hat es aus Kūfa herübergebracht[21]. Das *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* gehört nach Samar-

---

[13] *Faẓā'il* 146, 2 f.

[14] Diese Nisbe findet sich nur bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 104, −4 > al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 149, 16; die Lesung ist im übrigen nicht ganz sicher.

[15] TB VIII 223, 13 ff.; *Faẓā'il* 192, 6 ff. Nach *Faẓā'il* 146, pu. f. wäre er allerdings nur 74 Jahre alt geworden. Auch das Todesdatum lautet dort anders, ist aber verderbt; die Zehnerzahl ist ausgefallen (146, apu.). Vielleicht stimmte es überein mit dem, das der Herausgeber aus den *Mazārāt-i Balḫ* des Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Badaḫšī entnommen hat: 174/790-1 (vgl. 146, Anm. 5). Jedoch wäre damit Abū Muṭīʿs 16jähriges *qāḍī*-Amt nicht mehr unterzubringen. Die Nachricht, daß man zu seiner Wahl den hochgeachteten Asketen Yaʿqūb al-Qāri' um Rat gefragt habe (ib. 151, apu. ff.), erweist sich gleichfalls an der Chronologie als Legende; dieser ist bereits 163/780 gestorben (ib. 119, 1). Die Jahreszahl 199 ist weiterhin durch ib. 142, pu. f. geschützt. „197" bei Ibn Abī l-Wafā' I 266, 4 und Ibn Quṭlūbuġā, *Tāǧ at-tarāǧim* nr. 269 (übernommen bei Halm, *Ausbreitung* 74 sowie bei Madelung in: Der Islam 59/1982/37) ist ein Überlieferungsfehler.

[16] *Faẓā'il* 152, 7 ff.; dazu Radtke in: ZDMG 136/1986/541. Zu einem seiner Schwiegersöhne vgl. 177, −5 ff.

[17] Vgl. *Faẓā'il* 146, pu. f. mit 336, 2. Handelte es sich um eine Türbe? Das Wort *turba*, das in dem Text immer gebraucht wird, ist leider nicht eindeutig genug. Zum Naubahār-Tor, einem der Stadttore von Balḫ, vgl. Le Strange, *Eastern Caliphate* 421.

[18] *Faẓā'il* 149, 7 ff.; TB VIII 224, 3 ff.; *Mīzān* nr. 2181.

[19] *Faẓā'il* 177, pu. ff.

[20] *Maqālāt* 93, 2 f.

[21] Vgl. die *riwāya* zu Text II 5.

qand; Versionen, in denen Abū Muṭīʿ dort als Gesprächspartner Abū Ḥanīfa's auftaucht, sind offenbar sekundär[22]. Das *K. al-Fiqh al-akbar* aber ist im Laufe der Zeit mehrfach erweitert worden. Bei diesem Prozeß hat es seinen Namen geändert; es ist jetzt als *al-Fiqh al-absaṭ* bekannt[23]. Ein Isnād inmitten des Textes[24] läßt uns vermuten, daß die letzte Redaktion auf einen gewissen Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad al-Fārisī zurückgeht, der wie bei der *Risāla* an ʿUṯmān al-Battī in der *riwāya* hinter Nuṣair b. Yaḥyā auftritt und im Ḏū l-Ḥiǧǧa 335/ Juli 947 starb. Die Schrift bedarf noch sorgfältiger Analyse; an dieser Stelle sei nur der Inhalt kurz referiert[25].

S. 41, 7–13: Abū Ḥanīfa, „Fiqh akbar I", Art. 1–5; 41, 14–17: „Art. 6"[26]. 41, 18–43, 4: über Definition und Inhalt des Glaubens, ausgehend von dem *īmān*-Ḥadīṯ (darin 42, 9–43, 4 Diskussion, wieweit falsche Exegese von Koranstellen zum *qadar*-Problem den Verlust des Glaubens nach sich ziehen kann).

43, 5–44, 8: zum *qadar*-Problem. (43, 5–7: ein und dasselbe Handlungsvermögen läßt sich zu einer guten wie einer bösen Handlung verwenden; 43, 7 – ult.: Anleitung zur Diskussion mit einem Qadariten; 44, 2–8: das bekannte Ḥadīṯ von der Vorherbestimmung im Mutterleibe, nach Ibn Masʿūd[27]).

44, 8–17: über *al-amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar*. 44, 17–45, 16: über die rechte Einstellung zu den Ḫāriǧiten. Man darf sie nicht als Ungläubige bezeichnen, aber man soll sie bekämpfen, wie ʿAlī und ʿUmar II. dies getan haben; wenn sie Frieden schließen, soll man sie nicht weiter zur Rechenschaft ziehen, weil sie nur aufgrund einer unzutreffenden Exegese (*bi-taʾwīl*) gehandelt haben[28].

45, 16–18: weitere Fragen zu den Mindestvoraussetzungen des Glaubens. 45, 18–46, 11: zum Zweifel am Glauben (*istiṯnāʾ*). 46, 11 – ult.: auch Aussagen, in denen jemand sich oder andere als Anwärter für das Paradies oder das Höllenfeuer bezeichnet, sind falsch. Richtig ist *ana muʾmin ḥaqqᵃⁿ*. 46, ult. – 47, 7: Auseinandersetzung mit der These, daß ein Gläubiger nicht ins Höllenfeuer eingehen könne. Der Gläubige, der sündigt, ist ein *muʾmin fāsiq*. 47, 7–48, 1: weitere Fragen zu den Mindestvoraussetzungen des Glaubens.

48, 2–ult.: weitere Bemerkungen zu der Frage, in welchem Sinne Rebellen zu bekämpfen sind (s. o. 44, 8 ff., jedoch hier zugespitzt auf die Extremsituation, daß die ganze Gemeinde, in der man lebt, im Unrecht ist: man soll in einem solchen Falle auswandern).

49, 1–52, 5: weitere Fragen zu den Mindestvoraussetzungen des Glaubens. Ungläubig ist, wer nicht weiß, ob Gott auf Erden oder im Himmel ist, oder wer die Grabesstrafe nicht anerkennt; letzterer gehört zur Ǧahmīya, welche „dem Untergang geweiht ist" (*al-Ǧahmīya al-hālika*). Ungläubig ist außerdem

---

[22] S. u. S. 562.
[23] Dazu Näheres Bd. I 207 ff.
[24] S. 44, 2.
[25] Nach der Edition von Kauṯarī, Kairo 1368. Von den manchmal recht willkürlichen Kapitelüberschriften sehe ich ab.
[26] Zur Analyse im einzelnen vgl. meine Ausführungen in: REI 54/1986/327 ff.
[27] Vgl. HT 1 ff.
[28] Zu dieser Formulierung s. o. S. 207.

auch derjenige, der zwar an einen Koranvers glaubt, aber nicht an dessen richtige Ausdeutung (52, 5 ff., im Gegensatz zu oben 41, ult. f. und 42, 13 f.).

52, 5 – 14: erneute Polemik gegen die Benutzung des Begriffes *ahl al-ǧanna* (s. o. 46, 11 ff.).

52, 14 – 16: man darf hinter jedem Muslim ohne Ansehen seiner Sünden beten, selbst hinter einem Mörder.

52, 16 – 53, 5: bewaffnete Räuber, Nichtmuslime (Juden nach dem hierzu herangezogenen Ḥadīṯ) und „Neuerer" kommen in die Hölle.

53, 7 – 54, ult.: über das Verhältnis von Gebot (*amr*), Wollen (*mašī'a*) und Wohlgefallen (*riḍā*) bei Gott. 55, 1 – 7: über das Verhältnis zwischen Wollen und Können bei Gott. 55, 7 – 13: über das Verhältnis zwischen Gottes Vorherbestimmung der Sünde und seinem Recht, den Menschen dennoch dafür zu bestrafen.

55, 15 – 56, 2: über den Status des Sünders (weder *kāfir* noch *munāfiq*, sondern *mu'min ẓālim*). 56, 2 – 14: über den Zweifel am Glauben (*istiṯnā'*).

56, 15 – 19: Widerlegung der Lehre, daß Paradies und Hölle noch nicht geschaffen seien.

56, 19 – 57, 6: über *bilā kaif* bei den göttlichen Attributen. Die Attribute haben eine separate Existenz.

57, 8 – 10: über den Sitz des Glaubens.

57, 10 – 14: über das Recht Gottes (*ḥaqq Allāh*) gegenüber den Menschen. 57, 14 – 58, pu.: über die göttliche Vorherbestimmung.

Eine indische Handschrift bringt noch einen Zusatz über das Problem der Theodizee (58, Anm. 2).

Von einem geradlinigen Aufbau kann keine Rede sein; der Text ist voll von Einschüben und Doubletten. Der Anteil des Abū Ḥanīfa ist nur zu Anfang mit einiger Sicherheit feststellbar. Nach Balḫ gehören die Auseinandersetzungen mit der Ǧahmīya über die Grabesstrafe[29], über die These, daß Paradies und Hölle noch nicht existieren[30], und über die „Ortlosigkeit" Gottes[31]. Die Auseinandersetzung mit der Ansicht, daß ein Gläubiger nicht in die Hölle kommen könne[32], zielt wohl auf Muqātil b. Sulaimān; er wird hier dahingehend korrigiert, daß auch Gläubige für ihre Sünden in der Hölle büßen und dann aufgrund ihres Glaubens ins Paradies aufgenommen werden. Selbst die Heiden werden ihren Unglauben ablegen; aber ihre Bekehrung kommt zu spät[33]. Überraschend sind gewisse Berührungen mit der baṣrischen Murǧi'a. Der

---

[29] S. 52, 2 ff.

[30] 56, 15 ff. Wenn Ibn Ḥanbal also gerade diese Lehre Abū Muṭī' zuschreibt (TB VIII 225, 6 ff.; 'Uqailī, *Ḍu'afā'* I 256, – 4 ff. > *Mīzān* nr. 2181 mit richtiger Lesung *fa-satafnayāni* statt *m. q. s.matān*) oder Abū Dāwūd in seinen Antworten an Āǧurrī ihn als Ǧahmiten einordnet (TB 225, 16 ff.), so zeigt dies nur, wie wenig man im Irak über Transoxanien wußte.

[31] 49, 1 f.; die Ǧahmīya wird 52, 2 ausdrücklich genannt. Abū Muṭī' soll von Abū Ḥanīfa gehört haben, daß Gott auf dem Throne sitze (Ḏahabī, *'Ulūw* 169, 4 ff.).

[32] 46, ult. ff.

[33] Nach Sure 40/84 f.

Terminus *mu'min fāsiq*, der an einer Stelle einmal begegnet[34], erinnert an Abū Šamir[35]; die *istiṭā'a*-Definition in der Widerlegung der Qadariten[36] ist die des Naǧǧār[37]. In der Tat notierten die Mu'taziliten bei Abū Muṭī' ähnlich wie bei Naǧǧār die Inkonsequenz, daß zwar in der Handlungsfähigkeit die Alternative des Tuns und Lassens angelegt sei, aber dann doch *istiṭā'a* und *fi'l* als gleichzeitig betrachtet würden[38]. Der Text ist vermutlich in einer seiner späteren Fassungen gegen die Mu'tazila aufgerüstet worden. Dahin paßt der Abschnitt über die göttlichen Attribute[39], ebenso die Einleitung zur Diskussion mit einem Qadariten[40]. Die Mu'taziliten kamen ihrerseits vielleicht so zu der – chronologisch kaum haltbaren – Behauptung, Abū Muṭī' habe noch bei 'Amr b. 'Ubaid gehört[41].

Abū Muṭī's eigene Ansichten lassen sich danach kaum erkennen. Sein Schüler Nuṣair b. Yaḥyā faßte Abū Muṭī's Lehre dahin zusammen, daß die Menschen in verschiedener Weise von Gott vor der Sünde geschützt würden[42]. Auch das erinnert an Naǧǧār[43]; jedoch begegnet die Vokabel *'iṣma* auch in der zweiten, in ihrer Echtheit allerdings nicht gesicherten *Risāla* des Abū Ḥanīfa an 'Uṯmān al-Battī[44]. Der Philologe Naḍr b. Šumail, der aus Marv stammte[45], wollte von Abū Muṭī' gehört haben, daß im Koran zwar *īmān* und *islām* zweierlei seien, er selber aber gar keinen Unterschied sehe, und rühmte sich, ihm deswegen über den Mund gefahren zu sein[46]. Das bezog sich darauf, daß Abū Muṭī' Glaube und Bekenntnis gleichsetzte. Bei al-Ḥākim an-Naisābūrī fand sich ein Tendenzḥadīṯ von ihm, wonach der Prophet explizit verneint habe, daß der Glaube zunehmen oder abnehmen könne.

> Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 250, 3 f.; Suyūṭī, *La'ālī* I 38, 11 ff.; *Mīzān* I 575, 13 ff.; dazu Kern in: ZA 26/1912/170. Eine ähnliche Fassung überlieferte 'Uṯmān b. 'Abdallāh al-Umawī, ein Syrer, der Ḫorāsān besucht und das Ḥadīṯ angeblich von Abū Muṭī' „gestohlen" hatte (*La'ālī*, a. a. O.; *Maǧrūḥīn* II 103, 1 ff.; s. o. S. 470 f.). Diese Lehre hat Naǧǧār übrigens nicht mehr vertreten. Als Murǧi'it erscheint Abū Muṭī' schon bei IS VII_2 105, 21; auch *Maǧrūḥīn* I 250, 2; TB VIII 225, 5; *Mīzān* nr. 2181; *Lisān al-Mīzān* II 334 ff. nr. 1369.

Dadurch, daß Murǧi'iten als Juristen in den Staatsdienst traten, wurde die alte obrigkeitskritische Tradition ausgedünnt. Das neue Regiment hatte ja auch

---

[34] 47, 6; dagegen steht 55, pu. nur *ẓālim*. Auch *munāfiq* wird dort abgelehnt.
[35] S. o. S. 176.
[36] 43, 5 ff.
[37] S. u. Kap. C 5.2.1.
[38] Ka'bī, *Maq.* 105, 9 ff.
[39] 56, 19 ff.
[40] 43, 7 ff.
[41] Ka'bī, *Maq.* 69, 6 und 91, 1.
[42] *yatafāḍalūna fī l-'iṣma;* Ka'bī 104, apu. ff.
[43] Zu *'iṣma* bei ihm vgl. Kap. C 5.2.1.
[44] Text II 8, f; dazu Bd. I 205.
[45] Qiftī, *Inbāh* III 348, 9; zu ihm s. u. Kap. C 2.2.
[46] Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 250, 5 ff.

manchen Vorwürfen die Spitze genommen. Aber ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān, der von Hārūn gegen den Rat seines Barmakidenwesirs zum Statthalter ernannt worden war, sorgte durch seine harte Steuerpolitik dafür, daß schon zu Lebzeiten des Abū Muṭīʿ sich das Blatt wieder wendete. Der Widerstand kristallierte sich in der Person des

Abū Muḥammad[47] Salm b. Sālim al-Balḫī.

Er war bezeichnenderweise ein Asket; er schlief wenig, fastete immerfort und hielt den Kopf gesenkt, um niemanden ansehen zu müssen[48]. Vor allem hielt er es für einen Verstoß gegen Gottes Gebot, „diese Leute", d. h. die Vertreter der Obrigkeit anzublicken. Man meinte, daß er sich Gedanken darüber gemacht habe, ob er sie dann noch anreden dürfe[49]; aber verwirklicht hat er diese Skrupel nicht. Er nahm im *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar* kein Blatt vor den Mund. Vermutlich stand er auch nicht allein; Ibn Saʿd sagt in diesem Zusammenhang, daß man in Ḫorāsān auf ihn hörte (*lahū riyāsa*), und meint damit wohl, daß er Anhänger hatte[50].

Jedenfalls gab ʿAlī b. ʿĪsā dem Kalifen einen Wink; er bezeichnete Salm als unbotmäßig und monierte, daß dieser das Zeugnis seiner Beamten (*ʿummāl*) und die Unterschrift hoheitlicher Dokumente nicht anerkenne[51]. Der Anlaß dafür lag offenbar darin, daß Salm sich auf eine Reise nach Baġdād begeben hatte. Dort konnte er sich anscheinend erst einmal frei bewegen; er war mit dem Murǧiʾiten Abū Muʿāwiya befreundet, der einen guten „Draht" zu Hārūn hatte[52]. Wahrscheinlich tradierte er dort zugleich Ḥadīṯ; er überlieferte von ḫorāsānischen Murǧiʾiten wie Bukair ad-Dāmġānī, Ibrāhīm b. Ṭahmān und Nūḥ b. Abī Maryam, aber auch von ḥiǧāzenischen Autoritäten[53]. Als er jedoch auch in der Hauptstadt sich keinen Zwang antat und sich dahin äußerte, daß der Kalif Prügel verdient habe[54], wurde er eingesperrt. Das muß um 190/806 gewesen sein. Drei Jahre brachte er im Gefängnis zu, in Raqqa übrigens, nicht in Baġdād[55]. Abū Muʿāwiya soll sich für ihn verwendet haben; jedoch hat er, wenn an der Geschichte überhaupt etwas daran ist, nur eine Hafterleichterung für ihn erreicht[56]. Das Geschehen ist, wie immer in solchen Fällen, von Legende überwuchert. Jedoch scheint klar, daß Salm erst nach dem Tode des Kalifen

---

[47] So Ḫalīfa, *Ṭab.* 838 nr. 3147; IS VII$_2$ 106, 5; TB IX 141, 20. Daneben ist auch die *kunya* Abū ʿAbdarraḥmān überliefert (TB IX 140, 10).

[48] TB IX 141, 1 ff.

[49] *Faḍāʾil-i Balḫ* 157, −5 f.

[50] IS VII$_2$ 106, 5 f. Er stellte sich hinter Abū Muṭīʿ al-Balḫī, als dieser den Brief des Kalifen kritisierte (TB VIII 224, 12 f. und oben S. 536). Vgl. auch Madelung, *Religious Trends* 21.

[51] *Faḍāʾil* 156, −6 ff.

[52] TB IX 143, 1 f.; zu Abū Muʿāwiya s. o. Bd. I 216 ff.

[53] Ib. 140, 11 f.; auch TD X 259, 10. Zu den genannten Personen s. u. S. 606, 567 ff. und 549 f.

[54] TB IX 142, 16 f.

[55] *Faḍāʾil* 157, pu.

[56] TB IX 142, 11 ff., in einem Eigenbericht des Abū Muʿāwiya; nach 142, 7 f. hat er dagegen seine Freilassung erwirkt.

freikam; ob auf Initiative der Zubaida oder des Amīn, ist dabei nicht wichtig. Ibn Sa'd meint, er sei dann noch einmal nach Baġdād gekommen und nach Ḫorāsān zurückgekehrt, wo er auch gestorben sei[57]. Erbaulichere Versionen lassen ihn die Pilgerfahrt machen und in Mekka sterben[58]. Mit Mekka verbinden sich auch die einzigen konkreten Todesdaten, die wir besitzen. Aber sie stimmen nicht überein: Ḏū l-Qa'da 194/August 810[59] oder 7. Ḏū l-Ḥiǧǧa 194/11. September 810[60]. Sie mögen zudem aus diesen Überlieferungen errechnet sein.

Über einen solchen Aktivisten urteilten die Experten des *ǧarḥ wat-ta'dīl* nicht mit der sonst gerade bei Murǧi'iten geübten Zurückhaltung. Er soll für das *irǧā'* „Propaganda gemacht" haben[61]; sein Ḥadīṯ wird allgemein abgelehnt, meist unter Berufung auf eine Stellungnahme des Abū Zur'a ar-Rāzī (gest. 264/878)[62]. Beispiele erhalten wir leider nicht. Auch ob er sein Asketentum durch Ḥadīṯe stützte, wissen wir nicht. Vielleicht hat er dies ohnehin mehr durch seine Staatsverdrossenheit als durch sein Äußeres demonstriert; in Mekka wollte man ihn kurz vor seinem Tode gesehen haben, wie er feine Kleider trug und einen Esel ritt[63]. – Wie ein Asket kleidete sich dagegen

Abū Sa'īd Ḫalaf b. Aiyūb al-'Āmirī,

der eine Zeitlang mit Ibrāhīm b. Adham zusammengelebt hatte[64]. Als Ma'mūn ihn mit zwei anderen angesehenen Frommen aus Balḫ nach Marv kommen ließ, soll der Türhüter ihn nicht vorgelassen haben, weil er einen zerrissenen Pelz und Eseltreiberstiefel trug[65]. Die Geschichte trägt legendäre Züge wie vieles andere, was man von ihm erzählte. Man verglich ihn mit Ḥasan al-Baṣrī[66]; er soll vor lauter Demut nie sein Haupt zum Himmel erhoben haben[67]. Aber er war auch Jurist; er soll bei Abū Yūsuf und Šaibānī, auch bei Zufar b. al-Huḏail studiert haben[68]. Abū Muṭī' wünschte ihn sich zu seinem Nachfolger; aber Ḫalaf setzte sich ab, angeblich nach Baġdād[69]. Im Jahre 203/818-9

---

[57] IS VII_2 106, 8 f. > TB IX 141, 19 ff.
[58] *Faḍā'il* 157, pu. ff.; TB IX 141, 14 ff.
[59] TB 145, 2 f.
[60] *Faḍā'il* 156, Anm. 7, nach den *Mazārāt-i Balḫ* des Badaḫšī. „174" in *Faḍā'il* 156, ult. ist wohl Überlieferungsfehler für „194".
[61] Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 344, 6 ff.; TB IX 142, 4 f. und 143, 7 ff.
[62] IAH II_1 266 f. nr. 1149; *Mīzān* nr. 3371. Weitere Zeugnisse vgl. IS VII_2 106, 5; Ka'bī, *Qabūl* 216, 9; Ibn al-Madīnī in TB IX 144, 10 f.; Abū Dāwūd an Āǧurrī ib. 144, 15 f.; auch ib. 141, 1 f.; *Lisān al-Mīzān* III 63 f. nr. 235. Dazu Brentjes, *Imamatslehren* 48 und Radtke in: ZDMG 136/1986/541.
[63] TB 145, 1 f.
[64] IAW I 232, 7 f.
[65] *Faḍā'il* 162, 7 ff. Das geschah nach dem Tode des Abū Muṭī', also um 200/815.
[66] Ib. 184, apu. ff.
[67] Ib. 179, 4 ff.
[68] Ib. 179, ult. ff. und 180, 6 ff.; IAW I 231 f. nr. 588.
[69] *Faḍā'il* 192, 6 ff. Im *Ta'rīḫ Baġdād* ist er nicht verzeichnet.

kam er auch nach Nēšāpūr[70]. Anfang Ramaḍān 205/Mitte Februar 821 ist er, so jedenfalls nach dem verläßlichsten Datum, im Alter von 69 Jahren gestorben[71]. Sein Grab befand sich zusammen mit dem seines Sohnes Sa'īd rechts vom Naubahār-Tor, in dessen Nähe auch Abū Muṭī' beigesetzt worden war[72]. Für seine Einordnung als Murǧi'it ist Ibn Ḥibbān verantwortlich. Er hat ein ganz anderes Bild von ihm: er notiert seinen Fanatismus (*ta'aṣṣub*) und seinen Haß auf alles „Sunnitische", d. h. auf die Nichtmurǧi'iten[73]. Vielleicht schloß er dies wiederum aus dem Ḥadīṯmaterial, das von Ḫalaf im Umlauf war; er hatte angeblich 42 000 Ḥadīṯe auswendig gekonnt[74].

Statt Ḫalaf b. Aiyūb übernahm jemand anders die Nachfolge des Abū Muṭī', ein Schüler des Zufar[75], der zu Abū Muṭī' anscheinend gewisse Distanz gehalten hatte[76]:

Abū 'Uṯmān Šaddād b. Ḥakīm[77],

gest. Ende 213 oder (Anfang) 214/Anfang 829 im Alter von 89 Jahren[78]. Er war also nicht mehr der Jüngste, als ihm das Amt übertragen wurde. Lange hat er es nicht innegehabt; nach sechs Monaten „floh" er aus der Stadt[79]. Warum, wird nicht so recht klar; sicher ist nur, daß er völlig unfähig war, sich mit den Realitäten abzufinden. Man sagte, er habe Angst vor seiner Aufgabe gehabt; er habe unverständlich geredet und nachts nicht mehr schlafen können[80]. Das Amt habe er ohnehin nur angenommen, nachdem man ihm gedroht habe; dann habe er sechs Monate lang kein Urteil gesprochen[81]. Anderswo wird er stärker heroisiert: er soll den Anspruch eines kleinen Mannes gegenüber dem Statthalter durchgesetzt haben[82]. Der gemeinsame Nenner dieser Geschichten ist sein gebrochenes Verhältnis zur Obrigkeit; er war überaus skrupelhaft[83] und sah in ihr vermutlich einen Hort der Ungerechtigkeit[84]. Wie Ḫalaf b. Aiyūb widmete er sich frommen Übungen: er war ganz

---

[70] IAW I 232, 10.

[71] *Faḍā'il* 179, 1 f. Nach dem *Ta'rīḫ Naisābūr* ist er erst 215, nach dem *Muntaẓam* des Ibn al-Ǧauzī sogar erst 220 gestorben (IAW I 232, 5 f.; auch TT III 147 f. nr. 283).

[72] *Faḍā'il* 179, 3 und Anm. 3. Sein Sohn Sa'īd wurde *qāḍī* in Buḫārā (ib. 185, 2; Halm, *Ausbreitung* 105).

[73] *Mīzān* nr. 2534 und TT, a. a. O.; vgl. aber auch 'Uqailī, *Ḍu'afā'* II 24, 13.

[74] *Faḍā'il* 180, −4.

[75] *Faḍā'il* 190, pu. f. und 192, pu. ff.; auch 186, Anm. 3. Er bewahrte Aufzeichnungen (*nusḫa*) von Zufar (Ḥākim an-Naisābūrī, *Ma'rifa* 164, 7; Azmi, *Studies* 182).

[76] *Faḍā'il* 144, 2 f.

[77] Madelung liest *Ḥukaim* (in: Der Islam 53/1982/37, Anm. 22). Jedoch ist *Ḥakīm* die übliche Namensform (vgl. Ḍahabī, *Muštabih* 243, 4 ff. mit Ergänzungen bei Ibn Ḥaǧar, *Tabṣīr al-muntabih* 446, −4 ff.; die Träger des Namens Ḥukaim werden dort einzeln aufgezählt).

[78] So nach *Faḍā'il* 185, ult. ff.; IAW I 256, 8 hat stattdessen „Ende 210".

[79] *Faḍā'il* 185, pu. f.

[80] Ib. 188, 3 ff.

[81] Ib. 191, 5 ff.

[82] Ib. 189, 3 ff.; vgl. auch 190, −6 ff.

[83] Ib. 190, 7 f.

[84] Sein Bruder 'Umar bezeichnete in einem Ḥadīṯ die Polizei als die „Hunde der Höllenbewohner" (Suyūṭī, *La'ālī* II 185, −7).

abgemagert und durchwachte viele Nächte im Gebet[85]. Jedoch scheint er sich nicht wie ein Eseltreiber gekleidet zu haben; er meinte, daß Frömmigkeit möglichst unbemerkt bleiben solle[86]. Interessant ist die Nachricht, daß er die Heiden zu Gottesurteilen (*mubāhala*) herausforderte[87]; er scheint aktiv Mission getrieben zu haben. Vielleicht gründete sich darauf das Urteil des Ibn Ḥibbān, er sei ein fanatischer Murǧi'it gewesen[88].

Daß er Murǧi'it war, davon darf man bei einem Ḥanafiten wie ihm wohl ausgehen. Dies umsomehr, als damals die Ḥanafiten in Balḫ bereits das Heft in der Hand hatten und ein gewisser Generalkonsens sich herausgebildet haben dürfte[89]. Nicht nur war Šaddād b. Ḥakīm's Nachfolger, nämlich ʿAbdallāh, der Sohn des schon genannten ʿUmar b. Maimūn ar-Rammāḥ, wiederum Ḥanafit, sondern es gab neben den Richtern in Balḫ auch noch eine Menge weiterer Juristen, die in der Schule des Abū Ḥanīfa ausgebildet waren[90]. Zu ihnen gehört derjenige, der – wohl mehr zufällig – als einziger noch in den biographischen Quellen mit dem Prädikat eines Murǧi'iten bedacht wird:

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Yūsuf b. Maimūn b. Razīn al-Bāhilī al-Mākyānī,

Angehöriger einer verzweigten Familie, dessen Brüder ʿIṣām und Muḥammad sich gleichfalls einen Namen machten[91] und dessen Neffe ʿUbaid b. ʿIṣām sogar einmal Gouverneur von Balḫ wurde[92]. Er starb im Ǧumādā I 239/Mitte Oktober 853, offenbar in sehr hohem Alter; denn man betrachtete ihn als hundertjährig[93]. Er war sehr reich und gab viel Geld zum Unterhalt der Armen und der Ribāṭe im Grenzgebiet aus[94]. Ein Ḥadīṯ bestätigte ihm den Wert der Freigebigkeit: sein Auskommen zu haben ist besser als im Geld zu schwim-

---

[85] *Faḍā'il* 187, 7 ff. und 12 ff.

[86] Ib. 188, apu. ff.

[87] Ib. 185, pu.

[88] *Lisān al-Mīzān* III 140 nr. 491. Die Formulierung ist ähnlich wie bei Ḫalaf b. Aiyūb. Das ist an sich nicht erstaunlich. Jedoch kann auch eine Verwechslung der beiden Personen vorliegen; sie ist auch sonst gelegentlich vorgekommen (vgl. IAW I 256, 1 ff.). – Denkbar ist natürlich auch, daß Ibn Ḥibbān sich auf gewisse Tendenzḥadīṯe bezieht; Šaddād konnte viel Ḥadīṯ auswendig. Aber die Kostproben, die wir erhalten, zeigen nur, daß es teilweise erbaulichen Charakters war und vielleicht noch keinen richtigen Isnād besaß (*Faḍā'il* 193, 11 ff.). Bei Ibn Abī Ḥātim gilt er nur als *ṣāḥib ra'y* (II$_1$ 331 f. nr. 1455).

[89] Ich will damit nicht leugnen, daß es in Fragen des juristischen Details weiterhin zwischen den Anhängern der einzelnen „Erben" Abū Ḥanīfa's, des Abū Yūsuf und Šaibānī einerseits und des Zufar b. al-Huḏail andererseits, gewisse Spannungen gab.

[90] Vgl. Madelung in: Der Islam 59/1982/37.

[91] IAW I 347 f. nr. 961 und II 148 nr. 454; *Faḍā'il* 196, 2 ff.

[92] *Faḍā'il* 196, 4 f.; auch Radtke in: ZDMG 136/1986/543. Zu seinen Söhnen vgl. IAW I 51, –5 ff.

[93] So erschloß man sein Geburtsjahr 139 (*Faḍā'il* 214, 6 ff.). Ganz so schlimm kann es nicht gewesen sein; denn sein Sohn Naṣr b. Ibrāhīm starb erst i. J. 303, überlebte ihn selber also wieder um mehr als 60 Jahre (ib. 217, 6 f.). Die Monatsangabe findet sich IAW I 52, –5. Auch das Jahr 241 ist überliefert (Ibn Ḥibbān > Sam'ānī, *Ansāb* XII 44, 4 f. und IAW I 52, –6).

[94] *Faḍā'il* 214, pu. f. und 215, 6 ff.; auch Radtke 544.

men[95]. Er war viel gereist: wir hören von einem Studienaufenthalt in Baṣra[96]; auch Abū Yūsuf hatte er kennengelernt, wohl eher in Kūfa als in Baġdād[97]. Als er Mālik b. Anas in Medina besuchte, verpetzte ihn ein jugendlicher Landsgenosse als Murǧi'iten. Mālik setzte ihn sofort vor die Tür; so bewahrte Ibrāhīm von ihm nur ein einziges Ḥadīṯ[98]. Dabei war die Sache gar nicht so schlimm; Ibn Ḥibbān, der sonst ein wachsames Auge auf die Murǧi'iten hat, meint, er sei im Innern doch Sunnit gewesen[99]. Das mag damit zusammenhängen, daß er sich während der *miḥna* vehement gegen das *ḫalq al-Qur'ān* ausgesprochen haben soll[100]; in seinen Kreisen war dies sonst ja gar nicht so üblich[101]. Aber auch gegen die „qadaritische" Formel, daß Glaube im Bekenntnis und in den Werken bestehe, soll er nichts gehabt haben[102].

Daß um diese Zeit in Balḫ auch die Ǧahmīya noch verbreitet war, läßt sich vielleicht daraus schließen, daß ein Ǧahmit, der von dort stammte, in Kabul damals Ḥadīṯ verbreitete (vgl. Sam'ānī, *Ansāb* XI 1, 6ff. s. n. Abū l-Ḥusain Muḥammad b. al-Ḥusain al-Kābulī, wo allerdings die Datierung hypothetisch bleibt).

3.1.2.1.4 Die Anfänge der ostiranischen Mystik

Ähnlich wie in Syrien wurde auch in Ostiran das Grenzgebiet zur Keimzelle mystischer Strömungen. Sie entstanden als eine Art Binnenzündung aus der innerweltlichen Askese, sobald diese sich nicht mehr im Protest nach außen Luft verschaffte, und sie nährten sich aus der übersteigerten Paradieseshoffnung, die sich mit dem Glaubenskampf verband. Nwyia hat zeigen können, daß Muqātils Vokabular den Keim späteren mystischen Denkens in sich trägt[1]. Allerdings scheint die abbasidische Revolution die Verhältnisse so verändert zu haben, daß diejenigen, welche diesem Ideal folgten, seine Verwirklichung in der Ferne suchten, in Syrien, so vielleicht schon Muqātil selber und gewiß sein jüngerer Zeitgenosse Ibrāhīm b. Adham, der im byzantinischen Grenzgebiet starb[2]. Er war rein arabischer Abstammung[3]. Die Legende aber machte

---

[95] Ib. 216, 8ff.
[96] Ib. 235, 2ff.
[97] Ib. 215, 3ff.; im *Ta'rīḫ Baġdād* ist er nicht verzeichnet.
[98] IAW I 52, 2ff.; TH 454, 5ff. Der Schuldige, Qutaiba b. Sa'īd, ein *maulā* der Ṯaqīf, bekam seine Rache bald zu spüren. Er mußte Balḫ verlassen und ging nach Baġdād, wo er ein berühmter Mann wurde. Die Chronologie wird dadurch erhellt, daß er i. J. 172/788-9 dort eintraf; er war damals 23 Jahre alt (TB XII 467, 10f.).
[99] *Mīzān* nr. 259; Ṣafadī, *Wāfī* VI 172 nr. 2628; TT I 184ff. nr. 335. Vgl. auch IAH I$_1$ 148 nr. 488.
[100] IAW I 52, 9ff.
[101] S. u. S. 554 und 557f. In der Parallele *Faḍā'il* 215, 1f. klingt die Sache auch schon etwas anders. Dort verwahrt er sich nur gegen die abwartende Haltung (*waqf*) der „Ǧahmiten"; was er selber dachte, wird nicht gesagt. Zu dieser Einstellung s. u. Kap. C 6.3.2.
[102] IAW I 52, 11ff.

[1] *Exégèse coranique* 35ff.
[2] S. o. Bd. I 142.
[3] Radtke in: ZDMG 136/1986/539.

aus ihm einen Königssohn, der auf der Jagd, also während feudaler Lustbarkeit, sein Erweckungserlebnis hatte und sich seitdem in Wolle kleidete[4]. Ein ausführliches Gebet, das man von ihm überlieferte, verrät, wie auch immer es um seine Echtheit steht, daß es nicht von einem Ǧahmiten gesprochen werden konnte; es bekräftigt die Grabesstrafe, die Fürsprache des Propheten, die Zisterne, bei der er seine Gläubigen trifft, und die Wirklichkeit von Paradies und Hölle[5]. Aber der Übergang zum *taṣauwuf* ist bei ihm noch nicht vollzogen, zumindest nicht in spiritueller Hinsicht[6]. Dieser Schritt wird im Osten erst eine Generation später getan, von jemandem, der angeblich sein Schüler war, jedoch wohl nur von der Lokaltradition nachträglich dazu erklärt worden ist:

Abū ʿAlī Šaqīq b. Ibrāhīm al-Azdī al-Balḫī.

Er kam i. J. 194/810 bei einem Kriegszug in Ḫuttalān am oberen Oxus ums Leben[7]. Nach einem Bericht seines Enkels stammte er aus einer reichen Kaufmannsfamilie, die mit den Türken Handel trieb; 300 Dörfer sollen ihm gehört haben. Jedoch gab er dann sein Geschäft auf; angeblich soll ein Gespräch mit einem Priester in einem Götzentempel, der sich Haupthaar und Bart geschoren hatte und ein rotes Gewand trug, vermutlich also einem buddhistischen Mönch, ihn zum wahren Leben „erweckt" haben[8]. In seiner bürgerlichen Existenz hatte er sich, wie das üblich war, für juristische Fragen interessiert. Er soll noch bei Abū Ḥanīfa Assistentendienste geleistet haben[9]. Wahrscheinlicher klingt, daß er mit Abū Muṭīʿ al-Balḫī bei Abū Yūsuf studierte; er hat unter ihm dessen *K. aṣ-Ṣalāt* gelesen[10]. Mit diesen Interessen war es dann wohl nach seiner Bekehrung vorbei. Nun trug er ein blaues Wollgewand[11] und machte sich Gedanken über den Aufstieg der Seele zu Gott.

Diese sind, wie das in der frühen Mystik meist geschah, in isolierten Logia weitergegeben worden, daneben aber auch in einem kurzen zusammenhängen-

---

[4] Material dazu bei Hallauer, *Die Vita des Ibrahim b. Edhem* 17 ff. und Gramlich, *Wunder der Freunde Gottes* 404 f.; zur Ausgestaltung der Legende im malaiischen Sprachraum vgl. Russell Jones, *Hikayat Sultan Ibrahim ibn Adham* (New York/London 1985).

[5] Ǧazzālī, *Iḥyāʾ* I 325, apu. ff./übs. Nakamura, *Ghazālī on Prayer* 97 f.

[6] Vgl. dazu den Artikel von R. Jones in: EI² III 985 f. s. n.; jetzt auch Muǧtabāʾī in: GIE II 403 ff.

[7] *Faḍāʾil* 129, ult. f. Das Datum 174, das sich dort findet, ist wohl ein Lesefehler. Zu 194 vgl. Kutubī, *Fawāt al-Wafayāt* II 105, −4; *Mīzān* nr. 3741; IAW I 258, 8 f. Das Jahr 153, das Ibn Ḫallikān nach den *Šuḏūr al-ʿuqūd* des Ibn al-Ǧauzī bewahrt (II 476, 7 f.), ist ganz gewiß falsch; Šaqīqs Schüler Ḥātim al-Aṣamm ist erst 237/851 gestorben. Vgl. auch Radtke, a. a. O. 540.

[8] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VIII 59, 4 ff. > Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* IV 133, 5 ff.; Qušairī, *Risāla* 13, 13 ff.; *Faḍāʾil* 132, −5 ff. Allerdings werden in denselben Quellen auch andere Bekehrungsgeschichten erzählt.

[9] *Faḍāʾil* 131, 4; Anṣārī, *Šarḥ ar-Risāla al-Qušairīya* I 101, 2 f.

[10] *Faḍāʾil* 138, 7 f. und 131, 5 ff.; IAW I 258, 3 ff.

[11] *Faḍāʾil* 130, ult. und 131, 7. Der Murǧiʾit ʿAbdalʿazīz b. Abī Rauwād (zu ihm s. u. S. 660 f.) soll ihm die Bedeutungslosigkeit dieser „Uniform" vor Augen gehalten haben (*Ḥilya* VIII 59, −8 ff.).

den Text, der uns unter dem Titel *Ādāb al-ʿibādāt* in zwei Fassungen erhalten ist[12]. Er handelt von den Rängen (*manāzil*) der „Vertreter der Wahrhaftigkeit" (*ahl aṣ-ṣidq*), d. h. den Stufen der Gottesnähe, welche die Frommen erreichen können. Dabei steht die Askese ganz unten; sie bedient sich des Mittels des systematischen Hungerns und verbindet sich mit der Furcht vor Gott und der Hölle[13]. Vollkommener als sie ist das Verlangen (*šauq*) nach dem Paradies; die Begierde nach den jenseitigen Freuden, so wie sie im Koran geschildert werden, ist für Šaqīq ein hoher spiritueller Wert[14]. Am Ende erreicht man die Fröhlichkeit des Herzens, die aus dem Frieden und der Barmherzigkeit Gottes erwächst; der Mensch, der soweit gekommen ist, lächelt stets und strahlt Liebenswürdigkeit aus, weil er in die Liebe zu Gott eingetreten ist. Das ist der erste Entwurf einer Hierarchie von *maqāmāt*, den wir kennen. Der Weltverzicht der bürgerlichen Frommen und die Paradiesessehnsucht der Glaubenskämpfer wird hier durch die Fröhlichkeit in Gott überhöht[15].

Noch in anderer Hinsicht hat Šaqīq innovatorisch gewirkt; er hat die „*tawakkul*-Ära", wie B. Reinert sie nennt, eingeleitet. Auch das ist ein Schritt über die alte Askese hinaus; das Gottvertrauen hat sich unter Šaqīqs Einfluß zu einem Zentralbegriff entwickelt, der viele Postulate des *zuhd* an sich gezogen hat[16]. Neu ist vor allem, daß Šaqīq das *tawakkul* zu einer Pflicht des Gläubigen erklärt; er soll aus Sure 3/159 „Gott liebt die, die (auf ihn) vertrauen" geschlossen haben, daß wer sich nicht auf Gott verläßt, aus dem Glauben heraustrete[17]. Er leitete dies aus einem neuen Verständnis des *tauḥīd* ab; daß es keinen Gott gebe außer dem Gott, heißt auch, daß nichts nützt oder schadet außer Gott[18]. Diese Konsequenz ist zuvorderst auf den Lebensunterhalt (*rizq*) anzuwenden: dieser ist determiniert; Gott bürgt für ihn[19]. Diese enge Verbindung zwischen *rizq* und *tawakkul* hatte es vorher nicht gegeben[20], und sie griff tief in das tägliche Verhalten des Frommen ein. Man erzählte sich, daß Šaqīq mitten im Schlachtgetümmel sich zum Schlafe niedergelegt habe[21]; wer auf Gott vertraut, kennt keine Gefahr. Die Geschichte ist wahrscheinlich eine Legende; aber sie zeigt die Dynamik, die von dem neuen Ideal ausging.

---

[12] Ed. P. Nwyia in: *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans* (Beirut 1973), S. 15 ff. Analysiert von demselben in: *Exégèse coranique et langage mystique* 213 ff. Vgl. auch F. Meier, *Abū Saʿīd* 146 f.

[13] Šaqīq kannte die *zuhd*-Tradition natürlich; er hat das *K. az-Zuhd* des ʿAbbād b. Kaṯīr übernommen (s. u. S. 655).

[14] Vgl. dazu Nwyia, *Exégèse* 224 f.

[15] Die „Acht Fragen", die Ḥātim al-Aṣamm von seinem Lehrer überlieferte (vgl. GAS 1/639), habe ich bisher nicht einsehen können.

[16] Reinert, *Lehre vom tawakkul* 85.

[17] Ib. 14. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß gewisse Richtungen der Murǧi'a in der Tat das *tawakkul* mit in ihre Glaubensdefinition aufnahmen (s. o. S. 173).

[18] Ib. 23 f.

[19] Ib. 35 und 71. Dazu Text XIV 27, b.

[20] Ib. 40.

[21] Ib. 163 f.

Folgenreicher war noch, daß Šaqīq in Verleugnung seiner eigenen Vergangenheit nun auch jegliche Erwerbstätigkeit verwarf. Er war damit nicht der erste; schon sein älterer Zeitgenosse ʿAbdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797), der aus Marv stammte, hat sich gegen einen solchen Extremismus verwahrt[22]. Auch aus Kūfa sind uns ähnliche Strömungen aus dieser Zeit bekannt[23]. Aber Šaqīq lieferte nun den neuen theoretischen Rahmen: Handel und Handwerk sind korrupt; die Moral der Gegenwart ist schlecht. Man ist nirgendwo vor Betrug sicher; aller Erwerb ist darum „zweifelhaft" (*šubha*), zweifelhaft nämlich in bezug auf die Reinheit der Dinge, mit denen man da in Berührung kommt. Nur in Notfällen sollte man sich damit abgeben[24]. Oder noch schärfer und vielleicht etwas überspitzt: Erwerbstätigkeit ist Sünde; denn mit ihr übt man Zweifel an der Bürgschaft Gottes[25]. Man muß Gott danken, wenn er gibt, und sich gedulden, wenn er verweigert; das ist echte *futūwa*, Noblesse[26]. Šaqīq soll mit *fityān* zusammengelebt haben[27]. Aber seine Theologie ist eine Rechtfertigung des Bettelmönchtums.

Die weitere Entwicklung führt über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Man müßte von Šaqīqs Schüler Ḥātim al-Aṣamm sprechen und von dessen Schüler Aḥmad b. Ḥiḍrōya; sie haben beide in den *Faẓā'il-i Balḫ* eine Biographie erhalten (vgl. Radtke 542 und 544). – Die Spannweite des geistigen Lebens von Balḫ ist bis zu einem gewissen Grade auch von der Persönlichkeit des Astrologen Abū Maʿšar al-Balḫī abzulesen, der nach dem Zeugnis seines Horoskops am 20. Ṣafar 171/10. August 787 in der Stadt geboren wurde. Jedoch ist sein Fall insofern etwas problematisch, als er dort angeblich nur eine Ausbildung im Ḥadīṯ genossen hat. Für die Astrologie soll er erst gewonnen worden sein, als er im Alter von 47 Jahren in Baġdād eine Disputation mit dem Philosophen al-Kindī geführt hatte. Freilich zeigen Horoskope in seinem *K. al-Muḍākarāt*, daß er auch vorher schon etwas von Astrologie verstand; er mag also einige seiner Fertigkeiten doch schon aus seiner Heimat mitgebracht haben. Dort hatte er wohl auch jene Kenntnisse der indischen und chinesischen Religion erworben, die Naubaḫtī von ihm – vielleicht aus seinem *K. al-Milal wad-duwal* – übernommen hat (bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* V 155, 3 ff./übs. Monnot, *Islam et religions* 232 f.; vgl. auch ib. 226). Seine produktive Phase fällt aber in jedem Fall in die Zeit, als er sich im Irak aufhielt. Er ist angeblich über 100 Jahre alt geworden und am 29. Ramaḍān 272/9. März 886 in Wāsiṭ gestorben. Vgl. zu ihm zuletzt Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 316 ff. sowie D. Pingree in DSB I 32 ff. und EIran I 337 ff.

---

[22] Ib. 220 und 170 f.; vgl. auch 178. Weitere Kritik dieser Art bei Ḫallāl, *al-Ḥaṯṯ ʿalā t-tiǧāra* 24, 5 ff. und 28, 2 ff.; s. auch unten Kap. C 1.4.3.2.

[23] S. o. Bd. I 228 f.

[24] Text XIV 28.

[25] Text XIV 27, nach Muḥāsibī; dazu Reinert 172.

[26] Reinert 175.

[27] TTD VI 328, 1.

3.1.2.2 Marv

Marv lag weiter westlich als Balḫ, in einer Oase. Die Stadt lebte vor allem vom Handel. Sie kontrollierte eine der Straßen nach China[1]. Das war der Weg, den die nestorianischen Missionare nahmen; seit Beginn des 6. Jh's residierte in Marv ein nestorianischer Metropolit. Bischöfe sind schon früher belegt[2]. In islamischer Zeit ist vor allem Išōʿdād von Marv (um 850), Bischof von Ḥʿdattā, bekanntgeworden[3]. Eine jüdische Gemeinde ist gleichfalls seit alters bezeugt[4]. Andererseits hatten hier wie in Balḫ Buddhisten sich ausgebreitet[5]. Als die Araber kamen, bildeten diese nur ein zusätzliches Bevölkerungselement; die iranischen Lokalfürsten und Großgrundbesitzer, die schon unter den Sasaniden weitgehend selbständig gewesen waren, behielten nach der Eroberung weiter ihre Macht. Auch die neuen Herren wohnten in Dörfern; sie siedelten, soweit dies die Verhältnisse erlaubten, dezentralisiert[6]. Die meisten von ihnen waren sehr reich; häufig finanzierten sie selber die Einfälle in heidnisches Gebiet, die von hier aus unternommen wurden[7]. Abū Muslim fand in dieser Region die meisten Anhänger; warum dies so war, ist in den letzten Jahrzehnten erneut Gegenstand zahlreicher Überlegungen gewesen, aber immer noch nicht geklärt[8]. Auch chiliastische Bewegungen iranischer Provenienz fanden ein bereites Ohr; um 137/754 ist ein gewisser Isḥāq, der unter den transoxanischen Türken um Anhänger warb, in Marv aufgetreten[9]. Zwanzig Jahre später ist der Muqannaʿ von einem Dorf in der Nähe ausgezogen; mit seiner Predigt – die allerdings wohl mehr auf die ländlichen Gegenden zielte als auf Marv selber – werden gnostische Gedanken virulent[10].

Im übrigen stieß Abū Muslim, wie wir sahen, nicht auf uneingeschränkte Zustimmung. In Marv machten ihm vor allem die Murǧiʾiten zu schaffen, die ja selber unter den schwarzen Fahnen des Ḥāriṯ b. Suraiǧ angetreten waren. Zwei von ihnen, die besonders stark die Ideale der Vergangenheit hochhielten,

---

[1] Allgemein zur Geschichte von Marv vgl. Barthold, *Historical Geography* 41 ff. und jetzt Yakubovskii in EI² VI 618 ff.

[2] Fiey, *Communautés syriaques* (Variorum Reprints) VI 75 ff.; auch Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit* 213; Gaube, *Arabosasanidische Numismatik* 12; Bosworth in: Cahiers de Tunisie 35/1987/35 f. Zur Legende um den frühesten Bischof der Stadt vgl. EIran III 823 s. v. *Baršabbā*.

[3] Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* 234; LThK V 783.

[4] Dazu Fischel in: Historia Judaica 7/1945/35 ff.; allgemein zu den Juden in Ostiran jetzt Zand in EIran IV 530 ff.

[5] Masson, *Land der tausend Städte* 162.

[6] Lapidus in: *Islamic Middle East*, ed. Udovitch 200 f. Zum Typus ihrer Paläste vgl. Grabar, *Die Alhambra* 80 ff.

[7] Vgl. Mason in: Arabica 14/1967/191 ff., vor allem 204. Zur arabischen Bevölkerung allgemein auch Massignon, *Opera minora* III 79.

[8] Vgl. etwa Shaban, *Abbasid Revolution* 20 f. und 96 ff.; Kennedy, *Early Abbasid Caliphate* 36 ff.; jüngst auch, mit einer Neubewertung der Quellen, Shacklady in: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies 1/1986/98 ff. Vielleicht bringt die Dissertation von Ahmad El-Shaubari, *Early Islamic History of Merv, Capital of Khorasan*, die an der Columbia University, New York, vorbereitet wird, neue Erkenntnisse.

[9] Vgl. Sadighi, *Mouvements religieux iraniens* 150 ff.; Spuler, *Iran* 197; Daniel, *Khurasan* 132.

[10] Sadighi 163 ff.; Spuler 52 und 198 f.; Daniel 137 ff.; Składanek, *Doktryny* 197 ff.

hat er, als er fester im Sattel saß, i. J. 131/749 hinrichten lassen. Der erste war ein Bruder des Sa'īd an-Naḥwī[11] namens Yazīd, der ihm als *maulā* der Quraiš wohl noch zusätzlich suspekt war[12], der zweite ein Mann namens Ibrāhīm b. Maimūn aṣ-Ṣā'iġ[13], ein Goldschmied vielleicht, der aber ebenso wie Yazīd zwischen Naṣr b. Saiyār und Ḥāriṯ b. Suraiğ Zwischenträgerdienste geleistet und auch einmal einen Verwaltungsposten bekleidet hatte[14]. Er stammte aus Kūfa; dort war er der Familie des Samura b. Ǧundab als Klient verbunden gewesen[15]. Abū Ḥanīfa soll ihn sehr geschätzt haben[16]. Er berief sich auf einen Brief 'Umars II., in welchem 'Abdarraḥmān b. Nu'aim, dem neuen Statthalter von Sīstān, der i. J. 100/722 den tyrannischen Ǧarrāḥ b. 'Abdallāh abgelöst hatte[17], eingeschärft wurde, seine Untertanen anständig zu behandeln[18]. Damals hatten die Murǧi'iten sich durchsetzen können; wir erinnern uns, daß Yazīd an-Naḥwī's Bruder Sa'īd derjenige gewesen sein sollte, der bei 'Umar gegen Ǧarrāḥ Beschwerde eingelegt hatte. Jetzt aber kam man mit dem *amr bil-ma'rūf* an den Falschen; Abū Muslim ließ den Leichnam des Ibrāhīm b. Maimūn in einen Brunnen werfen[19]. Die Härte, mit der er zuschlug, hat den Murǧi'iten wohl vorerst den Mund verschlossen. Einfluß aber behielten sie auch weiterhin; denn bereits unter Manṣūr übernahm ein Stiefsohn des Muqātil b. Sulaimān das Richteramt, der bei Abū Ḥanīfa gelernt hatte,

Abū 'Iṣma Nūḥ b. Abī Maryam Yazīd b. Ǧa'wana (?),

173/789-90 in vorgerücktem Alter gestorben. Abū Ḥanīfa soll ihm zu seiner Ernennung einen parānetisch gehaltenen Brief geschrieben haben[20]. Jedoch erheben sich Bedenken, ihn direkt einen Ḥanafiten zu nennen; denn er vereinte die Tradition des Abū Ḥanīfa mit der des Ibn Abī Lailā, mit dem dieser ja nicht immer übereinstimmte[21]. Deswegen erhielt er den Beinamen al-Ǧāmi', der „Zusammenfasser". Die spätere ḥanafitische Überlieferung hat dieses Faktum verschwiegen[22]. Man hörte aus diesem Namen dann eher ein Kompliment für seinen Universalismus heraus: er beherrschte die Koranexegese nach den Werken des Muqātil und des Kalbī und die Prophetenbiographie (*maġāzī*) nach Ibn Isḥāq[23]. Im Ḥadīṯ verfügte er über eine erstaunliche Menge schrift-

---

[11] Zu ihm s. o. S. 492.
[12] TT XI 332 nr. 633; auch Ṭabarī II 1353, ult. und Sam'ānī, *Ansāb* XIII 53, 3 ff.
[13] IAW I 50 f. nr. 54. Als Todesdatum wird bei ihm auch 130 angegeben (so Fasawī III 350, 7 f. als Alternative). Vgl. weiterhin IS VII$_2$ 130, 6 ff.; *Mīzān* nr. 232; Azmi, *Studies* 135.
[14] Ṭabarī II 1919, 1; für Yazīd vgl. ib. II 1928, 10 f.
[15] Fasawī III 237, 1 f. Auch die Iṣfahāner erhoben Anspruch auf ihn (Abū š-Šaiḫ, *Ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn bi-Iṣbahān* I 449; Abū Nu'aim, *Ḏikr aḫbār Iṣbahān* I 171, ult. ff.).
[16] IAW, a. a. O.
[17] Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 463, 10 f.
[18] Ṭabarī II 1357, 2 ff.
[19] IS VII$_2$ 130, 15; allgemein vgl. Madelung in: Der Islam 59/1982/35 f.
[20] *Mīzān* nr. 9143.
[21] Sam'ānī, *Ansāb* III 175, 2 ff. Zu Ibn Abī Lailā s. o. Bd. I 187. Auch eine antiḥanafitische Tradition führte man auf ihn zurück (s. o. Bd. I 192, Anm. 5).
[22] So IAW II 258, 6; davon abhängig auch GAL S 1/287.
[23] *Mīzān*, a. a. O.

licher Sammlungen (*nusaḫ*), mit denen er in Iran alleine dastand und die auch bei den „Arabern" sich großenteils nicht gehalten hatten[24]. Man traute ihm dabei nicht ganz über den Weg; was er über die *faḍā'il al-Qur'ān* tradierte, soll er selber als fromme Fälschung bezeichnet haben[25]. Auch ein Lob der ḫorāsānischen Städte, zuvorderst seiner Heimatstadt Marv, das er über ʿAlī dem Propheten in den Mund legte, wird man außerhalb Irans nur mit einem Augenzwinkern angesehen haben[26]. Jedoch muß er viel gereist sein, im Irak ebenso wie im Ḥiǧāz. In Marv fiel er dadurch auf, daß er auf vier verschiedenen Gebieten Kolleg hielt: im Recht des Abū Ḥanīfa[27], in der Tradition (*aṯar*), in Grammatik und in Poesie[28]. Erstaunlich ist bei alledem die Nachricht, daß sein Vater noch Heide, ein Zoroastrier (*maǧūsī*) aus der Gegend von Hurmuz gewesen sei[29] – vielleicht nur eine lokale Verleumdung, vor allem wenn man den arabischen Namen des Großvaters in Betracht zieht[30]. Für die Neophyten hatte Ibn Abī Maryam nämlich ein offenes Herz; er überlieferte das Ḥadīṯ, daß selbst derjenige, der den Koran ohne *iʿrāb* liest, noch Lohn empfangen wird[31].

Wenn Pazdawī meint, er habe sich unter Berufung auf Abū Ḥanīfa gegen die Geschaffenheit des Korans ausgesprochen[32], so verliert dies in Verbindung mit jenem Ḥadīṯ noch mehr an Wahrscheinlichkeit als ohnehin. Allerdings wissen wir, daß er den Ǧahmiten keine Konzessionen machte. Er hielt ihnen, als erster vielleicht, die Überlieferung entgegen, daß einer Sklavin auf Veranlassung des Propheten die Freiheit geschenkt wurde, weil sie ihren Glauben dadurch bewies, daß sie sich Gott im Himmel wohnend vorstellte[33]. Auch seinem jungen Sekretär Nuʿaim b. Ḥammād, der später nach Ägypten ging[34], hat er seine ǧahmitischen Ideen ausgeredet[35]. Dem Nachruhm des letzteren ist dies nicht gut bekommen; er wird in den Quellen manchmal als hartgesottener Anthropomorphist geführt, meist neben Muqātil b. Sulaimān[36]. Für Nūḥ b. Abī Maryam verband sich das anthropomorphe Gottesbild mit der Gottesschau im Paradies; daß die Frommen mit ihr rechnen dürfen, las er wie Ḥammād b.

---

[24] al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Maʿrifa* 164, –4 ff.; danach Azmi, *Studies* (vgl. Index s. n.).

[25] Zarkašī, *al-Burhān fī ʿulūm al-Qur'ān* I 432, 10 ff.; Gruber, *Verdienst und Rang* 88.

[26] Suyūṭī, *La'ālī* I 467, 3 ff.

[27] *aqāwīl Abī Ḥanīfa;* gemeint ist vielleicht, nach dem was wir vorher sahen, allgemein die kūfische Tradition.

[28] Samʿānī III 175, 4 f.

[29] *Mīzān,* a. a. O., und TT X 486 ff. nr. 876.

[30] *Ǧaʿwana* bei Samʿānī III 176, 2 und IAW II 258, 9. Ḏahabī hat *Mīzān,* a. a. O., stattdessen *ʿAbdallāh.* Frühe Quellen wie Ḫalīfa, *Ṭab.* 836 nr. 3136 oder IS VII$_2$ 104, 5 f. haben nur *Nūḥ b. Abī Maryam.* Zum Problem vgl. auch *Lisān al-Mīzān* VI 172 f. nr. 609.

[31] *Mīzān,* a. a. O.; Parallelen dazu bei Kahle in: *Goldziher Memorial Volume* 167 und JNES 8/1949/68.

[32] *Uṣūl ad-dīn* 155, 8 ff.

[33] Ḏahabī, *ʿUlūw* 187, 2 ff.; vgl. dazu Text XXXIII 23, l – n mit Kommentar.

[34] Zu ihm s. u. S. 723 ff.

[35] IAH IV$_1$ 484 nr. 2210; *Mīzān* und TT, a. a. O.; dazu Aguadé, *Messianimus* 12 ff.

[36] S. u. S. 723 f.

Sulaimān in Baṣra aus Sure 10/26 heraus, dem „Übermaß", das den Rechtschaffenen dereinst zuteil wird[37]. – Großes Ansehen genoß damals auch ein Schüler des Ibrāhīm aṣ-Ṣā'iġ,

Muḥammad b. Maimūn, bekannt als Abū Ḥamza as-Sukkarī,

gest. 167/784 oder 168/785[38]. Er war vermutlich Zuckerhändler[39] und so reich, daß er mit dem *qāḍī* Ḥusain b. Wāqid auf gleichem Fuß verkehren konnte[40]. Auf der Pilgerfahrt hat er Baġdād besucht, auf dem Rückweg dann noch Kūfa[41]. Dort hatte er bei einer Anzahl von Ḥadīṯgelehrten gehört, daneben auch bei Abū Ḥanīfa[42]; er besaß eine *nusḫa* von dem Kūfier Raqaba b. Maṣqala al-'Abdī[43] und hat offenbar selber ein *K. aṣ-Ṣalāt* zusammengestellt[44]. Er machte sich Gedanken, wie man Ordnung in das Überlieferungsgut hineinbringen könnte, und entwickelte dabei seine eigene Methode: Wenn eine Tradition mit gültigem Isnād vom Propheten kommt, ist sie anzunehmen; stammt sie von einem Prophetengenossen, so kann man auswählen, sollte aber nicht über sie hinausgehen; mit den *tābi'ūn* dagegen darf man in Konkurrenz treten[45]. Seine murǧi'itische Einstellung ist nur selten notiert worden[46]. Er mag sie mit dem von ihm überlieferten Ḥadīṯ belegt haben, daß der Prophet über einer Ehebrecherin, die mit ihrem Kind im Wochenbett gestorben war, das Gebet gesprochen habe[47]; damit war ja klar, daß er in ihr weiterhin eine Gläubige sah. Er überlieferte von Yazīd an-Naḥwī und von Ibrāhīm aṣ-Ṣā'iġ[48]. – Zu den Anhängern des Abū Ḥanīfa zählte man auch

an-Naḍr b. Muḥammad al-Qurašī,

einen *maulā* der Banū 'Āmir von den Quraiš, der i. J. 183/799 starb[49]. Jedoch wissen wir über ihn kaum mehr, als daß er mit

Abū 'Abdarraḥmān 'Abdallāh b. al-Mubārak b. Wāḍiḥ al-Ḥanẓalī,

---

[37] TB IX 140, 16 ff.; Ibn Manda, *Radd 'alā l-Ǧahmīya* 96, 1 ff.; dazu Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna* 456 nr. 779 (dort S. 454 ff. auch weiteres Material zu dieser Exegese). Für Ḥammād b. Sulaimān s. o. S. 379.

[38] TB III 269, 19 ff.

[39] Zwar wollte man von Ibn Ma'īn gehört haben, daß er seine Nisbe nur wegen seiner „süßen Rede" bekommen habe; aber das ist doch wohl nur eine nachträgliche Umdeutung (ib. 269, 8).

[40] Ib. 267, 11 ff.; Ḥusain b. Wāqid war allerdings auch nur *maulā* (vgl. Juynboll, *Tradition* 230). Zu seinen exegetischen Werken s. o. S. 525.

[41] Ib. 266, 14 f.

[42] Ib. 266, 5 ff.; für Abū Ḥanīfa IAW II 249, pu.

[43] al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Ma'rifa* 164, 9 f.; Azmi, *Studies* 99. Zu letzterem s. o. S. 368 f.

[44] al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Kifāya* 234, 11 ff.; Azmi, *Studies* 154.

[45] IAW II 249, pu. ff.

[46] TB VI 108, 18. Nichts in den Biographien TB III 266 ff. nr. 1359; Buḫārī I_1 234 nr. 737; IAH IV_1 81 nr. 338; Ibn Raǧab, *Šarḥ 'ilal at-Tirmiḏī* 412, 1 ff.; TH 230 nr. 214; *Mīzān* nr. 8245.

[47] TB III 266, 19 ff.

[48] IAH IV_1 81, 4.

[49] Vgl. etwa Ḫalīfa, *Ṭab.* 836 nr. 3139; IAH IV_1 478 nr. 2191; IAW II 200 f. nr. 624 (mit Anm. 2). Die *kunya* wird verschieden überliefert.

108/716-181/797, befreundet war[50]. Dieser fand tatsächlich ebenfalls Worte überschwenglichen Lobes für Abū Ḥanīfa, daneben auch für dessen kūfischen Zeitgenossen Misʿar b. Kidām[51]. Allerdings wahrte er gewisse Reserve: den Überlieferungen des Abū Ḥanīfa stand er kritisch gegenüber[52]. Auch von Nūḥ b. Abī Maryam hielt er nichts[53]. Er war viel eher Traditionarier als Jurist; in der Schludrigkeit und Sorglosigkeit, mit der man mit dem Ḥadīṯ damals in Ḫorāsān noch umging, ragte er durch seine Kenntnisse und seine Genauigkeit hervor. Dazu half ihm seine riesige Bibliothek; er soll etwa 20000 „Bücher", also separate Ḥadīṯaufzeichnungen in Heftform besessen haben[54]. Auf sein Gedächtnis konnte er sich da natürlich nicht mehr verlassen. Er legte auch keinen Wert darauf; man wollte von ihm selber gehört haben, daß er nie ein Ḥadīṯ auswendig gelernt habe, sondern in seine Bücher schaute und eines aussuchte[55]. Ḥadīṯ hatte für ihn vermutlich auch die Funktion, die freie Rechtsfindung (*raʾy*) einzugrenzen; sein Buch über *ǧihād,* das uns noch erhalten ist, enthält keine einzige selbständige Überlegung, sondern nur Worte früherer Autoritäten und des Propheten[56]. Es ist bezeichnend, daß Ibn Ḥanbal gerade seine Bücher zum Studium des Fiqh für geeignet hielt[57].

Der *ǧihād* war Ibn al-Mubārak Herzensangelegenheit; er beteiligte sich selber daran, merkwürdigerweise allerdings nicht im türkischen Grenzgebiet, sondern in Syrien, im Kampf gegen die Byzantiner[58]. Indolente Ṣūfīs, denen er in Baġdād auf der Straße begegnete, imponierten ihm nicht; er meinte, daß ein Asket für sein Ideal auch etwas tun müsse[59]. Er selber hat sich vermutlich auch finanziell engagiert, indem er andere Glaubenskämpfer unterstützte[60]. Dies tat er nämlich ebenso bei bedürftigen Mekkapilgern; er bezahlte ihnen die Reise und versüßte diese noch damit, daß er ihnen in Medina und Mekka Geschenke für ihre Frauen kaufte und nachher in Marv ihnen die Häuser tünchen und mit den obligaten, bis heute üblichen Malereien zum Thema verzieren ließ[61]. Über seine Großzügigkeit gab es zahlreiche Geschichten[62],

---

[50] IS VII$_2$ 105, 7 f. Als Murǧi'it genannt bei Kaʿbī, *Qabūl* 216, −7 und TT X 444 f. nr. 809. Nichts in *Mīzān* nr. 9082.

[51] Vgl. die Verse in RIMA 27/1983/40 nr. 1 und 468 nr. 18 sowie 62 nr. 39; dazu Ibn Māza, *Šarḥ Adab al-qāḍī* I 191, ult. ff.; Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* I 41 f.; Ibn Abī l-Wafāʾ zählt ihn unter die Ḥanafiten (I 281 f. nr. 748). Zu Misʿar b. Kidām s. o. Bd. I 182 f.

[52] S. o. Bd. I 191.

[53] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* IV 304 f. nr. 1905.

[54] TB X 164, 11 f.

[55] Ib. 165, 16 ff.; im Anschluß daran Berichte, die diesen Eindruck zu verwischen suchen.

[56] Ed. Nazīh Ḥammād, Beirut 1971. Das Buch ist noch von Ibn Ḥaǧar benutzt worden (vgl. Khoury in: SI 42/1975/127 ff.).

[57] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 77, 8 f.; auch Ibn Ḥanbal, *Waraʿ* 63, apu. ff.

[58] TB X 167, 6 ff. Bezeichnenderweise waren alle drei *ruwāt,* denen wir das *K. al-Ǧihād* verdanken, in Mopsueste zu Hause (S. 16). Ibn al-Mubārak hat sich häufig dort aufgehalten.

[59] Vgl. das Gedicht in RIMA 27/1983/45 nr. 10.

[60] Vgl. die Geschichte TB 157, 17 ff.

[61] Ib. 158, 5 ff.

[62] Auch ib. 158, ult. ff. und 159, 7 ff.

wenngleich man gelegentlich monierte, daß er sie auf seinen Reisen eher zeige als zu Hause[63]. Das ist natürlich nicht nur ein Beweis seiner Frömmigkeit, sondern auch dafür, daß er sich so etwas leisten konnte. Er war ein reicher Kaufmann, der seine Reisen, die ihn ebenso in den Irak und nach Syrien wie nach Ägypten und bis in den Jemen brachten[64], sicherlich ebenso wegen seiner Geschäftsinteressen wie um seines *ṭalab al-ʿilm* willen unternahm[65]. Sein Vater, ein Türke, war angeblich noch Sklave eines arabischen Kaufmanns in Hamadān gewesen, der den Banū Ḥanẓala angehörte[66]. Jedoch ist anderswo nur von einem *maulā*-Verhältnis die Rede[67], und in jedem Fall ist Ibn al-Mubārak schon mit 23 Jahren, i. J. 141/758, zum erstenmal im Irak gewesen[68].

Er gehörte zu den wenigen Gelehrten, die Ḥadīṯ um Gotteslohn weitergaben (*yuḥaddiṯu lillāh*) und sich ihren Unterricht nicht bezahlen ließen. Seine Tätigkeit schlug sich in mehreren Büchern nieder, von denen neben dem genannten *K. al-Ǧihād* noch das *K. az-Zuhd war-raqāʾiq* erhalten ist. Letzteres, ein recht umfangreiches Werk, ist uns in zwei Rezensionen überkommen, einer kürzeren des Ḥusain b. al-Ḥasan b. Ḥarb al-Marwazī (gest. 246/860), eines Lehrers des Tirmiḏī und des Ibn Māǧa, der sich in Mekka niederließ, und einer längeren, durch zahlreiche Zusätze erweiterten des Nuʿaim b. Ḥammād[69]. Es handelt sich vermutlich einfach um die Traditionen, die Ibn al-Mubārak seinen beiden Schülern aus seinen reichen Materialien diktierte; das Werk hat nicht einmal ein Vorwort. Das einzig Persönliche daran sind die Überschriften, und von ihnen wissen wir nicht, ob sie von ihm stammen[70]. Wir können gut daraus erkennen, wie sich Šaqīq al-Balḫī, der jüngere Zeitgenosse aus der Nachbarschaft, die niedrigste Stufe seines mystischen Weges vorgestellt haben wird. Von der Furcht vor Gott ist die Rede, von Traurigkeit und Weinen, auch von den Verhaltensweisen, in denen sich Weltverzicht ausdrückt, und von großen Vorbildern, die ihn in ihrem Leben verwirklicht haben: Uwais al-Qaranī, ʿĀmir b. ʿAbdalqais[71], ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz. Nuʿaim b. Ḥammād hat außerdem zwei Kapitel über die Freuden des Paradieses und die Schrecknisse der Hölle[72]. Das sind die „zu Herzen gehenden Ermahnungen" (*raqāʾiq*), von denen der Titel spricht[73].

---

[63] Ib. 160, 9 ff.

[64] IS VII$_2$ 105, 2 f. Für Raqqa ist er z. B. bei Samʿānī, *Adab al-imlāʾ* 22, 17 ff. belegt.

[65] Idrīsī sagt ihm sogar touristische Interessen nach (vgl. Haarmann in: *Zum Bild Ägyptens* 37).

[66] TB X 153, 11 ff.

[67] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* I 446 nr. 1858.

[68] TB X 168, 4 f.

[69] Ed. Ḥabībarraḥmān al-Aʿẓamī (Maligaun 1966; Nachdruck Beirut o. J.). Der Herausgeber hat das Sondergut des Nuʿaim einfach an den Schluß gehängt. Wahrscheinlich gab es noch andere Fassungen; die Zitate, die sich in der *Iṣāba* des Ibn Ḥaǧar finden, sind nicht alle in dem vorliegenden Druck nachzuweisen (vgl. Khoury in: SI 42/1975/119 ff.). Zu den Zitaten in der *Ḥilya* des Abū Nuʿaim vgl. Khoury in: SI 46/1977/84 ff.

[70] Interessant ist, daß dort bereits der Begriff *ḏikr ḫafī* auftaucht (S. 45).

[71] Zu ihm s. o. S. 87 f.

[72] Vgl. den Anhang der Edition, S. 66 ff.

[73] Zur Bedeutung vgl. Nwyia in EIran I 185 a. Das Titelblatt des Beiruter Nachdrucks erweckt zu Unrecht den Anschein, es gebe eine separate Schrift mit dem Titel *K. ar-Raqāʾiq*.

Von Ibn al-Mubārak stammte auch die erste Sammlung von 40 Ḥadīṯen, die man später kannte. Wahrscheinlich war sie als Vademecum gedacht. Das Genus, das er damit begründete, hatte bekanntlich eine große Zukunft vor sich[74]. Die Werke, die Ibn an-Nadīm außerdem noch aufzählt[75], hatten vermutlich ebenso traditionistischen Charakter: ein *K. as-Sunan*, ein *K. al-Birr waṣ-ṣila*. In seinem *Tafsīr* benutzte Ibn al-Mubārak vielleicht Traditionen des ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, bei dem er Koranexegese gehört hatte[76]. Der *Taʾrīḫ*, den er verfaßte, dürfte Todesdaten von Traditionsgelehrten enthalten haben. Jedoch drückte er seine Gedanken auch in einfachen Versen aus, die in den Quellen immer wieder einmal zitiert werden und offenbar recht volkstümlich waren[77]. Mit dieser In-Dienst-Nahme der Poesie rückt er in die Nähe des Muḥārib b. Diṯār und des Ṯābit Quṭna[78], aber auch eines Muʿtaziliten wie Bišr b. al-Muʿtamir[79].

Recht bezeichnend für seine religiösen Überzeugungen ist ein kurzer Text, in dem er die 72 Sekten, von denen das bekannte Prophetenwort sprach, auf vier Grundhäresien zurückführt: die Qadarīya, die Murǧiʾa, die Šīʿa und die Ḫāriǧiten[80]. Wenn er im folgenden jeweils kurz sagt, wie man diesen Fehlentwicklungen entgehen könne, so definiert er implizit, was er unter Orthodoxie verstand. Wir wissen natürlich nicht, wieweit wir eine authentische Formulierung vor uns haben; überrascht ist man vor allem darüber, daß die Ǧahmīya nicht genannt wird. Aber daß man in ihm, ähnlich wie in den traditionistischen Schülern Ḥasan al-Baṣrīʾs, bei denen er z. T. noch hörte[81], und ähnlich wie in Sufyān aṯ-Ṯaurī, dem er nahestand[82], einen Vertreter des Sunnitentums sah, daran ist kein Zweifel. Der Text benutzt direkt den Ausdruck *ṣāḥib sunna*[83]. Die Lehre der Ǧahmīya wollte ihm noch weniger über die Lippen als die der Juden oder Christen; er hielt ihnen vor, daß Gott nicht auf Erden sei, sondern im Himmel, auf seinem Thron[84]. Zum „Vorläufer" eignet er sich dennoch nur in eingeschränktem Sinne; denn von der Ungeschaffenheit des Korans wollte

---

[74] Vgl. Nawawī, *Arbaʿūn*, ed. Pouzet 11, −6 f.; auch Einl. 43.

[75] *Fihrist* 284, apu. ff. Vgl. auch GAS 1/95.

[76] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 70, 3. Vgl. auch Dāwūdī, *Ṭab.* I 243 f. nr. 232.

[77] Vgl. die Sammlung von Muǧāhid Muṣṭafā Bahǧat in: RIMA 27/1983/9 ff. und 455 ff., dazu Nachträge ib. 28/1984/311 ff. Über die Echtheit bleibt im einzelnen noch zu entscheiden.

[78] S. o. Bd. I 166 ff.

[79] S. u. Kap. C 1.4.3.1.

[80] Text XIV 29.

[81] So bei Sulaimān at-Taimī (TH 275, 4), vielleicht auch bei ʿAbdallāh b. ʿAun (vgl. Ibn ʿAdī, *Kāmil* 166, 10, wo der Herausgeber den Namen allerdings anders ergänzt).

[82] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VII 28, 10 ff.; Ibn al-Faqīh, *Buldān* 320, 15 ff.; dazu Raddatz, *Sufyān aṯ-Ṯaurī* 41 f. Allerdings soll er ihm gegenüber auch Kritik geübt haben (ib. 42, Anm. 1).

[83] Text 29, d. Im gleichen Ton ist auch das Gedicht RIMA 27/1983/65 f. nr. 43 abgefaßt. Warnungen vor dem Umgang mit „Neuerern" vgl. Lālakāʾī, *Šarḥ* 139 f. nr. 274 f. und 141 nr. 283 f.

[84] Ṭabarī III 2520, 19 ff. = *Ḏail al-muḏaiyal* 660, apu. ff. Expliziter, vielleicht zu explizit, die Äußerungen bei Ibn Taimīya, *Fatwā Ḥamawīya* 34, 13 ff. Vgl. auch das Gedicht RIMA 27/1983/61 nr. 38, wo er *Ǧahm* ironisch von *Ǧahannam* ableitet.

er auch noch nicht reden[85]. Seine „Orthodoxie" beschränkt sich auf Ausgrenzungen; wahrscheinlich hatte er auf seinen Reisen zu viele Spielarten des Islams kennengelernt. Die Murǧi'iten von Marv haben unter ihm nicht gelitten. Ihre Reihe wird fortgesetzt durch

Abū Bakr Ibrāhīm b. Rustam[86] al-Faqīh.

Jedoch gehörte dieser bereits einer späteren Generation an. Er stammte aus Kirmān und hatte bei zahlreichen Lehrern gehört, von denen einige uns als Murǧi'iten bekannt sind: in Marv bei Abū Ḥamza as-Sukkarī und Nūh b. Abī Maryam, in Saraḫs bei Ḫāriǧa b. Muṣ'ab (gest. 168/785)[87]. Als er aber mit seinen Überlieferungen nicht ankam, warf er sich auf die Jurisprudenz und ging zu Šaibānī (gest. 189/805). Als Ma'mūn in Marv residierte, zog er Ibrāhīm ins Vertrauen. Dennoch gab dieser seinen Umgang mit den Färbern, in deren Gasse er wohnte, nicht auf. Vermutlich übte er selber das gleiche Handwerk aus. Allerdings war er sehr reich; denn als Ma'mūn ihm das Richteramt anbot, wich er aus und zahlte angeblich 10000 Dirham „Konventionalstrafe" als Almosen an die Armen[88]. Warum er dies tat, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber der Posten war vermutlich ein Feuerstuhl; der Philologe Naḍr b. Šumail, ebenfalls ein Vertrauter Ma'mūns, machte seinen Einfluß geltend, um die Ḥanafiten zugunsten der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* soweit wie möglich aus den Stellen zu verdrängen[89]. Als Ibrāhīm i. J. 210/825 die Pilgerfahrt unternahm, starb er, bereits in Saraḫs durch seine Krankheit aufgehalten, am Mittwoch, dem 20. Ǧumādā II 211/27. September 826 in Nēšāpūr. Er war so angesehen, daß der Statthalter selber, ein Ṭāhiride, das Totengebet über ihm sprach[90]. – Auch sein Altersgenosse

ʿAlī b. al-Ḥusain b. Wāqid,

gest. 211/826 oder 212/827, der Sohn jenes Richters von Marv, mit dem Abū Ḥamza as-Sukkarī verkehrt hatte, war Murǧi'it[91]. Er hat offenbar vor allem Exegese gelehrt; Ṯaʿlabī erwähnt ihn in der *riwāya* der Werke des ʿIkrima und des Muqātil b. Sulaimān[92]. Muqātils *Tafsīr* übernahm er von dessen Stiefsohn

---

[85] Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 54, 3 ff., wo er mit Hišām b. al-Ḥakam verglichen wird (!); zu dessen Auffassung s. o. Bd. I 376. Zur Entwicklung insgesamt unten Kap. C 3.3 und 3.6. Negative Urteile über Ibn al-Mubārak finden sich bei Kaʿbī, *Qabūl* 122, –6 ff.

[86] Ḫalīfa, *Ṭab.* 839 nr. 3157. IS VII$_2$ 108, 3 f. hat falsch *Rusaim.*

[87] TB VI 73, 3 f. und 14 f. Zu Ḫāriǧa b. Muṣ'ab und seinem murǧi'itischen Bekenntnis vgl. *Faẓā'il-i Balḫ* 186, pu. ff.; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 4; *Mīzān* nr. 2397; TT III 76 nr. 147 usw.; auch oben S. 140.

[88] TB VI 73, 15 ff.; IAW I 38, 9 f. Nach IAH I$_1$ 99, 16 ff. ging das Angebot von Ṭāhir b. al-Ḥusain aus; hier wird das Ereignis auch anders anekdotisch eingekleidet.

[89] Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 107, 5 ff.

[90] TB 74, 5 ff. Auch Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīṣ* 15, 10 f. Als Murǧi'it erscheint er IAH I$_1$ 99 f. nr. 274 und *Mīzān* nr. 87 (nach Abū Ḥātim).

[91] *Mīzān* nr. 5824 und TT VII 308 nr. 522. Vgl. auch Buḫārī III$_2$ 267 nr. 2365; IAH III$_1$ 179 nr. 978.

[92] *Kašf*, Einl. 23, 2 f. und 40, 6; dazu oben S. 519 f.

Abū ʿIṣma; die Materialien des ʿIkrima hatte er von Yazīd an-Naḥwī. Jedoch ist Ṯaʿlabīs Isnād im letzteren Fall offenbar unvollständig; denn anderswo überbrückt ʿAlīs Vater den großen zeitlichen Abstand[93]. Diese Beobachtung wirft, wie wir sahen, ein besonderes Licht auf das *K. an-Naẓā'ir*, das Ṯaʿlabī von ihm kannte[94]. Es ist möglich, daß auch hierin über das *K. al-Wuǧūh*, das sein Vater verfaßte, Bestandteile der ʿIkrima-Tradition eingegangen sind. Wie sich das Werk zu Muqātils *K. al-Wuǧūh* verhielt, wissen wir nicht. – Ein bloßer Name bleibt für uns

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Isḥāq b. ʿĪsā aṭ-Ṭālaqānī al-Bunānī,

ein *maulā* der Bunān, der 215/830 in Marv starb. Er ist zwar, da er sich einmal in Baġdād aufhielt, in den *Ta'rīḫ Baġdād* hineingeraten; jedoch enthält der Artikel außer der Angabe, daß er Murǧi'it gewesen sei, kaum substantielles Material[95]. – Auch

Bišr b. Muḥammad as-Saḫtiyānī al-Marwazī,

gest. 224/839, ist kaum zu greifen[96]. – Besser sind wir dagegen orientiert über

Abū ʿAbdarraḥmān ʿAlī b. al-Ḥasan b. Šaqīq al-ʿAbdī aš-Šaqīqī[97],

gest. Šaʿbān 215/Oktober 830 in Marv[98]. Das hängt damit zusammen, daß er das Vertrauen des Ibn al-Mubārak genossen hatte und alle dessen Bücher überlieferte; Abū Dāwūd wollte wissen, daß er sie 14mal bei ihm gehört habe[99]. Fasawī hat sich darum – sowohl direkt als auch über einen Mittelsmann – auf ihn bezogen[100], ebenso Ṭabarī[101]. Als er nach Baġdād kam, ging ihm die schriftliche Warnung voraus, er sei ein Murǧi'it. Er selber leugnete dies auch gar nicht; er meinte, er könne niemandem die Verantwortung abnehmen[102] – dafür nämlich, bei einem solch dubiosen Mann wie ihm zu hören. Aber man konnte nicht auf ihn verzichten, und er hielt sich offensichtlich zurück; Ibn Ḥanbal behauptete später, er habe sich von seinen Ansichten bekehrt[103]. Er überlieferte auch von anderen Murǧi'iten: von Ibrāhīm b. Ṭahmān, von Ḫāriǧa b. Muṣʿab und von Abū Ḥamza as-Sukkarī[104]; er besaß

---

[93] Ibn Taimīya, *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 95, 13 ff.

[94] *Kašf* 54, 2 ff.

[95] TB VI 24 f. nr. 3056; dort 25, 3. Auch TT I 103 f. nr. 178. Nichts bei Buḫārī I_1 273 nr. 878.

[96] Murǧi'it nach TT I 457 nr. 841. Vgl. auch Buḫārī I_2 84 nr. 1772; IAH I_1 364 nr. 1402. Zur Nisbe as-Saḫtiyānī s. o. S. 345.

[97] Diese Nisbe nur bei Fasawī (III 100, apu.). Für den vollständigen Namen vgl. TB XI 370 nr. 6222.

[98] TB XI 372, 12 nach Ṭabarī; ohne Monatsangabe ib. 372, 9 f. und Fasawī I 199, apu. Auch 214 wird überliefert (TB XI 371, ult. f.). Weitere Angaben in TT VII 298 f. nr. 510.

[99] TB XI 371, 11 und 20 f.; auch IS VII_2 107, 4.

[100] Vgl. *al-Ma'rifa wat-ta'rīḫ*, Index s. n.

[101] I 19, 15 ff. über einen Mittelsmann; I 1765, 16 ff. über seinen Sohn Muḥammad.

[102] TB XI 371, 10.

[103] Ib. 371, 16 f. Als Murǧi'it verzeichnet ihn auch Kaʿbī, *Qabūl* 216, –9.

[104] Ib. 370, 14 ff.; auch Ṭabarī I 310, ult. ff. Von Abū Ḥamza berichtete er auch indirekt über seinen Vater (ib. I 115, 1 ff. und 1765, 16 f.).

die Rechte für das *K. aṣ-Ṣalāt,* das letzterer geschrieben hatte[105]. Anfangs hatte er Spaß daran gefunden, sich mit Juden und Christen zu streiten; dazu hatte er sogar das Alte und das Neue Testament für sich abgeschrieben[106]. In seinem Alter wurde er hinfällig und diktierte seinen Besuchern immer nur zwei oder drei Ḥadīṯe[107]. Immerhin war er, wie er selber sagte, kurz vor der Ermordung Abū Muslim's geboren[108]. Er ist also hoch in den Siebzigern gestorben.

Bis ins späte 5. Jahrhundert sind in der Stadt die Richter, deren Namen uns überliefert werden, immer Ḥanafiten gewesen[109]. Der *Tafsīr* des Muqātil ist dagegen trotz Nūḥ b. Abī Maryam von den Ḥanafiten anscheinend nicht angenommen worden; er hat offenbar eher in anthropomorphistisch denkenden Kreisen, etwa unter den Karrāmiten, Anklang gefunden. Abū l-Qāsim al-Ḥabībī, mit dem die *riwāya* schließt, war Karrāmit; er ist, als er sich in Nēšāpūr niederließ, zu den Šāfi'iten übergetreten[110]. Er ist uns im übrigen sonst als Ibn Ḥabīb an-Naisābūrī bekannt; es handelt sich um den Verfasser der *'Uqalā' al-maǧānīn* (gest. 406/1015). Unter den Ḥanafiten von Marv konnte bezeichnenderweise auch ein „Ǧahmit", ein Schüler des Bišr al-Marīsī namens Bišr b. Yaḥyā, Fuß fassen[111].

3.1.2.3 Tirmiḏ

Tirmiḏ, an einem Übergang über den Oxus gelegen, war zur Kuschanzeit und in den Jahrhunderten nachher das natürliche Zentrum Nordbaktriens[1]. In der Umgebung befanden sich zahlreiche buddhistische Denkmäler[2]. Ǧahm b. Ṣafwān hat sich gewiß nicht nur vorübergehend dort aufgehalten; denn noch gegen Ende des 4. Jh's folgte die Bevölkerung in der Mehrzahl seiner Lehre[3]. Wir haben allerdings kaum genauere Nachrichten. Jedoch ist bezeichnend, daß ein Ǧahmit in der ersten Hälfte des 3. Jh's in der Stadt *qāḍī* werden konnte:

Ṣāliḥ b. Muḥammad at-Tirmiḏī.

Ebenso bezeichnend ist vielleicht, daß die ḥanafitischen Biographen von ihm keine Notiz nehmen; er war Murǧi'it, aber nicht einer der üblichen Art. Wie es sich für einen Ǧahmiten gehörte, glaubte er an die Geschaffenheit des

---

[105] Azmi, *Studies* 154; dazu oben S. 551.
[106] TB XI 372, 6 ff.; die Aussage bleibt etwas dunkel.
[107] Ib.
[108] Fasawī I 199, apu.; TB XI 372, 11 f.
[109] Halm, *Ausbreitung* 83 und 88 f.
[110] GAS 1/47; dazu oben S. 520.
[111] Ḫallāl, *Musnad* 433, 13 f.; TB VII 64, 14 f. Zu ihm IAW I 167 f. nr. 375.

[1] Masson, *Land der tausend Städte* 79 ff.
[2] Ib. 90 f. Als Beispiel mögen die von B. Staviskij vorgenommenen Ausgrabungen in Kara Tepe bei Tirmiḏ dienen (Stawiskij, *Mittelasien – Kunst der Kuschan,* Leipzig 1979, S. 141 ff.; auch in: *From Hecataeus to al-Ḫuwārizmī,* ed. Harmatta 95 ff.); dazu Fussman in: JA 275/1987/347 ff.
[3] *Aḥsan at-taqāsīm* 323, –6.

Korans. Ibn Ḥibbān, der schon normale Ḥanafiten nur mit Mühe ertrug, läßt an ihm gar kein gutes Haar: Ṣāliḥ, so sagt er, sei gegen Leute, die eine andere Glaubensdefinition vertraten, gerichtlich vorgegangen und habe einen von ihnen sogar mit einem Strick um den Hals durch die Stadt führen lassen. Der *qāḍī* war damals schon über 70; ein Schmähgedicht, aus dem Ibn Ḥibbān einige Verse zitiert, verglich ihn unvorteilhaft mit seinem Namensvetter Ṣāliḥ b. ʿAbdallāh at-Tirmiḏī, dessen Todesdatum (239/853) uns noch bekannt ist[4]. Er habe, so heißt es dann weiter, sein Amt durch Bestechung erhalten; außerdem habe er Wein verkauft und dessen Genuß für erlaubt erklärt[5]. Jedoch ist dies wohl etwas übertrieben. Ṣāliḥ stand vermutlich in der Tradition kūfischer Rechtsprechung und hat darum bei allem, was sich als *nabīḏ* betrachten ließ, ein Auge zugedrückt. Der Mystiker al-Ḥakīm at-Tirmiḏī hat sich jedenfalls nicht geniert, von ihm eine Menge Ḥadīṯe zu übernehmen[6]. Selbst Ibn Ḥibbān gesteht zu, daß Ṣāliḥs Ḥadīṯ unter den *ahl ar-raʾy* Verbreitung fand. In seiner weiteren Heimat hat er auch für die Weitergabe exegetischen Materials aus dem Kommentar des Kalbī, das man auf Ibn ʿAbbās zurückführte, eine wichtige Rolle gespielt[7]; er fügte dem ursprünglichen *Tafsīr* 4000 Ḥadīṯe hinzu[8]. Und wenn er gar mit dem Abū Muḥammad Ṣāliḥ b. Muḥammad b. Naṣr at-Tirmiḏī identisch sein sollte, den der Ḫaṭīb al-Baġdādī registriert[9], dann hätte er, als er auf dem Ḥaǧǧ in der Hauptstadt Rast machte, dort einen guten Eindruck hinterlassen.

> Ibn Ḥibbān will begreiflicherweise beide Personen voneinander trennen (*Mīzān* II 300, −4 f.). So war auch Ibn Abī Ḥātim schon verfahren (IAH II_1 412 nr. 1812). In der Tat überlieferte der bei al-Ḫaṭīb genannte Ṣāliḥ von einem gewissen al-Qāsim b. ʿAbbād at-Tirmiḏī, der sonst als Schüler des andern Ṣāliḥ begegnet (vgl. *Ungenützte Texte* 44; zu ihm jetzt Goldfeld in: Der Islam 58/1981/134). Aber eben deswegen ist die Identität der beiden Ṣāliḥ auch nicht unmöglich; in Baġdād fiel der Generationentausch ja nicht auf. Wenn es einen andern Ṣāliḥ b. Muḥammad at-Tirmiḏī gab, so ist dieser vielleicht um einiges früher anzusetzen (vgl. den Isnād bei Vajda in: RSO 55/1981/21).

Noch ein zweiter Lehrer des Ḥakīm at-Tirmiḏī war Murǧi'it, nämlich

Abū Dāwūd al-Ǧārūd b. Muʿāḏ as-Sulamī at-Tirmiḏī.

Jedoch wissen wir über ihn sozusagen nichts. Er starb i. J. 244/858[10]. – Von einem weiteren Murǧi'iten, der um dieselbe Zeit lebte:

---

[4] TB IX 316, 10 f.

[5] *Maǧrūḥīn* I 370, 3 ff. > *Mīzān* nr. 3825 und *Lisān al-Mīzān* III 176 nr. 708; dazu meine *Ungenützten Texte zur Karrāmīya* 48. Der Text bei Ibn Ḥibbān hat übrigens, wohl falsch, *tisʿīn* statt *sabʿīn*.

[6] Vgl. B. Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī* 27 nr. 142.

[7] Vgl. *Ungenützte Texte* 46 ff.; dazu jetzt Goldfeld in: Der Islam 58/1981/134.

[8] ḤḤ 401, pu. f.

[9] TB IX 330 nr. 4866.

[10] TT II 53 nr. 80; Radtke 22 nr. 60.

Abū ʿImrān Mūsā b. Ḥizām at-Tirmiḏī,

gest. 251/865, heißt es, er habe zu den *abdāl* gehört; auch er stand also vielleicht mystischen Kreisen nahe. Jedoch verstand er sich auch auf Koranlesung; er hatte bei Yaḥyā b. Ādam (gest. 203/818) studiert und schloß sich damit der kūfischen Tradition des Kisāʾī an[11].

Der Mystiker al-Ḥakīm at-Tirmiḏī steht außerhalb des zeitlichen Rahmens, den wir uns hier gesetzt haben. Die Überlieferung ist im übrigen zu komplex, als daß er in wenigen Worten abgehandelt werden könnte[12]. Wir haben an früherer Stelle bereits darauf hingewiesen, daß er um seiner Theorie vom *ḫatm al-wilāya* willen den koranischen Ausdruck *ḫātam an-nabīyīn* in besonderer Weise deutete[13]. In unserem Zusammenhang ist interessant, daß er Argumente dafür fand, warum man im Traume Gott sehen kann[14]. Dennoch hat er selber, als ihm von einer Audienz bei dem himmlischen Herrscher träumte, nur ein leeres Zelt mit einem Vorhang gesehen[15].

Nordöstlich vom Tirmiḏ lag das Tal des Čaġān-Rūd, das erst Ende des 1. Jh's fest in arabische Hand gekommen war und nur langsam islamisiert wurde[16]. Dort war

Abū Saʿd[17] Muḥammad b. Abī Zakarīyāʾ Muyassar al-Ǧuʿfī aṣ-Ṣaġānī

zu Hause, der in der zweiten Hälfte des 2. Jh's wirkte. Die Gegend gehörte kulturell zum „Einzugsgebiet" von Balḫ[18]. Jedoch hat er anscheinend auch zu Marv Beziehungen gehabt; denn an einer Stelle wird ihm noch die Nisbe as-Sīnānī gegeben, nach Sīnān, einem Dorf in der Nähe dieser Stadt[19]. Er war ohnehin viel gereist. Er hatte in Kūfa bei Misʿar b. Kidām und Abū Ḥanīfa, in Ḫorāsān u. a. bei Ibrāhīm b. Ṭahmān gehört[20]. Enge Beziehungen hatte er auch zu ʿAbdalʿazīz b. Abī Rauwād gehabt, vielleicht noch in Nēšāpūr und nicht in Mekka[21]. Er war nicht sehr beliebt; man sah in ihm nicht nur einen Murǧiʾiten – was noch hingegangen wäre[22] –, sondern auch einen Ǧahmiten[23]. Vermutlich ging man wieder von seinem Gottesbild aus. In einer Exegese

---

[11] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* II 318 nr. 3677; TT X 340 f. nr. 599.
[12] Jüngere Literatur zu ihm bei Radtke in: ZDMG 136/1986/552 f.
[13] Oben Bd. I 30.
[14] Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī* 67.
[15] *Budūw šaʾn Abī ʿAbdallāh* 17, 1 ff.
[16] Dazu Bosworth in: Iran 19/1981/1 ff.
[17] *Abū Saʿīd* bei IS VII$_2$ 108, 18 ist isoliert. Vgl. schon Ḫalīfa, *Ṭab.* 837 nr. 3142.
[18] Vgl. EI^2 II 1 f. s. v. *Čaġāniyān;* auch I 455 a s. v. *Āmū Daryā.* Ṣaġānī erhält bei Ḏahabī, *Mīzān* nr. 8241 auch die Nisbe al-Balḫī.
[19] TB III 282, 13; dazu Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* s. v. *Sīnān.* Auch „Ṣaġānī" läßt sich von einem Dorf bei Marv ableiten (Yāqūt s. v. Ṣaġān); jedoch scheint der Bezug zu Čaġāniyān durch *Faẓāʾil-i Balḫ* 120, 6 gedeckt.
[20] TB III 281, 9 ff., neben vielen anderen Namen; auch *Mīzān,* a. a. O.
[21] Ib. 282, 4, wo er direkt als *ṣāḥib* des Ibn Abī Rauwād bezeichnet wird. Zu diesem s. u. S. 660 f.
[22] Ibn Ḥanbal überliefert dennoch von ihm (ib. 282, 12 ff.). Vgl. auch ib. 282, 20 f. und Kaʿbī, *Qabūl* 217, 1.
[23] Ib. 282, 5 und 10; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* IV 140, pu.

von Sure 112 scheint er *ṣamad* im Sinne von „unsterblich" verstanden zu haben und damit von der anthropomorphistischen Deutung abgewichen zu sein[24].

3.1.2.4 Samarqand

Die Anfänge muslimischer Siedlung in Samarqand, dem wichtigsten Punkt der Sogdiana, sind in Dunkel gehüllt. Die Stadtgeschichten sind z. T. verloren, z. T. noch nicht ediert[1]. Die einheimische Bevölkerung hatte nach der Eroberung i. J. 93/712 einen Aufstand gemacht; daraufhin waren die Mauern geschleift und der bedeutendste sogdische Tempel in eine Moschee verwandelt worden. Das alte Zentrum, unter dem Namen Afrāsiyāb bekannt, verfiel; die Muslime siedelten wie meist außerhalb[2]. Im Gelände allerdings stieß man weiterhin auf unversehrte Fürstensitze; Pangikent mit seinen großartigen Fresken liegt etwa 60 km östlich der Stadt[3]. Zur Vergangenheit, die die Muslime übernahmen, gehörte auch eine zahlreiche manichäische Gemeinde, die sich hier, in sicherer Entfernung von der sasanidischen Zentralregierung, niedergelassen hatte[4]. Ihre Angehörigen bezeichneten sich den Muslimen gegenüber als Ṣābier[5]; noch der Verfasser der *Ḥudūd al-ʿālam,* der i. J. 372/982-3 schrieb, erwähnt einen *ḫānqāh,* in dem sie sich versammelten[6]. Wir sahen, daß man von Muqātil b. Ḥaiyān gehört zu haben meinte, er sei einige Zeit – anscheinend noch im 1. Jh. – *qāḍī* in Samarqand gewesen[7]. Sein Schüler ʿUmar b. Ṣubḥ[8] erhält an einer Stelle die Nisbe as-Samarqandī[9]. Eine Generation später begegnet dann jemand, der gleichfalls von Muqātil überlieferte, ohne aber ihn vermutlich noch gekannt zu haben:

Abū Muqātil Ḥafṣ b. Salm[10] al-Fazārī as-Samarqandī.

Er ist in der Stadt bereits verwurzelt; mit ihm dringt das Denken des Abū Ḥanīfa in Samarqand ein. Er hat Gespräche mit Abū Ḥanīfa über die dogmatische Grundposition der Murǧiʾa redigiert; sie sind uns unter dem Titel *K.*

---

[24] TB III 281, 15 ff.; verkürzt bei ʿUqailī IV 141, 3 ff. > *Mīzān,* a. a. O.

[1] Dazu jetzt Weinberger in: Arabica 33/1986/369 ff.; auch Rosenthal, *Historiography* 470 und 458.

[2] Vgl. EIran I 576 f. s. v. *Afrāsīāb.*

[3] Die Anlage ist etwa um 700 zu datieren; vgl. G. Azarpay in: EIran II 599 f.

[4] S. o. Bd. I 421; dazu Lieu, *Manicheism* 186 ff.

[5] Bīrūnī, *Āṯār* 209, 2/Übs. 191. War das dieselbe Mimikry wie in Ḥarrān oder versteckt sich dahinter der Versuch einer Infiltration?

[6] Übs. Minorsky 113; vgl. auch Meier, *Abū Saʿīd* 312. Dazu allgemein Utas in: *Festschrift Boyce* 655 ff.

[7] S. o. S. 511.

[8] S. o. S. 532 f.

[9] IAH III$_1$ 116 f. nr. 629.

[10] Wohl keine defektive Schreibweise für *Sālim* (trotz Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīṣ Taʾrīḫ Naisābūr* 15, apu. und Suyūṭī, *Laʾālī* I 99, 8). Er ist zu unterscheiden von Ḥafṣ b. Sālim, dem *dāʿī* des Wāṣil b. ʿAṭāʾ (s. o. S. 313).

al-ʿĀlim wal-mutaʿallim erhalten[11]. Der Dialog ist wohl in erster Linie literarische Form; da Abū Muqātil erst i. J. 208/823 gestorben ist, muß man sich fragen, ob er Abū Ḥanīfa überhaupt noch kennengelernt hat[12]. Allerdings heißt es, daß er auch ʿAbdallāh b. ʿAun (gest. 151/768) noch gehört habe[13]; sogar von ʿAmr b. ʿUbaid (gest. 144/761) hat er überliefert, wie übrigens auch von anderen Qadariten wie Saʿīd b. Abī ʿArūba[14]. Nun braucht dies gleichfalls nicht auf einen direkten Kontakt zurückzugehen[15]. Dennoch scheint es, daß er in seiner Jugend viel gereist ist. Seine Mutter ist nämlich in Mekka gestorben, während er selber dort war[16]; damals hat er auch Ḥadīṯ von ʿAbdalʿazīz b. Abī Rauwād gehört[17]. Auch ein Aufenthalt in Nēšāpūr ist bezeugt[18]. Wenn wir einer Bemerkung bei Suyūṭī glauben dürfen, war er *qāḍī*[19]; jedenfalls hat er Fatwās gegeben, vermutlich nach der Lehre des Abū Ḥanīfa[20]. Man notierte seinen asketischen Habitus (*taqaššuf*)[21].

Dieser Zug zur Askese schlägt im *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* durch. Zwar wird wie in allen murǧi'itischen Schriften viel über den Glauben spekuliert[22]; aber mittendrin werden auch Furcht und Hoffnung, zentrale Begriffe für Pietismus und Mystik, in ihrem Bezug auf Gott und die Menschen untersucht[23]. Wenn die Formel, daß ein Sünder „Satan gehorche", abgelehnt wird[24], so richtet sich dies vielleicht gegen die Bakrīya, die mit ihrer Theologie gleichfalls Asketen ansprach[25]. Der Traktat hat im Gegensatz zum *Fiqh al-absaṭ* keine Beziehung zum Ḥadīṯ. Traditionen werden nicht als Argument benutzt; manche werden direkt als abrogiert bezeichnet[26]. Der Stil ist recht elementar; die Schrift will durch populäre Vergleiche und einfache psychologische Beobach-

---

[11] Dazu Schacht in: Oriens 17/1964/97 ff.; auch R. as-Saiyid in: *al-Fikr at-tarbawī al-islāmī* 9 ff.

[12] Wenn es heißt, daß er ein hohes Alter erreicht habe, so mag sich darin nur das Verlangen spiegeln, ihn noch mit Abū Ḥanīfa zusammenzubringen. Das Todesdatum geht auf Tirmiḏī zurück. Vgl. Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 256, 9 ff.; Ibn Raǧab, *Šarḥ ʿilal at-Tirmiḏī* 117, 10 ff.; *Mīzān* nr. 2120; *Lisān al-Mīzān* II 322 ff. nr. 1322; TT II 397 ff. nr. 695; ganz kurz auch IAH I_2 174 nr. 748.

[13] TT, a. a. O.

[14] Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 240, ult. f.; auch Ibn Raǧab 119, 6 ff.

[15] Verdächtig ist, daß er sogar von Aiyūb as-Saḫtiyānī (gest. 131/749) noch tradierte, den er nun schlechterdings nicht mehr kennengelernt haben kann (Ibn Raǧab, *Šarḥ* 117, 12). Auch Muqātil b. Ḥaiyān ist ja schon 135 gestorben (s. o. S. 510).

[16] Ibn Ḥibbān I 257, 1 ff.

[17] *Lisān al-Mīzān* II 322, pu. ff.; TT II 397, ult. ff.

[18] *Talḫīs Taʾrīḫ Naisābūr*, a. a. O.

[19] *Laʾālī* I 99, 8, im Zusammenhang mit einem Ḥadīṯ über das Geschrei der Kleinkinder und dessen tiefere Bedeutung.

[20] Ibn Raǧab 117, −6.

[21] Daß schon Ibn Ṭahmān oder, nach anderen, Ibn al-Mubārak sich lobend über seine Frömmigkeit geäußert hätten (vgl. Ibn Raǧab 117, apu. mit Ibn Ḥibbān I 256, 11 f.), ist nicht sehr wahrscheinlich. Ibn al-Mubārak ist 27 und Ibn Ṭahmān immerhin 45 Jahre vor ihm gestorben.

[22] Vgl. dazu Bd. I 202 ff.

[23] S. 114, apu. ff.; dazu Schacht in: Oriens 17/1964/113 f. nr. 37 f.

[24] 112, pu. ff. = Schacht 113 nr. 35.

[25] S. o. S. 111.

[26] 44, 1 ff.; dazu Schacht 105 f. und 101.

tungen ihren theologischen Standpunkt verständlich machen[27]. Sie erweckt in vielem einen altertümlicheren Eindruck als der *Fiqh al-absaṭ*. Von der Muʿtazila ist noch nichts zu merken; dagegen spürt man die schon bei Ṯābit Quṭna belegte Gegnerschaft zur Ibāḍīya. Der für die Ibāḍiten charakteristische Terminus *kufr niʿma* wird prononciert anders interpretiert[28]; Loyalität und Lossagung, von den Ḫāriǧiten immer sauber verteilt, können ein und dieselbe Person betreffen[29]. Der Zuschreibung an Abū Muqātil steht nichts im Wege.

> Auffällig ist die merkwürdige Beschreibung des zoroastrischen Gottesbildes als einer Trinität aus Vater, Sohn und weiblicher Gefährtin (Schacht 115 nr. 41). – Daß Abū Muṭīʿ al-Balḫī in einigen Handschriften statt Abū Muqātil als Gesprächspartner Abū Ḥanīfa's auftritt (vgl. die Aleppiner Edition, S. 29, Anm. 3), ist wohl nur eine nachträgliche Verwechslung. In der Hs. Brill 1144 nr. 1, wo dies gleichfalls geschieht, wird ein gewisser Maǧdaddīn Ibn Abī Ǧarāda (aus Aleppo, wo die Familie zuhause war? vgl. GIE I 544 ff.) als Redaktor genannt. Umgekehrt wird der *Fiqh absaṭ* in einer medinensischen Handschrift von Nuṣair b. Yaḥyā (s. o. S. 536 f.) über Abū Muqātil statt über Abū Muṭīʿ auf Abū Ḥanīfa zurückgeführt, aber jetzt über zwei Zwischenglieder! (vgl. Kauṯarī, *Taʾnīb* 109, 10 ff.).

Hier ist wohl der Platz, einen Theologen einzuschieben, über dessen Person wir überhaupt nichts wissen:

Abū ṣ-Ṣabbāḥ b. Maʿmar as-Samarqandī.

Er war anscheinend kein Ḥanafit; zumindest haben die einschlägigen biographischen Werke ihn nicht verzeichnet. Auch daß er nach Samarqand gehört, ist nicht sicher; wir stützen uns nur auf die Nisbe. Ibn Ḥazm stellt ihn mit Abū Ḥāḍir aus Nisibis zusammen. Aber das ist wohl nur eine Verlegenheitslösung; er tut es in einem Nachtrag, bei denjenigen Theologen, die sich nicht in eine bestimmte Sekte einordnen lassen[30]. Was die beiden verband, war der Glaube an die Ewigkeit der Schöpfung. Aber Abū ṣ-Ṣabbāḥ stellte sich dies in besonderer Weise vor: Gott sieht die Schöpfung von Ewigkeit an vor sich wie ein Traumbild[31]. Sie ist also noch nicht konkrete Wirklichkeit; vielmehr hat er nur sein Schöpfungswort, den göttlichen Imperativ, bei sich, wie einen Logos. Das ist ein Gegenentwurf zu Ǧahms Idee, daß Gott am Anfang ganz alleine gewesen sei; er ist nie „müßig" (*fāriġ;* auch: frei von anderem) gewesen[32]. Auch „Freund und Feind" waren „von Urbeginn an mit ihm". Das heißt vermutlich wie bei Abū Ḥāḍir, daß er das Heil der Guten und der Bösen von Anfang an bestimmte; Abū ṣ-Ṣabbāḥ wird einhellig als Prädestinatianer be-

---

[27] Schacht 101.
[28] 131, 7 ff. = Schacht 115 f. nr. 45.
[29] 130, 1 ff. = Schacht 115 nr. 44.
[30] *Fiṣal* IV 226, pu. ff.; dazu oben S. 470.
[31] Text XIV 30, b und 21.
[32] Text 30, c.

zeichnet[33]. Aber gesagt wird es nur mit Bezug auf Iblīs. Dieser war nicht etwa ursprünglich ein Lichtwesen, das seinen Fall selber gewollt hat, sondern Satan von Anfang an[34].

Hinzu kommen nun, anders als bei Abū Ḥāḍir, juristische Besonderheiten und eine politische Theorie. Man darf Frauen der *ahl al-kitāb* nicht heiraten und Fleisch, das von diesen geschlachtet worden ist, nicht essen[35]. Die Kombination der beiden Dinge zeigt, daß eine Diskussion von Sure 5/5 zugrunde liegt. Der Vers war seit je umstritten, vor allem allerdings mit Bezug auf den Teil, in dem von der „Speise" der Schriftbesitzer die Rede war, die den Muslimen erlaubt sei; immerhin sollte ja beim Schlachten laut Sure 6/121 die Basmala ausgesprochen werden. Abū ṣ-Ṣabbāḥ hat Sure 5/5 wohl einfach für abrogiert gehalten[36]. Daß damit auch Mischehen unmöglich wurden, hat ihn nicht gestört; vielleicht hat er ähnlich wie Muqātil b. Sulaimān die Erwählung durch den Glauben besonders stark betont. Denn auch Macht war für ihn offenbar Ergebnis göttlicher Erwählung. Darum darf man sich nicht gegen jemanden, dem Herrschaft gegeben ist, erheben[37]. Dabei ist nicht gesagt, daß dies nur einer sein müsse; ʿAlī und Muʿāwiya oder Muʿāwiya und Ḥasan haben nebeneinander das Regiment ausgeübt[38]. Aber ʿUṯmān ist zu Unrecht ermordet worden, und auch ʿAlī hätte Muʿāwiya nicht die (Neben)herrschaft streitig machen dürfen. Wenn darum ʿAlīs Vertrauter ʿAmmār b. Yāsir bei Ṣiffīn fiel, so kann man hier nicht, wie die Šīʿiten das tun, von einem in Auflehnung begangenen Verbrechen (*bagy*) reden[39]; Muʿāwiya handelte, so wird Abū ṣ-Ṣabbāḥ wohl gemeint haben, in ehrlicher Selbstverteidigung. Wenn dagegen Abū Bakr die Rebellen der Ridda nur versklavte, so ist er deswegen gleichfalls zu tadeln, ebenso wie alle diejenigen, die damals diese Entscheidung guthießen. Er hätte sie hinrichten lassen müssen; denn auf Apostasie steht wie auf Unzucht und Mord der Tod – allerdings auch nur darauf, wie ein bekanntes Ḥadīṯ betonte.

Text 30, e – f mit Kommentar dazu. – Diese Interpretation ist wie die vorhergehende in gewissem Maße hypothetisch. Sie wird von Ibn Ḥazm nicht geteilt; bei ihm steht, daß Abū Bakr die *ahl ar-ridda* nicht hätte bekämpfen dürfen (*qitāl* statt *saby*) und daß diejenigen *ṣaḥāba,* die sich ihm nicht anschlossen, richtig handelten. Jedoch ist letzteres wohl nur Ibn Ḥazm's eigene Interpretation; er hat offenbar dieselbe Quelle benutzt wie der vollständiger berichtende Ḥākim al-Ǧušamī. Auch *qitāl* ist dann vielleicht sekundär.

---

[33] So Maqdisī im Vorspann zu Text 31 (wo allerdings der Name zu *aṣ-Ṣabbāḥ b. as-Samarqandī* verderbt ist), Ḫwārizmī (*Mafātīḥ* 20, 4 f.) und al-Ḥākim al-Ǧušamī in Text 30, a. Der Gedanke ist in Ostiran schon früh bei den Ḫāriǧiten belegt (s. u. S. 580 und 592).

[34] Text 30, c.

[35] Ib., d.

[36] Zum Problem vgl. Ǧabrī, *an-Nasḫ fī š-šarīʿa al-islāmīya* 191 f. Zur üblichen Lösung vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* ³IX 572, –5 ff.; Ṭūsī, *Tibyān* II 162, 11 ff.; Zaid b. ʿAlī, *Musnad* 141, 10 ff./ 99, –4 ff.

[37] Text 30, h.

[38] Text 32. Vgl. auch oben S. 409 ff. für Aṣamm.

[39] Text 30, f – g.

Über die ḥanafitische Theologie in Samarqand unterrichtet uns ein interessanter Passus aus der *Tabṣirat al-adilla* des Abū l-Muʿīn an-Nasafī[40]. Jedoch setzt er erst um die Mitte des 3. Jh's ein: mit

Abū Bakr Aḥmad b. Isḥāq b. Ṣabīḥ al-Ǧūzǧānī,

einem Enkelschüler des Šaibānī, der ein *K. at-Tauba* verfaßte[41]. In der Landschaft Gūzgān zwischen Murġāb und Oxus, die man auf dem Weg nach Samarqand durchquerte[42], hatte die Murǧi'a gleichfalls Fuß gefaßt[43]; auch Aḥmads Lehrer Mūsā b. Sulaimān war dort zu Hause gewesen[44]. Sein Schüler Abū Naṣr Aḥmad b. al-ʿAbbās al-ʿIyāḍī, ein Nachkomme des Prophetengenossen Saʿd b. ʿUbāda al-Anṣārī, wurde *qāḍī* von Samarqand und von den Türken hingerichtet, als er unter dem Sāmāniden Naṣr b. Aḥmad (reg. 261/874–279/892) an einem Feldzug teilnahm und in Gefangenschaft geriet; er hatte sich mit der Attributenlehre der Muʿtazila und der Naǧǧārīya auseinandergesetzt[45]. Zur gleichen Zeit polemisierte Muḥammad b. al-Yamān as-Samarqandī (gest. 268/881) gegen die gerade entstehende Karrāmīya; von ihm stammen auch weitere *kalām-Werke*[46]. Abū Naṣr al-ʿIyāḍī's Sohn Naṣr b. Aḥmad, der gleichfalls ein bedeutender Jurist war[47], hatte einen Schüler namens Abū Salama Muḥammad b. Muḥammad as-Samarqandī al-Buḫārī, von dem ein *K. Ǧumal uṣūl ad-dīn* erhalten ist[48]. Er ist Zeitgenosse des Māturīdī (gest. 333/944?), der auf dieser Entwicklung aufbaut; letzterer soll noch bei Abū Naṣr al-ʿIyāḍī studiert haben[49].

Damit sind wir bereits jenseits der Epoche, die wir hier darstellen wollen. Dennoch seien zwei Autoren des 4. Jh's noch erwähnt, weil sie zeigen, daß auch mit und nach Māturīdī die volksnahe murǧi'itische Theologie alten Stils in Samarqand keineswegs in den Hintergrund trat. Der erste ist

al-Ḥakīm as-Samarqandī,

---

[40] Kritisch ediert von Muḥammad b. Tāvīt aṭ-Ṭanǧī in: İlah. Fak. Dergisi 4/1955, Heft 1/3 ff.

[41] Ib. 3, 3 ff.; IAW I 60 nr. 77 und II 246 nr. 45.

[42] Dazu EI² II 608 f. s. v. *Djūzdjān*.

[43] Ḫallāl, *Musnad* 303, –8 ff.

[44] Zu ihm IAW II 186 f. nr. 580.

[45] Abū l-Muʿīn 4, 5 ff.; IAW I 70 f. nr. 117. Im Übergang von 4, 10 zu 5, 1 sind offenbar einige Wörter ausgefallen, wie aus dem fehlenden Bezug im Apparat hervorgeht; der Sinn des Satzes ist dadurch in sein Gegenteil verkehrt.

[46] Ib. 7, 4 ff.; wegen eines von ihnen ist er von dem Arzt ar-Rāzī kritiziert worden (s. u. Kap. C 4.2.4.3 nach *Fihrist* 358, –7, wo der Name entsprechend der Edition Flügel 301, 8 zu verbessern ist; vgl. den Kommentar von Flügel, S. 146). Sein in Mašhad erhaltenes K. *Maʿālim ad-dīn* (GAS 1/600) gehört, wie ich feststellen konnte, mehr in das Gebiet des Fiqh. Zu ihm auch EIran I 264 s. v. *Abū Bakr as-Samarqandī*.

[47] Zu ihm IAW II 192 f. nr. 599.

[48] Dazu GAS 1/607. Sezgin setzt den Autor etwas zu spät an. Das Schülerverhältnis wird auch im Kolophon der Handschrift Şehit Ali 1648, fol. 16 b, bestätigt.

[49] Vgl. jetzt Madelung in EI² VI 846 s. v. *al-Māturīdī*. Zur Entwicklung seiner Schule ders., *The Spread of Māturīdism and the Turks*, in: Actas Coimbra 109 ff.

gest. 342/953, der noch bei Abū Naṣr al-ʿIyāḍī studiert hatte und in jungen Jahren auf Veranlassung des Sāmāniden Ismāʿīl b. Aḥmad (279/892–295/907) sein *K. as-Sawād al-aʿẓam* verfaßte. Das Buch, ein volkstümlich geschriebener ḥanafitischer Katechismus, liegt uns sowohl in seinem arabischen Original als auch in einer persischen Übersetzung vor, die in der Zeit des Nūḥ b. Manṣūr (366/976–387/997) angefertigt wurde[50]; jedoch sind die erhaltenen Versionen allesamt später überarbeitet und mit Zusätzen versehen worden. Immer noch werden darin die Ǧahmiten angegriffen, wohingegen Māturīdī ihnen kaum seine Aufmerksamkeit widmet. Daneben allerdings tritt, als aktuellerer Gegner, die Karrāmīya; ihr wirft der Ḥakīm, obwohl selber der Mystik nahestehend, wie sein Ehrentitel zeigt, ihre rigorose Ablehnung des Handels und der Erwerbstätigkeit vor[51]. Man hat gelegentlich versucht, aus ihm einen Schüler des Māturīdī zu machen. Jedoch verbindet ihn mit diesem nicht viel. Er war einfach Murǧiʾit; in seiner *Risāla fī l-īmān ǧuzʾ min al-ʿamal am lā? wa-murakkab am lā?* bekräftigt er gegenüber den Muʿtaziliten und den Ḫāriǧiten, daß der Glaube nichts mit den Werken zu tun hat und darum auch weder zunehmen noch abnehmen könne[52]. Das deckt sich mit der Position Abū Ḥanīfa's[53]. Er war auch gar kein *mutakallim*. Immerhin waren die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* in Samarqand nicht ohne Einfluß. Um die Mitte des 3. Jh's hatte ad-Dārimī (181/797–255/869), der Verfasser der *Sunan*, auf kurze Zeit das *qāḍī*-Amt in der Stadt innegehabt; allerdings war er nach seiner ersten Amtshandlung bereits zurückgetreten[54]. – Der volkstümliche Stil des Ḥakīm as-Samarqandī wird in der nächsten Generation fortgesetzt von einem andern Ḥanafiten,

Abū l-Laiṯ Naṣr b. Muḥammad as-Samarqandī,

gest. 373/893. Sein *Tanbīh al-ġāfilīn*, bis heute überall im Orient in billigen Ausgaben verbreitet, hat sogar in einer Aljamiado-Version fortgelebt. Seine *ʿAqīdat al-uṣūl* war unter den indonesischen und malaiischen Muslimen sehr beliebt[55]. Auch in ihr wird murǧiʾitisches Gedankengut propagiert: der Glaube ist nicht „zusammengesetzt", da er als Licht im Herzen und im Verstand des Menschen, in seiner Seele (*rūḥ*) ebenso wie in seinem Körper wirkt. Als göttliche Rechtleitung ist er ungeschaffen, geschaffen dagegen als menschlicher

---

[50] Zur arabischen Fassung vgl. GAS 1/606. Die persische Übersetzung wurde ediert von ʿAbdalḥaiy Ḥabībī (Teheran 1348 š./1969); jedoch findet sich der Text auch in Mağ. Dān. Adab. Ṭahrān 6/1338 (1959)/57 ff. und Yaġmā 16/1342/193 ff. Vgl. dazu Tritton in JRAS 1966, S. 96 ff. (hier ist der Autor falsch identifiziert) und die Dissertation von Farouq ʿOmar ʿAbdallāh al-ʿOmar, *The Doctrines of the Māturīdite School with special reference to as-Sawād al-aʿẓam* (Edinburgh 1974), wo S. 56 ff. der Text näher behandelt und ins Englische übersetzt ist.

[51] Vgl. dazu Madelung in EIran I 358 f. mit weiteren Angaben. Zum Titel al-Ḥakīm vgl. Radtke in: AS 42/1988/156 ff. Ein *ḥakīm* war kein *ṣūfī;* er gehörte der Oberschicht an.

[52] Vgl. Madelung in: EIran 359 a.

[53] S. o. Bd. I 195 und 202.

[54] Vgl. GAS 1/114; EI² II 159 s. n.

[55] Vgl. dazu meinen Artikel in EIran I 332 f.

Akt, in der Zustimmung (*taṣdīq*) und im Bekenntnis (*iqrār*)[56]. Der *Tafsīr* des Abū l-Laiṯ as-Samarqandī, ein sehr umfangreiches Werk, ist in der Chester Beatty Library erhalten[57].

Bis ins 6. Jh. ist das Richteramt in der Stadt eine Domäne der Ḥanafiten gewesen. Nur einmal hat ein Šāfiʿit, der bekannte Ibn Ḥibbān al-Bustī (gest. 354/965), ihre Reihe durchbrochen[58]; er zeigt in seinem *K. Maʿrifat al-maǧrūḥīn* auch mehr als deutlich, wie sehr er murǧiʾitisch-ḥanafitisches Denken haßte. Er verdankte seine Karriere vermutlich den Sāmāniden; schon Ismāʿīl b. Aḥmad (279/892–295/907) hatte einem Šāfiʿiten, der aus Nēšāpūr kam, Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī (gest. 294/906), eine Rente gezahlt[59]. Dieser schrieb prompt ein *K. Rafʿ al-yadain*[60]; er dürfte darin der Konkurrenz klargemacht haben, daß sie nicht einmal richtig zu beten verstand.

Man sollte sich trotz der Vorherrschaft der Ḥanafiten die religiöse Landschaft des islamischen Samarqand nicht zu einförmig vorstellen. Zumindest ein bedeutender šīʿitischer Autor hat um die Wende zum 4. Jh. in der Stadt gelebt:

Abū n-Naḍr Muḥammad b. Masʿūd b. Muḥammad as-Sulamī al-ʿAiyāšī,

der Lehrer des Kaššī. Er war dem Vernehmen nach ein Araber, ein Angehöriger der Tamīm, und hatte als Sunnit angefangen, bis ihm, wie Muḥammad aṭ-Ṭūsī dies ausdrückt, „die Augen aufgingen“[61]. Man wüßte gerne, wie es zu einer solchen Bekehrung kommen konnte. Vielleicht hatte man ihm in Kūfa, Baġdād und Qum, wohin er offenbar gereist war[62], das Geschichtsbild zurechtgesetzt; in seiner sunnitischen Periode hatte er Materialien zur Biographie der drei ersten Kalifen und des Muʿāwiya veröffentlicht[63]. Sein Sohn sorgte dafür, daß seine Bücher nicht vergessen wurden[64]; Ibn an-Nadīm hat eine lange Publikationsliste zur Verfügung gehabt[65]. Er widmete sich vor allem

---

[56] Vgl. die Edition von A. W. Juynboll in: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, Ser. IV, Bd 5/1881, dort S. 273, pu. ff. Das kurze Responsum *Hal al-īmān maḫlūq au ġair maḫlūq?*, das in der Handschrift Brit. Mus., Add. 9509, fol. 162 a–b unter seinem Namen läuft, stammt nach ʿAbdallāh al-ʿOmar in Wirklichkeit aus dem Kommentar zu Abū l-Laiṯ' *Muqaddima fī ṣ-ṣalāt*, den Muṣṭafā b. Zakarīyāʾ al-Qaramānī (gest. 809/1406) verfaßte; es ist übersetzt in der obengenannten Dissertation, S. 219 ff.

[57] Katalog Arberry I 3180, III 3668 und 3688. Er ist mittlerweile ediert von ʿAbdarraḥīm Aḥmad az-Ziqqa (1–3, Baġdād 1985).

[58] Halm, *Ausbreitung* 108 ff.

[59] Ib. 108; zu ihm vgl. GAS 1/494.

[60] ʿAbbādī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* 49, 14 f.

[61] *Fihrist* 317, 4.

[62] Ib. 317, 5 f.

[63] Ib. 320, 6 ff.; daß er diese Bücher schrieb „drawing on Sunni sources“, wie Poonawala in Elran III 164 a sagt, stimmt zwar, beruht aber auf einer unrichtigen Interpretation der Quelle und verpaßt die Pointe.

[64] Ib. 320, 9 f.

[65] *Fihrist* 244, –6 ff.; von ihm übernimmt Ṭūsī 317, 8 ff.

juristischen Themen. Erhalten ist von ihm die erste Hälfte eines *Tafsīr*, der von Ṭabrisī benutzt wurde[66], aber bisher nicht untersucht ist[67].

Ein recht origineller Mann scheint auch ʿAlī b. Yazīd as-Samarqandī gewesen zu sein, ein Gelehrter aus dem späteren 3. Jh., von dem Ibn Manda interessante Ausführungen über die Seele überlieferte (bei Ibn Taimīya, *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 92, 4 ff.). Jedoch können wir ihn nicht weiter belegen.

3.1.2.5 Herat

Afghanistan bildete in frühislamischer Zeit keine Region für sich. Zwar stießen die Eroberungsheere schon früh bis nach Kabul vor; aber dieser östliche Teil wurde erst unter den Ṣaffāriden endgültig unterworfen. Anders der Westen um Herat. Er wurde von der Invasionswelle erfaßt, die über Siğistān dem Territorium des Sasanidenreiches folgte; die Stadt gehörte dann zur Provinz Ḫorāsān. In ihr lebte im zweiten Viertel des 2. Jh's

Abū Saʿīd Ibrāhīm b. Ṭahmān b. Saʿīd[1],

bekannt wegen der Großzügigkeit, mit der er durchreisende Kollegen aufnahm und beköstigte[2]. Er hatte sein Haus in dem Dorfe Bāšān nahe der Stadt; vielleicht war er ein reicher Grundbesitzer. Jedoch war er viel umhergereist. Seine erste Ausbildung hatte er wohl in Nēšāpūr bekommen. Aber er müßte recht bald nach Kūfa gegangen sein, wenn wir glauben wollen, daß er noch bei dem Juristen Ḥakam b. ʿUtaiba hörte, der spätestens 115/733 starb[3]. Auch Baṣra sollte er früh besucht haben, wenn er tatsächlich Qatāda (gest. 117/735) noch kennengelernt hat. Direkt nötig sind diese Annahmen nicht. Er mag einfach Material von ihnen aus zweiter Hand übernommen haben, ohne dies in seiner ḫorāsānischen Heimat für erwähnenswert zu halten; auf den Isnāden fußen dann die biographischen Quellen[4]. Sicher ist, daß er im Ḥiğāz zu Füßen des – vermutlich etwas jüngeren – Mālik b. Anas saß; er hat auf seiner Rückreise Abū Ḥanīfa in Kūfa das dort aufgenommene Material diktiert[5]. Später beschloß er, denselben Weg noch einmal zu machen, um die Pilgerfahrt zu vollziehen. Jedoch machte er in Nēšāpūr Station, weil sich in dieser Stadt

---

[66] Karīmān, *Ṭabrisī va Maǧmaʿ ul-bayān* II 58 f.

[67] GAS 1/42. Das Werk ist ediert von Hāšim ar-Rasūlī al-Maḥallātī, Qum o. J.; es handelt sich um eine Kurzfassung. Zum Autor vgl. Lewis in EI² I 794 f., Poonawala in EIran III 163 f. und jetzt Madelung, *Religious Trends* 84 f. sowie R. Ustāḏī in: Risālat al-Qurʾān 3/1411/43 ff.

[1] Der letztere Name bei Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīṣ* 15, 8 f. Die Form *Šuʿba* in TT I 129 nr. 231 (> GAS 1/92) ist daraus wohl verlesen; *Saʿīd* taucht ja auch in der *kunya* auf. Allerdings hat Ibn Ḥibbān, *Mašāhīr al-ʿulamāʾ* 199 nr. 1602 ganz isoliert stattdessen *Abū ʿAmr*.

[2] TB VI 106, 11 ff. Zu dieser wie zu weiteren Einzelheiten vgl. die Studie von M. Tahir Mallick, *Life and Works of Ibrahim b. Tahman*, in: Journal of the Pakistan Historical Society 24/1976/1 ff. Zu den Quellen vgl. auch GAS 1/92 f.

[3] Zu ihm vgl. Bd. I 242 f.

[4] Vgl. dazu die Liste seiner „Lehrer" bei Mallick 6 ff.

[5] IAH, *Taqdima* 3, –5 ff. Zu den Ḥadīṯen, die er von Mālik hatte, vgl. auch Mallick 14 ff.; sie finden sich keineswegs alle im *Muwaṭṭaʾ*, und die Isnāde weichen ab.

die „Ǧahmiten" festgesetzt hatten und er mit ihnen disputieren wollte[6]. Von dort zog er weiter nach Baġdād, wo er einige Gastvorlesungen im Ḥadīṯ hielt. Dieser Aufenthalt mag in die Zeit zwischen 158 und 160/774-776 fallen; der Kalif al-Mahdī hat damals das Gehalt, das Ibn Ṭahmān – in welcher Funktion? – erhielt, verdoppeln lassen[7]. 160/776-7 kam er dann in Mekka an. Er hat die Stadt nicht mehr verlassen und ist dort i. J. 163/779 gestorben.

Ibn an-Nadīm hat vier Buchtitel von ihm bewahrt[8]. Seine Ḥadīṯsammlungen hatten in Ḫorāsān, wo man etwas am Ende der Welt lebte, großen Wert; niemand besaß damals dort mehr Material als er[9]. Dennoch dürfte sich dies alles in Grenzen gehalten haben; die eine Handschrift, die uns von ihm, als eine der ältesten Ḥadīṯsammlungen überhaupt, in der Ẓāhirīya-Bibliothek erhalten ist, enthält insgesamt nur 208 Ḥadīṯe. Sie trägt den nachträglich hinzugefügten und vermutlich irrigen Titel *Mašyaḫa*. Mallick hat in ihr unter Annahme einer etwas abenteuerlichen Verschreibung das *K. as-Sunan* wiedererkennen wollen[10]. Azmi vermutet stattdessen, daß wir Aufzeichnungen seines Schülers Ḥafṣ b. ʿAbdallāh b. Rāšid as-Sulamī an-Naisābūrī (gest. 209/824)[11] vor uns haben, die von dessen Sohn Aḥmad (gest. 258/871)[12] weitergegeben wurden[13]. Das hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich; beide Namen stehen nämlich in der *riwāya*, welche die Damaszener Handschrift begleitet[14].

Für uns ist hierbei die Tatsache besonders interessant, daß Ibn Ṭahmān sich in Nēšāpūr mit den Ǧahmiten auseinandersetzte. Er soll sie zum *irǧāʾ* bekehrt haben. Daß er Murǧiʾit war, ist häufig bezeugt[15]; er soll schon Noah für einen Murǧiʾiten gehalten haben[16]. Man fragt sich nur, ob er in diesem Punkt an den Ǧahmiten überhaupt etwas zu bekehren fand. In ihrem Glau-

---

[6] TB VI 107, 15 ff. (nach Abū Dāwūd). Damals mag er auch seine Tochter in der Stadt verheiratet haben; von ihr stammte, über einige Ecken, al-Ḥākim an-Naisābūrī ab, der deswegen auch die Nisbe aṭ-Ṭahmānī trägt (vgl. Ṣarīfīnī, *al-Muntaḫab min Siyāq Taʾrīḫ Naisābūr* 5, ult.).

[7] Crone und Hinds behaupten, bereits Manṣūr habe Ibn Ṭahmān „zu seinem *maǧlis* zugelassen" (*God's Caliph* 84). Jedoch steht dies in den Quellen, die sie dazu zitieren, nirgendwo. Es ist einfach aus Nagel, *Rechtleitung* 100 übernommen, wo aber auch kein weiterer Beleg zu finden ist.

[8] *Fihrist* 284, –6.

[9] Azmi, *Studies* 138. Zu den einzelnen *nusaḫ* vgl. ib., Index s. n.; dazu auch Mallick 9 ff.

[10] Mallick 29 und vorher. Er hat den Text in RIMA 23/1977/241 ff. herausgegeben; der oben genannte Aufsatz ist dabei weitgehend unverändert in arabischer Übersetzung als Einleitung beigegeben.

[11] TT II 403 nr. 703.

[12] TT I 24 f. nr. 33.

[13] *Studies* 138.

[14] Vgl. RIMA 23/1977/245. Woher Mallick die Behauptung schöpft, Ibn Ṭahmān habe das Werk i. J. 158 in Nēšāpūr diktiert (ib. 242), weiß ich nicht.

[15] Kaʿbī, *Qabūl* 217, 2; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 56 nr. 47; al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Maʿrifa* 136, 4 ff.; TB VI 106, 21; 107, 10 und 13; 108, 8 f. und 12 etc.; *Mīzān* nr. 116; TT I 129 ff. nr. 231. Auch die Geschichte TB XIII 423, 11 ff. setzt dies voraus; Sufyān aṯ-Ṯaurī soll, als die Nachricht vom Tode des Abū Ḥanīfa nach Mekka kam, dies schadenfroh an Ibn Ṭahmān haben weitergeben lassen.

[16] TB VI 107, 2 ff.; ʿUqailī I 56, –6 ff.

bensbegriff waren sie ja ebenfalls Murǧi'iten. Auch an ihrem Determinismus dürfte er sich kaum gestoßen haben; denn hier hatte er offenbar noch gar keine so dezidierte Meinung. Er scheute sich nicht, von Qadariten zu übernehmen[17]; aber die Damaszener Handschrift enthält eine Menge prädestinatianischer Ḥadīṯe[18]. Vermutlich stritt er mit ihnen über die Existenz des göttlichen Thrones und die Lokalisierung Gottes im Himmel. Daß er in dieser Frage sehr realistisch dachte, können wir aus einigen Ḥadīṯen schließen, die sich in der Handschrift finden[19]; bezeichnenderweise hat Abū Dāwūd zwei davon unter direkter Berufung auf ihn in seine Traditionssammlung, in das *Bāb fī l-Ǧahmīya* des *K. as-Sunna,* übernommen[20]. Von Ǧahm selber hatte Ibn Ṭahmān übrigens angeblich eine recht positive Meinung[21]; er mag ihn ja noch persönlich gekannt haben. – Ein anderer Herater, wohl jünger als er,

Abū Bisṭām (?)[22] al-Haiyāǧ b. Bisṭām b. al-Haiyāǧ b. ʿImrān at-Tamīmī al-Ḥanẓalī,

gest. 177/793, hat sich gleichfalls längere Zeit in Nēšāpūr und in Baġdād aufgehalten; ähnlich wie Ibrāhīm b. Ṭahmān hat er nur dadurch als Persönlichkeit für uns einige Konturen gewonnen[23]. Jedoch sagt der Ḫaṭīb nichts davon, daß er Murǧi'it gewesen sei; das steht so nur bei Ibn Ḥibbān und ist von daher zu Ibn Ḥaǧar gelangt[24]. Er war Jurist[25] und *muḥaddiṯ;* Hefte (*nusaḫ*), die er von Sufyān aṯ-Ṯaurī und anderen „Lehrern der Araber" (*mašāyiḫ al-ʿArab*) besaß, hatten Seltenheitswert[26]. In Baġdād hatte er immensen Zulauf, aber, wie man sagte, vor allem wegen seiner Beredsamkeit[27]. Ein wenig mag auch wohl mitgespielt haben, daß er Gelehrte und überhaupt Ḥadīṯinteressenten sehr gastfreundlich traktierte[28]. Er war ein lebenslustiger Mann; die Freuden des Leibes waren ihm wichtig, im Diesseits ebenso wie im Paradies[29]. Vermutlich war er auch wohlhabend; wahrscheinlich hatte er, als Angehöriger einer Araberfamilie, Grundbesitz. Von seinem Urgroßvater ʿImrān b. al-Fuḍail erzählte er, daß er als Angehöriger einer Delegation den Propheten aufgesucht habe und in dessen Gegenwart gestorben sei[30]. Dennoch suchen wir diesen unter den *ṣaḥāba* vergebens; er ist vermutlich nicht Muslim geworden.

---

[17] So von Hišām ad-Dastuwā'ī oder Saʿīd b. Abī ʿArūba (Mallick 12; vgl. auch 13 f. und 19).
[18] Mallick 28.
[19] Etwa nr. 18, 21 und 140 der Edition.
[20] *Sunan* II 276, 5 ff. und 277, 5 ff.
[21] Abū Dāwūd, *Masā'il Aḥmad* 269, 11 ff.
[22] Es sind auch andere Kunyen überliefert.
[23] Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīṣ* 17, 3 f.; TB XIV 80 ff. nr. 7435.
[24] *Maǧrūḥīn* III 96, 7 > TT XI 88, 9 f.
[25] TB XIV 82, 16 f.
[26] al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Maʿrifa* 165, 5.
[27] TB XIV 82, 8 ff.
[28] Ib. 82, 17 ff.
[29] Ib. 84, 15 ff.
[30] Ib. 81, 19 ff.; zur Genealogie vgl. 81, 15 ff.

Die Baġdāder Fachleute zeigten sich später seinem Ḥadīṯ gegenüber reserviert; aber von seiner murǧi'itischen Einstellung haben sie anscheinend nichts gemerkt. Auch in Herat fiel diese wohl nicht weiter auf; dort war sie selbstverständlich. Aktenkundig wurde sie vielleicht erst dadurch, daß über seinen Sohn Ḫālid, mit dessen wissenschaftlichem Renommee es nicht zum besten stand[31], ein notorischer Murǧi'it an das Material herankam: Ṣāliḥ b. Muḥammad, als *qāḍī* von Tirmiḏ ein einflußreicher Mann. Über diesen Isnād liefen skandalöse Dinge (*manākīr*)[32]. Leider erfahren wir keine Einzelheiten. – Umgekehrt verhält es sich bei

Mālik b. Sulaimān as-Sa'dī (?) al-Harawī

und seinem Sohn 'Abdallāh, die nach dem Urteil des Dāraquṭnī beide Murǧi'iten waren[33]. Hier wissen wir über die Personen nahezu nichts, besitzen jedoch den Text eines solchen „skandalösen" Ḥadīṯes. Ich habe es an anderer Stelle schon einmal behandelt[34], dort aber die Pointe verfehlt. Es hat die Form einer häresiographischen Aussage: der Prophet sagt voraus, daß seine Fürsprache beim Jüngsten Gericht für zwei Sekten nicht gelten werde, für die Qadarīya und die Murǧi'a. Er muß dann, da seine Zuhörer begreiflicherweise noch nicht wissen, um wen es sich dabei handelt, beide näher definieren. Dabei bezeichnet er die Murǧi'iten als „Leute, die am Ende der Zeit auftreten werden und die, wenn man sie nach dem Glauben fragt, sagen werden: ‚Wir sind gläubig, so Gott will'." Der Effekt dabei ist, daß diese Murǧi'iten gar keine echten Murǧi'iten sind, sondern Anhänger des *istiṯnā'*, wie wir sie vor allem im Kreis um Sufyān aṯ-Ṯaurī antreffen[35]. Das Ḥadīṯ ist also umgepolt. In den ursprünglicheren Versionen wird eindeutig die Murǧi'a selber angegriffen – entweder ohne jede Definition[36] oder mit einer solchen, die aber an der Identität keinen Zweifel läßt[37]; hier dagegen wird die Stoßrichtung auf die Gegner abgelenkt[38]. Das kann nur das Werk von Murǧi'iten sein, und dies waren nun, wie die einheimischen Gelehrten betonen[39], Mālik und sein Sohn 'Abdallāh sowie deren Nachfolger im Isnād, Ma'mūn b. Aḥmad as-Sulamī, ein Anhänger des Ibn Karrām, dessen murǧi'itische Einstellung auch sonst bezeugt ist[40]. Wir werden davon ausgehen können, daß sie alle in ihrer Heimat großes Ansehen genossen. Für Ma'mūn b. Aḥmad läßt sich dies sehr wahr-

---

[31] Vgl. *Mīzān* nr. 9287.

[32] TB XIV 83, ult. ff. Zur Person s. o. S. 557 f.

[33] *Lisān al-Mīzān* III 330 nr. 1370. Die Nisbe as-Sa'dī wird dabei immer mit dem Sohn verbunden. Bei Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 337, 9 lautet sie *al-Mas'ūdī*.

[34] HT 130 f.

[35] S. o. Bd. I 225 f.

[36] So Suyūṭī, *al-Ǧāmi' aṣ-ṣaġīr* II 46, 11 f.; dazu HT 130.

[37] So Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 45, 1 ff.

[38] Das hat schon F. Kern in: ZA 26/1912/172, Anm. 3 gesehen.

[39] Suyūṭī, *La'ālī* I 41, 6 ff.; Šaukānī, *al-Fawā'id al-maǧmū'a* 452 nr. 3.

[40] Vgl. meine *Ungenützten Texte* 48 ff. Bei Ibn Ḥibbān I 337, 9 f. greift er über 'Abdallāh nicht auf dessen Vater zurück; vielleicht ist also der Sohn der eigentliche Schuldige (vgl. auch ib. III 45, 10 ff.). Von ihm findet sich ein weiteres Ḥadīṯ bei Suyūṭī, *La'ālī* I 137, 11 ff.

scheinlich machen[41]. Mālik b. Sulaimān aber war immerhin Richter in seiner Stadt[42]. Er besaß Ḥadīṯaufzeichnungen (eine *nusḫa*) von dem Baṣrier Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 160/776), über die in Ostiran sonst niemand verfügte[43]. Wir können ihn also in der zweiten Hälfte des 2. Jh's ansetzen. – In die gleiche Zeit gehört

Kināna b. Ǧabala b. al-Muʿallā as-Sulamī al-Harawī,

ein echter Araber und Schüler des Ibrāhīm b. Ṭahmān, von dem wir zufällig bei Ibn Ḥibbān erfahren, daß er Murǧiʾit war[44]. Er war in Pūšang bei Herat zu Hause[45]. Ibn Abī Ḥātim verrät uns, daß er auch Gedichte machte[46]. Aber Ḏahabī hat kaum noch etwas über ihn finden können[47].

Mehr als ihren Glaubensbegriff brauchen diese Murǧiʾiten nicht gemeinsam gehabt zu haben. Immerhin hat Abū Saʿīd ad-Dārimī, der so hingebungsvoll gegen die Ǧahmiten stritt, sich um die Mitte des 3./9. Jh's gerade in Herat niedergelassen. Er kämpfte nicht gegen ein Phantom; der „Chef" (*zaʿīm*) von ihnen, den er selber getroffen hat[48], lebte vermutlich ebenfalls in der Stadt. Sie hatten noch ein gesundes Selbstbewußtsein; denn sie machten ihm klar, daß die ǧahmitische Lehre keine Ketzerei sei, sondern im Rahmen der üblichen Lehrabweichungen bleibe. Andererseits nahm man seine beiden Streitschriften, den *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* und den *Radd ʿalā l-Marīsī al-ʿanīd*[49], offenbar ohne Aufruhr hin; als er zeitweise die Stadt verlassen mußte, hatten ihm nicht etwa die Ǧahmiten, sondern die Karrāmiten Ärger bereitet[50]. Sie nahmen vermutlich eher Anstoß daran, daß er kein Ḥanafit war. Er ist im Ḏū l-Ḥiǧǧa 280/Februar 894 in der Stadt gestorben[51].

Dārimī verrät im übrigen in seinem *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* als erster Kenntnis des von mir Bd. I 134 f. kurz behandelten Textes, der sich als ein Sendschreiben ʿUmars II. gegen die Qadariten ausgibt (vgl. *Anfänge* 132, dazu 153 f. und 159). F. Zimmermann macht mich darauf aufmerksam, daß die Zuschreibung an ʿUmar II. in diesen Parallelen anscheinend noch nicht vorausgesetzt wird. Wenn der Text also ein Apokryphon ist, hätte er seine endgültige Form erst nach der Mitte des 3. Jh's gefunden. Nähere Aufschlüsse sind von einem im Druck befindlichen Aufsatz F. Zimmermanns zu erwarten.

---

[41] *Ungenützte Texte*, ib.
[42] *Mīzān* nr. 7021; *Lisān al-Mīzān* V 4 nr. 12. Brentjes ist sich (*Imamatslehren* 49) des Vater-Sohn-Verhältnisses nicht ganz sicher; jedoch bleibt aufgrund des Isnādes kein Zweifel.
[43] al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Maʿrifa* 165, 1.
[44] *Maǧrūḥīn* II 229, 6 ff.
[45] Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīṣ* 16, –6, wo der Name völlig entstellt ist.
[46] IAH III_2 169 nr. 966.
[47] *Mīzān* nr. 6979. Einiges Ergänzende bei Ibn Ḥaǧar, *Lisān* IV 490 nr. 1559.
[48] *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 9, 12.
[49] Näheres zu diesem Text s. u. Kap. C 2.4.1 und 6.3.2.
[50] Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 304, 2.
[51] Weitere Einzelheiten vgl. EIran V s. v. *Dārimī, Abū Saʿīd* (im Druck).

3.1.3 Sīstān

Im Gegensatz zu den bisher behandelten Gegenden hatte Sīstān, das südwestlich an Afghanistan angrenzte, noch zum engeren iranischen Reichsgebiet gehört. Hier war der Zoroastrismus fest verwurzelt; es gab eine große Zahl von Feuerheiligtümern[1]. Allerdings hatten, bevor die Araber sich des Gebietes bemächtigten, schon lange die „iranischen Hunnen" hierauf übergegriffen[2]. Es war ohnehin eine Landschaft für sich, mit einem der Wüste abgerungenen, von Kanälen und Dämmen abhängigen Siedlungsraum, der in frühislamischer Zeit gegenüber seiner früheren Ausdehnung zeitweise geschrumpft war[3]. An vielen Stellen waren Sümpfe entstanden; in dem Vertrag, den die arabischen Eroberer mit den Bewohnern schlossen, war zur Bedingung gemacht, daß Igel weder gejagt noch getötet werden durften, weil es dort so viele Schlangen gab[4]. Noch heute stößt man auf riesige Schilfgebiete in den Endseen des Helmand-Rud und anderer Flüsse, in denen Vogelsteller und Fischer ihr Auskommen finden[5]. Nomaden konnten sich hier nicht ausbreiten; auch der Großgrundbesitz stieß an gewisse Grenzen. Es gab nur wenige größere Orte, im wesentlichen Zarang, das schon in der Umaiyadenzeit Sitz des Gouverneurs gewesen war[6], und Bust[7].

3.1.3.1 Die Ḫāriǧiten

Außerhalb der Verwaltungszentren hatten sich vor allem Ḫāriǧiten breitgemacht, die in viele kleine Gruppen zerfielen und eifersüchtig ihre jeweiligen Eigenheiten hüteten. Sie hausten nicht etwa in der Wüste wie ihre Vorgänger auf der arabischen Halbinsel, sondern in den Kleinstädten; dort gingen sie einem Gewerbe nach. Der Ort Kurink war ganz von ihnen bewohnt; dort waren sie allesamt Weber[1]. In Farāh gab es ein ḫāriǧitisches und ein sunnitisches Stadtviertel[2]; in Ǧuwain waren sie so stark, daß ihretwegen in der Hauptmoschee keine Kanzel aufgestellt worden war[3]. Aber auch auf dem Lande hatten sie Einfluß; Abū Yūsuf notiert, daß sie in Abweichung von der

---

[1] Vgl. Schippmann, *Feuerheiligtümer* 35 ff.; zur vorislamischen Geschichte allgemein Gnoli, *Ricerche storiche sul Sistan antico* (Rom 1967).
[2] Göbl, *Dokumente* II 2.
[3] Rahimi-Laridjani, *Entwicklung der Bewässerungslandwirtschaft in Iran* 373; vgl. auch vorher 350 ff.
[4] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 168, 5 f.
[5] Vgl. dazu die Dissertation von G. Stöber, *Die Ṣayād-Fischer* (sic!) *in Sīstān*. Marburg 1981; allgemein Barthold, *Historical Geography* 66 ff.
[6] S. o. S. 42; allgemein Gnoli 41 ff.
[7] Zu diesem Ort jetzt K. Fischer in: Elran IV 383 ff. s. v. *Bost*.

[1] Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* IV 457 b, −7. Auch Karkōya war rein ḫāriǧitisch (ib. III 190 b, −9 f.).
[2] Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm* 306, 2 ff.
[3] Ib.; dazu Spuler, *Iran* 169, Anm. 7, und Rahimi-Laridjani, *Bewässerungslandwirtschaft* 376 f. Zum Fehlen der Kanzel s. o. S. 214.

seit den ersten Kalifen üblichen Praxis arabische und iranische Dörfer bei der Steuererhebung gleich behandelten[4]. Vermutlich haben wir uns auch sie als Kleinbauern vorzustellen. In den Städten sind sie den Geographen und Reisenden nur eher aufgefallen. Man erkannte sie im übrigen schon an ihrer Kleidung[5].

Farāh und Ġuwain lagen bereits im heutigen Afghanistan, auf der Strecke nach Herat. Bis dahin sind die Ḫāriǧiten in der Tat vorgestoßen; Ṭāhir b. al-Ḥusain mußte zu Anfang seiner Regierung, also im Beginn des 3. Jh's, gegen sie bei Pūšang vorgehen[6]. Aber damals hatten sie auch gerade wieder einmal eine rebellische Phase hinter sich gebracht, unter Ḥamza b. Āḏarak[7]. Lange Zeit dagegen hatten sie sich ruhig verhalten und waren ebenso in Ruhe gelassen worden. In Alabān, zwei Tagereisen von Ġazna in Richtung Kabul entfernt, kontrollierten sie den Fernverkehr über den Hindukusch; ihre Fürsten trugen gleichzeitig einen arabischen und einen indischen Namen[8]. Nur Fanatiker wie Ibn Ḥanbal riefen nach einem Handelsembargo[9]. Sie waren seit dem 1. Jh. im Lande. Als Naǧda b. ʿĀmir i. J. 70/690 in der Yamāma von Abū Fudaik ermordet worden war[10], hatte einer seiner Stammesgenossen, ʿAṭīya b. al-Aswad al-Ḥanafī[11], der schon vorher mit ihm zusammengearbeitet hatte[12], sich mit Abū Fudaik überworfen und war nach Iran ausgewichen. Dort konnte er für einige Jahre recht frei schalten und walten; der Zweite Bürgerkrieg hatte die meisten Kräfte gebunden, und später zogen erst einmal die Azraqiten unter Qaṭarī b. al-Fuǧā'a das Augenmerk auf sich. Er ist offenbar weit herumgekommen. Aus Kirmān sind Münzen erhalten, die er unter seinem Namen prägen ließ[13]. Aš'arī sagt, er sei nach Siǧistān gegangen[14]. Šahrastānī lokalisiert, vielleicht im Anschluß an Yamān b. Ri'āb, seine Anhänger außerdem noch in Ḫorāsān und Qūhistān[15]; nach Maqrīzī ist er sogar in Marv aufgetreten[16]. Er ist von den Truppen Muhallabs auf der Flucht in Sind erschlagen worden[17].

---

[4] *K. al-Ḫarāǧ* 172 § 81.
[5] Yāqūt III 190 b, −10. Vgl. zu allem jetzt auch Madelung, *Religious Trends* 69 f.
[6] Ṭaifūr, *K. Baġdād* 119, 3 f./65, 7 f.; auch *al-ʿUyūn wal-ḥadā'iq* in: *Fragmenta* I 108, pu. ff.
[7] Zu ihm s. u. S. 584 ff.
[8] Yāqūt I 244 a, 4 ff.
[9] Ḫallāl, *Musnad* 34, 1 ff.
[10] Zum Datum vgl. Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 338, 2 f.; allgemein Wellhausen, *Oppositionsparteien* 32.
[11] Ṭabarī gibt ihm stattdessen die Nisbe al-Yaškurī (II 517, 10). Beide Stämme gehörten zum Verband der Bakr b. Wā'il.
[12] Auf gelegentliche Differenzen weist Aš'arī hin (*Maq.* 91, 10 ff.); jedoch vertrat er keine neue Lehre (ib. 92, 15 ff.).
[13] Walker, *Arab-Sassanian Coins* lx f. und 111 f.; Gaube, *Arabosasanidische Numismatik* 42 und 66.
[14] *Maq.* 93, 2.
[15] *Milal* 92, ult. f./217, 4 f.; vgl. aber die Bemerkung von Gimaret, *Livre des Religions* 385, Anm. 32.
[16] *Ḫiṭaṭ* II 354, 26 f.
[17] Balāḏurī, *Ansāb* bei Ahlwardt, *Anonyme Chronik* 135, −5 f. Vgl. auch Baġdādī, *Farq* 67, 4 ff./88, 1 f.; Našwān, *Ḥūr* 170, apu. ff.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 231, 4; Wellhausen 30 f.; Bosworth, *Sīstān* 87 f.; Składanek, *Doktryny* 146; Madelung, *Religious Trends* 57 f.

Als nächster erscheint

ʿAbdalkarīm b. ʿAǧrad[18]

auf der Szene. Man wußte nicht genau, wo er herkam; aber er scheint doch kein Flüchtling mehr gewesen zu sein, sondern aus einer in Iran ansässigen arabischen Familie zu stammen[19]. Baġdādī macht aus ihm einen Anhänger des ʿAṭīya[20]; er hat dies vielleicht aus der systematischen Anordnung bei Aš'arī abgelesen[21]. Jedoch weist gerade Aš'arī zwei Seiten später darauf hin, daß man ihn ebenso mit Abū Baihas in Beziehung brachte, der 94/713 in Medina hingerichtet wurde. Dabei wird auch der konkrete Anlaß der Spaltung angegeben: Ibn ʿAǧrad habe nicht Abū Baihas' Standpunkt in der allenthalben unter den Ḫāriǧiten diskutierten Streitfrage geteilt, ob man eine Sklavin an „Ungläubige", d. h. Nichtḫāriǧiten verkaufen dürfe[22]. Das ist u. U. nur eine aitiologische Legende für einen späteren Schulgegensatz, über den wir, zumindest was die ʿAǧārida angeht, nichts Näheres wissen. Baihasiten hat es in Iran gegeben[23]. Daß man beide miteinander verknüpfen konnte, zeigt zumindest, daß die vorher erwähnte Gemeinsamkeit zwischen ʿAṭīya und Ibn ʿAǧrad sich vielleicht auf nicht mehr erstreckte, als daß beide hintereinander auf dem gleichen Territorium auftraten, und daß wir nicht a priori auch Lehrübereinstimmungen annehmen dürfen.

Nun fehlt uns dazu ohnehin die Grundlage; die „ʿAṭawīya" bleibt bei den Häresiographen ein unbeschriebenes Blatt[24]. Über Ibn ʿAǧrad und seine Anhänger dagegen weiß vor allem Šahrastānī einiges, wiederum vielleicht nach Yamān b. Riʾāb. Sie waren echte Puritaner, aber nicht mehr so fanatisch wie ihre Vorgänger. Denen unter ihren Gesinnungsgenossen, die sich nicht zu einer aktiven Teilnahme am Aufstand entschließen konnten, nahmen sie das nicht übel, solange diese nicht ihre religiöse Motivation in Zweifel zogen. Sie hatten Verständnis dafür, daß jemand, der mit Nichtḫāriǧiten zusammenlebte, diesen nicht unbedingt die Gemeinschaft aufkündigen konnte; der „Auszug" (*hiǧra*) ist kein unumstößliches Gebot, sondern nur ein verdienstlicher Akt (*faḍīla*). Was sie aus der früheren Kompromißlosigkeit beibehielten, war die Strenge gegen sich selber; wer eine Todsünde begeht, wird damit zum Ungläubigen. Sie waren offensichtlich sehr prüde; man erzählte sich, daß sie „Liebesgeschichten" wie die Josefsure nicht im Koran sehen wollten[25]. Aš'arī konnte

---

[18] Zur Lesung des Namens vgl. Gimaret, *Livre* 394, Anm. 2.

[19] Man stritt darüber, ob er oder der unten zu nennende Maimūn in Balḫ aufgewachsen sei (Našwān, *Ḥūr* 171, 3 f.; Aš'arī, *Maq.* 95, 9 f. ist verderbt und wohl danach zu verbessern). Zu ihm vgl. auch Składanek, *Doktryny* 137.

[20] *Farq* 72, pu. f./93, ult. f.; ähnlich Ābī, *Naṯr ad-durr* V 231, 5.

[21] *Maq.* 93, 3.

[22] Ib. 95, 10 ff.; dazu 113, 5 ff. und oben S. 216. Ohne Angabe des Streitpunktes auch Šahrastānī (Text VIII 8, b).

[23] S. u. S. 594 ff.

[24] Nur Maqrīzī geht auf ihre Lehre ein (*Ḫiṭaṭ* II 354, 27 ff.); jedoch hat er dazu einfach das übernommen, was Baġdādī von Naǧda b. ʿĀmir berichtet (*Farq* 68, 5 ff./89, 4 ff.).

[25] Text VIII 8, f–i.

sich schon kaum noch vorstellen, daß man einmal so rigoros vorgegangen war; er betont, daß er die Nachricht nicht überprüft habe[26]. Aber der Rigorismus ist wohl charakteristisch für diese frühe Zeit und das periphere Milieu; der Stil der *quṣṣāṣ* verwischte die Grenzen zwischen dem Originaltext und der Exegese. Zudem unterschied sich gerade die Josefsure durch ihre geschlossene Erzählstruktur deutlich von anderen koranischen Texten. Wie sehr sie sich ausspinnen ließ, kann man bei Muqātil b. Sulaimān beobachten. Und es gab *quṣṣāṣ*, die noch weiter gingen als er: Ibn al-Ǧauzī notiert mit faszinierter Entrüstung, daß einer von ihnen behauptet habe, Josef habe vor Potiphars Weib seine Hose aufgemacht[27].

Die Wendung nach innen, weg von der exklusiven Selbstgewißheit des Anfangs, verrät sich vor allem an dem ḫāriǧitischen Urproblem, wie man denn Kinder einzuordnen und mit ihnen zu verfahren habe. Bisher war das vor allem eine Frage des Kriegsrechts gewesen; man hatte die Menschen im Kollektiv ermordet und ihnen im Kollektiv die Verdammnis bescheinigt[28]. Bei den ʿAǧārida wird diese Haltung aufgebrochen, und zwar charakteristischerweise erst einmal im Blick auf sich selber, nicht auf die „Ungläubigen". Man muß sich bewußt zum „Islam", d. h. wohl: zum Ḫāriǧitentum, bekennen, um „gläubig" zu sein. Ein Kind kann darum nicht einfach in die Gemeinde hineinwachsen, sondern es muß, wenn es volljährig wird, zum „Islam" aufgefordert werden und ihn „beschreiben", also ein Glaubensbekenntnis ablegen. Die ʿAǧārida lehrten gewissermaßen die Erwachsenentaufe. Bevor diese abgelegt ist, muß man sich von den Kindern „lossagen"; sie sind noch keine Muslime und erst recht keine Gläubigen. Das Problem lag in diesem „bevor". Gemeint ist vermutlich die Zeitspanne zwischen der Verstandesreife und dem Ablegen des Bekenntnisses; vielleicht hat man, ähnlich wie bei der Konfirmation, bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, etwa der Volljährigkeit, gewartet. Jedoch sagen das die Häresiographen nicht immer deutlich genug; bei ihnen klingt es meist so, als solle man sich von den Kindern schon seit ihrer Geburt lossagen. Daß dies vermutlich nicht gemeint war, geht aus einer ergänzenden Bemerkung bei Šahrastānī hervor: die Kinder der „Götzendiener" (*mušrikūn*) sind mit ihren Eltern im höllischen Feuer. Das Kollektivdenken war also noch nicht aufgehoben; wir werden folgern dürfen, daß dementsprechend die Kinder von Ḫāriǧiten mit diesen (oder wie sie) ins Paradies eingehen – wenn sie als Kinder sterben. Erst wenn sie die Schwelle zum Erwachsensein überschreiten, reicht das Kollektiv zur „Rechtfertigung" nicht mehr aus[29].

Dennoch: Wer so das Seelenheil von einem bewußten Akt, der Antwort auf einen „Aufruf" abhängig machte, konnte dem Postulat der individuellen Ver-

---

[26] *Maq.* 96, 1 f.

[27] *al-Quṣṣāṣ wal-muḏakkirīn* 10, 13 f.; so z. B. Muqātil b. Sulaimān (vgl. Gilliot in: JA 179/1991/70). Für Faḍl b. Šāḏān ist dies einfach ein Ḥadīṯ (*Īḍāḥ* 22, 1; vgl. ib. Anm. 1).

[28] S. o. Bd. I 19.

[29] Vgl. Text VIII 8, c–d mit Kommentar zu c. Die richtige Interpretation findet sich bei Ibn Ḥazm. Sie wird gestützt durch die Art, in der Malaṭī die Gegenposition der Ṯaʿāliba formuliert (Text VIII 10). Vgl. zum Folgenden kurz auch Watt in: Der Islam 36/1961/228 f.

antwortung kaum noch ausweichen. Im Kriegsrecht war alles noch so einfach gewesen. Im Kampf erledigte sich die Angelegenheit meist schnell; am Ende waren alle tot, die Kinder ebenso wie die Eltern. Wenn man ein Überleben überhaupt in Betracht zog, so am ehesten bei den Kindern. Als sich nun aber die Blickrichtung auf den Heilsstatus hin verschob, kehrte sich die Problematik um; jetzt dachte man über den Fall nach, daß die Kinder starben, während die Eltern weiterlebten. Die Eltern konnten sich dann ja noch bekehren, die Kinder nicht. Was geschieht, so fragte man, wenn sie dies tun, nachdem eines ihrer Kinder gestorben ist? Dieses war vor seinem Tode ungläubig gewesen wie sie; wird es nun *post mortem* durch ihre Entscheidung mit in die Seligkeit genommen – das Jüngste Gericht steht beiden ja noch bevor – oder bleibt es weiter verdammt?[30]. Im Grunde, so erkannte man dann, war das nur ein Extremfall, der sich verallgemeinern ließ. Man brauchte gar nicht anzunehmen, daß das Kind stirbt; das Problem stellte sich schon, wenn jemand mit seiner Familie in die Gemeinde eintrat. Ein Anhänger des Ibn ʿAğrad konnte dann konsequenterweise nur das verlangen, was er auch bei sich selber verlangte: daß nämlich die Kinder der Neophyten selber ihren „Islam" bekennen müssen. Sie haben solange keinen Islam, bis sie zu ihm aufgerufen worden sind und ihn annehmen; sonst müßten sie ja „Ungläubige" sein.

Die Häresiographen haben aus diesem Standpunkt eine eigene „Sekte" gemacht. Man ist geneigt, ihren überentwickelten Ordnungssinn dafür verantwortlich zu machen. Aber es hatte doch auch seinen guten Grund. Wenn nämlich jetzt Kinder zu keinem Zeitpunkt Muslime waren, so hatte das juristische Konsequenzen: man durfte kein Totengebet über sie sprechen, und man durfte sie auch nicht vor der Volljährigkeit – besser: vor Ablegen des Bekenntnisses – verheiraten[31]. Davor schreckten die ʿAğārida zurück. Die Verallgemeinerung ist zwar bei Ibn ʿAğrad vorbereitet, aber wohl erst später in seinem Kreise ausgedacht worden. Derjenige, der der erwähnten „Sekte" zum Namen verhalf, war vermutlich

ʿUṯmān b. Abī ṣ-Ṣalt,

wie Aš'arī und in seinem Gefolge Maqrīzī sowie Ābī angeben. Bei Našwān al-Ḥimyarī und Šahrastānī wird alternativ noch sein Bruder Ṣalt b. Abī ṣ-Ṣalt genannt. Baġdādī hat die wohl kontaminierte Form Ṣalt b. ʿUṯmān[32]. Unsere Entscheidung gründet sich darauf, daß ʿUṯmān wahrscheinlich ein Bruder jenes ʿUmar b. Abī ṣ-Ṣalt b. Kannārā war, der nach 80/700 als Unterstatthalter oder Polizeichef in Raiy saß und, als der Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ zusammenbrach, i. J. 82/701 oder 83/702 das Kommando über die Trümmer des flüchtenden

---

[30] Text VIII 9, b – f.

[31] So nur bei Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 27, – 4 ff.; vgl. aber Malaṭī 136, ult./179, 14.

[32] Aš'arī, *Maq.* 97, 3 ff.; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 355, 12 f.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 232, pu. f.; Ḥanafī, a. a. O.; Našwān, *Ḥūr* 171, pu. ff.; Šahrastānī 96 a, 1 ff./227, 1 ff.; Baġdādī, *Farq* 76, 11 ff./97, apu. ff.; Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 40, – 5 ff.; Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 32, 12 ff. Überall liegt die gleiche Quelle zugrunde. Kurz auch Maqdisī, *Bad'* V 138, ult. f.; dort steht nur *Ṣalt*.

Heeres übernahm und sich Qutaiba b. Muslim entgegenstellte. Nach Ṭabarī soll er dann nach Sīstān geflohen sein[33], während er laut Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ schon i. J. 82 zusammen mit seinem Vater Abū ṣ-Ṣalt und seinem Bruder Ṣalt b. Abī ṣ-Ṣalt von Qutaiba erschlagen wurde[34]. Er kam aus der Schicht der Dihqāne; formal also war er *maulā,* aber gewiß sehr mächtig[35]. Sein Bruder ʿUṯmān ist vielleicht als einziger entkommen; seine Lehre hat er vermutlich erst später aufgestellt[36]. – Die Gegenposition vertrat

Ṯaʿlaba,

von dem wir nicht wissen, ob er Ṯaʿlaba b. Muškān hieß, wie Baġdādī sagt[37], oder Ṯaʿlaba b. ʿĀmir, wie bei Šahrastānī steht[38]. Er hielt es für absurd und unnatürlich, daß Eltern sich von ihren Kindern „lossagen". Malaṭī hat das hübsch in eine rhetorische Frage gekleidet. Wie soll man junge Burschen als Ungläubige behandeln, die längst am gemeinsamen Gebet teilnehmen, ja sogar schon bei religiösen Diskussionen dabeisitzen und irgendwann auch einmal zu verstehen geben, daß sie in die Pubertät gekommen seien – nur weil sie noch nicht offiziell den Islam bekannt haben?[39] Die Kinder sind Teil (*baʿḍ*) ihrer Eltern, ein Element (*rukn*) von ihnen; sie sind darum auch im Jenseits nicht von ihnen zu trennen[40]. Das war der althergebrachte Standpunkt – mit einer kleinen, aber charakteristischen Einschränkung: wenn die Jugendlichen die Wahrheit offen leugnen oder einem Unrecht zustimmen, hat die Loyalität mit ihnen ein Ende[41]. Sie haben also zumindest theoretisch ihr Verhalten selber in der Hand.

Der Gegensatz wurde später durch eine Anekdote erklärt. Ein gewisser ʿAbdalġabbār habe um Ṯaʿlabas Tochter geworben und dabei eine Mitgift von 4000 Dirham verlangt. Das war nicht ganz wenig; so gab er der Brautschauerin – deren Namen man auch noch wußte – die Botschaft mit, er lasse über die Summe mit sich reden, wenn das Mädchen schon volljährig sei und den Islam

---

[33] II 1119, 3 ff.; vgl. auch Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 368, 5 ff.

[34] *Taʾrīḫ* 374, 3 ff.; Ḫalīfa hat immer *ʿAmr* statt *ʿUmar.*

[35] Ṭabarī II 1019, ult. f.

[36] Wenn Ḥanafī (*Firaq muftariqa* 27, apu.) mit seiner Form *ʿUṯmān b. aṣ-Ṣalt b. Abī ṣ-Ṣalt* recht hätte, so hätten wir es in Wirklichkeit mit einem Neffen zu tun. Aber vermutlich ist auch das wieder nur eine Kontamination. Anders Składanek, *Doktryny* 139.

[37] *Farq* 80, 4/100, 13 > Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 55, 9/57, 3; so auch Ḥanafī, *Firaq* 21, 6 f.

[38] *Milal* 98, 1/235, 3; auch Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 355, 14. Madelung sieht hierin ein und dieselbe Person; Muškān hätte danach bei seiner Konversion den Namen ʿĀmir angenommen (*Religious Trends* 59, Anm. 24).

[39] Text VIII 10. Der Wortlaut geht davon aus, daß der Eintritt in die Pubertät durch den Reifetraum noch nicht die Aufnahme in die Gemeinde bedeutet. Hierzu war wohl eine Bekenntnisfeier nötig.

[40] Našwān, *Ḥūr* 172, 4 f.: Aš'arī, *Maq.* 100, 14 f., beide nach derselben Quelle, vielleicht Kaʿbī. Bei Aš'arī wird der Passus am Ende nachgereicht; er hat zuvor den Standpunkt der Ṯaʿlabīya anders definiert (97, 7 ff.; s. u.). *Rukn* heißt natürlich auch „nächste Verwandte" (vgl. Lane, *Lexicon* 1149 a); jedoch scheint die Bedeutung „Element, Wesensbestandteil" vom Kontext her näherzuliegen. Sie findet sich vor allem in der Alchimie (s. u. Kap. C 3.2.2.2.1.3.1).

[41] Baġdādī, *Farq* 80, –6/101, 4 f.; Šahrastānī 98, 2 f./235, 6 f. Vgl. auch Aš'arī, *Maq.* 116, 1 f.

bekannt habe. Gemeint war: eine echte Ḫāriǧitin würde er sich schon etwas kosten lassen. Die Mutter war empört: das Kind sei nie etwas anderes als eine Muslimin gewesen. Der Vater suchte zu beschwichtigen. Nun aber mischte Ibn ʿAǧrad sich ein; nach seiner Ansicht hatte ʿAbdalǧabbār natürlich recht. Ṯaʿlaba kündigte ihm die Gefolgschaft auf: „wir bestehen darauf, mit ihr loyal zu sein (d. h. denselben Glaubensstatus zu haben wie die Tochter), auch wenn sie noch nicht aufgerufen worden ist oder den Islam noch nicht kennt“[42].

Anhänger Ṯaʿlabas lebten noch in der zweiten Hälfte des 2. Jh's auf dem Lande in der Gegend von Nēšāpūr[43]. Daß sie an seiner etwas altmodischen Einstellung festhielten, ist nicht unbedingt gesagt; denn die Häresiographen wissen nicht so recht, ob sie ihm nicht eher eine andere Lehre zuschreiben sollen, die sich dem Trend anpaßte, ja einen Schritt weiter nach vorne tat: Kinder sind, was auch immer ihre Eltern glauben mögen, grundsätzlich indifferent, bis sie ein Bekenntnis ablegen[44]. Das mag später die Ansicht seiner Gemeinde gewesen sein; für andere ist es nur die einer weiteren „Sekte“ der ʿAǧārida, deren Gründer man allerdings nicht kenne[45].

Daß in der Ṯaʿlabīya die Front in Bewegung geriet, mag man auch daraus schließen, daß sie auf einem benachbarten Schauplatz Konzessionen machte: in der Frage der Vorherbestimmung. Gott will zwar die Handlungen der Menschen, so sagte sie, aber er schafft sie nicht noch bestimmt er sie vorher[46]. Die Quellen geben leider keine Erläuterungen; aber wir können zumindest verfolgen, wie die Diskussion entstand. Je mehr man die Kinder auf ihre eigenen Beine stellte, desto mehr mußte man sich fragen, ob sie ihr Geschick denn auch gegenüber Gott in die eigene Hand nahmen. Die traditionelle Position vertrat wieder ein Zeitgenosse Ibn ʿAǧrad's, ein gewisser

Šuʿaib b. Muḥammad,

ein Determinist, der aber dennoch, wie Šahrastānī versichert, die Verantwortung des Menschen hervorhob. Gott schafft die Handlungen seiner Knechte; aber sie wollen sie doch auch. Über dem Wollen der Einzelakte, das dem Menschen eigen ist (*irāda*), steht der Wille Gottes (*mašīʾa*), ohne den nichts geschieht[47]. Gegen ihn wandte sich

---

[42] Aš'arī, *Maq.* 112, 7 ff.; verkürzt und verunklärt bei Baġdādī, *Farq* 80, 7 ff./100, apu. ff. Der übersetzte Satz ist m. E. mit der Hs. q zu emendieren: *naṯbutu ʿalā walāyatihā wa-in lam tudʿa wa-lam taʿrif al-islām.* Ritters Lesung ergibt den entgegengesetzten Sinn und paßt nicht in den Rahmen. Der Brautwerber ist vermutlich kurz zuvor (112, 5) mit dem erweiterten Namen ʿAbdalǧabbār b. Sulaimān genannt. Dann hätte auch er eine Partei um sich gesammelt: er billigte nicht, daß man in nichtḫāriǧitische Familien einheiratete.

[43] Baġdādī, *Farq* 79, 2/99, −6 f.; s. u. S. 586 und 592.

[44] So Aš'arī, *Maq.* 97, 7 ff. (trotz 100, 14 f.); Abū Muṭīʿ, *Radd* 70, apu.; als Alternative bei Šahrastānī 98, 3 ff./235, 6 ff.

[45] So Našwān, *Ḥūr* 172, 2 f.; Baġdādī, *Farq* 76, −5 ff./98, 1 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, 6 f. Bei Šahrastānī 96, 5 ff./227, 4 ff. erscheint es als Lehre einiger Anhänger des ʿUṯmān b. Abī ṣ-Ṣalt.

[46] *Taḏkirat al-maḏāhib* 126, pu. f.; Abū Muṭīʿ, *Radd* 70, −4 (wo dementsprechend *yaqḍī* zu lesen ist statt *y.n.q.ṣ*); verkürzt auch Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 19, 7.

[47] So *Milal* 97 a, 10 ff./232, 7 ff.; nur dort auch der vollständige Name. Weniger differenziert

Maimūn b. Ḫālid[48],

der vielleicht aus Balḫ stammte und dessen Anhänger später noch in Sīstān und in Ḫorāsān lebten[49]. Er vertrat die Willensfreiheit mit allen Konsequenzen, die dies für das Gottesbild haben konnte: Gott will nur das Gute, nicht das Böse; die von Šuʿaib beschworene *mašīʾa* umgreift die Sünden nicht. Das Kind eines „Götzendieners" kommt, wenn es vor Erreichen der Reife stirbt, ins Paradies; es hat ja noch nicht bewußt sündigen können[50]. Die Überlieferung führte den Streit wiederum auf ein anekdotisch zugespitztes Geschehen zurück: Šuʿaib, der Determinist, schuldete Maimūn Geld. Als dieser es von ihm einforderte, meinte er, er werde es ihm schon geben, „so Gott will". Das klang in Maimūns Ohren etwas zu hinhaltend. Er wies ihn darauf hin, daß Gott immer und nur das will, was er geboten hat; geboten aber hat er, so muß man ergänzen, daß man seine Schulden zurückzahlen soll. Da man sich nicht einigen konnte, riefen beide Ibn ʿAǧrad zum Schiedsrichter an. Dieser war nicht leicht erreichbar; er saß nämlich im Gefängnis, unter Ḫālid al-Qasrī. Damit wird das Ereignis datiert; es fällt in die Zeit vor 120/738[51]. Ibn ʿAǧrad antwortete brieflich – und etwas ausweichend: „Wir lehren: Was Gott will, geschieht, und was er nicht will, geschieht nicht. Wir hängen Gott nichts Böses an". Leider konnte man ihn nicht mehr um Erläuterung bitten; er war, als der Brief anlangte, schon gestorben, vermutlich in der Haft. Die Kontrahenten fühlten sich beide bestätigt[52].

Gesagt werden soll damit wohl: die Polarisierung war neu. Ibn ʿAǧrad war weit vom Schuß; er überschaute die Entwicklung nicht. Was er schrieb, war noch undifferenziert. Es scheint übrigens, daß alle Beteiligten – im Gegensatz zu den Häresiographen – noch nicht an Prädestination dachten: der Wille Gottes ist nicht ewig, sondern er begleitet das menschliche Handeln. Erst dann wird Šuʿaibs „so Gott will" recht verständlich. Er verteidigt sich bezeichnen-

---

Aš'arī, *Maq.* 94, 6 ff.; Baġdādī zieht eine Verbindung zur Ḫāzimīya, die aber wahrscheinlich historisch umzukehren ist (*Farq* 74, 7 ff./95, 7 ff.).

[48] So nach Šahrastānī 96 b, 1/228, 2; Maqrīzī hat stattdessen *Maimūn b. ʿImrān* (II 354, apu.). Dieser Maimūn ist zu trennen von jenem andern, der sich über den Verkauf der Sklavin seines Kollegen Ibrāhīm aufregte (so ausdrücklich Baġdādī, *Farq* 87, 6 f./107, –4 f.; dazu oben S. 216). Anders Watt, *Free Will* 34 und 40.

[49] Našwān, *Ḥūr* 171, 3 f. und 8 f.; auch Aš'arī, *Maq.* 95, 9 f.

[50] Šahrastānī 96 b, 2 ff./228, 4 ff.; viel allgemeiner und vermutlich nur spiegelbildlich zu Šuʿaib formuliert bei Aš'arī (vgl. Text VIII 11, a–e und Kommentar; auch Text VIII 9, i). Wenn es in *Taḏkirat al-maḏāhib* 128, 1 heißt, für die Maimūnīya sei der Glaube ohne die Werke nichtig gewesen, so liegt dies in der Konsequenz des qadaritischen Ansatzes, ist jedoch vielleicht nur nachträglich daraus erschlossen.

[51] Wenn wir annehmen, daß man ihn nicht in den Irak brachte, sondern irgendwo in Ḫorāsān oder vielleicht in Marv einsperrte, können wir weiter eingrenzen: Ḫālid al-Qasrī hat zweimal durch seinen Bruder Asad die Provinz Ḫorāsān regiert, zwischen 105 und 108 und noch einmal kurz vor 120 (vgl. Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 537, 1 ff.). Die Quelle sagt übrigens „Ḫālid b. ʿAbdallāh al-Baǧalī"; Ḫālid al-Qasrī gehörte zu den Baǧīla.

[52] Text VIII 11, i–p. Vgl. dazu die Interpretationen bei Watt, *Free Will* 32 ff. und E. Salem, *Political Theory* 41 f.; auch Madelung, *Religious Trends* 62 f. und Składanek, *Doktryny* 139 f.

derweise mit dem Satz: Hätte Gott gewollt, daß ich das Geld zurückgebe, so hätte ich gar nichts anderes tun können[53]. Im Munde eines Prädestinatianers wäre diese Argumentation sophistisch; nur wenn Gott die Handlungen erst im Augenblick ihres Entstehens will, ist es logisch, zu sagen, daß er sie bisher nicht gewollt hat, weil sie nicht entstanden sind, daß er sie aber in der Zukunft durchaus einmal wollen kann[54]. Das schließt nicht aus, daß die Geschichte selber vielleicht nur gut erfunden war. – Den Schritt zur Prädestinationslehre vollzog jemand anders, nämlich

Ḫāzim b. ʿAlī.

Gott, so sagte er, hat seine „Freunde" (*auliyāʾ*) von Ewigkeit an geliebt; er hat sie zum Glauben vorherbestimmt, auch wenn sie die meiste Zeit ihres Lebens im Unglauben verharren. Seine Feinde dagegen haßte er von Anfang an; sie werden schließlich in Unglauben fallen, mögen sie auch noch so lange gläubig sein. Gottes Freundschaft (*walāya*) nämlich und seine Feindschaft sind Wesenseigenschaften (*ṣifāt aḍ-ḍāt*), also nicht erst in der Zeit entstanden[55]. Die Wahl dieser beiden Attribute ist charakteristisch; sie entsprechen den beiden Vokabeln, mit denen die Ḫāriǧiten ihr Verhältnis zu den Mitmenschen erfaßten: *walāya* (bzw. *tawallī*) und *barāʾa*. Ḫāzim geht also keineswegs von einer allgemeinen Attributenlehre aus; er hat nur das, was man bisher auf der menschlichen Ebene diskutierte, im Zuge der geschilderten Akzentverschiebung auf Gott übertragen.

Der Gedanke ist später von Theologen wie Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī ausgebaut worden[56]. Damals aber war er originell und zukunftweisend; dadurch daß Ḫāzim den Begriff der Vorzeitlichkeit oder Ewigkeit in sein „System" hineinnahm, bot er im Rahmen der allgemeinen theologischen Entwicklung die beste Alternative zu Maimūns extremem und noch etwas einfachem qadaritischen Standpunkt. Es ist darum kein Zufall, daß gerade diese beiden Gruppen weitergelebt haben und uns von ihnen auch andere Lehren überliefert werden. Die Ḫāzimīya bildete, wie wir von Baġdādī erfahren, die Mehrheit der ʿAǧārida in Sīstān[57]. Sie hielten sich mit ihrem Urteil über ʿAlī zurück[58], vielleicht aus politischen Gründen – Abū Muslim war ja nicht weit –,

---

[53] Text VIII 11, l.

[54] Auch die zu Anfang genannte Lehre der Ṯaʿlabīya läßt sich so am besten verstehen.

[55] Aš'arī, *Maq.* 96, 3 ff. (mit Verbesserung S. 689); Baġdādī, *Farq* 73, 10 ff./94, 12 ff.; Šahrastānī 97 b, 10 ff./233, 9 ff.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 232, 7 f.; Samʿānī, *Ansāb* V 13, 1 ff.; Našwān, *Ḥūr* 171, 13 f. (wo *iġbār* zu lesen ist statt *aḥbār*). Der vollständige Name steht wieder nur bei Šahrastānī. Dabei bleibt die Lesung letzten Endes unklar. Die Curetonsche Edition hat *Ḥārim; Ḫāzim* steht bei Aš'arī, Baġdādī, Našwān al-Ḥimyarī, Samʿānī, Ābī und Abū Muṭīʿ (*Radd* 71, 11 f.). Maqdisī hat stattdessen *Ḥāzim* (*Bad'* V 134, ult.); so auch Badrān in seiner Edition des Šahrastānī, Pseudo-Nāši' (*Uṣūl* 69, wo ich dreimal gegen die Handschrift *Ḫāzimīya* gelesen habe), Maqrīzī (*Ḫiṭaṭ* II 355, 7), Ibn al-Ǧauzī (*Talbīs* 19, 8) und *Taḏkirat al-maḏāhib* (127, 1). Ḫwārizmī bringt die vermutlich kontaminierte Form Šuʿaib b. Ḫāzim (*Mafātīḥ* 19, 9).

[56] S. o. S. 562.

[57] *Farq* 73, 6/94, 8.

[58] Šahrastānī 97 b, apu. ff./234, 6 ff.

vielleicht aber auch weil sie nicht wußten, ob ʿAlī nicht doch trotz all seines „Unglaubens" von Gott erwählt gewesen war. Politische Vorsicht (*taqīya*) war an sich nicht ihre Sache; sie verboten den Ḥaǧǧ, weil man sich dabei in Gesellschaft anderer Muslime verstellen mußte – man war ja gezwungen, hinter jemandem zu beten, den man gar nicht als Muslim anerkannte. Ǧaʿfar b. Ḥarb (?), der dies berichtet, zählt die Ḫāzimīya zu den Azraqiten. Dazu mochte ihm Anlaß geben, daß sie wie diese die Steinigung als Strafe für Unzucht nicht akzeptierten[59]; sie richteten sich allein nach dem Koran. So kamen sie dazu, auch die Ehevorschriften zu lockern: man darf zwar keine Frau zusammen mit ihrer Schwester heiraten, aber doch zusammen mit ihrer Tante, sei es väterlicher- oder mütterlicherseits[60]. Von einer Tante ist nämlich in dem Vers Sure 4/23, von dem man hier auszugehen hatte, gar nicht die Rede.

> Prädestination in Verbindung mit der Vorstellung, daß der Heilsstatus bis zum Schluß unerkennbar bleiben kann, findet sich, wahrscheinlich von der Ḫāzimīya übernommen, auch in einer Gruppe um einen gewissen Abū Mukram (so nach Aš'arī, *Maq.* 100, 7 ff.; Našwān, *Ḥūr* 172, ult. ff.; Baġdādī, *Farq* 82, 9 ff./103, 1 ff. > Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 56, 8/58, 6 und Ābī, *Naṯr ad-durr* V 233, pu. f.) oder Mukram b. ʿAbdallāh al-ʿIǧlī (so nach Šahrastānī 99, 12 ff./241, 2 ff), desgleichen bei Šaibān b. Salama (zu ihm s. u. S. 590 ff.). Durch letzteren ist ein Terminus ante quem gegeben. Weiteres dazu s. o. S. 481 und unten Kap. C 4.1.1.1.

Derselbe Koranvers war auch der Maimūnīya Anstoß zum Nachdenken. Sie schloß daraus, daß man zwar, wie dort weiter gesagt wird, nicht seine Tochter oder seine Nichte heiraten dürfe, aber doch eine Enkelin oder eine Großnichte[61]. Man mag da an iranischen Einfluß denken[62]; immerhin ist in Sīstān um diese Zeit, um 150/767, auch Ustāḏsīs mit seinen synkretistischen Ideen aufgetreten. Er war ursprünglich sogar Ḫāriǧit gewesen und hat sich bei seinem Aufstand mit den Ḫāriǧiten wieder verbündet[63]. Primär aber ist es doch

---

[59] S. o. Bd. I 36. Faḫraddīn ar-Rāzī referiert eine ḫāriǧitische Argumentation in dieser Frage (*Maḥṣūl* II$_1$ 482, 4 ff.); da sie sich gegen Juristen richtet, die bereits mit Ḥadīṯen arbeiteten, ist sie vielleicht erst von der Ḫāzimīya entwickelt worden.

[60] Pseudo-Nāši', *Uṣūl* 69 § 120. Hier ist nach der Hs. Z. 10 *qāma* in *aqāma* und Z. 12 *nikāḥ* in *inkāḥ* zu verbessern. Vgl. zu allem auch Madelung, *Religious Trends* 63 f. und Składanek, *Doktryny* 140 f.

[61] Zugrunde liegt eine Notiz des Karābīsī, die allenthalben wiederholt wird (Našwān, *Ḥūr* 171, 5 ff.; Baġdādī, *Farq* 75, 4 f./96, 7 f.; Šahrastānī 96 b, 7 ff./228, 10 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, 11 ff.; vermutlich auch bei Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* II 355, 1 f. und Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 24, 9 f.). Aš'arī bezieht sie, wohl irrtümlich, daneben auch auf die ʿAǧārida (*Maq.* 95, 12 ff.). Maqdisī liefert eine Begründung: im nächsten Vers stehe ja ausdrücklich, daß Gott alles, was vorher nicht genannt war, erlaubt habe (*Bad'* V 138, 5 ff.). Jedoch ließ sich über den Bezug zwischen Sure 4/23 und 4/24 streiten. Aus ḫāriǧitischer Sicht war das Argument auch gar nicht nötig. Zu Karābīsī s. u. Kap. C 6.3.

[62] So Watt in: Der Islam 36/1961/229. Vorbereitet bei Baġdādī, *Farq* 264 f./280 f., der wegen dieser Affinität die Maimūnīya exkommunizieren will.

[63] Wieweit Ustāḏsīs den Zoroastriern unter diesen Umständen noch Zugeständnisse machen konnte, ist fraglich. Daniel sieht in seiner Bewegung eine Bauernrevolte mit vorwiegend weltlichen Motiven (*Khurasan* 133 ff.; vgl. dagegen Spuler, *Iran* 197 und Scarcia-Amoretti in: CHI IV 497 ff.).

innerislamisch zu erklären. Interessant ist dabei, daß die Treue gegenüber der Schrift wie bei den ʿAǧārida nicht daran hinderte, ganze Suren zu verwerfen. Die Maimūnīya soll dies mit Sure 42 getan haben[64], vermutlich weil diese zu viele deterministische Aussagen enthielt[65]. Derselbe Grund veranlaßte sie wohl, ihr Verhältnis zu den Nichtḫāriǧiten neu zu definieren: man muß diese zwar bekämpfen, aber nicht diejenigen unter ihnen, die der Obrigkeit nur widerwillig dienen. Erst Kollaborateure sind echte Feinde: Spione, Geländeführer oder Ideologen, Kritiker des Ḫāriǧitentums[66]. Zum Feind wird man eben nur durch einen bewußten Entschluß. Umgekehrt scheint die Maimūnīya bereit gewesen zu sein, unter gewissen Bedingungen sich einem Oberhaupt der gesamten muslimischen Gemeinde unterzuordnen. Der Kalif muß nur Abū Bakr anerkennen und ʿAlī verwerfen. Selbst Quraišit darf er sein; der Kreis der wählbaren Kandidaten wurde durch die ḫāriǧitische Staatslehre ja nur erweitert. Aber er muß von Leuten gewählt sein, die das uneingeschränkte Vertrauen der Ḫāriǧiten genießen (*ahl maḥabbatinā*)[67]. Daran erwies sich der Vorschlag als Utopie.

Natürlich steckte darin auch die Einsicht, daß man nicht immer nur Krieg führen konnte. Der Trend zur Mäßigung dürfte sich ausgebreitet haben, als mit der Machtübernahme der Abbasiden die Obrigkeit wieder erstarkte. Die Begründungen waren dann sekundär. Auch für die Ḫāzimīya war ein Feind nur, wer bewußt Nein sagte; denn alle Menschen sind „entschuldigt", solange sie nicht „aufgerufen" worden sind. Für sie ergab sich dies aus einem extensiven Glaubensbegriff: „Religion" besteht in Pflichten (*waẓā'if*) und Normen (*šarā'iʿ*); diese aber sind nicht a priori bekannt, sondern müssen mitgeteilt werden. Für spätere Ohren klang das so, als sei Heidenmission gemeint; die Doxographen haben es auch so formuliert[68]. Aber wahrscheinlich ging es noch um den „Aufruf" zum Ḫāriǧitentum; die Ḫāzimīya hatte ja, wie wir sahen, auch in Fragen des Gesetzes ihren eigenen Standpunkt. – Zu einem ähnlichen Ereignis kamen die Anhänger eines gewissen

Aḫnas b. Qais.

Hier hören wir zwar nichts über die Begründung; aber wieder heißt es, daß man erst jemanden angreifen sollte, nachdem man ihn „zum Islam aufgerufen" hat. Bekämpfen darf man nur jemanden, den man als Ungläubigen kennt.

---

[64] Nach Maqdisī 138, 7 f. zusammen mit der Josefsure (vgl. dazu weitere Angaben im Kommentar zu Text VIII 8, i).

[65] Etwa Vers 8 und vor allem Vers 44 ff.

[66] Šahrastānī 96 b, –7 ff./229, 3 ff. (vgl. zum Text die Bemerkungen von Gimaret, *Livre* 397); Našwān, *Ḥūr* 171, 4 f.; Baġdādī 75, 5 ff./96, 8 ff.; Aš'arī bringt den Passus versehentlich an anderer Stelle (*Maq.* 94, 1–3).

[67] Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 24, 10 ff.; weniger klar auch Abū Muṭīʿ, *Radd* 78, 4 f. und Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 19, pu. f.

[68] Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 19, 8; *Taḏkirat al-maḏāhib* 127, 1 f. Danach läßt sich Abū Muṭīʿ, *Radd* 71, 12 ff. teilweise verbessern. Vor allem ist *waẓā'if* statt *waṣā'if* (!) zu lesen. Zu *waẓīfat ad-dīn* s. u. S. 596; zu *šarā'iʿ* vgl. Schacht in EI[1] IV 344 f. und unten Kap. D 0.

Diese Voraussetzung ist aber normalerweise, wenn man es mit Muslimen zu tun hat, nicht gegeben; hier ist ἐποχή geboten. Wir haben es mit einer Gruppe zu tun, die sich als gefährdete Minderheit empfand; sie definierte ihre Umwelt als *dār at-taqīya*. Sie mied jeden Terrorismus, Meuchelmord ebenso wie Angriffe zur Nachtzeit. Bezeichnenderweise erlaubte sie die Heirat mit nichtḫāriǧitischen Frauen[69]. Ein anderer Kreis, der sich an einen gewissen

Ġālib b. Šāḏak

aus Sīstān anschloß, hielt die Randbewohner (*aṣḥāb al-aṭrāf*), d. h. wohl: Leute auf dem Lande, die von der Mission nicht erreicht werden, für entschuldigt, wenn sie das Gesetz aus Unkenntnis nicht anwenden. Jedoch müssen sie sich an das halten, was der Verstand gebietet. Es gibt also, so war damit gesagt, Gebote, die sich rational erkennen lassen, eine Art natürliches Gesetz. Das stieß auf Widerspruch; es vertrug sich ja gar nicht mit dem, was die Ḫāzimīya gelehrt hatte. Ġālibs Gegenspieler war ein gewisser ʿAbdallāh as-Sadīwarī, der, nach seiner Nisbe zu urteilen, aus der Gegend von Marv kam[70]. Die Kontroverse ist spät. Šahrastānī bindet diese Gruppe bei Ḥamza b. Āḏarak an; damit kommen wir frühestens ins Ende des 2. Jh's.

> Die Gruppe begegnet nur bei Šahrastānī (96 b, ult. ff./231, 5 ff.); dort heißt sie Aṭrāfīya. Die Namen der beiden Protagonisten sind in den Handschriften sehr verderbt (vgl. dazu Gimaret, *Livre* 399, der selber zu keiner Lösung kommt). Ġālib b. Šādak wird im *Tārīḫ-i Sīstān* unter den bedeutenden Persönlichkeiten der Provinz genannt (S. 20, 3). In jedem Fall ist Šādak/Šāḏak als vermutliches Diminutiv zu *šāḏmān*, „der kleine Fröhliche", eine passende Lösung (vgl. Nöldeke in: SB Wiener Ak. 116/1888/417; auch 404 zu *Šādōya*). In der Interpretation von *aṣḥāb al-aṭrāf* schließe ich mich Gimaret an. Allerdings verstand man unter den *aṭrāf aš-šarīʿa* die Hauptlehren des Gesetzes; das würde hier gleichfalls passen. Goldziher hat den Namen von *ṭarafai an-nahār* abgeleitet und darin diejenigen gesehen, die nur zweimal am Tage beteten (ZDMG 53/1899/385 f.; zu dieser Gruppe s. u. S. 620 ff.); aber die Stelle bei Qāḍī ʿIyāḍ, auf die er sich beruft (*Šifāʾ* II 1074, 3 f.), gibt dies nicht her. Vgl. jetzt auch Madelung, *Religious Trends* 68.

Bevor wir nun auf Ḥamza b. Āḏarak als den bekanntesten sīstānischen Ḫāriǧiten eingehen, ist ein letzter Streitpunkt zu behandeln, der vermutlich in dieser Gegend diskutiert wurde. Er ist eher juristischer als theologischer Natur. Die Ṯaʿlabīya nahm, so heißt es, *zakāt* von ihren Sklaven, wenn diese reich waren, und gab ihnen davon, wenn sie arm waren. Dann wurde diese Praxis stillschweigend abgeschafft. Ein gewisser

---

[69] Der ausführlichste Bericht findet sich bei Šahrastānī 98, 7 ff./236, 4 ff. Vgl. auch Aš'arī, *Maq.* 97, 11 ff.; Našwān, *Ḥūr* 172, 6 ff.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 233, 3 f. (mit Verschreibung); Baġdādī, *Farq* 81, 5 ff./101, 14 ff. > Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 55, ult. ff./57, −6 ff.; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 355, 16 ff., Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 32, −5 f., alle nach der gleichen Quelle. Samʿānī, *Ansāb* I 138, 13 ff. schränkt das ἐποχή-Gebot in unzulässiger Weise auf die Kinder ein. Maqdisī, *Bad'* V 139, 1 hat nur den Namen. Nachtangriffe widersprachen dem beduinischen Ehrenkodex (s. o. S. 329).

[70] Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* s. v. *Sadīwar*.

Maʿbad b. ʿAbdarraḥmān

aber behielt sie bei, weil man sie nicht offiziell verworfen hatte, und konnte dafür Anhänger gewinnen[71]. Das klingt quisquilienhaft, war aber eine Frage von sehr grundsätzlicher Natur. Es ging offenbar um eine Art Versorgungskasse für Sklaven, in die diese selber einzahlen konnten; Sklaven waren ja nach islamischem Recht begrenzt geschäftsfähig. Nur konnte ihr Herr auf dieses Geld Anspruch erheben, und genau dies scheint geschehen zu sein; Našwān al-Ḥimyarī sagt nämlich in einer ergänzenden Bemerkung, daß Maʿbad die Institution beibehielt, gleichgültig ob der jeweilige Herr (*maulā*) einverstanden war oder nicht[72]. Anderswo wird betont, daß dieser auch nichts von dem Erbe seines Sklaven erhalten sollte[73]. Daß die Mehrheit sich nicht weiter dazu bekannte, wäre dann ein interessanter Beleg dafür, daß die Auflösung des alten kommunitären Standpunktes und die Entwicklung des Individualismus auch das Gleichheitsideal zerstörte, auf das die Ḥārigiten seit je so stolz gewesen waren.

Maʿbad hatte offenbar auch mit der Gruppe um Aḫnas b. Qais Kontakt[74]. Mit ihnen teilte er die Auffassung, daß jeder Mensch nur selber für sein Heil sorgen könne. Niemand kann auf das Konto eines andern gute Werke einzahlen, indem er für ihn die Pilgerfahrt unternimmt oder ihn in sein Gebet einschließt usw. Beim Jüngsten Gericht zählt nur das, was man in seinem Leben selber geleistet hat[75]. War das mit ein Grund dafür, daß auch ein Sklave für sich selber einstehen sollte?

3.1.3.1.1 Der Aufstand des Ḥamza b. Āḏarak

Der aufkommende Individualismus hatte in kurzer Zeit ein ganzes Bündel neuer theologischer Vorstellungen an die Oberfläche geholt: die Freiheit menschlichen Handelns, die Ewigkeit göttlicher Bestimmung, den Unterschied zwischen rationalen und geoffenbarten Glaubenswahrheiten. Daß wir die genannten Theologen nicht näher fassen können, braucht uns nicht zu verwundern. Sīstān lag im toten Winkel; unsere Information geht auf höchstens drei Quellen zurück, von denen sich zwei sehr nahe berühren und eine gemeinsame Wurzel haben[1]. Dieser Sachverhalt läßt allzu schnell den Eindruck entstehen, als habe man es hier mit kleinen Konventikeln zu tun, die sich an

---

[71] Aš'arī, *Maq.* 98, 4 ff.; *Farq* 81, 1 ff./101, 10 ff. > Isfarā'īnī, *Tabṣīr* 55, −4 ff./57, 12 ff.; Šahrastānī 98, 5 f. und 13 ff./236, 2 f. und 237, 8 ff.; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 355, 18 f.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 233, 5 f. (mit Verschreibung). Bei Maqdisī, *Bad'* V 135, 1 nur der Name.

[72] *Ḫūr* 172, 10 ff.

[73] Malaṭī 136, 13/179, 5.

[74] Šahrastānī 98, 13 f./238, 1.

[75] Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 21, 5 ff.; nur als Lehre der Aḫnasīya bei Ibn al-Ǧauzī (*Talbīs* 19, −4), Abū Muṭī' (*Radd* 76, 1 ff.) und *Taḏkirat al-maḏāhib* 128, 3 f. (wo der Name entsprechend zu verbessern ist). Jedoch ist an den letzteren Stellen die Formulierung sehr mißverständlich und wohl bewußt verbogen.

[1] S. o. S. 576, Anm. 32 und unten S. 599.

irgendwelchen Details ihre Identität bestätigten. Das stimmt für die eine oder andere Gruppe von ihnen, ist jedoch aufs Ganze gesehen wahrscheinlich ein Fehlschluß; Sīstān ist nicht Kūfa. Zwar war das Gebiet vermutlich nicht allzu dicht besiedelt, und gewiß lebten Ḫāriǧiten nicht selten mit anderen Muslimen zusammen[2]; aber ihre Kraft und ihre Zahl reichten doch aus, um gegen Ende des 2. Jh's die Abbasiden dreißig Jahre lang in Schach zu halten. Damals erhob sich

Abū Ḫuzaima[3] Ḥamza b. Āḏarak,

Sohn eines Konvertiten aus der Schicht der Landadeligen[4], der sich einer Gruppe von Ḫāriǧiten in Oq mitten im Herzen von Sīstān, bei Zarang, angeschlossen hatte[5]. Der Ort war schon in vorislamischer Zeit heilig gewesen; Scarcia hat die Vermutung geäußert, daß ein gewisser Kreuzzugsgeist dort zur Tradition gehörte[6]. Ḥamza scheint noch einen Schuß Machiavellismus beigetragen zu haben. Das ergab eine brisante und ungemein effiziente Mischung. Um 180/796 gelang es ihm, sich an die Spitze einer Revolte zu setzen, die an sich von einem andern Ḫāriǧiten angezettelt worden war, einem Mann namens Ḫalaf, der einen strikten Determinismus vertrat und noch daran glaubte, daß die Kinder der „Götzendiener" in die Hölle kämen[7]. Ḥamza konnte ihn nicht ganz verdrängen; darum entwickelte er die These, daß es gleichzeitig zwei oder mehr Imame geben könne[8]. Allerdings machte er, wie Šahrastānī verrät, einen wichtigen Zusatz: im Krieg sollte es nur ein Oberkommando geben. Hiermit hatte er seinen Anspruch angemeldet.

Baġdādī hat die Etappen seiner weit ausgreifenden Feldzüge in Sīstān, Ḫorāsān, Makrān, Qūhistān und Kirmān mit Fleiß, wenngleich ohne jede Chronologie zusammengestellt. Er hatte seine Informationen wahrscheinlich aus Nēšāpūr, wo er selber sich den größten Teil seines Lebens aufhielt[9]; die Nēšāpūrer waren stolz darauf, den gefährlichen Terroristen um 188/804 schließlich zur Strecke gebracht zu haben[10]. Allerdings stimmte das gar nicht;

---

[2] S. o. S. 572 f.; dazu S. 583 für die Aḫnasīya. Auch Ma'bad erlaubte, daß Ḫāriǧiten, die im *dār at-taqīya* mit anderen Muslimen zusammenleben, zusammen mit ihnen die Steuern (*ṣadaqa*) bezahlen (Šahrastānī 98, −5/238, 5 f.).

[3] Zur *kunya* vgl. Ǧāḥiẓ, *Bayān* IV 25, 3 f.; sie wurde vor allem von Heerführern benutzt.

[4] Bosworth, *Sīstān* 91 f.; statt *Āḏarak* ist darum auch *'Abdallāh* überliefert. Die Form Āḏarak, die schon bei Gardēzī belegt ist, wird in arabischen Quellen natürlich auf alle nur denkbaren Weisen verschrieben: Adrak, Aurak, Atrak, Akrak, Adrad usw. (vgl. dazu Gimaret, *Livre des Religions* 397, Anm. 30). Aber eine iranische Etymologie (*āḏarak* = „Feuerchen") paßt zu der Herkunft des Rebellen am besten. Oġuzisch *atrek* „fuchsroter Mann" (vgl. Togan, *Ibn Faḍlān's Reisebericht* 142) hat aus eben diesem Grunde weniger für sich.

[5] Bosworth 92 und 85; allgemein Madelung, *Religious Trends* 66 ff.

[6] In: AIUON 15/1965/304.

[7] Aš'arī, *Maq.* 93, 12 f.; Našwān, *Ḥūr* 171, 10 f.; Baġdādī, *Farq* 75, pu. f./96, pu. f.; Šahrastānī 96 a, ult. ff./230, 7 ff. Ḫalaf wird auch im *Tārīḫ-i Sīstān* an einer Stelle genannt (156, 6).

[8] Našwān 171, 13 f.; Šahrastānī 96 a, −4 ff./230, 5 f.

[9] Vgl. Elran III 409.

[10] *Farq* 76, ult. ff./98, 4 ff., dort 79, apu. ff./100, 7 ff.

Bosworth hat in seiner sorgfältigen Studie, in der vor allem auch die Angaben aus dem *Tārīḫ-i Sīstān* verwertet sind, gezeigt, daß Ḥamza erst 25 Jahre später, nämlich 213/828 gestorben ist[11]. Baġdādī wählt die Fakten mit Bedacht; er legt offenbar großen Wert auf den Nachweis, daß Ḥamza während seiner Kampagnen nicht nur die Heere der Abbasiden und ihrer Statthalter im Osten bekämpfte, sondern auch unter seinen ḫāriǧitischen Freunden aufräumte. Die Baihasīya traf es zuerst, dann die Ḥāzimiten in Qūhistān westlich von Pūšang und schließlich die Ṯaʿāliba in der Gegend von Nēšāpūr[12]. Auch die Anhänger des Ḫalaf, dem Ḥamza seinen Aufstieg verdankte, hatten längst von ihm genug. Ḫalaf war vermutlich gestorben; aber ein gewisser Masʿūd b. Qais war ihm nachgefolgt und hatte sich Ḥamza in Kirmān entgegengestellt. Er verunglückte beim Überqueren eines Flusses und ertrank. Seine Leute wollten an seinen Tod nicht glauben; sie hofften, daß er 120 Jahre nach seinem Geburtstag wiederkehren werde[13].

Dieses Motiv, das wir sonst eher von der Šīʿa kennen, zeigt die ganze Verzweiflung. Ḫalafs Gemeinde hatte offenbar bis zum Äußersten gekämpft; man schrieb ihr die Vorstellung zu, daß niemand sich dem *ǧihād* entziehen dürfe, nicht einmal eine Frau. Wer von ihnen im Kampf auf den Tod verwundet wurde, zeigte mit seiner Waffe (*bi-ḥadīdihī*) auf die, die um ihn waren – vermutlich seine Gegner – und sprach noch einmal das *lā ḥukma illā lillāh*[14]. Nun aber meinten sie, daß sie ohne Imam nicht mehr kämpfen dürften[15]; sie haben also auch als Besiegte nicht mit Ḥamza gemeinsame Sache gemacht. Später lebten sie anscheinend vor allem noch in Kirmān und Makrān[16]. Ḥamza hatte sich auch dogmatisch von ihnen gelöst; er glaubte nun an die Willensfreiheit. Damit mag er die Maimūnīya für sich gewonnen haben. Daß dies ein nachträglicher Schwenk war, den er vielleicht nur aus politischen Gründen vollzog, geht daraus hervor, daß er weiterhin wie die Ḫalafīya davon ausging, daß die Kinder von Nichtḫāriǧiten zur Hölle verdammt seien[17]. Es erleichterte ihm vermutlich die Kriegsführung.

---

[11] *Sīstān* 91 ff., dort S. 103. Sadeghi hält sich in seiner kurzen Darstellung der Ereignisse (*Mouvements* 54 ff.) noch an das Datum bei Baġdādī. Zur Chronologie vgl. vor allem auch Składanek in FO 22/1981-4/81 ff. und RO 44/1985, Heft 2/89 ff.; allgemein ders., *Doktryny* 142 ff.

[12] Bosworth 93.

[13] Baġdādī 78, –4 ff./99, 13 ff.; Našwān bezieht diese Mahdī-Vorstellung auf Ḫalaf (*Ḥūr* 171, 10 ff.), Maqdisī dann ganz abwegig auf Ḥamza (*Bad'* V 138, 10 f. und VI 102, apu. ff.). Zur Zahl 120 s. u. Kap. C 3.2.2.

[14] Abū Muṭīʿ, *Radd* 71, 9 ff. (*bi-ḥadīdihī* steht in der Hs., nicht *bi-ǧasadihī*, wie die Herausgeberin liest); auch Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 19, 8 f. und *Taḏkirat al-maḏāhib* 127, 3. Zur Teilnahme ḫāriǧitischer Frauen am *ǧihād* vgl. für die Frühzeit Salem, *Political Theory* 86 f. Ḥanafī ergänzt, daß die Anhänger Ḫalafs alle die Prophetengenossen exkommunizierten, die in den Ridda-Kriegen sich zurückgehalten, also die Teilnahme am *ǧihād* verweigert hatten (*Firaq* 18, 1 ff.).

[15] Baġdādī 75, –4 f./96, apu. f. (wo anscheinend ein Satz ausgefallen ist); Našwān 171, 11 f.

[16] Šahrastānī 97 a, 1/230, 9.

[17] Baġdādī hat den Widerspruch hervorgehoben (*Farq* 77, 2 ff./98, 6 ff.); vgl. auch Aš'arī, *Maq.* 93, ult. f. und Šahrastānī 96 a, 10 ff./229, 10 f.

Nun darf man das Bild, das Baġdādī zeichnet, nicht zu sehr verabsolutieren. Die Ḫāriǧiten waren seit jeher ein Bürgerschreck; auch jetzt wird wieder hervorgehoben, daß sie Bäume abhackten und Qanāte verstopften[18]. Bezeichnend ist, daß Ḥamza mit Vorliebe die abbasidischen Steuereinnehmer umbrachte[19]. Die Bewegung hatte ohne Zweifel sozialrevolutionäre Züge; B. Składanek hat in einem bemerkenswerten Aufsatz diesem Aspekt zu seinem Recht verholfen[20]. Ḥamza fand seinen Rückhalt in den Dörfern und Marktflecken[21]; die bäuerliche einheimische Bevölkerung scheint ihn gestützt zu haben, obwohl die Mehrzahl seiner Krieger Araber waren[22]. Selbst Baġdādī weist darauf hin, daß er die „Quietisten" keinen Repressalien aussetzte[23]; wie andere vor ihm unternahm er also nichts gegen die, welche ihm nicht feindlich gegenübertraten. Er mißbilligte Meuchelmord und heimlichen Raub; das hatte er mit der Aḥnasīya gemein[24]. Als Hārūn ar-Rašīd i. J. 193/808 mit seinem großen Heer in Ḫorāsān auftauchte, ließ Ḥamza trotz seiner bereits geschwächten Position sich auf einen Briefwechsel mit ihm ein, der durch seine herausfordernde Sprache auffällt. Er nannte sich darin *amīr al-mu'minīn*, wie das auch frühere Ḫāriǧiten getan hatten – nur daß dies in den Ohren des Kalifen aufreizender klang, als es vielleicht gemeint war: die *mu'minūn* waren hier nur die Ḫāriǧiten. Dem Islam sagte er voraus, daß er bis zum Jüngsten Tage mangelhaft bleiben werde, und nur für sich selber nahm er in Anspruch, dem Koran und der *sunna* des Propheten zu folgen[25]. Er hatte Glück; Hārūn starb in einem Dorf bei Ṭūs, bevor es zur Schlacht kam. Ḥamza sah darin göttliche Hilfe wie seinerzeit, als der Prophet durch einen Graben die Mekkaner scheitern ließ: „Gott verschonte die Gläubigen damit, zu kämpfen"[26]. Jedoch zog er die Lehre daraus, seine Energien fürderhin mehr gegen die Heiden zu richten. Er unternahm Kriegszüge in Ġūr und in Sind; die Stadt Gardēz in Afghanistan soll von ihm (neu)gegründet worden sein[27]. Seine Heldentaten wurden später

---

[18] Bosworth 94 f.

[19] Ib. 95.

[20] In: Przegląd Orientalistyczny 1/1960/25 ff.

[21] Bosworth 90 f.

[22] *Tārīḫ-i Sīstān* 168, 10. Barthold hat das Ḫāriǧitentum in Sīstān als Volksbewegung betrachtet (*Turkestan down to the Mongol invasion* 213); kritisch dazu Scarcia in: AIUON 14/1964/625, Anm. 16.

[23] *Farq* 77, 5/98, 9.

[24] Aš'arī, *Maq.* 94, 3 ff., nach Zurqān. Dieser kann natürlich sehr wohl die beiden Sekten verwechselt haben. Ob Ḥamzas General Ḥaiyōya b. Ma'bad (vgl. Baġdādī 77, –7/98, –5) ein Sohn des Ma'bad b. 'Abdarraḥmān war?

[25] Der Text ist im *Tārīḫ-i Sīstān* erhalten. Vgl. die Übersetzung von G. Scarcia in: AIUON 14/1964/623 ff.; das Referat bei Bosworth 98 ist etwas irreführend. Składanek vermutet in FO 22/1981-4/87 f. wohl zu Recht, daß der *Tārīḫ-i Sīstān* aus lokalpatriotischen Gründen die Intention des Kalifen etwas verzeichnet; Hārūn wollte an sich in Transoxanien nach dem Rechten sehen, wo die Revolte des Rāfi' b. Laiṯ noch nicht zu Ende war (vgl. dazu Daniel, *Khurasan* 172 ff.).

[26] Sure 33/25; vgl. Bosworth 100.

[27] Bosworth 102 und 104; auch MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 119. Dazu Bivar in EI² II 978 s. v. *Gardīz*.

in einem Epos besungen, das dann, als sein Name im Brunnen der Vergangenheit versank, auf Ḥamza, den Onkel des Propheten, übertragen wurde[28].

Die Ḫāriǧiten starben natürlich mit ihm nicht aus. Masʿūdī nennt für die Zeit, in der er schreibt (um 332/944), Sīstān immer noch als eine ihrer Bastionen, neben Kirmān, Ādarbaiǧān usw.[29]. Auch Muqaddasī hat sie ein halbes Jahrhundert später dort vorgefunden[30]. Jedoch waren sie friedlich geworden; Yaʿqūb b. Laiṯ, der selber aus dem Volke kam, hatte ihnen den Elan genommen[31]. Jetzt sahen selbst Städter die positiven Seiten an ihnen. Ein irakischer Muʿtazilit des 4. Jh's bewunderte ihre absolute Ehrlichkeit; nur Fremde stahlen, und ihnen wurde dann nicht nur die Hand, sondern gleich der ganze Unterarm bis zum Ellbogen abgehackt[32]. Man konnte Dinge unbeaufsichtigt auf öffentlichen Plätzen liegenlassen. Die Häuser hatten häufig keine Türen, sondern nur ein Gitter gegen die Hunde und die wilden Tiere; in jedem Fall war es nicht üblich, abzuschließen[33]. Auf den Märkten wurde nicht gefeilscht[34].

3.1.3.2 Die nichtḫāriǧitischen Gruppen

In der ersten Hälfte des 2. Jh's waren diejenigen, die in den Städten den Ḫāriǧiten Paroli boten, meistens Murǧi'iten. Quellen haben wir zwar kaum; aber die Situation wird schlaglichthaft erhellt in dem Augenblick, wo ein Dritter sich in das Kräftespiel einmischt, ein Šīʿit aus Kūfa namens

Abū Muḥammad Ḥarīz b. ʿAbdallāh,

ein Klient der Azd, der zu Lebzeiten des Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq im großen Stil mit Fett und Öl handelte und in Geschäften immer wieder einmal nach Siǧistān kam. Er war ein Gelehrter, Schüler des Zurāra b. Aʿyan; Ṭūsī hat mehrere juristische Schriften von ihm verzeichnet[1]. Jedoch war er von seiner Heimat her auch eine scharfe Gangart gewöhnt. Darum stiftete er die wenigen Šīʿiten, die es in Siǧistān – vermutlich in Zarang – gab, dazu an, gegen die Ḫāriǧiten vorzugehen, weil diese für ʿAlī keine Achtung zeigten. So kam es zu terrori-

---

[28] Vgl. Meredith-Owens in: EI² III 153 f. s. v. *Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib* mit ausführlicher Bibliographie; neuerdings auch Ṣafā in: Irānnāma 1/1982/13 f. (zu einer Version aus der Ṣafavidenzeit, dem sog. *Ṣāḥibqirānnāma*).

[29] *Murūǧ* V 231, 4 ff./III 302, 10 ff.

[30] S. o. S. 572.

[31] Er war bekanntlich Kupferschmied gewesen und hatte sich aus den sunnitischen *ʿaiyārūn* von Bust nach oben gearbeitet. Zu dem Machtstreit vgl. Bosworth 113 ff. und Madelung, *Religious Trends* 69; auch Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ* II 605, 1 ff.

[32] Das wird bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 189, 15 als azraqitische Sitte bezeichnet.

[33] Tanūḫī, *Nišwār al-muḥāḍara* III 88, 3 ff.; übernommen bei Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* IV 341 b, –4 ff.

[34] Yāqūt III 190 b, 14 ff.

[1] *Fihrist* 84, ult. ff. Ein Fragment aus einer von ihnen, vielleicht seinem *K. aṣ-Ṣalāt*, ist erhalten bei Muḥammad b. Aḥmad Ibn Idrīs, *Sarāʾir* 479, –4 ff.; auch dort überliefert er vor allem nach Zurāra.

stischen Aktivitäten, bei denen einzelne Ḫāriǧiten heimlich ermordet wurden. Diese verdächtigten zuerst die „Murǧi'iten", weil das die Gegner waren, die sich so etwas von ihrer Zahl her hätten erlauben können. Als sie die Schuldigen schließlich herausfanden, schlossen sie Ḥarīz mitsamt seinen Leuten in ihrer Moschee ein und brachten das Gebäude über ihnen zum Einsturz[2].

Dieser selbe Mann begegnet nun unter dem Namen Ḥarīz b. Abī Ḥarīz in einer sunnitischen Quelle[3] als *qāḍī* von Siǧistān. Es konnte also geschehen, daß ein Kaufmann, der Kontakte zu den Zentren der Gelehrsamkeit – und der Verwaltung – hielt, von der Obrigkeit zum Richter eingesetzt wurde. Allerdings war er auch kein Unbekannter; denn schon sein Vater

Abū Ḥarīz ʿAbdallāh b. al-Ḥusain al-Azdī

war *qāḍī* in Siǧistān gewesen. Er kam noch aus Baṣra, wo die Azd ja auch hingehören. Aber auch ihm sagte man schon šīʿitische Tendenzen nach; er soll gemeint haben, daß die *raǧʿa* in 72 Koranversen vorhergesagt sei[4]. Die imāmitischen Biographen haben von ihm keine Notiz genommen. Vielleicht war er noch Kaisānit; er muß ja schon im ersten Drittel des 2. Jh's gestorben sein. Man horcht auf, wenn er von ʿIkrima ein Ḥadīṯ überliefert, wonach der Prophet verboten habe, eine Frau zu ihrer Tante hinzuzuheiraten[5]; die Ḫāriǧiten um Ḫāzim b. ʿAlī hatten ja eben dies auf koranischer Basis zugelassen[6]. ʿIkrima war als Gewährsmann dann wohl mit Bedacht gewählt; er war selber Ḫāriǧit gewesen[7].

Die Heiratsbräuche schienen rechtgläubigen Ausländern noch lange etwas verwildert. Als der Šāfiʿit Abū Saʿīd al-Iṣṭaḫrī (gest. 328/940), der vorher in Qum und in Baġdād tätig gewesen war, von al-Muqtadir (reg. 295/908) in Sīstān zum *qāḍī* eingesetzt wurde, stellte er schockiert fest, daß die meisten Ehen ohne Einschaltung des Vormundes geschlossen wurden; die Frauen vertraten sich also selber. Er soll diesem Übelstand ein Ende gemacht haben[8]. In Wirklichkeit versuchte er wohl bloß eine Verfahrensweise außer Kraft zu setzen, die nach ḥanafitischem Recht toleriert werden konnte[9]. Die Ḥanafiten, die auf dem von den Murǧi'iten bereiteten Boden lange Zeit kräftig geblüht hatten, waren schon unter den Ṣaffāriden, wohl aus politischen Gründen, von den Šāfiʿiten in ihren Pfründen bedroht worden. Kurz vor Abū Saʿīd al-Iṣṭaḫrī's Eintreffen war über einer an sich nebensächlichen juristischen Frage – es ging

---

[2] Mufīd, *Iḫtiṣāṣ* 203, 6 ff.; übernommen bei Maǧlisī, *Biḥār* XLVII 394 f. nr. 119. Zu ihm auch Kaššī 383 ff. nr. 717-9; Naǧāšī 105, 4 ff.; Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* I 182 ff.

[3] Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* II 186 f.

[4] *Mīzān* nr. 4267. Vgl. zu ihm auch ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 240 f. nr. 793; Buḫārī III$_1$ 72 nr. 187; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 168, 13 f. und 384 nr. 2561; Fasawī III 73, 1 und 212, –4; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 265, 1 ff.; TT V 187 f. nr. 323.

[5] *Mīzān* II 407, –6 ff.

[6] S. o. S. 581.

[7] S. u. S. 655 f.

[8] IḪ II 75, 1 ff.

[9] Vgl. Schacht in HW 587 a s. v. *Nikāḥ*.

um die Anerkennung der Nachkommenschaft eines Schwachsinnigen, vermutlich also auch um ein Erbschaftsproblem – die Rivalität offen ausgebrochen; sie verwandelte sich recht bald in einen regelrechten Familien- oder Stammeskrieg[10]. Letzten Endes scheinen die Šāfi'iten sich nicht haben durchsetzen zu können.

3.1.4 Der westliche Teil der Provinz Ḫorāsān

Siǧistān ist, was die Entwicklung ḫāriǧitischen Denkens angeht, nur ein Modellfall. Wir sahen, daß die Bewegungen, wenn sie virulent wurden, sich keineswegs immer an die Grenzen dieser Landschaft hielten; wenn sie aber quieszierten, so sind sie häufig nicht mehr genau zu lokalisieren. Denn die Häresiographen legen auf Ortsangaben kaum Wert; die Historiker aber erfassen nur diejenigen Namen, mit denen sich ein Aufstand verbindet. Hinzu kommt, daß *Siǧistān* oder *Mā warā' an-nahr* nur Landschaftsbezeichnungen sind; politisch gehörte der gesamte ostiranische Raum zur Provinz Ḫorāsān. So erklärt sich, daß wir von einer friedfertigen Gruppe wie der Ibāḍīya nur wissen, daß es sie auch in Ḫorāsān gab, während diejenigen ḫāriǧitischen Rebellen, die ins Licht der Geschichte traten, dies vor allem in Transoxanien z. Z. des Abū Muslim taten, als das Licht gerade einmal dorthin fiel. Dabei legen eben diese ihre kriegerischen Aktivitäten die Vermutung nahe, daß sie sich nicht immer dort aufhielten und vielleicht auch nicht dort zu Hause waren. Wir beschränken uns in der folgenden Darstellung wiederum auf diejenigen unter ihnen, über deren Lehre wir etwas erfahren.

3.1.4.1 Ḫorāsānische Ḫāriǧiten

In die ḫorāsānische Politik der ausgehenden Umaiyadenzeit mischt sich als einer der ersten von ihnen ein gewisser

Šaibān b. Salama,

ein Angehöriger der Sadūs[1], der schon im Heer des Ḍaḥḥāk b. Qais gekämpft und dann unter ʿAbdallāh b. Muʿāwiya in Fārs sein Glück gesucht hatte[2]. Als auch dessen Unternehmen scheiterte[3], floh er über Kirmān und Sīstān nach

---

[10] Dazu Näheres bei Halm, *Ausbreitung* 120 f.

[1] Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 587, 18 f.

[2] Vgl. jetzt Daniel, *Khurasan* 78 f.; auch Shaban, *Abbasid Revolution* 159 ff.; Veccia-Vaglieri in: RSO 24/1949/31, Anm. 4; Moscati in: Rendiconti Acc. Lincei, VIII 4. ser./1949/485 f.; Gimaret, *Livre des Religions* 403, Anm. 83; Madelung, *Religious Trends* 60. Ḥanafī bringt ihn mit Šabīb b. Yazīd zusammen (*Firaq muftariqa* 28, 6 ff.); aber er tut dies wohl nur aus häresiographischem Ordnungstrieb.

[3] S. u. S. 624 ff.

Ḫorāsān; dort setzte er sich fest und rechnete sich eine gute Chance in dem sich abzeichnenden Chaos aus. Seine Basis lag offenbar in Saraḫs, wo er auch einigen Rückhalt in der Bevölkerung besaß[4]; jedoch herrschte er ebenso über Ṭūs und die Region von Abaršahr[5]. Er verfügte über etwa 30000 Kämpfer; darunter waren Kontingente aus Baṣra und von den Bakr b. Wā'il[6]. Jedoch reizte er seine Karten zu hoch aus. Seine Anhänger sahen in ihm den Kalifen[7], und er war nicht bereit, sich irgendeinem seiner Konkurrenten unterzuordnen. Naṣr b. Saiyār verachtete er als den Vertreter der ungerechten Obrigkeit[8]; Abū Muslim lag ihm nicht, weil dieser die Interessen der Aliden vertrat. Als er dann doch sich auf Bündnisse einließ, zuerst mit dem Sohn des Ǧudai' b. 'Alī al-Kirmānī, der ihm nach dem Tod seines Vaters i. J. 129/747 das geschlagene Heer zuführte[9], und dann mit Abū Muslim[10], fiel ein Teil seiner ḫāriǧitischen Kerntruppen von ihm ab, weil er seinen Prinzipien nicht treu geblieben war[11]. Auf diese Weise gewann Abū Muslim die Oberhand; er stellte ihn im Ša'bān 130/April 748 vor Saraḫs zum Kampf[12]. Als Šaibān unterlag und in der Schlacht fiel, gingen seine Anhänger, die jetzt kaum noch eine Wahl hatten, zu Naṣr b. Saiyār über[13].

Diejenigen, die weiter zu ihm standen, versuchten seine Ehre zu retten, indem sie behaupteten, er habe sich vor seinem Tode von seinem Fehltritt bekehrt – kein Wunder, nachdem Abū Muslim ihm ans Leben wollte. Seine Kritiker allerdings nahmen diese Entschuldigung nicht an; denn durch sein Lavieren hatte er den Tod von Ḫāriǧiten verursacht oder sie materiell geschädigt, vermutlich indem er gegen seine früheren Anhänger vorgegangen war. Diese Untaten hätte er persönlich wieder gutmachen müssen; da dies nicht geschehen war, hatte seine Buße keinen Wert[14]. Unter seinen Befürwortern nennt Šahrastānī einen gewissen 'Aṭīya al-Ǧūzǧānī mit seiner Schule, über den wir nichts weiter wissen[15]. Ihm ist es zu verdanken, daß Šaibāns Gefolgschaft

---

[4] *Aḫbār al-'Abbās wa-wuldih* 298, 9 f.

[5] Ḫalīfa 587, 19 ff. Das Zentrum der Region von Abaršahr war Nēšāpūr (vgl. EIran I 67 s. v.).

[6] Ḫalīfa, ib.; Ṭabarī II 1996, 11 f. Auch die Ḥanīfa, von denen einer ihn in einer Elegie betrauerte, gehörten zu den Bakr b. Wā'il (*Aḫbār al-'Abbās* 322, –5 ff.).

[7] Wohl im Sinne eines „Beherrschers der Gläubigen", d. h. der gläubigen Muslime, der Ḫāriǧiten (Ṭabarī II 1993, 3; vgl. auch *Aḫbār al-'Abbās* 308, 6 f.).

[8] Ṭabarī II 1995, ult. f.

[9] Ḫalīfa 587, 15 ff. Zu Kirmānī s. o. S. 513.

[10] Ṭabarī II 1992, 190 ff. und 1996, 8 ff.

[11] Ḫalīfa 587, 20 ff.

[12] *Aḫbār al-'Abbās* 310, 3 f. und 322, 2 ff. Zum Datum vgl. Daniel 78 und 95, Anm. 49.

[13] Ṭabarī II 2000, 13 f.; zur Politik Naṣrs ihm gegenüber vgl. *Aḫbār al-'Abbās* 294 ff. Allgemein auch *al-'Uyūn wal-ḥadā'iq* in: *Fragmenta* 165, pu. ff.

[14] Aš'arī, *Maq.* 98, 9 ff.; Našwān, *Ḥūr* 172, 7 ff.; Baġdādī, *Farq* 81, –7 ff./102, 1 ff.; Šahrastānī 99, 2 ff./239, 9 ff.; Sam'ānī, *Ansāb* VII 436, apu. ff. Alle Berichte gehen auf die gleiche Quelle zurück.

[15] Es wäre schön, wenn er mit dem 'Aṭīya aṯ-Ṯa'labī identisch wäre, der im Irak z. Z. des Ḍaḥḥāk b. Qais eine Rolle spielte (Ṭabarī II 1899, 16 und 1938, 12) und bei Ṭabarī wie bei Ḫalīfa als *'Aṭīya at-Taġlibī* verschrieben ist (*Ta'rīḫ* 579, 10); auch Šaibān b. Salama wird immerhin zur Sekte der Ṯa'labīya gerechnet. Aber dieser 'Aṭīya steht auf der falschen Seite;

nicht zerfiel, sondern sich vielleicht noch ausbreitete und über Generationen hielt; man fand sie später in Nasā, der alten parthischen Metropole in Turkestan beim heutigen Ashkabad, in Abīvard auf dem Wege zwischen Saraḫs und Nasā, in Pūčkān/Būzǧān, dem späteren Ǧām zwischen Mašhad und Herat, und in Ǧūzǧān, der Heimat ʿAṭīyas[16]. Das Haupt der Kritiker aber war

Abū Ḫālid[17] Ziyād b. ʿAbdarraḥmān,

hinter dem sich vermutlich Ziyād b. ʿAbdarraḥmān al-Qušairī versteckt, ein angesehener Nordaraber aus dem Irak, den Naṣr b. Saiyār bezeichnenderweise zum Statthalter von Abaršahr machte, also doch wohl gegen Šaibān ausspielte[18]. Er hatte eine lange rebellische Vergangenheit hinter sich; schon i. J. 102 hatte er sich auf die Seite des Yazīd b. al-Muhallab gegen Yazīd II. gestellt, war jedoch, als er nach dem Ende des Aufstandes vor Maslama b. ʿAbdalmalik geführt wurde, auf eine Intervention hin begnadigt worden[19]. Er dachte auch nicht daran, mit Naṣr gemeinsame Sache zu machen[20]. Er war zwar gegen Abū Muslim; aber er ließ auch die Umaiyaden links liegen und setzte stattdessen auf regionale Selbständigkeit, indem er sich Muqātil b. Ḥaiyān unterordnete, der die Heere der großen Kommunen zusammenfaßte[21]. Ob er, wenngleich konsequenter und klüger als Šaibān, diesen lange überlebte, wissen wir nicht; seine Spur verliert sich nach der abbasidischen Revolution.

Hinter dieser primär politischen Auseinandersetzung stehen nun auch dogmatische Differenzen. Ziyād war Jurist und offenbar die Autorität, an die man sich innerhalb der Ṭaʿlabīya, der auch Šaibān angehörte, in umstrittenen Fragen wandte[22]. Er vertrat die Willensfreiheit; denn er lehrte, daß Gott von dem, was geschieht, erst weiß, wenn es geschieht. Er weiß dadurch, daß er sich selber ein Wissen schafft[23]. Šaibān dagegen glaubte an die Gnadenwahl; er meinte, daß Gottes Wohlgefallen und Feindschaft, mit denen er die Menschen von Anfang an nach ihrem Heilsstatus scheidet, ihm von Ewigkeit her als Eigenschaften innewohnen[24]. Er übernahm das vermutlich von Ḫāzim b.

---

er ist mit Marwān II. verbündet. Auch mit ʿAṭīya b. al-Aswad al-Ḥanafī (s. o. S. 573) hat der Mann aus Ǧūzǧān nichts zu tun.

[16] Baġdādī, *Milal* 74, 14 f.; bei Šahrastānī 99, 10/240, 10 f. sind die Namen offensichtlich verderbt (vgl. Madelung 60, Anm. 32).

[17] Zur *kunya* vgl. Šahrastānī 99, 7/240, 6.

[18] Ṭabarī II 1664, 15 f. Für die Identität spricht vielleicht auch, daß Ḫalīfa den Namen des ḫāriǧitischen Dissidenten als ʿAbdarraḥmān b. Ziyād, *maulā* der Quraiš, angibt (*Taʾrīḫ* 588, 2 f.). Hieran ist zwar einiges verkehrt; aber die Quraiš könnten aus der Nisbe al-Qušairī mißverstanden sein.

[19] Ib. II 1409, 3 ff.

[20] Ib. II 1662, 14 ff.

[21] Ib. II 1997, 7 ff.; dazu oben S. 513. Zu einigen Einzelheiten vgl. Daniel 86 f.; auch Shaban, *Abbasid Revolution* 162, der in ihm einen Mann der „alten Garde" Naṣr b. Saiyār's sieht.

[22] Aš'arī, *Maq.* 99, 9 f.

[23] Šahrastānī 99, 7 ff./240, 6 ff.

[24] Aš'arī, *Maq.* 99, 11 f.; daß Aš'arī hier mit der Unterscheidung zwischen *ṣifāt aḏ-ḏāt* und *ṣifāt al-fiʿl* operiert, wird man nicht unbedingt auf Saibān rejizieren dürfen.

ʿAlī, der den gleichen Gedanken in Sīstān entwickelt hatte und wohl etwas älter war; in den Diskussionen, die in Sīstān abliefen, steht das Argument in dem ihm zukommenden Kontext[25]. Zudem war er Anthropomorphist, was in ḫāriǧitischen Kreisen als Neuerung empfunden wurde[26]. Ziyād dagegen hatte vermutlich das von Ǧahm b. Ṣafwān vertretene transzendentale Gottesbild. Šaibān könnte von der Umgebung des ʿAbdallāh b. Muʿāwiya gelernt haben. Allerdings gab es auch in Iran Anthropomorphisten genug. – Eines der Fatwās, die Ziyād gegeben hatte, hatte zu einem Zerwürfnis geführt. Leute in Ṭūs, vielleicht die gesamte dortige ḫāriǧitische Gemeinde, hatten, angeführt von einem gewissen

Rušaid aṭ-Ṭūsī

eine Lücke in seiner Expertise entdeckt und sich seinem Entscheid entzogen. Es ging auch um eine recht substanzielle Angelegenheit, nämlich um Steuern. Man hatte bisher von künstlich bewässertem Land immer bloß den halben Zehnten bezahlt, die ganze Summe nur von Äckern, die im Regenfeldbau bearbeitet wurden. Das war schon durch den Propheten so festgelegt worden[27], und es war wohl auch, wenn man den zusätzlichen Kapitaleinsatz und den größeren Arbeitsaufwand berücksichtigt, gerecht. Aber der Staat – hier wohl: das ḫāriǧitische Oberkommando – brauchte Geld, und Ziyād meinte, man dürfe keinen Unterschied mehr machen. Allerdings wollte er die frühere Praxis auch nicht ausdrücklich verdammen; er verlangte schließlich von seinen Leuten mehr, als andere Juristen dies taten[28]. Das war sein Fehler; denn nun kehrte Rušaid zu dem ursprünglichen Usus zurück. Man hatte diesen an sich, wie es heißt, schon aufgegeben; anstößig war offenbar nicht so sehr die höhere Geldforderung als die Weigerung, klare Fronten zu schaffen und das Alte für falsch und sündhaft zu erklären. Die Häresiographen haben auch daraus eine Sekte gemacht[29].

---

[25] S. o. S. 580.

[26] Ib. 99, 7. Diese Stelle läßt sich auch so verstehen, daß erst seine Schüler (in Ǧūzǧān oder Turkestan also) zu diesem Standpunkt übergingen; jedoch macht Baġdādī dann direkt Šaibān verantwortlich (*Farq* 81, –5 f./102, 4). Die Aš'arī-Stelle wird dadurch schwierig, daß kurz hintereinander zweimal die Šaibānīya genannt ist; beim ersten Mal sind deutlich die Schüler gemeint, beim zweiten Mal dagegen vermutlich die Sekte überhaupt. Der letzte Satz (mit *ṯumma* beginnend) ist wohl von dem Vorhergehenden zu trennen.

[27] Vgl. Grohmann in EI[1] IV 1137 a.

[28] Yaḥyā b. Ādam, *K. al-Ḫarāǧ* 78, 18 ff. und 80, 12 ff. JUYNBOLL.

[29] Am klarsten ist der Sachverhalt dargestellt bei Aš'arī, *Maq.* 99, ult. ff. Jedoch gehen alle Berichte auf ein und dieselbe Quelle zurück (vielleicht Yamān b. Ri'āb); vgl. Baġdādī, *Farq* 82, 4 ff./102, –4 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, 15 ff.; Šahrastānī 98, –4 ff./238, 7 ff.; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 355, –14 f.; Sam'ānī, *Ansāb* VI 133 nr. 1788; kurz Našwān, *Ḥūr* 172, apu. f. (wo *ʿuyūn* zu lesen ist statt *fuyūl*) und Ābī, *Naṯr ad-durr* V 233, –4 f. Zu einem ähnlichen Streitfall in Sīstān s. o. S. 584.

3.1.4.1.1 Die Baihasīya

Daß es neben den Ṯa'labiten, von denen wir bisher im wesentlichen redeten, auch Gruppen der Baihasīya in Ḫorāsān gab, erfahren wir nur am Rande: Ḥamza b. Āḏarak ist nach 180/796 über sie hergefallen[1]. Letztere ist keine rein iranische Erscheinung; auch in Kūfa hatte sie eine Gemeinde[2]. In Ḫorāsān wird ausdrücklich eine ihrer Untergruppen lokalisiert, die sog. 'Aufīya[3]. Jedoch werden wir annehmen dürfen, daß viele der Diskussionen, die Aš'arī und andere auf die Sekte allgemein beziehen, sich auf iranischem Boden abgespielt haben[4]. Sie war anscheinend schon lange da; Ibn 'Aġrad hat sich angeblich von ihr gelöst[5]. Allerdings wissen wir nicht, wie sie dahingekommen ist. Das hängt ein wenig damit zusammen, daß wir den Aktionsbereich des „Gründers", Abū Baihas al-Haiṣam b. Ǧābir aḍ-Ḍuba'ī, nicht kennen. Nur über sein Ende haben wir eine kurze Notiz des Madā'inī. Er hatte sich vor al-Ḥaǧǧāǧ nach Medina geflüchtet und in die abendliche Gesprächsrunde des Gouverneurs Aufnahme gefunden. Jedoch erreichte al-Ḥaǧǧāǧ über den Kalifen seine Festnahme; er wurde i. J. 94/713 wie ein gemeiner Verbrecher hingerichtet[6]. Daß al-Ḥaǧǧāǧ hinter ihm her war, zeigt, daß er seine Untaten in dessen Herrschaftsbereich begangen hatte; eine Wirksamkeit in Iran – unter dem Schutze oder im Gefolge des Aufstandes des Ibn al-Aš'aṯ? – ist damit nicht mehr unmöglich[7].

Abū Baihas war gewiß nicht sehr rücksichtsvoll aufgetreten. Mubarrad vermerkt, daß er das Feindesland, in dem die anderen Muslime wohnten, als *dār kufr* betrachtete. So hielt er das *isti'rāḍ* für erlaubt; wenn dabei Kinder umgebracht wurden, war ihm das egal[8]. Das sagte man ähnlich später auch seinen Anhängern nach, u. a. der 'Aufīya[9]; sie schreckten vor Meuchelmord und Raub nicht zurück[10]. Dennoch änderte sich vermutlich bald das Klima.

---

[1] S. o. S. 586.

[2] S. o. Bd. I 405.

[3] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, 18. Er hat übrigens ebenso wie Šahrastānī (94, ult./221, 10) und Ābī (*Naṯr ad-durr* V 235, –5) stattdessen *'Aunīya*. Die Lesung *'Aufīya* findet sich bei Aš'arī, Baġdādī und Našwān al-Ḥimyarī. Über den Heros eponymos ist nichts bekannt.

[4] In 'Umān behielt man bezeichnenderweise im Gedächtnis, daß Abū Baihas die Heirat mit einer Zoroastrierin für erlaubt gehalten habe (*as-Siyar wal-ǧawābāt* 209, 1 f.).

[5] S. o. S. 574.

[6] Erhalten bei Našwān, *Ḥūr* 177, 1 ff.; anonym zitiert auch bei Šahrastānī 93, 11 ff./219, 2 ff. Kurz notiert bei Ṭabarī II 1258, 14; Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 622, 10 f.; Maqdisī, *Bad'* V 138, 3 ff. Dazu EI² I 113 und Gimaret, *Livre des Religions* 387, Anm. 2.

[7] Ṭabarī berichtet im gleichen Zusammenhang von der Auslieferung weiterer irakischer Flüchtlinge, die den Aufstand zweifellos mitgemacht hatten (dazu unten S. 640). – Abū Baihas ist zu trennen von jenem Ḥanẓala b. Baihas, der bei Ṭabarī II 517, 6 in Gegenwart anderer ḫāriǧitischer Sektenhäupter auftaucht; wir haben da vielleicht nur einen Versuch vor uns, den Namen der Baihasīya anders abzuleiten (so schon Wellhausen, *Oppositionsparteien* 28; auch oben S. 187). Vgl. zu ihm noch Składanek, *Doktryny* 136.

[8] *Kāmil* 1041, 10 f.

[9] Aš'arī, *Maq.* 116, 9 f. und 126, 12 f.; Maqdisī, *Bad'* V 138, 3; für die 'Aufīya vgl. Našwān, *Ḥūr* 176, pu. f.

[10] Našwān 176, –4.

In der ʿAufīya war man sich nicht einig darüber, ob man jemandem, der aus dem Lager auszog und sich zur Ruhe setzte, die Solidarität aufkündigen solle oder nicht[11]; so etwas kam also offenbar vor, und die Hardliners waren auf die Dauer vermutlich in der Minderzahl. Selbst Abū Baihas war nicht so rigoros gewesen wie die Azraqiten. Er meinte, die Feinde seien anzusehen wie die Feinde Muḥammads in Mekka. Damals habe der Prophet ja mit ihnen zusammengelebt; also dürfe man auch jetzt sich bei ihnen aufhalten, in ihre Familien einheiraten und sie beerben[12]. Dementsprechend trat er dafür ein, daß man eine Sklavin an „Ungläubige" verkaufen dürfe – zumindest dort, wo sich kein anderer Interessent findet, im *dār at-taqīya*, wo die Ḫāriǧiten mitten unter Fremden wohnten[13].

Allerdings zeigte er an dieser allenthalben besprochenen Streitfrage, daß er ein Mann von Prinzipien war. Wer immer hier nicht klar Stellung bezog, vor allem auch die „Gutachter" (*ahl aṭ-ṭabat*), die sich um eine Entscheidung gedrückt hatten oder denen das nicht wichtig genug gewesen war, galt ihm als ungläubig. Er wollte das ganz allgemein verstanden wissen: sobald ein Problem aufgeworfen wird, muß man sich eine Meinung dazu bilden; ἐποχή ist nur solange angängig, als die Frage noch schlummert. Von Personen darf man sie erst recht nicht abhängig machen; man hatte, so wollte er wohl sagen, in dieser Angelegenheit einfach zu viel politische Rücksicht genommen[14].

Zugleich verrät sich darin ein gewisser Intellektualismus; es läßt sich eben alles messerscharf entscheiden. Das kommt dann an anderer Stelle durch: bei seiner Einstellung zum Glauben. In der östlichen häresiographischen Tradition läuft er als Murǧi'it: Glaube sei für seine Schule Wissen gewesen, so heißt es; wer nicht Wahr von Falsch und Verbotenes von Erlaubtem unterscheiden könne, sei ein Ungläubiger[15]. Nun ist das sekundär, schon von der Einordnung her falsch. Aber daß man unter seinen Anhängern über den Radius des Glaubens nachdachte, stimmt. Nur daß es nicht in erster Linie um die Definition ging wie bei den Murǧi'iten, sondern um das Bekenntnis. Offenbar mußte auch hier, ähnlich wie bei den ʿAǧārida, jeder, der der Gemeinde beitrat oder in sie hineingeboren wurde, seinen Islam bekennen; daraus ergab sich die Frage, welchen Inhalt denn die dabei zu benutzende Formel haben sollte. Daß die *šahāda* zu ihr gehörte, war selbstverständlich. Aber man mußte auch ein Treueversprechen zur Gemeinde ablegen und sich von den übrigen Muslimen – und vielleicht andersgläubigen Ḫāriǧiten – lossagen, und man mußte zeigen, daß man das Gesetz kannte, wenn schon nicht im Detail, so doch

---

[11] Aš'arī 115, 3 ff.; Baġdādī 88, – 5 ff./109, 11 ff.; Šahrastānī 94, 7 ff./221, 11 ff.

[12] Mubarrad, *Kāmil* 615, 4 ff./1040, 4 ff.; ähnlich Balāḏurī bei Ahlwardt, *Anonyme Chronik* 83, 10 ff. Es handelt sich wieder um anekdotisch gefaßte Häresiographie.

[13] Text VIII 12, a.

[14] Ib., a – b. Dazu auch Watt, *Free Will* 36. Zum Streitfall s. o. S. 216.

[15] Abū Muṭī', *Radd* 117, 9 ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 21, 8 f.; *Taḏkirat al-maḏāhib* 135, 8 f. Vgl. auch Šahrastānī 94, 2 ff./221, 1 ff., wo stärker differenziert wird.

summarisch. Das war, wie man sagte, das „religiöse Pflichtmaß" (*waẓīfat ad-dīn*)[16].

Bei der letztgenannten Voraussetzung wurde es dann kritisch. Offenbar hatte es von Anfang an Leute gegeben, die es im weiteren aufs Handeln ankommen lassen wollten. Wenn darum jemand mit seiner noch rudimentären Gesetzeskenntnis sich irgendwo falsch entscheidet und sich etwas zuschulden kommen läßt, ist er vom Glauben abgefallen[17]. Abū Baihas – oder vielleicht eher seine Schule – fand das etwas zynisch. Im Gesetz sollte man zumindest all das kennen, bei dessen Übertretung man sonst Höllenstrafe gewärtigen müßte, und zwar wie die übrigen Grunddogmen nicht nur an und für sich, sondern mitsamt der zugehörigen Auslegung. Gemeint waren wohl die Koranverse, in denen die Kapitalverbrechen genannt waren; jene wären dann auch als Katechismus bei der „Konfirmation" abgefragt worden. Wenn man dann später in einer Situation nicht ganz sicher ist, muß man sich des Handelns enthalten[18]. Das war natürlich auch keine sehr praktische Lösung. Šabīb an-Naǧrānī[19] hat darum schon bald gefordert, daß man in einem solchen Fall die Experten fragen solle. Dieser Vorschlag ist auch von anderen übernommen worden, in der Baihasīya dagegen auf Widerspruch gestoßen[20].

Man ging dabei davon aus, daß der Mensch bei alledem aus freien Stücken handelt; Šahrastānī beschreibt dies mit demselben Modell wie bei der Maimūnīya in Sīstān[21]. Aber das stand nicht im Vordergrund. Existentiell bedrängt fühlte man sich vielmehr von der Drohung, jederzeit unwissend in Sünde fallen zu können. Man tröstete sich damit, daß Gott zumindest jene Vergehen, über die er nicht ein unnachsichtiges Urteil (*ḥukm*^{an} *muġallaẓ*^{an}) gesprochen hat, verzeihen werde; er kann ja nicht strafen, ohne nicht vorher seine Absicht deutlich gemacht zu haben. Damit schränkten sich die Sünden, derentwegen man zum „Ungläubigen" oder zum „Götzendiener" wurde, im wesentlichen ein auf diejenigen Vergehen, die mit einer *ḥadd*-Strafe belegt waren. Zugleich aber stellte sich das Problem des Verhältnisses zwischen irdischer Bestrafung und jenseitigem Heil. Man war sich darin einig, daß beides nicht auseinanderklaffen konnte. Wer bestraft wird, ist auch „ungläubig"; selbst eine Buße im Augenblick der Strafe nützt da nichts mehr[22]. Allerdings meinten einige, daß es auch keine Verdammung im voraus geben dürfte; wenn jemandem noch

---

[16] Aš'arī, *Maq.* 114, 9. Zu *waẓīfa* in diesem Zusammenhang vgl. auch oben S. 582.

[17] Ib. 114, 9 ff.

[18] Text VIII 12, c – g. Die Formulierung ist offenbar auch hier von der Darstellung murǧi'itischer Lehren beeinflußt (vgl. etwa Text II 6, a, vor allem mit Bezug auf die Vokabel *ǧumlatan*).

[19] Zu ihm vgl. *Anfänge* 129.

[20] Aš'arī 115, 9 ff.; Šahrastānī 94, 11 ff./222, 5 ff. (wo die zugrundeliegende Aš'arī-Stelle anscheinend mit dem vorausgehenden Passus *Maq.* 114, 9 ff. kontaminiert ist). Dazu Watt, *Free Will* 38.

[21] 94, – 5 f./222, 12 ff.; vgl. dazu oben S. 579. Jedoch ist dies vermutlich nur ein Klischee; Aš'arī vergleicht stattdessen mit der Mu'tazila (*Maq.* 116, 2 f.).

[22] *Maq.* 116, 11 ff.; kurz auch Ābī, *Naṯr ad-durr* V 235, 10 f.

nicht der Prozeß gemacht worden ist, darf man ihn auch nicht „ungläubig" nennen, selbst wenn es sich um etwas so Offenkundiges wie Unzucht handelt[23].

Dabei hielt man sich wie üblich strikt an den Wortlaut des Korans; *qiyās* wurde nicht praktiziert. So kamen einige zu der für Puritaner verblüffend großzügigen Regelung, daß ein Rausch, den man sich durch erlaubte Getränke – die Iraker hätten gesagt: mit *nabīḏ* – antrinkt, nicht zählt, selbst wenn man dadurch das Gebet versäumt oder Gott lästert. Sogar diese Folgevergehen zählen dann nicht; denn das Getränk ist eben prinzipiell erlaubt[24]. Umgekehrt führt schon die geringste Menge Wein, selbst wenn sie mit Wasser vermischt genossen wird, zum Unglauben[25]. Die ʿAufīya schwächte dann ab: Rausch ist allerdings Unglaube; aber man darf jemandem deswegen erst Unglauben bescheinigen, wenn er sich darin etwas zuschulden kommen läßt. Erst durch ein solches Folgevergehen erkennt man nämlich mit Sicherheit, daß er betrunken ist[26]. Auch die Speisetabus haben einige offenbar auf die Dinge eingeschränkt, die ausdrücklich im Koran, in Sure 6/145, genannt waren: Schweinefleisch und gefallene Tiere[27].

> Ob der „Unglaube", der durch die Anwendung der *ḥadd*-Strafe bestätigt wird, nun auch dazu führt, daß der Delinquent nach der Bestrafung außerdem noch hingerichtet werden muß, wie Ibn Ḥazm dies von „einigen wenigen" Ḫāriǧiten behauptet (*Fiṣal* III 240, –9 f.), wird man dahingestellt sein lassen müssen. In vielen Fällen waren *ḥadd*-Strafe und Hinrichtung ohnehin identisch. Über Diebstahl hat man anscheinend kaum nachgedacht; er kam in den kleinen und geschlossenen Gemeinden, mit denen wir es hier zu tun haben, vermutlich kaum vor (s. o. S. 588). Die wichtigste Ausnahme war wohl in der Tat der Weingenuß. Dort aber hatte man schon auf der arabischen Halbinsel die Verschärfung der Strafe, die ʿUmar angeordnet hatte, als „Kalifenrecht" nicht akzeptiert (Aš'arī, *Maq.* 91, ult.). Daß die Baihasīya den Weingenuß für völlig erlaubt gehalten hätte, wie Gimaret annimmt, glaube ich nicht; auch der abweichenden Lesung der zugrundeliegenden Textstellen – mitsamt der Annahme eines Mißverständnisses bei Šahrastānī –, auf die er sich dabei stützt, kann ich mich nicht anschließen (*Livre des Religions* 389, Anm. 15, und 391, Anm. 32).

Daß man trotz dieses Sündenbewußtseins und trotz der Tendenz zur Willensfreiheit immer noch kollektivistisch dachte, wird gerade an der ʿAufīya deutlich: sie meinte, daß wenn der Imam, also der Anführer der Gemeinde, in Unglauben fällt, auch diese selber dadurch ungläubig wird[28]. Das war wohl auf Gegner

---

[23] Ib. 116, 4 ff. und 119, 3 ff.; auch Baġdādī, *Farq* 88, 7 ff./109, 4 f.; Šahrastānī 94, apu. f./223, 4 f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, 14 f.

[24] *Maq.* 117, 3 ff.; *Farq* 88, 10 ff./109, 6 ff.; Šahrastānī 94, pu. f./223, 6 f.; Našwān 176, 9 ff.; auch Malaṭī, *Tanbīh* 137, 16 f./180, 10 f.

[25] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, –5 ff.; Malaṭī 137, 12 f./180, 6 f.

[26] *Maq.* 118, 3 f.; *Farq* 88, 12 ff./109, 9 f.; Šahrastānī 94, ult. ff./223, 8 ff.

[27] Šahrastānī 94, 5 f./221, 7 ff.

[28] *Maq.* 115, 6 f. und 116, 7; *Farq* 88, 9 f. und pu. f./109, 6 und –6 f.; Šahrastānī 94, 9 f./222, 1 f.; Našwān 176, apu. f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, 17 ff.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 235, –5.

gemünzt; wenn das Haupt einer konkurrierenden ḫārigitischen Gruppe eine Häresie vertrat – und es tat dies sozusagen kraft Amtes –, waren sie alle vogelfrei geworden. Die ʿAufīya berief sich dazu vermutlich auf Abū Baihas selber; schon er hatte angeblich von dem Imam in Kūfa verlangt, er solle wegen seines „Unglaubens", d. h. wegen einer falschen Entscheidung, die er getroffen hatte, alle Mitglieder seiner Gemeinde zur Buße auffordern[29]. Es paßte zu der archaischen Beurteilung der Kinder.

Gedanken über das Glaubensbekenntnis haben sich auch manche jener Gruppen gemacht, die wir im Kapitel über Siǧistān behandelten. Das lag an sich nahe, mag aber auch durch einen Austausch mit den anderen ḫorāsānischen Sekten zustandegekommen sein. Die Ḫāzimīya identifizierte die Religion mit den Gesetzen im einzelnen und hielt sie deswegen für rational unerkennbar[30]. Die Gruppe um Abū Mukram (?)[31] vertrat radikal den entgegengesetzten Standpunkt: eine schwere Sünde ist nicht primär der Verstoß gegen ein Gebot, sondern ein Ausdruck mangelnden Wissens von Gott (*ǧahl billāh*)[32]. Auch in der Ḫāzimīya stellte man sich bald die Frage, wieweit man denn Gott kennen müsse, ob mit allen seinen „Namen", d. h. Eigenschaften, oder ob auch weniger schon ausreiche[33]. Leider verraten die Quellen nicht, worin dieses Weniger denn bestand. Man ist versucht, anzunehmen, daß dies jene Gotteserkenntnis war, die der Verstand jedem Menschen liefert, die *fiṭra*, wie es im gängigen Vokabular hieß[34]. Dann hätte man hier erkannt, daß das Gottesbild des Korans reicher ist als das, was sich rational erschließen läßt. Daran ließe sich dann anknüpfen, was Ḥanafī etwas isoliert von den Anhängern des Ḥamza b. Āḏarak überliefert: daß das Einheitsbekenntnis eine Erfahrung (*ḫibra*) sei, die niemandem (von sich aus?) zuteil werde, und daß man erst richtig glaube, wenn man alle Namen Gottes kenne[35]. Anders gesagt: nur die Offenbarung führt zum Glauben; selbst das *tauḥīd* erschließt sich erst durch sie, nicht schon rational. Umgekehrt ist man in Ḥamzas Umgebung (zum erstenmal?) soweit gegangen, zu behaupten, daß auch im Gesetz Dinge sind, die sich auf natürliche Weise erkennen lassen[36].

---

[29] Malaṭī 137, 7 ff./180, 1 ff. Es ließ sich a fortiori natürlich auch auf jeden Kalifen oder Gouverneur anwenden.

[30] S. o. S. 582.

[31] Zu ihr s. o. S. 581.

[32] Vgl. die a. a. O. genannten Quellen; dazu Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, 12 f. und Madelung, *Religious Trends* 62.

[33] Aš'arī, *Maq.* 96, 7 ff.; Našwān, *Ḥūr* 171, –6 ff.; Baġdādī 76, 2 ff./97, 2 ff.; Šahrastānī 100, 5 ff./242, 11 ff.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 232, –5 ff.; jeweils als zwei komplementäre „Sekten" erklärt, die sich auch in ihrem deterministischen Modell angeblich unterschieden. Nur eine von ihnen ist genannt bei Maqdisī, *Bad'* V 138, apu. f. und Baġdādī, *Uṣūl* 269, –5 ff.

[34] Sie begegnet als typisch ḫārigitisches Axiom in einem antiḫārigitischen Traum bei Ibn Qutaiba (vgl. Kister in: IOS 4/1974/76).

[35] *Firaq muftariqa* 16, 4 ff.

[36] S. o. S. 583 zur sog. Aṯrāfīya.

3.1.4.1.1.1 Yamān b. Ri'āb

In der Baihasīya stoßen wir nun zum erstenmal auch auf eine literarische Persönlichkeit, den Theologen und Häresiographen Yamān b. Ri'āb. Das zeigt, daß sie nicht nur aus kleinen sich befehdenden Konventikeln bestand. Es zeigt zugleich, daß sie bis in die zweite Hälfte des 2. Jh's nichts an Kraft einbüßte; denn Yamān war der Bruder des šī'itischen Theologen 'Alī b. Ri'āb, der um diese Zeit lebte[1]. Sie übte vielmehr noch gewisse Anziehungskraft aus; denn Yamān war ursprünglich Ṭa'labit gewesen und zu ihr übergetreten[2]. Letzteres allerdings mochte auch einfach das Ergebnis eines Ortswechsels sein; denn er reiste zwischen Kūfa, wo sein Bruder lebte, und Ḫorāsān hin und her. Mit diesem traf er sich angeblich nur jeweils drei Tage im Jahr und auch dann nur, um mit ihm zu streiten[3]. Aber so pittoresk sich das anhört, vielleicht arbeiteten beide doch in einem Familienunternehmen zusammen. Und vielleicht war auch Ḥusain b. Ri'āb noch mit von der Partie, den Barqī als Anhänger des Mūsā al-Kāẓim nennt[4]. Dann wäre auch die Unsicherheit über die Lesung des Namens beseitigt; denn in den šī'itischen Quellen steht vorwiegend Ri'āb, während für Yamān selber eher die Form Rabāb überliefert ist[5].

Yamān hatte genügend Abstand, um in seinem *K. al-Maqālāt*[6] die ḫāriǧitischen Denominationen eingehend und offenbar verhältnismäßig objektiv zu beschreiben. Auf ihn stützte sich Ka'bī, der ja selber in Ḫorāsān zu Hause war[7], und von diesem übernahmen wahrscheinlich Aš'arī[8], Našwān al-Ḥimyarī und Šahrastānī[9]. Das meiste von dem, was wir bisher geschildert haben, ist also vermutlich durch seine Brille gesehen. Jedoch galt sein Interesse auch der Murǧi'a[10]; er wollte offenbar das gesamte ḫorāsānische Panorama schildern. Die Murǧi'a hat er allerdings in einer separaten Schrift auch angegriffen[11]; dasselbe tat er mit Ḥammād, dem Sohn des Abū Ḥanīfa (gest. Ḏū l-Qa'da

---

[1] Zu ihm s. o. Bd. I 382 f.

[2] Aš'arī, *Maq.* 120, 8 f.; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 233, 10; Šahrastānī 102, ult. f./252, 7; danach Watt, *Formative Period* 17; Cook, *Dogma* 88 f.; Madelung in: *Isl. Philos. Theology* 127.

[3] Mas'ūdī, *Murūǧ* V 442, 7 ff./IV 28, 3 ff.; vgl. auch *Mīzān* nr. 9847 und *Lisān al-Mīzān* VI 316 nr. 1134.

[4] *Riǧāl* 51, 3 f.

[5] War der bei Aš'arī, *Maq.* 120, 15 genannte Ḫāriǧit Rabāb as-Siǧistānī der Vater der beiden?

[6] Es ist mitsamt seinen übrigen Werken genannt bei Ibn an-Nadīm 233, 9 ff.

[7] So in den Zitaten bei Ḥaǧūrī, *Rauḍat al-aḫbār* (vgl. etwa oben S. 495, Anm. 19). Ebenso wohl auch Pseudo-Nāši', d. i. Ǧa'far b. Ḥarb.

[8] Explizite Zitate nach Yamān b. Ri'āb finden sich *Maq.* 103, 7 f. (= Text VIII 5, f) und 119, 3 – 120, 4.

[9] Explizite Zitate dort S. 95, 8 f./224, 8 f. und 104, – 4 ff./262, 7 ff. Die Übereinstimmung zwischen *Milal* 95, 8 f. und *Maq.* 123, 5 ff. legt nahe, daß auch Aš'arī an der genannten Stelle von Yamān übernimmt. Daß Šahrastānī direkt nach dem Werk Yamāns zitiert, wie Gimaret annimmt (*Livre* 38), halte ich nicht für nötig. Allgemein vgl. schon Ritter in: Der Islam 18/1929/35. Yamān wird als ḫāriǧitischer *mutakallim* erwähnt bei Aš'arī, *Maq.* 120, 8; Mas'ūdī, *Tanbīh* 395, 15; Šahrastānī 102, ult. f./252, 7.

[10] Vgl. die Stelle über Abū ṣ-Ṣaidā' oben S. 495 oder über 'Ubaid al-Muktib in Bd. I 213.

[11] *ar-Radd 'alā l-Murǧi'a* (Ibn an-Nadīm 233, 12).

176/Februar – März 793)[12]. Er war Determinist; er hat ein *K. al-Maḫlūq* verfaßt und die Mu'taziliten in der Frage des *qadar* kritisiert. Sein Einfluß war so stark, daß noch Faḍl b. Šāḏān (gest. 260/874) in Nēšāpūr Veranlassung sah, sich in einer Widerlegung mit ihm auseinanderzusetzen[13].

Dies nun mag wiederum darauf zurückgehen, daß Yamān ein *K. Iṯbāt imāmat Abī Bakr* verfaßt hatte. Das war nicht unbedingt ein ḫāriǧitisches Thema; es war vielleicht durch Erfahrungen mit Rāfiḍiten in Kūfa angeregt. Zugleich aber verhilft es uns zu einer Entscheidung in der Frage, die wir bereits im Zusammenhang mit Yamāns rāfiḍitischem Bruder 'Alī behandelten: ob nämlich bestimmte extremistische Lehren, die Maqdisī unter dem Etikett der Yamānīya mit ihm verbindet, nicht eher dem letzteren zuzuordnen sind[14]. Unter ihnen wird nämlich auch die Vorstellung aufgezählt, daß in den Koranstellen, in denen Weingenuß oder der Verzehr von Aas verboten werden, in Wirklichkeit ein Verdammungsurteil über die drei ersten Kalifen ausgesprochen sei. Jemand, der Abū Bakr als rechtmäßigen Kalifen verteidigte, kann das nicht geglaubt haben. Was von den extremistischen Ansichten übrig bleibt, ist nur der Vorwurf des Anthropomorphismus; denn diese Behauptung wird bei Maqdisī einige Zeilen später noch einmal wiederholt, nur daß der Name jetzt *Yamān b. Ziyād* geschrieben (oder vom Herausgeber verlesen) ist[15]. Yamān hat immerhin ein *K. at-Tauḥīd* geschrieben[16]. Sein Anthropomorphismus war im übrigen ǧahmitisch verfremdet: am Ende aller Zeit bleibt von Gottes „Gestalt" nur sein Antlitz übrig – vermutlich weil dann auch das Paradies zu bestehen aufhört und es keine Gottesschau mehr gibt.

> Diesen Anthropomorphismus hätte Yamān dann mit seinem rāfiḍitischen Bruder gemeinsam gehabt. Darin mag auch der Grund für Maqdisīs Verwechslung liegen. Daß der entsprechende Satz bei ihm zweimal auftaucht, braucht nicht zu verwundern; er steht beim ersten Mal im Kapitel über die šī'itischen Sekten, wo nur Yamāns Bruder etwas zu suchen hat, und beim zweiten Mal im Kapitel über die *mušabbiha*. Der erwähnte „ǧahmitische" Zusatz erinnert an Bayān b. Sam'ān (s. o. Bd. I 383). Man muß sich also fragen, ob man nicht die Verwirrung bei Maqdisī anders auflöst, indem nämlich *Yamānīya* an beiden Stellen aus *Bayānīya* verlesen ist und Yamān b. Ri'āb beide Male daraus retrograd abgeleitet wurde. Jedoch scheint der Kontext mit den übrigen Lehren dies zu verbieten (vgl. auch S. 139, –4). Endgültige Klarheit wird wohl erst eine kritische Ausgabe des *K. al-Bad' wat-ta'rīḫ* bringen.

---

[12] Zum Datum vgl. IḤ II 205, pu.

[13] Ṭūsī, *Fihrist* 254, –4.

[14] *Bad'* V 132, 5ff.; dazu oben Bd. I 383. Das setzt natürlich voraus, daß Maqdisī oder seine Quelle den Sektennamen Yamānīya nachträglich gebildet hat.

[15] *Bad'* V 140, apu. f. Man muß natürlich mit der Möglichkeit rechnen, daß diese Form die richtige ist; jedoch ist kein Theologe oder Traditionarier dieses Namens nachzuweisen.

[16] Ibn an-Nadīm, a. a. O.

3.1.4.1.2 Die Ibāḍīya

Die ibāḍitische Gemeinde in Ḫorāsān ist im Laufe der Zeit mit den übrigen Ḫāriǧiten in Iran untergegangen; darum wissen selbst die ibāḍitischen Quellen nur wenig über sie[1]. Für einen maġribinischen Autor war Iran eine solche terra incognita, daß er Ḫwārazm als ein „Dorf im Osten" bezeichnen konnte[2]. Nur durch Zufall hören wir von Auseinandersetzungen in Herat[3]. Dennoch läßt die ursprüngliche Bedeutung der Region sich noch erkennen. Ṣuḥār al-ʿAbdī, ein Zeitgenosse des Ǧābir b. Zaid, stammte daher[4]. Sālim b. Ḍakwān hat dort vielleicht seine *Sīra* verfaßt[5]; auch unter den Azditen, die Yazīd b. al-Muhallab nach Iran folgten, mögen manche Ibāḍiten gewesen sein. Eine Generation später, z. Z. des Abū ʿUbaida at-Tamīmī, sind die Kontakte mit Baṣra nicht zu übersehen[6]. Verbindungsmann war ein gewisser Hilāl b. ʿAṭīya al-Ḫurāsānī; er gehörte zu den *ḥamalat al-ʿilm*[7]. Der dritte Bezugspunkt in diesem Netz war ʿUmān; dort ist Hilāl im Kampf gegen den abbasidischen General Ḫāzim b. Ḫuzaima gefallen, als dieser (der übrigens gleichfalls aus Ḫorāsān stammte) i. J. 134/752 der Herrschaft des „Imams" Ǧulandā b. Masʿūd ein Ende bereitete[8]. Bruchstücke aus einer *Sīra* von ihm werden im dortigen Schrifttum zitiert[9]. Sein Bruder Šabīb b. ʿAṭīya trägt die Nisbe al-ʿUmānī[10]; er hat dort aktiv in die Politik eingegriffen[11].

Als in Abū ʿUbaida's späterer Zeit Abū l-Muʾarriǧ mit diesem Händel bekam, wich er anscheinend nach Persien aus[12]. Dasselbe geschah, als unter Rabīʿ b. Ḥabīb sich der Streit der Juristen verschärfte; Ḥātim b. Manṣūr, einer seiner Gegner, trägt die Nisbe al-Ḫurāsānī[13]. Jedoch hatte Rabīʿ unter den Ḫorāsānern auch Anhänger: ein gewisser Hāšim b. ʿAbdallāh kam nach Baṣra, um bei ihm zu lernen, und wird darum wegen seiner Frömmigkeit gelobt[14].

---

[1] Vgl. zum Folgenden auch Madelung, *Religious Trends* 74 ff.

[2] *Kitāb Ibn Sallām* 114, 11.

[3] Anscheinend über die *qadar*-Frage (vgl. Schwartz, *Anfänge der Ibāḍiten* 52). Allerdings wird man prüfen müssen, ob nicht vielmehr der Ort Harāt in Fārs gemeint war (vgl. Krawulsky, *Iran* 180). Dort, an der Grenze von Kirmān, lokalisiert nämlich Malaṭī eine ḫāriǧitische Gemeinde, die offensichtlich aus Ibāḍiten bestand und zu seiner Zeit, zu Beginn der zweiten Hälfte des 4./10. Jh's, sich der Muʿtazila zuwandte (*Tanbīh* 43, 6 ff./53, ult. ff.; übs. bei Madelung 76).

[4] Ḫamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn* I 627, apu. f.

[5] S. o. Bd. I 174. Die Schrift enthält einen häresiographischen Abriß, in dem die Azraqiten, damals in Iran gut bekannt, eine große Rolle spielen (Cook, *Dogma* 89 ff.).

[6] Šammāḫī, *Siyar* 87, −5 ff.; 116, 13 ff.

[7] Ib. 119, 10. Das heißt nicht unbedingt, daß er der erste Missionar in Iran gewesen wäre, wie Lewicki dies in EI² III 653 a darstellt.

[8] *Kašf al-ġumma*, ed. ʿUbaidilī 250, 5 ff. und vorher.

[9] Nazwānī, *Ihtidāʾ* 51, −5 ff.

[10] Ḫamīs b. Saʿīd 620, 13.

[11] *Kašf al-ġumma* 249, Anm. 2; dazu oben Bd. I 406.

[12] S. o. S. 209.

[13] Vgl. zu ihm Ibn Ḫalfūn, *Aǧwiba* 111; Rebstock, *Ibāḍiten im Maġrib* 179 und 181.

[14] *Kitāb Ibn Sallām* 115, 3 f.; dazu ZDMG 126/1976/35, Anm. 26 und Madelung, *Religious Trends* 74.

Wieweit die ibāḍitische Gelehrsamkeit sich damals schon ausgebreitet hatte, zeigt der Name des Abū Yazīd al-Ḫwārizmī; auch er war Jurist, Spezialist für Tötungsdelikte (*dimā'*), und wird in einem Atemzug mit ʿAbdarraḥmān b. Rustam genannt, der zwischen 160/777 und 168/784 im Maġrib regierte[15]. Die Tatsache, daß die Dynastie von Tāhart aus Persien stammte, erklärt, warum selbst nach dem Tode von ʿAbdarraḥmāns Nachfolger ʿAbdalwahhāb (168/784–208/823) noch ein gewisser Abū ʿĪsā Ibrāhīm b. Ismāʿīl al-Ḫurāsānī genug Autorität besaß, um in einem Sendschreiben zu dem Schisma des Ḫalaf b. as-Samḥ und zu der Oberhoheit der Rustamiden über den Ǧabal Nafūsa und Tripolitanien Stellung zu nehmen[16].

Damals, nach dem Niedergang der baṣrischen Gemeinde, war Ḫorāsān für die Ibāḍīya vermutlich das intellektuelle Zentrum. Abū ʿĪsā hielt immer noch Verbindung zu ʿUmān, zu Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl[17]. Neben ihm begegnen weitere Juristen wie Abū Saʿīd ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz[18] oder Abū Ġassān Maḥlad b. al-ʿAmarrad[19]. Vor allem aber entsteht damals in Ḫorāsān ein juristisches Sammelwerk, in dem die konkurrierenden Meinungen dieser Autoritäten zu einer Synthese gebracht wurden, die *Mudauwana* des

Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī.

Allerdings schließt sich mit diesem Höhepunkt gleichzeitig der Vorhang. Das Werk hat nur überlebt, weil der Autor eine Reise in den Maġrib unternahm und es dort hinterließ. Wie die Übernahme sich vollzog, bleibt dabei noch genauer zu untersuchen. Die maġribinische Ibāḍīya hatte keine eigene juristische Tradition; so erklärt sich, daß das Werk bis heute dort gelesen wird. Andererseits mußte man sich damit abfinden, daß unter den Autoritäten, die Abū Ġānim zitierte, auch manche „Abweichler" waren, die man je länger, desto mehr dem Lager der Nukkār zuordnete: Abū l-Muʾarriǧ z. B. oder ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz[20]. Später erzählte man, Abū Ġānim habe sein Werk dem Imam ʿAbdalwahhāb überreicht; es sei in der Bibliothek von Tāhart aufbewahrt worden. Das ist erstaunlich; denn ʿAbdalwahhāb war gerade derjenige, der sich mit den Abweichlern um Ibn Fandīn hatte auseinandersetzen müssen[21]. Zudem nennt unsere älteste Quelle, das *Kitāb Ibn Sallām,* Werk und Autor nicht, obgleich das Sendschreiben des Abū ʿĪsā, das nach dem Tode des ʿAbdalwahhāb in Tāhart eintraf, dort in extenso zitiert wird.

---

[15] Ib. 114, 8 ff.; Darǧīnī, *Ṭab.* II 258, 10 ff.; zu ihm auch Ennami in: Ibn Ḫalfūn, *Aǧwiba* 112 und Schwartz, *Anfänge der Ibāḍiten* 169, Anm. 2.

[16] Der Text ist im *Kitāb Ibn Sallām* erhalten (S. 135 ff.); vgl. auch Schwartz 262, Anm. 2. Zur Situation vgl. Rebstock 239 ff. und Schwartz 267 f.; zu Ḫalaf b. as-Samḥ s. o. S. 199.

[17] *Kitāb Ibn Sallām* 138, 8 f.; zu ihm s. o. S. 201.

[18] Zu ihm Madelung 74, Anm. 99, und oben S. 208.

[19] So zu lesen nach *Kitāb Ibn Sallām* 115, 4; falsch bei Schwartz 60 und bei mir in: ZDMG 126/1976/41. Vgl. auch die Namen bei Ḫamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* I 620, 13 f.

[20] Zu ihnen s. o. S. 208 ff.

[21] S. o. S. 199 und 210.

Nun wußte man ohnehin, daß die Handschriften, die man besaß, nicht auf den Archetyp in Tāhart zurückgingen, sondern auf ein Exemplar aus dem Besitz des ʿAmrūs b. Fatḥ, eines Gelehrten aus dem Ǧabal Nafūsa. Die Kopie in der Bibliothek des Imams sei, so sagte man, verbrannt, als Tāhart i. J. 296/908 von Abū ʿAbdallāh aš-Šīʿī erobert wurde. ʿAmrūs aber habe das Buch abschreiben dürfen, als Abū Ġānim auf dem Wege zum Imam in seinem Hause zu Gast war. Die Angabe stößt auf chronologische Schwierigkeiten; denn ʿAmrūs ist 283/896 bei Mānū in der Schlacht gegen die Aġlabiden gefallen, 75 Jahre nach dem Tode des Imams[22]. Man hat offenbar versucht, die ʿAbdalwahhāb-Tradition aufrechtzuerhalten, ohne auf eine direkte *iǧāza* an ʿAmrūs b. Fatḥ zu verzichten[23]. An versteckter Stelle, im Kommentar zu den *Siyar* des Wisyānī[24], wird das Gespinst der Legende in der Tat zerrissen: Abū Ġānim sei längst nicht mehr im Ǧabal Nafūsa gewesen, als ʿAmrūs sich die Handschrift aneignete. Aber woher hätte er sie denn bekommen können, wenn dieser tatsächlich zum Imam weiterzog? Wahrscheinlicher ist, daß Abū Ġānim viel später erst in den Maġrib kam, um die Mitte des 3. Jh's, als er ʿAmrūs, der damals *qāḍī* war, als angesehenen Mann im Ǧabal Nafūsa kennenlernen konnte. Dann ist auch nicht mehr so erstaunlich, daß er in seinem Buch Bišr al-Marīsī zitiert, den ḥanafitischen Juristen und Ǧahmiten, der i. J. 218/833 starb.

Die *Mudauwana* ist heutzutage in zwei Fassungen im Umlauf, einer *Mudauwana al-kubrā* und einer *Mudauwana aṣ-ṣuġrā*. Beide Werke sind kürzlich in ʿUmān gedruckt worden[25]; das umfangreichere von beiden war seit einiger Zeit auch in einem Handschriftenfaksimile zugänglich[26]. Eine Untersuchung des Inhalts und des Verhältnisses zueinander steht noch aus. Die *Mudauwana al-kubrā* hat erst durch Muḥammad b. Yūsuf Aṭfiyāš (gest. 1332/1914) ihre jetzige Gestalt erhalten; sie ist Ergebnis eines *tartīb*. Dennoch ist die Anordnung beider Fassungen im wesentlichen gleich; auch im Umfang unterscheiden sie sich weniger, als man erwarten sollte. Die *Mudauwana aṣ-ṣuġrā* wirkt echter; schon die einheimische Forschung ist von der Annahme ausgegangen, daß jene bloß den Zustand des Werkes vor der Umordnung durch šaiḫ Aṭfiyāš wiedergab[27]. Dabei können auch spätere Ergänzungen nicht den Eindruck verwischen, daß Bišr b. Ġānim sich am stärksten auf Abū l-Muʾarriǧ stützte; auch Rabīʿ b. Ḥabīb hat er offenbar noch direkt befragen können. Zusätze des Redaktors sind in der *Mudauwana al-kubrā* durch die Formel *qāla l-murattib* gekennzeichnet. Auffällig ist die ungleiche Verteilung des sachlichen Interesses: das

---

[22] Rebstock, *Ibāḍiten* 181.

[23] Auch Lewicki geht in EI² I 120b s. n. *Abū Ghānim* von einer solchen *iǧāza* aus.

[24] Hs. Smogorzewski, Krakau nr. 227, S. 3.

[25] Auf Veranlassung der Wizārat at-turāṯ al-qaumī waṯ-ṯaqāfī; 1404/1984 in jeweils zwei Bänden.

[26] Beirut 1974.

[27] So der ʿumānische Gelehrte Muḥammad b. ʿAbdallāh as-Sālimī (vgl. Schacht in: Revue Africaine 100/1956/381); übernommen in der Vorrede zu dem Beiruter Faksimile. Es ist natürlich nicht gesagt, daß alle maġribinischen Handschriften der *Mudauwana aṣ-ṣuġrā* den gleichen Text enthalten; der Druck verrät über seine Handschriftengrundlage nichts.

Kapitel über das Gebet ist sehr lang[28]; über den *zakāt* wird viel weniger gesagt, und vom *ḥağğ* handeln nur zehn Zeilen[29]. Der Name des Werkes geht u. U. gar nicht auf Bišr selber zurück; Wisyānī spricht von einem „Dīwān", der als *Ġānimīyāt* bekannt war[30].

Daß der Text allerdings die iranischen Verhältnisse noch getreu widerspiegele, ist, wenn man sein wechselhaftes Schicksal bedenkt, gar nicht unbedingt gesagt. Man wird annehmen dürfen, daß die ḫorāsānische Gemeinde in manchem von ihren baṣrischen und maġribinischen Brüdern abwich. In Ḫorāsān und in Ḥaḍramaut hielten die Ibāḍiten den *nabīḏ* für erlaubt, in ʿUmān dagegen nicht. Wenn wir danebenhalten, daß Ǧābir b. Zaid angeblich nur die Trunkenheit für verboten ansah, so sind wir der oben für die Baihasīya rekonstruierten Problemstellung recht nahe[31]. Zwar wird man Ḥanafī kaum glauben, wenn er den Ibāḍiten die Ansicht zuschreibt, man dürfe die Mutter oder die Schwester heiraten[32]; aber daß man unter Ḫāriǧiten über den Koranvers nachdachte, in dem die verbotenen Verwandtschaftsgrade genannt waren, haben wir gesehen.

3.1.4.2 Nēšāpūr

Nēšāpūr hat erst unter den Ṭāhiriden gegenüber den Grenzstädten Balḫ und Marv Bedeutung gewonnen; damals wurde es Regierungssitz. Vorher redete man häufig einfach von der Region Abaršahr[1]. Zwar hat Abū Muslim dort eine Freitagsmoschee und ein *dār al-imāra* errichten lassen; aber die öffentlichen Bauwerke, die später noch eine Rolle spielten, gingen erst auf den Ṣaffāriden ʿAmr b. Laiṯ (265/879 – 299/901) zurück[2]. Es erstaunt darum nicht, daß wir auch über die geistige Situation in der Stadt bis zum Beginn des 3. Jh's nur wenig wissen. Wieder sind es die Quellen über die abbasidische Revolution, die uns die ältesten Nachrichten liefern. Unter den Tamīm, die sich in Nēšāpūr niedergelassen hatten, gab es eine Menge Šīʿiten, die nach dem Tode des Abū Hāšim auf Muḥammad al-Bāqir setzten. Aus ihnen ging anscheinend Ḫidāš hervor, der seit etwa 111/729 in Ḫorāsān für die Banū Hāšim agierte und damit der abbasidischen *daʿwa* in die Quere kam. Zwar führten die politischen

---

[28] In der *Mudauwana al-kubrā*, Bd. I, zusammen mit den Ausführungen über *ṭahāra* von S. 7 bis S. 241, wobei das juristische Material zum Schluß durch einen umfangreichen parānetischen Abschnitt (S. 217 ff.) ergänzt wird.

[29] Bd. I 346.

[30] S. 2, 9 f. Man sollte bei alledem auch die berberische Fassung nicht unberücksichtigt lassen (vgl. Schacht, a. a. O., Anm. 8; vor allem *Actes XVI. Congrès International Alger 1905*, 4ᵉ section, S. 68 ff.). Im einzelnen vgl. noch meine Ausführungen in: ZDMG 126/1976/38 ff. und jetzt Wilkinson in: Der Islam 62/1985/248 ff. Grundlegend bereits Ennami, *Studies in Ibāḍism* 155 ff.; auch GAS 1/586.

[31] Dazu Wilkinson, *Imamate Tradition* 203.

[32] *Firaq muftariqa* 15, 2.

[1] S. o. S. 591; allgemein vgl. Barthold, *Historical Geography* 95 ff.

[2] Vgl. Bosworth, *Ghaznavids* 147 und 157 f.; auch Lapidus in: *Islamic Middle East*, ed. Udovitch, S. 199 f.

Umstände zeitweise zu einer Annäherung. Aber Abū Muslim machte dann in den letzten Jahren vor der Revolution reinen Tisch; er verjagte den Anführer der Nēšāpūrer Gruppe, einen gewissen Abū Ḫālid al-Ǧawālīqī, und ließ ihn, als er seiner nach längeren Kämpfen habhaft werden konnte, in einem Kessel zu Tode sieden[3].

Die Šīʿiten selber hatte er damit allerdings nicht beseitigt. Diejenigen, die zu seiner Zeit nach Abū Ḫālid als Ḫālidīya bekannt waren, begegnen kurz darauf, unter al-Manṣūr, als Fāṭimīya. Sie glaubten immer noch nicht, daß jemand, der, wie die Abbasiden, nicht von Fāṭima abstammte, ein Recht darauf habe, Kalif zu sein. Auch an den etwas wilden Ideen, die für die Zeit Muḥammad al-Bāqir's charakteristisch gewesen waren, hielten sie fest. Sie behaupteten, daß der Prophet allwissend gewesen sei und auch die Imame nach ihm wie er eine Offenbarung erhielten. Erst Faḍl b. Šāḏān (gest. 260/874) hat ihnen am Orte eine andere, rationalistischere Theologie entgegengesetzt[4]. Nun scheint es allerdings, als ob dieselben Leute, unter einem andern Blickwinkel gesehen, sich doch wieder dem allgemeinen Konsens einordneten. Denn Faḫraddīn ar-Rāzī bezeichnet mit Ḫālidīya eine Gruppe von Murǧiʾiten[5], die das vertraten, was uns schon mehrfach als murǧiʾitische Lehre begegnet ist und was Abū ṣ-Ṣalt al-Harawī, der Vertraute ʿAlī ar-Riḍā's, der selber in Nēšāpūr lebte[6], mit folgenden Worten umschrieb: „Ihr *irǧāʾ* (scil. das der Ḫorāsāner) ist nicht diese abscheuliche Lehre, daß der Glaube nur in einer Aussage ohne Handeln bestünde und daß es dem Glauben nicht schade, wenn man nicht handle, sondern ihr *irǧāʾ* besteht darin, daß sie für die schweren Sünder Verzeihung erhoffen, im Gegensatz zu den Ḫāriǧiten und anderen, welche die Menschen aufgrund (ihrer) Sünden für ungläubig erklären"[7]. Auch Abū ṣ-Ṣalt war, obgleich Šīʿit, in diesem Sinne wohl Murǧiʾit[8]. Bezeichnenderweise sind die in der Stadt ansässigen Aliden kaum aufgefallen. Manche von ihnen sind auf die Dauer in den Distrikt Baihaq und die Stadt Sabzawār übergesiedelt; dort hat später die šīʿitische Dynastie der Sarbadāre sich auf sie stützen können[9].

Natürlich hatten die Nēšāpūrer Murǧiʾiten sonst ihre eigenen Ansichten. Die meisten von ihnen waren Ḥanafiten; Faḍl b. Šāḏān hat sich in seinem *K. al-Īḍāḥ* ausführlich mit ihnen auseinandergesetzt. Für das zweite Jahrhundert dagegen haben wir nicht nur Schwierigkeiten, die Grenze gegenüber der Šīʿa, sondern auch gegenüber der Ǧahmīya scharf zu ziehen. Daß es Ǧahmiten in

---

[3] *Aḫbār al-ʿAbbās* 204, 10 ff. und 403, 8 ff.; dazu Sharon, *Black Banners* 148, 158, 162 f., 169 ff. und 183, Anm. 89 sowie in: EI² V 1 ff. s. v. *Khidāsh*.

[4] Kaššī 539, ult. ff.; Yūnus b. ʿAbdarraḥmān, der Schüler des Hišām b. al-Ḥakam, der in Nēšāpūr sehr geschätzt wurde (s. o. Bd. I 388), dürfte noch weitgehend mit ihnen übereingestimmt haben.

[5] *Iʿtiqādāt firaq al-muslimīn* 71, 2 ff.

[6] Zu ihm s. u. Kap. C 2.2.

[7] TB VI 109, 3 ff.

[8] Zu einem weiteren Fall dieser Art s. u. S. 636.

[9] Dazu Krawulsky in: *Festschrift ʿAbbās* 293 ff.

Nēšāpūr gab, ergibt sich daraus, daß Ibrāhīm b. Ṭahmān dort mit ihnen stritt. Aber obgleich die „abscheuliche Lehre", von der Abū ṣ-Ṣalt sprach, gerade auch die ihre hätte sein müssen, reizten sie doch Ibn Ṭahmān nicht mit ihrem Glaubensbegriff zum Widerspruch, sondern mit ihrem Gottesbild[10]. Wieder erhebt sich die Gefahr, daß wir nur auf ein beliebig austauschbares Etikett hereinfallen. Ibrāhīm b. Ṭahmān kam ja von außerhalb, aus Herat. Man könnte sich vorstellen, daß er bei seiner Attacke in Wirklichkeit

Abū Muʿāḏ Bukair b. Maʿrūf ad-Dāmġānī al-Asadī

meinte, der 163/779, also im selben Jahr wie Ibrāhīm b. Ṭahmān, starb und als erster *qāḍī* der Stadt erscheint, dessen Name sich in den Quellen erhalten hat. Er war Murǧi'it[11] und hatte Ibrāhīm aṣ-Ṣā'iġ noch gekannt[12]. In diesem Sinne überlieferte er ein Ḥadīṯ, wonach die „festesten Bande des Glaubens" in der Solidarität in Gott (*al-walāya fī llāh*), in der Liebe in Gott und dem Haß in Gott (gegen Nichtmuslime?) bestehen[13]. Aber er hatte es von Muqātil b. Ḥaiyān, zusammen mit dessen *Tafsīr*[14], und da er dessen Position offenbar auch sonst getreu übernahm, hat man ihn später zum Sündenbock für die Extravaganzen seines Lehrers gemacht[15]. Dazu mag auch dessen Transzendentalismus gehört haben. Man wußte nämlich, daß er über Muqātil von Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim eine Exegese zu Sure 58/7 überlieferte, wonach Gott den Menschen nur insofern nahe ist, als er alles über sie weiß. Allerdings heißt es dann weiter, daß Gott auf dem Throne sitzt; das hätte auch Ibn Ṭahmān wieder gutgeheißen[16]. Jedenfalls hat Bukair sein Amt nicht bis an sein Lebensende behalten; er ist in Damaskus gestorben. Dort hat der Murǧi'it Marwān b. Muʿāwiya aṭ-Ṭāṭarī bei ihm gehört.

Samʿānī V 291, ult.; zu letzterem s. o. Bd. I 138 f. Zu Bukairs syrischer Periode vgl. die Biographie in TD X 259 ff. Wenn spätere Autoren wie Dāwūdī in ihm einen Korankommentator sehen (*Ṭab.* I 120 nr. 114), so ist wohl nicht mehr gemeint, als daß er Muqātils Materialien weitergab (so etwa auch juristische Exegesen wie bei Šāfiʿī, *Umm* VI 7, 20 ff.). Er stammte, wie die Nisbe nahelegt, vermutlich aus Dāmġān; Kardarī nennt ihn darum den *imām* der Landschaft Qūmis. Dort bekleidete später auch sein Sohn das Richteramt (*Manāqib Abī Ḥanīfa*, ²Beirut 1401/1981, S. 510, 11).

---

[10] S. o. S. 568 f.

[11] So zumindest nach Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 194, 11 ff. s. n. *Bukair ad-Dāmġānī;* auch TT II 404, – 5. Ibn Ḥibbān hat Schwierigkeiten, den Namen zu identifizieren. Er plädiert für Bukair b. Mismār, steht damit jedoch allein (vgl. *Mīzān* nr. 1310 – 11). Zu Bukair b. Maʿrūf vgl. Buḫārī I_2 117 nr. 1886; ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* I 152 f. nr. 192; Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīs* 15, 15; Samʿānī, *Ansāb* V 291, pu. ff.; Ṣafadī, *Wāfī* X 272 nr. 4769; Halm, *Ausbreitung* 67; Juynboll, *Tradition* 231.

[12] TD X 259, 15; zu ihm s. o. S. 549.

[13] TD X 260, 6 f.; auch *Mīzān* nr. 1311.

[14] Ṯaʿlabī, *Kašf*, Einl. 38, 6 f.

[15] S. o. S. 515.

[16] Abū Dāwūd, *Masā'il al-Imām Aḥmad* 263, 1 ff.; Ibn Taimīya, *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 122, 9 ff.

Die Tradition des Muqātil b. Ḥaiyān wurde auch von

Abū Ġiyāṯ Aṣram b. Ġiyāṯ an-Naisābūrī

weitergeführt. Man zeigte in Nēšāpūr noch die Moschee, in der er unterrichtet hatte[17]. Jedoch ist auch er nicht dauernd in der Stadt geblieben; denn wir wissen von ihm vor allem dadurch, daß er die Ḥadīṯe, die er von Muqātil hatte, in Baġdād feilbot[18]. Es mag also tatsächlich zu einer Krise gekommen sein. Selbst dann aber dauerte der Einfluß aus Balḫ doch an. Gegen Ende des Jahrhunderts übernahm ʿAbdallāh b. ʿUmar b. Maimūn ar-Rammāḥ das Richteramt, dessen Vater wir unter den Murǧi'iten von Balḫ behandelt haben[19]. Er starb in Nēšāpūr vermutlich im Jahre 197/813[20]. Auch der *qāḍī*

Abū ʿUmar[21] Ḥafṣ b. ʿAbdarraḥmān b. ʿUmar b. Farrūḫ al-Balḫī,

gest. Ḏū l-Qaʿda 199/Juni – Juli 815[22], kam offenbar aus einer Balḫer Familie; allerdings war schon der Vater in Nēšāpūr Richter gewesen[23]. Beide waren sie Ḥanafiten; die Schule hatte sich seit dem Weggang des Bukair b. Maʿrūf in Nēšāpūr eingenistet[24]. Freilich waren die Beziehungen zu Kūfa, die damit entstanden, vorläufig recht privater Natur. Ḥafṣ war in seiner Jugend Compagnon (*šarīk*) des Abū Ḥanīfa gewesen[25]; er machte also Geschäfte im Tuchhandel, und sein Vater vermutlich auch. Von seinem Richteramt zog er sich auf die Dauer zurück und widmete sich frommen Übungen[26]. Mehr als eine Außenstelle war Nēšāpūr für einen *qāḍī* damals ja noch nicht. Mit dem Aufschwung der Stadt unter den Ṭāhiriden änderten sich dann die Verhältnisse; aus einer Dependance von Balḫ wurde eine begehrte Pfründe. Ein Šāfiʿit konnte sich erst mehrere Generationen später, i. J. 316/928, gegen die ḥanafitische Vorherrschaft durchsetzen[27].

Die „sunnitische" Reaktion allerdings, von der die Šāfiʿiten mit ihrer Betonung des Ḥadīṯ letztendlich profitierten, begann bereits wesentlich früher. Schon ʿAbdallāh b. Ṭāhir (reg. 213/828 – 230/845) unternahm dazu die ersten

---

[17] Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīṣ* 15, 13 f.

[18] TB VII 32 f. nr. 3496; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 242 nr. 1530; Buḫārī I_2 nr. 1670; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 118 nr. 141; *Mīzān* nr. 1018. Als Murǧi'it bezeichnet ihn wiederum Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 183, 9 ff.

[19] S. o. S. 534 f. Zum Sohn vgl. Halm 67.

[20] *Faḍāʾil-i Balḫ* 162, 4 ff., wo das Todesdatum wohl nach der Anmerkung zu verbessern ist. Die Chronologie bleibt allerdings im Hinblick auf die dann folgende Geschichte (162, 7 ff.) immer noch problematisch.

[21] IS VII_2 104, 10 hat *Abū ʿAmr;* jedoch ist dies wohl angesichts der Tatsache, daß auch der Großvater ʿUmar hieß, als Fehler anzusehen.

[22] Das Datum nur bei Ibn Ḥaǧar, TT II 404, 12.

[23] IAW I 221 nr. 553.

[24] Vgl. die *qāḍī*-Liste bei Bulliet, *Patricians* 256 ff., und Halm, *Ausbreitung* 67 ff.

[25] S. o. Bd. I 187.

[26] *Mīzān* nr. 2126. Daß er Murǧi'it war, steht TT II 404, – 5 (nach Ibn Ḥibbān) und 405, 3 ff.

[27] Halm, *Ausbreitung* 46.

Schritte. Nur daß die Entwicklung vielleicht nicht ganz so verlief, wie er sich das vorgestellt hatte. Er zog

Abū ʿAlī al-Ḥusain b. al-Faḍl b. ʿUmair b. Qāsim b. Kaisān al-Baǧalī

an seinen Hof, der sich als Korankommentator hervortrat[28]. Dieser stammte aus Kūfa; ʿAbdallāh b. Ṭāhir kannte ihn vermutlich aus dem Irak. 217/832 kam er mit seinem Gönner nach Nēšāpūr; er starb dort 282/895, angeblich im Alter von 104 Jahren. Aber trotz dieser langen Wirkungszeit hinterließ er keinen bleibenden Eindruck. Zwar erwähnt Baġdādī ihn mehrfach[29]; er kannte die Verhältnisse in Nēšāpūr ja recht gut[30]. Sonst aber hat man seine Lehre totgeschwiegen. Er war nämlich auch *mutakallim,* und obgleich er da auf seiten der *ahl al-ḥadīṯ* stand wie sein Zeitgenosse Ibn Kullāb[31], kam er in Ḫorāsān doch noch zu früh. Viel besser setzte sich jemand durch, der, obgleich ebenfalls bei Hofe gern gesehen, als Traditionarier stärker im Volk verwurzelt war:

Abū Yūsuf Isḥāq b. Ibrāhīm at-Tamīmī al-Ḥanẓalī, bekannt als Ibn Rāhōya,

161/778 – 238/853, der Lehrer des Buḫārī[32]. Er stammte aus Marv; vermutlich kam er schon deswegen bei den Leuten besser an, weil er Persisch sprach. Zwar war er vermutlich Araber wie al-Baǧalī; aber er war doch kein Import. Sein Wissen hatte er auf ausgedehnten Reisen erworben; in seiner Jugend hatte er noch bei ʿAbdallāh b. al-Mubārak gehört. In dessen Geiste[33] wirkte er nun auch in Nēšāpūr. Baǧalī hielt sich in juristischen Dingen anscheinend zurück[34]; er dagegen benutzte die Prophetentradition als Waffe gegen die Ḥanafiten[35]. Das *ḥadīṯ an-nuzūl* allerdings wollte man ihm nicht abnehmen; einer der Generäle Ibn Ṭāhir's konnte sich nicht vorstellen, daß Gott sich jeden Tag die Mühe macht, bis in den untersten Himmel hinabzusteigen, und der Fürst selber meinte, daß Sure 89/22, die Ibn Rāhōya zur Bestätigung heranzog, sich doch

---

[28] Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* II 307 f. nr. 1265 (z. T. nach Ḥakīm an-Naisābūrī); Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 309, 10 ff.; Arazi in: Festschrift Baneth 280 ff.; weiterhin Ḏahabī, *Siyar* XIII 414 ff.; Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* I 156 nr. 152 = Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* 12 nr. 33; Samʿānī, *Ansāb* II 92, 2 f.; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* II 178, – 8 ff. Im *Talḫīṣ Taʾrīḫ Naisābūr* wird der Name nur erwähnt und ist zudem verdruckt (151, 5 f.).

[29] *Uṣūl ad-dīn* 166, 5 f.; 249, 1; 293, 11 f.; 295, 8; 306, 10 f.

[30] S. o. S. 585.

[31] Vgl. noch Baġdādī, *Uṣūl* 254, 16 ff.; Oriens 18-19/1965-66/101. Er hatte bei ʿAbdalʿazīz al-Kinānī gehört, der eine berühmt gewordene Diskussion mit Bišr al-Marīsī geführt haben soll (vgl. Baġdādī, *Uṣūl* 309, 10 f.; *Mīzān* nr. 5139; Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 144, 9); zu ihm s. u. Kap. C 3.3.6.

[32] Zu ihm vgl. Schacht in EI² III 902 s. v. *Ibn Rāhwayh;* GAS 1/109 f. Sein *Musnad* ist kürzlich in einer Cambridger Dissertation behandelt worden.

[33] S. o. S. 551 ff.

[34] Sein Name wird in den juristischen Ṭabaqātwerken nirgendwo erwähnt.

[35] TB VI 353, 13 ff.

nur auf das Jüngste Gericht beziehe[36]. Eine Generation später schrieb Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 261/875) seinen *Ṣaḥīḥ* in der Stadt[37]; Ibn Rāhōya war derjenige gewesen, der Buḫārī geraten hatte, ein Gleiches zu tun.

Die Nachkommen des Ibn Rāhōya arbeiteten in Nēšāpūr zusammen mit dem Sohn des Abū Dāwūd[38] in einer Kanzlei. Dieser war damals noch recht jung, hatte aber, als er noch keine 10 war, schon bei Muḥammad b. Aslam aṭ-Ṭūsī (gest. 242/856) als Famulus gedient[39], einem Traditionarier und Asketen, der gegen die Murǧi'a geschrieben hatte[40]. Die Polemik kümmerte sich nun nicht mehr um die Unterscheidung, die noch Abū ṣ-Ṣalt al-Harawī gemacht hatte; Muḥammad b. Aslam spannte Murǧi'iten und Ǧahmiten in dasselbe Joch[41]. Man merkt, daß Ibn Rāhōya bei Ibn al-Mubārak in die Schule gegangen war; der *ṭalab al-'ilm* hatte ihm wie den anderen Genannten die Augen dafür geöffnet, daß Ideen, die in Ḫorāsān breite Zustimmung fanden, von außen betrachtet immer noch provinziell und sektiererisch wirken konnten. Der einzige autochthone Trend, der sich in diesen Kreisen weiter verstärkte, war der zum Anthropomorphismus. Alle Anhänger des Ibn Rāhōya sollen sich hierin einig gewesen sein[42]. Bestes Zeugnis dafür ist das *K. at-Tauḥīd wa-iṯbāt ṣifāt ar-Rabb* des Ibn Ḫuzaima (223/838 – 311/924), in dem nun nicht mehr wie früher koranisch, sondern vom Ḥadīṯ her argumentiert wird; Ibn Ḫuzaima hatte in seiner Jugend noch Ibn Rāhōya kennengelernt[43].

Die alte Verbindung des Anthropomorphismus mit einem murǧi'itischen Glaubensbegriff lebte unter den Ṣūfīs fort. Aḥmad b. Ḥarb (gest. 234/848-49) war Murǧi'it[44]; er soll aus Marv eingewandert sein[45]. Sein Schüler Muḥammad b. Karrām (gest. 255/869)[46] gab diesen Gedanken neue Dynamik. In ein Gewand aus ungenähtem Schafleder gehüllt, zog er durch die ländlichen Distrikte Ḫorāsāns und die bisher vom Islam nur schwach berührten Regionen Ġūr und Ġarčistān. Die hauptsächlich von den Kaufleuten getragene traditionistische Bewegung ließ ihn unberührt; er predigte dem einfachen Volk. Auch als er nach Nēšāpūr zurückkam, legte er sein Büßergewand nicht ab; mit einer weißen *qalansuwa* auf dem Kopf saß er in einem aus Ziegeln gemauerten Verschlag (*dukkān*) wie ein Ṣūfī auf einem Tierfell und spendete den Leuten

---

[36] Ibn Taimīya, *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 42, −4 ff. und 43, apu. ff. (nach Ibn Baṭṭa); Ḏahabī, *'Ulūw* 225, 7 ff.; Varianten bei Baihaqī, *al-Asmā' waṣ-ṣifāt* 567, −8 ff. Zum Wortlaut und zur Verbreitung des Ḥadīṯ vgl. Graham, *Divine Word* 177 f.

[37] Zu ihm GAS 1/136 ff.

[38] 'Abdallāh b. Abī Dāwūd as-Siǧistānī, gest. 316/929; zu ihm GAS 1/174 f.

[39] Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* III 192 a, 7 ff.

[40] Abū Nu'aim, *Ḥilya* IX 245, 17 ff. und 248, 10.

[41] Ib. 247, ult. ff.; vgl. auch Ḏahabī, *'Ulūw* 240, pu. ff. Zu ihm vgl. allgemein die ausführliche Biographie bei Ḏahabī, *Siyar* XII 195 ff. und Reinert, *Tawakkul* 314.

[42] Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 107, 8 f.

[43] Zu ihm GAS 1/601.

[44] TB IV 119, 11; *Mīzān* nr. 329.

[45] TB IV 118, 9.

[46] Zur Abhängigkeit vgl. meine *Ungenützten Texte* 32; auch *Mīzān*, a. a. O.

religiösen Beistand[47]. Kein Wunder, daß die Obrigkeit ihn in Haft nahm; Ibn Ḫuzaima soll ihn dort gelegentlich aufgesucht haben[48]. Als er nach etwa acht Jahren 251/865 wieder freikam, ging er nach Jerusalem; dort ist er auch gestorben[49]. Die erste sunnitische Gegenschrift stammt von seinem jüngeren Zeitgenossen Muḥammad b. al-Yamān aus Samarqand[50]; in Nēšāpūr kritisierte ihn, vielleicht noch zu seinen Lebzeiten, der Imāmit Faḍl b. Šāḏān[51]. Er stellte sich Gott als Lichtkörper vor, der, „eines Wesens und einer Substanz", auf dem Throne sitzend von unten her begrenzt wird und diesen durch sein Gewicht belastet[52]. Wahrscheinlich schrieb er darüber in seinem *K. at-Tauḥīd;* im Gegensatz zu dem gleichnamigen Werk des Ibn Ḫuzaima enthielt jenes wohl kaum Ḥadīṯ, sondern Theologie und Koranexegese, wie die šīʿitischen Schriften dieser Art, die ihm vorausgegangen waren[53]. Den Glaubensakt beschränkte Ibn Karrām auf das reine Bekenntnis[54]; alle Menschen sind gläubig bereits durch den Urbund, den sie mit Gott geschlossen haben[55]. Vielleicht wollte er damit den reichen und gelehrten Leuten von Nēšāpūr das Argument nehmen, daß seine plebejischen Anhänger gar keine echten Muslime seien.

Interessanterweise kam dann auch aus den einfachen Kreisen der städtischen Bevölkerung Kritik. Ein gewisser Abū l-Ḥasan Sālim b. Ḥasan al-Bārūsī nahm Anstoß an der ostentativen Frömmigkeit und der abgerissenen Kleidung der Karrāmiten und fand damit unter den Handwerkern breite Zustimmung. Diese betrachteten die Ṣūfīs wohl als reine Tagediebe; Ibn Karrām hatte den Erwerb nur als Lizenz in Sonderfällen (*ruḫṣa*) gutgeheißen[56]. So entstand das Ideal, die Frömmigkeit zu verstecken und sich so normal wie möglich zu geben. Bārūsīs Schüler Ḥamdūn al-Qaṣṣār (gest. 271/884-5), ein Walker von Beruf, hat es mit Erfolg propagiert und daraus eine neue asketische Richtung gemacht. Aus ihr ist die Malāmatīya hervorgegangen.

---

[47] Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 304, −6 ff. nach dem *Taʾrīḫ Naisābūr* des Ḥākim an-Naisābūrī.

[48] Ib. II 304, −4 f. Das mag aber schon Teil einer späteren harmonisierenden Legende sein.

[49] Ib. 304, 13 ff., wo es heißt, daß nach einer andern Überlieferung nur sein Leichnam aus Palästina dorthin gebracht worden sei. Man kann dabei nicht ganz die Assoziation unterdrücken, daß auch Karäer aus Iran sich in großer Zahl in Jerusalem sammelten, um dort Buße zu tun und den Messias zu erwarten (Goitein, *Mediterranean Society* V 461 f.). Zur Biographie vgl. allgemein Bosworth in: EI² IV 667 s. v. *Karrāmiyya;* dazu *Ungenützte Texte* 20 f.

[50] Zu ihm s. o. S. 564.

[51] *Ungenützte Texte* 75.

[52] Ib. 21 und 26. Der dort übersetzte häresiographische Bericht des Ḥākim al-Ǧušamī ist mittlerweile zugänglich in dessen *Risālat Iblīs* 132, 8 ff. sowie bei al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 133, 3 ff. und bei Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 111, 8 ff. Dazu ergänzend jetzt Zysow in: JAOS 108/1988/577 ff.

[53] Ib. 12; dazu oben Bd. I 348, 362 und 385. Daß die Karrāmiten – ebenso wie ihre Gegner – mit Sure 112 argumentierten, betont Ibn Taimīya (*Tafsīr Sūrat al-iḫlāṣ* 56, −7 ff.).

[54] Aš'arī, *Maq.* 141, 5 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 188, −9 ff. und IV 204, 13 ff.

[55] Baġdādī, *Farq* 211, −4 ff./223, 11 ff.; dazu Madelung, *Religious Trends* 40. Die Werke bedürfen darum keiner besonderen intentio (Zysow, a. a. O. 581).

[56] Ibn Samāʿa, *Iktisāb* 24, ult. ff.; dazu Madelung 43.

Vgl. dazu jetzt den Artikel *Malāmatiyya* in EI² VI 223 ff. Zur Situation in Nēšāpūr allgemein vgl. Massignon, *Passion* ²I 214 ff./I 170 ff. und, für die spätere Zeit, Bulliet, *Patricians* 29 ff. Zur dortigen Muʿtazila s. u. Kap. C 7.5. Zur theologischen Entwicklung der Karrāmīya vgl. meine *Ungenützten Texte* 30 f. und 66 ff. Interessanterweise wollte man noch etwa anderthalb Jahrhunderte später Karrāmiten selbst in Tunesien unter den einfachen Leuten finden; Muḥammad b. Muslim al-Māzarī (gest. 530/1135) berichtet in seinem *K. al-Minād* von einem Wasserträger, der den Muftī von Qairawān fragte, ob Gott in seinem Wassergefäß sei (vgl. Idris in: *Cahiers de Tunisie* 1/1953/155 ff.: zum Autor jetzt Pellat in: EI² VI 943). Aber das kann natürlich auch eine gelehrte Identifikation sein.

3.2 *Mittel- und Südiran*

Im Osten hatten die Umaiyaden von den Sasaniden die Wächterfunktion gegen Zentralasien übernommen; in den iranischen Kernlanden dagegen lösten sie sie nur als Herrscher ab. Hier trieben die Muslime keine kriegerische Mission; bei den nestorianischen Christen und den Juden, von denen es eine Menge in Ḫūzistān und in der Persis gab[1], bestand dazu kein Anlaß, und die Zoroastrier ließ man, abgesehen von einigen sporadischen Verfolgungen, in Ruhe[2]. Fārs, der Stammsitz der Achaemeniden wie der Sasaniden, hatte noch lange eine starke zoroastrische Bevölkerung; die kaspischen Regionen Dailam und Ṭabaristān sind erst von der Mitte des 3. Jh's an durch die Zaiditen dem Islam zugeführt worden[3]. Städte wie Iṣfahān oder Raiy treten nicht früher ans Licht als Nēšāpūr; selbst Zentren der Wissenschaft wie Gondēšāpūr, von denen die Araber viel lernten, werden von den Historikern kaum erwähnt[4]. Verwaltet wurde das Gebiet ohnehin aus dem Irak, wo schon in sasanidischer Zeit die Hauptstadt gelegen hatte; selbständige Statthalter gab es erst im Osten oder in Armenien. Der Süden und das Zentrum Irans wurden auf diese Weise zu einem Rückzugsgebiet für innerislamische Oppositionelle, ein machtpolitisches Vakuum, in das viele von denen hineinstießen, die im Irak gescheitert waren. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch den gebirgigen Charakter des Landes und die große Wüste in der Mitte. So gewinnt man den – gewiß zu summarischen – Eindruck, daß bis in die Mitte des 2. Jh's eine Aufstandsbewegung die andere ablöst und von dem geradlinigen Wachstum einer islamischen Identität kaum die Rede sein kann.

Zur geopolitischen Lage Irans in vorislamischer und islamischer Zeit vgl. allgemein E. Ehlers, *Iran* 128 ff. Zur Kultur- und Geistesgeschichte vgl. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit* 133 ff.; für die Frühzeit auch Sadighi, *Mouvements religieux* 16 ff. und passim. Die Ismāʿīlīya ist in ihrer Frühphase nach der Mitte des 3. Jh's bezeichnenderweise von Ahwāz aus gelenkt worden (Madelung in ER XIII 248).

---

[1] Zu den Juden in parthischer und sasanidischer Zeit vgl. Neusner in: CHI III 909 ff. (allerdings mit dem Schwergewicht auf Babylonien); zu den Christen Asmussen ib. 924 ff. Zur jüdischen Bevölkerung in islamischer Zeit vgl. EI² IV 308 ff. s. v. *Judaeo-Persian*. Zentren waren Hamadān und Iṣfahān; zu den dortigen Dialekten vgl. R. Abrahamian, *Dialectes des Israélites de Hamadan et d'Ispahan et dialecte de Baba Tahir* (Paris 1936).

[2] Vgl. EI² V 1110 ff. s. v. *Madjūs*.

[3] Vgl. dazu jetzt die Quellensammlung von Madelung, *Arabic Texts concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān* (Beirut 1987).

[4] Zu Gondēšāpūr vgl. A. Sayılı in EI² II 1119 f. s. v. und Krawulsky, *Iran* 340 f. (jeweils mit älterer Literatur), auch Schwaigert in: *Vorträge XX. DOT Erlangen* 185 ff. Die Studie von Heinz Herbert Schöffler, *Die Akademie von Gondischapur* (Stuttgart 1979) basiert ganz auf der Sekundärliteratur und geht das Thema recht diffus an. Es lohnt, demgegenüber den skeptischen Ansatz von M. W. Dols, *The Origins of the Islamic Hospital; Myth and Reality*, in: Bull. Hist. Med. 61/1987/367 ff. zu vergleichen.

3.2.1 Die Ḫāriǧiten

Die ersten, die diesen Vorteil nutzten, waren die Ḫāriǧiten. Sie suchten Unterstützung bei den Einheimischen und waren dabei in ihrer Auswahl nicht zimperlich. Schon einer der ältesten *muḥakkima*, al-Ḫirrīt b. Rāšid, bewog, als er i. J. 38/658 in Fārs auftrat, einheimische Christen zum Kampf gegen ʿAlī, die sich zum Islam bekehrt hatten und während des Bürgerkrieges wieder abgefallen waren[1]. In den Bergen von Rāmhurmuz sammelte er Kurden um sich, sozial Schwache, die von dem neuen Regiment bereits enttäuscht waren[2]. Die Azraqiten verhielten sich später ähnlich. Qaṭarī b. al-Fuǧāʾa, den sie zu ihrem „Kalifen" machten, scheint bei einem Unternehmen gegen Raiy geradezu von der Bevölkerung herbeigerufen worden zu sein[3]; wir hören von übergetretenen Zoroastriern, die sich ihm anschlossen[4].

Seine arabische Kerntruppe war, als sie i. J. 68/687 im Irak geschlagen worden war, auf das iranische Hochland geflohen; er rüstete sie, von ihnen zum Anführer gewählt, in den unzugänglichen Regionen von Kirmān wieder auf und säte dann Schrecken unter den muslimischen Siedlern und den Armeen, die ihm entgegengeschickt wurden. Man bewunderte seine Gedichte[5], entsetzte sich aber über das *istiʿrāḍ*, die Glaubensprobe; ein Muslim, der sich nicht zum Ḫāriǧitentum bekannte, wurde wie ein Ungläubiger behandelt. Die Konsequenzen trafen auch die Familien; Frauen und Kinder wurden umgebracht oder in die Sklaverei verkauft. So jedenfalls erzählte man es sich im Irak[6]. Die Praxis war viel stärker abgestuft. Einem ehemaligen Ḫāriǧiten, der sich mit Ḫaǧǧāǧ eingelassen hatte, versicherte Qaṭarī in einem Gedicht, er betrachte ihn nur als Sünder, und forderte ihn dann auf, Buße zu tun und wieder mitzukämpfen, bis ihm der Märtyrertod zuteil werde[7]. Nichtmuslime blieben vollends verschont; Juden, Christen und Zoroastrier waren zwar Ungläubige, aber sie wußten es nicht besser[8]. Die iranischen *mawālī* bildeten unter ihm offenbar eine eigene Formation. Als sie sich um 77/696 von ihm abspalteten, geschah dies aus einem Anlaß, in dem persönliche Kränkung und religiöse Motivation sich auf charakteristische Weise verbanden: Qaṭarī soll ihnen zu verstehen gegeben haben, daß sie vor kurzem noch Ungläubige waren, und dann nicht bereit gewesen sein, die Beleidigung zurückzunehmen, „Buße zu

---

[1] Ṭabarī I 3434, 7 ff.; dazu Morony, *Iraq* 443 und Djaït, *La grande discorde* 329 ff.

[2] Morony 265.

[3] Wellhausen, *Oppositionsparteien* 36, Anm. 2.

[4] Mubarrad, *Kāmil* 1108, 10. Allgemein dazu Morony, *Iraq* 474 f.

[5] Zur Poesie vgl. zuletzt F. Gabrieli in: REI 41/1973/40 ff.; für die Fragmente ist neben der Sammlung von Gabrieli in RSO 20/1943/352 ff. auch I. ʿAbbās, *Šiʿr al-Ḫawāriǧ*, nr. 80 ff. zu vergleichen.

[6] Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 264, 4 f. usw.; allgemein EI² IV 269 s. v. *Istiʿrāḍ*. Zur Begründung s. o. Bd. I 8 und 17.

[7] *Šiʿr al-Ḫawāriǧ* nr. 90 v. 9; vgl. die Übersetzung bei Gabrieli in: REI 41/1973/46 f.

[8] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 189, −6 f. Vgl. dazu Ṭabarī I 3423, 9 f. und Mubarrad, *Kāmil* 946, 1 ff.; auch Tritton, *Muslim Theology* 37 f.; Salem, *Political Theory* 66; Morony, *Iraq* 473.

tun", wie man wiederum sagte[9]. Das Schisma beschleunigte den Untergang. Zwei Jahre später waren sie völlig aufgerieben; Qaṭarī war schon vorher gefallen.

Zu ihm vgl. EI² IV 752 f. Grundlegend Wellhausen, *Oppositionsparteien* 36 ff. und vorher; zur Vorgeschichte modifizierend Rotter, *Zweiter Bürgerkrieg* 80 ff. Auch EI² IV 1075 b s. v. *Khāridjites* und V 157 b s. v. *Kirmān;* Bosworth, *Sīstān,* Index s. v. *Azraqites;* Dixon, *Caliphate* 176 ff.; Składanek, *Doktryny* 130 ff. Der Kalifentitel *amīr al-mu'minīn* erscheint auf seinen Münzen (Walker, *Arabo-Sassanian Coins* lxi und 112 f.). Die Orte, die für die Ḥāriǧitenkriege besonders bedeutsam geworden sind, sind in dem Iran-Werk von P. Schwarz verzeichnet (vgl. den Index s. v. *Ḥāriǧiten*). Zu den militärischen Erfolgen hat neben dem Rückhalt in der Bevölkerung vielleicht auch die Tatsache beigetragen, daß die Azraqiten als erste eiserne Steigbügel benutzten (Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 23, 6 f.); diese Errungenschaft war doch wohl ebenfalls iranischen Ursprungs (vgl. dazu Lynn White, jr., *Medieval Technology and Social Change* 14 ff. und 142; Cahen in: V. J. Parry/M. E. Yapp, *War Technology and Society in the Middle East* 114).

3.2.1.1 Yazīd b. Unaisa und der Aufstand des Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī

Daß der Radikalismus der Azraqiten in die Katastrophe führte, ist den iranischen Ḥāriǧiten wohl schon damals bewußt geworden. Einer von ihnen, ein gewisser

Yazīd b. Unaisa,

der in Baṣra gelebt hatte und sich dann in Gūr, dem späteren Fīrūzābād, in der Persis niederließ, riet zur Besonnenheit; er erklärte sich zwar solidarisch mit den ersten *muḥakkima,* sagte sich aber los von „denen, die nachher kamen". Gemeint waren Nāfiʿ b. al-Azraq und seine Anhänger; er hielt sie für „Neuerer". Vielleicht hatte er sie anfangs noch unterstützt; denn er meinte, daß, wenn die Gemeinde einmal zerstreut worden sei, man nicht einzeln weiterkämpfen solle. Später rechnete man ihn darum unter die Ibāḍiten; vielleicht war er in Baṣra unter den Azd aufgewachsen. Daß er aber sonst viel mit ihnen zu tun gehabt hätte, ist alles andere als wahrscheinlich; die meisten von ihnen begegneten seiner Lehre mit Skepsis und Ablehnung[1]. Sein Name wird in ibāḍitischen Quellen nirgendwo erwähnt[2].

Zu Skepsis und Ablehnung bestand nun auch einiger Anlaß. Er glaubte nämlich, daß Gott nach Muḥammad einen weiteren Propheten schicken werde, der unter den Persern erstehe; dieser werde eine neue Schrift offenbaren, ein himmlisches Buch wie den Koran, das aber diesmal nicht in Bruchstücken herabkommen werde, sondern als Ganzes, auf einen Schlag. Die Religion, die dergestalt in die Welt komme, werde die der Ṣābier sein, von denen der Koran

[9] Aš'arī, *Maq.* 87, 12 ff.; etwas anders Mubarrad, *Kāmil* 1150, 10 ff.; dazu Bosworth, *Sīstān* 39.

[1] Text VIII 5, a – i und o – p mit Kommentar.

[2] Die Sektenbezeichnung *Yazīdīya* bezieht sich dort immer auf die Anhänger des ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī (s. o. Bd. I 406 ff.).

redete. Diese Ṣābier gibt es noch nicht; sie haben, wie der uns vorliegende Bericht betont, nichts mit denen zu tun, die man sonst als solche bezeichnete. Die neue Offenbarung bedarf also der Zeugen; zwei sollten es sein, wie bei jedem umstrittenen Faktum. Yazīd war der eine von ihnen; ob der andere schon aufgetreten sei, wußte er angeblich nicht zu sagen[3].

Ich habe die Zusammenhänge in meinem Aufsatz in: *Festschrift Gabrieli* 301 ff. des näheren behandelt; dort finden sich alle nötigen Belege, vor allem auch zum Folgenden. Nur auf die Namensform bin ich dort nicht eingegangen. Sie wird nicht überall gleich wiedergegeben. Dahḫudā (*Luġatnāma* s. v.), Levi Della Vida (in EI[1] II 973 a > EI[2] IV 1076 b) und Lewicki (in EI[2] III 660 a) lesen Anīsa statt Unaisa; Levi Della Vida fügt außerdem vorher noch ein *Abī* hinzu. Dieser Zusatz findet sich in der Tat bei Ḫwārizmī (*Mafātīḥ al-ʿulūm* 19, 12), bei Ibn Ḥazm (*Fiṣal* IV 188, −4), bei Našwān al-Ḥimyarī (*Ḥūr* 175, 5) und bei Baġdādī (*Farq* 263, 4/279, −5). Jedoch hat Baġdādī in seinen *Uṣūl ad-dīn* (162, 14) wiederum *Yazīd b. Unaisa*, ebenso wie Ṣāḥib Ibn ʿAbbād in seinem *Kašf ʿan manāhiǧ aṣnāf al-Ḫawāriǧ* (vgl. Našrīya-i Dāniškada-i Adabīyāt Tabrīz 20/1347/147, 5 f.), Ābī (*Naṯr ad-durr* V 234, 5) und Šahrastānī (101, pu./248, 4). Aš'arī entnahm diese Form seiner Vorlage bei Yamān b. Riʾāb (Text VIII 5, f). Vielleicht ist mit einer Kontamination zu rechnen. Ibn Ḥazm warnt nämlich *Fiṣal* IV 188, −4 vor einer Verwechslung mit dem bekannten Traditionarier Abū Usāma Zaid b. Abī Unaisa ar-Ruhāwī, der i. J. 124/742 oder 125/743 in der Ǧazīra starb (zu ihm vgl. Ḏahabī, TH 139 f. nr. 131 und *Mīzān* nr. 2990). Ibn Ḥazm hatte dazu allen Anlaß; denn bei ihm ist *Yazīd* zu *Zaid* verderbt, so daß in der Tat beide Namen gleich werden. Jedoch übernimmt auch Saksakī seine Warnung, obgleich er *Zaid* wieder zu *Yazīd* restituiert (*Burhān* 15, 10 ff.). Die Assoziation lag wohl sehr nahe; sie könnte dafür verantwortlich sein, daß auch in den Namen des Ibāḍiten ein *Abī* hineingeriet. Bei Ṣafadī ist *Yazīd* dann sogar zu *Buraid* verderbt (*Wāfī* X 123, 10, wo konsequenterweise auch *Buraidīya* statt *Yazīdīya*); da er den Namen dementsprechend alphabetisch einordnet, ist anzunehmen, daß er ihn so schon in seiner Quelle vorgefunden hat. – Für die Lesung *Anīsa* statt *Unaisa* könnte sprechen, daß *anīsa* auch als normale lexikalische Vokabel existiert, in der Bedeutung von „Feuer" (vgl. Lane, *Lexicon* 115 a). Jedoch ist Unaisa als Frauenname in frühislamischer Zeit mehrfach bezeugt (vgl. Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar*, Index 574 s. n.; allerdings immer nur in der Vokalisierung der Herausgeberin, z. B. 418, ult.; 419, 6 und pu.; 420, 3). Der Ḫāriǧit war also offenbar nach seiner Mutter benannt, vermutlich ein Indiz seiner niedrigen sozialen Herkunft.

Das zuletzt referierte Lehrstück ist ungewöhnlich. Es ist wohl auch früh. Denn einen neuen Propheten zu erwarten, hat man schon seit dem Ende der Umaiyadenzeit kaum noch gewagt[4], und auch das Unbehagen über die mangelhafte Redaktion des Korantextes empfand man damals bereits nicht mehr so stark. Die Ḥarrānier bezeichneten sich zwar immer noch nicht als *ṣābiʾa;* aber die

[3] Text VIII 5, k – m und q mit Kommentar.

[4] S. o. Bd. I 29 und 136 f. Abū Manṣūr al-ʿIǧlī glaubte in den zwanziger Jahren des 2. Jh's noch an die *revelatio continua* (Aš'arī, *Maq.* 9, pu. f.), ähnlich wohl auch Muġīra b. Saʿīd (vgl. Ibn aṣ-Ṣaffār, *Baṣāʾir ad-daraǧāt* 517 f. nr. 50).

Exegeten und Juristen wußten doch schon, wen sie damit identifizierten[5]. Dies alles legt den Gedanken nahe, Yazīd b. Unaisa im 1. Jh. anzusetzen, in der Zeit nach Qaṭarī b. al-Fuǧā'a's Niederlage und Tod, also wohl in die achtziger Jahre.

Dafür aber spricht nun noch etwas anderes. Yazīd b. Unaisa betrachtete alle diejenigen *ahl al-kitāb* als Gläubige, die Muḥammad als Propheten anerkannten[6]. Man muß dies mit ḫāriǧitischen Augen lesen; wer gläubig (*mu'min*) ist, muß deswegen noch nicht *muslim* sein; *muslimūn* sind nur die Ḫāriǧiten selber[7]. Aber das Prädikat war doch eine hohe Auszeichnung. Ein Muslim, der nicht Ḫāriǧit war, konnte nie Anspruch darauf erheben; er war immer ein *kāfir ni'ma*[8]. Aber er war es dadurch, daß er die Wahrheit bewußt leugnete; das tat ein „Schriftbesitzer" nicht, solange man ihn nicht in den Islam eingeführt hatte. Hier mußten die Ḫāriǧiten sich schon früh begriffliche Unterscheidungen einfallen lassen. Ḥafṣ b. Abī l-Miqdām, in dessen Nähe Yazīd von den Häresiographen gerückt wird[9], meinte, daß die *ahl al-kitāb* zumindest einem schweren Sünder unter den Muslimen gleichzusetzen seien; solange sie einen monotheistischen Gottesbegriff vertreten, sind sie ebenso *muwaḥḥidūn*, „Einheitsbekenner", wie diese[10]. Yazīd b. Unaisa wollte das so nicht zugestehen; er forderte darüber hinaus, daß sie Muḥammad anerkannten. Dann aber sind sie nicht nur *muwaḥḥidūn* – er scheint mit diesem Begriff hier gar nicht gearbeitet zu haben –, sondern sogar *mu'minūn*. Nur: wie konnte er so etwas überhaupt erwarten?

Man wird vermutlich davon ausgehen können, daß Yazīd, wenn er tatsächlich so früh anzusetzen ist, in Muḥammad noch nichts anderes als den Propheten sah, der zu den Arabern gesandt worden war. Das aber konnten auch Angehörige anderer Offenbarungsreligionen zugestehen; wir wissen, daß Juden sich hierauf berufen haben[11]. Um sie nun scheint es bei den *muwaḥḥidūn*, von denen Ḥafṣ b. Abī l-Miqdām gesprochen hatte, in der Tat gegangen zu sein; Christen standen ja, zumindest solange sie den nachnizäischen Konfessionen angehörten, immer unter dem Verdacht des *širk*. Ich habe darum in der oben genannten Arbeit die Hypothese aufgestellt, daß Yazīd b. Unaisa in der einen oder andern Form mit Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī in Beziehung gestanden hat, der, wie es scheint, in der ersten Hälfte von ʿAbdalmaliks Kalifat, also vor dessen

---

[5] S. o. S. 447 und 449.
[6] Text VIII 5, n.
[7] S. o. S. 226.
[8] S. o. S. 227 f.
[9] Vgl. Text VIII 5, e; zu ihm s. o. S. 231. Bei Ibn ad-Dā'ī werden beide interessanterweise als ʿAǧraditen, also als abtrünnige Azraqiten bezeichnet (*Tabṣira* 41, 9 ff.).
[10] Text VIII 4, a–c und g; dazu oben S. 226 und 231.
[11] S. o. Bd. I 31. Eine Gruppe von Juden in Tustar glaubte dementsprechend, daß die Thora nur für die Juden geoffenbart worden sei (Qirqisānī, *Anwār* 287, 1 ff.); ähnlich dachte noch im 6./12. Jh. der jemenitische Philosoph Nathanael Ibn al-Faiyūmī (vgl. Sirat, *History of Jewish Philosophy* 92). Unter Muslimen diskutierte man darüber, ob schon die erste Hälfte der *šahāda*, ohne das Bekenntnis zum Prophetentum Muḥammads, jemanden zum Muslim macht (dazu Kister in: JSAI 5/1984/41 ff.).

Sieg über Muṣʿab b. az-Zubair i. J. 72/691, im südlichen und mittleren Iran einen Aufstand machte. Abū ʿĪsā war vermutlich Judenchrist oder hatte zumindest den Christen Avancen gemacht; er hätte sonst die *kunya*, die er – neben einem hebräischen Namen – trug, wohl nie angenommen[12]. Die Christen, die ihm folgten, haben somit Jesus zwar als Propheten, aber nicht als Gott betrachtet; sie waren keine „Polytheisten". Die Muslime hat Abū ʿĪsā mit dem gleichen Modell anzusprechen versucht: Muḥammad war als Prophet ein Bote des Messias, der noch kommen wird, einer von insgesamt fünf Boten, zu denen Jesus ebenso gehörte wie offenbar Abū ʿĪsā selber, der die Parusie einleitet.

> Daß die ʿĪsawīya glaubte, Muḥammad sei nur zu den Arabern gesandt worden, ist den Muslimen immer im Gedächtnis geblieben (vgl. etwa Mutawallī, *Muġnī* 52, 14; Qāḍī ʿIyāḍ, *Šifāʾ* II 1070, 7 f.). Die systematische Verwandtschaft mit Yazīd b. Unaisa ist von Baġdādī (*Farq* 263, –4 f./280, 3 ff.) und Ibn Ḥazm (*Fiṣal* IV 188, pu. f.) hervorgehoben worden. Zur Lehre Abū ʿĪsā's vgl. allgemein Pines in EI² IV 96; auch Lassner in EIran I 324 f. und Avnery in EJud² II 183, jeweils mit weiterführender Literatur. Auf einen weiteren Quellentext, der einige neue Einzelheiten enthält (Abū l-Maʿālī, *Bayān ul-adyān* 57, 8 ff.), hat G. Monnot, *Islam et religions* 107 aufmerksam gemacht. Die interessanten Angaben, die Maimonides in seinem Sendschreiben an die jemenitischen Juden macht, sind jetzt bequem bei J. de Hulster, *Maimonide, Epîtres* 110 f. nachzulesen. Eine ausführliche Gesamtdarstellung ist im Rahmen eines Buches von St. Wasserstrom zu erwarten.

Abū ʿĪsā's Aufstand ist gescheitert; ʿAbdalmalik hat, nachdem er von Iran wieder Besitz ergreifen konnte, sich schnell durchgesetzt. Aber man hatte sich doch geängstigt; in Damaskus scheint sich damals das Ḥadīṯ verbreitet zu haben, daß der Antichrist mit 70 000 Juden im Gefolge auftreten werde, die aus Iṣfahān kämen und allesamt einen Ṭailasān trügen[13]. Den ersten Ansturm der Rebellen mußten vermutlich die Ḫāriǧiten in Iran aushalten; sie waren die einzigen, die während des Zweiten Bürgerkrieges dort noch intakte muslimische Herrschaftsstrukturen bewahrten. Yazīd b. Unaisa hat vielleicht, indem

---

[12] In der letzten Zeit hat Pines den judenchristlichen Charakter der Bewegung Abū ʿĪsā's und ihrer Nachfolge, d. h. all dessen, was die islamischen Häresiographen als ʿĪsawīya bezeichnen, vertreten (in: JSAI 6/1985/145 ff. und 148, Anm. 26; auch ib. 9/1987/274 ff.). Ein wichtiges Indiz dafür findet sich bei Maqdisī, wo die Yūdġānīya, die Anhänger eines Schülers oder Nachfolgers Abū ʿĪsā's namens Yūdġān, als häretische Christen eingeordnet werden (*Bad'* IV 42, 2 und 46, 7; beide Male verschrieben als *B.rḍaʿānīya*).

[13] Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Fitan 124 (= S. 2266): über Auzāʿī; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VI 77, 15 f., nach dem aus Persien stammenden syrischen Qadariten Ḥassān b. ʿAṭīya al-Muḥāribī. Die Juden sollen schon z. Z. des Propheten den Ṭailasān getragen haben (Suyūṭī, *al-Aḥādīṯ al-ḥisān* 47 nr. 141 und 50 ff. nr. 155 ff.). Daß der Mahdī aus den Juden von Iṣfahān kommen werde, steht bei Maʿarrī, *aṣ-Ṣāhil waš-šāhiġ* 320, ult. f. Noch z. Z. Ibn Ḥazm's, also zu Beginn des 5./11. Jh's, lebten dort ʿIsawīten; er hat einige von ihnen kennengelernt (*al-Uṣūl wal-furūʿ* I 197, 11 f.). Gelehrte mit der Nisbe al-ʿĪsawī begegnen bei Nuʿmānī, *Ġaiba* ²65, 7 f. (mit einer Stellungnahme zu der Nachricht eines Juden aus Arraǧān) und bei Samʿānī, *Adab al-imlāʾ wal-istimlāʾ* 79, 8.

er selber von einem zu erwartenden Messias, dem Propheten aus den Reihen der Perser, sprach, ein ideologisches Gegengewicht zu setzen versucht. Später, als er sich wieder nur dem Kalifat des ʿAbdalmalik gegenübersah, war der Gedanke zwar nicht mehr ganz ungefährlich; aber er konnte immer noch dazu dienen, verstreute Anhänger des Abū ʿĪsā in das ḫāriǧitische Lager herüberzuziehen[14]. Gegen die Obrigkeit aufzubegehren, empfahl sich allerdings nicht mehr. Darum hat Yazīd b. Unaisa sich von den Azraqiten losgesagt.

Daß er mit dem zweiten „Zeugen" auf Abū ʿĪsā habe anspielen wollen, wie ich in meinem Aufsatz erwogen habe (S. 312), halte ich jetzt nicht mehr für wahrscheinlich. Goldziher hat angenommen, daß er die Gleichheit der Rassen gepredigt habe (*Muh. Stud.* I 138 ff.); Lewicki meint, er habe die *faḍā'il* der Perser hervorgehoben so wie die maġribinischen Ibāḍiten die *faḍā'il* der Berber (in: SI 9/1958/81 und EI² III 660 a). Aber auch damit ist wohl zuviel aus den Quellen herausgelesen. – Die von mir angenomme Chronologie ist im übrigen keineswegs gesichert. Zu Yazīd b. Unaisa haben wir über die Häresiographen hinaus gar keine Angaben, und für Abū ʿĪsā werden immer noch zwei ziemlich stark differierende zeitliche Ansätze vertreten. Freilich ist auch nicht zu sehen, wie man bei der gegebenen Quellenlage auf eine feste Basis kommen soll. Für eine Frühdatierung Abū ʿĪsā's hat sich kürzlich erneut Morony ausgesprochen (*Iraq* 328). Yazīd b. Unaisa ist von M. I. Mochiri in seiner jüngst erschienenen Studie *Arab-Sasanian Civil War Coinage* bis in die Zeit um 50/670 zurückverlegt worden; der Autor meint eine Anzahl von Münzen aus der Zeit vor der Reform ʿAbdalmaliks mit ihm in Verbindung bringen zu können. Jedoch läßt sich dies, soweit ich zu einem Urteil auf diesem diffizilen Gebiet in der Lage bin, für keine einzige von ihnen wahrscheinlich machen. Die Arbeit jagt einer Chimäre nach; sie sieht in der Yazīdīya des Yazīd b. Unaisa den Ursprung jener Yazīdīs, die bis heute in Kurdistan leben, und will überall mazdäischen oder mazdakitischen Einfluß entdecken. Münzaufschriften und Kontermarken, die an sich kaum sicher zu interpretieren sind, werden von dem Autor „subversiv" gedeutet; er geht dabei von der Annahme aus, daß Yazīd bzw. die Yazīdīya Münzen umaiyadischer Statthalter oder anderer Ḫāriǧitenführer für sich umgeprägt hat. In Yazīd b. Unaisa selber sieht er im Anschluß an Dahḫudā einen Anhänger ʿAlīs, der bei Nahrawān i. J. 38/658 mitgekämpft hat.

3.2.1.2 Spätere Ḫāriǧiten

Yazīd b. Unaisa war vermutlich ein seßhafter Ḫāriǧit. Aber auch die Azraqiten blieben nicht die permanenten Revoluzzer, als die sie in den Quellen geschildert werden. Ḫāriǧiten wollten im Grunde nur für sich sein; *ḫaraǧa* „hinausziehen" hieß ja nicht mehr als dies. In der Frühzeit mag sich dies ab und zu mit einem Alleinanspruch verbunden haben; jedoch dürfte der Partikularismus in den eigenen Reihen recht bald jedem klargemacht haben, wie wenig realistisch dies war. Später jedenfalls tat man, ähnlich wie in Ostiran, niemandem mehr etwas,

[14] Noch Kirmānī, dem Gegenspieler des Naṣr b. Saiyār und des Abū Muslim, hat man vorgeworfen, er würde um der Macht willen sogar mit Juden und Christen zusammenarbeiten (Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* V 230, 10 f./V 304, 5 f.).

solange man nur in Ruhe gelassen wurde. Als ʿUrwa b. Udaiya, der Bruder des Mirdās, i. J. 58/677 im Irak gegen ʿUbaidallāh b. Ziyād gefallen war[1], flüchteten seine Anhänger zu Schiff an die persische Golfküste und breiteten sich von dort allmählich aus; später lebten sie als Großgrundbesitzer in der Gegend von Iṣṭaḫr[2]. Auch die Azraqiten sind von Muhallab nur militärisch geschlagen, aber nicht ausgerottet worden. Allerdings sind sie seitdem kaum noch in den Quellen auszumachen. Nur der Zufall – und ein wenig Hypothese – kann uns weiterhelfen. Da erwähnt z. B. Ibn Ḥazm einen Theologen, der vermutlich

Abū Ismāʿīl al-Biṭṭīḫī

hieß[3]. Er bezeichnet ihn als Azraqiten. Jedoch hat dieser mit Abū l-Huḏail diskutiert[4]; er gehört also in die zweite Hälfte des 2. Jh's. Wahrscheinlich war er älter als dieser; denn muʿtazilitische Quellen machen aus ihm einen Schüler (*ġulām, ṣāḥib*) des Ǧahm b. Ṣafwān[5]. Er handelte vermutlich mit Wassermelonen (*biṭṭīḫ*). Das war damals keineswegs das Geschäft kleiner Leute. Die Muslime hatten die Frucht in Indien kennengelernt; sie wurde zuerst in Iran angebaut[6]. Die Melonen aus Ḫwārazm waren berühmt wegen ihrer Süße; Maʾmūn, der sie vielleicht in Marv schätzen gelernt hatte, ließ sie mit der Post nach Baġdād schaffen[7].

Bei Ibn Ḥazm allerdings lautet die Nisbe an den erwähnten Stellen *al-Baṭīḫī;* sie wäre dann wohl von der Baṭīḥa, dem Marschland im Delta zwischen Euphrat und Tigris, abzuleiten (dazu EI² I 1093 ff.). Jedoch hat Samʿānī diese Form überhaupt nicht aufgenommen. *Biṭṭīḫī* steht bei Ḫwārizmī, *Mafātīḥ al-ʿulūm* 20, 2 f./übs. Bosworth in: BEO 29/1977/89 und bei Muwaffaq, *Iḫāṭa,* fol. 175 b, pu.; der Name lautet dort allerdings Ismāʿīl statt Abū Ismāʿīl. Ḥākim al-Ǧušamī hat an der angegebenen Stelle einfach al-Biṭṭīḫī; Ašʿarī spricht von einer Biṭṭīḫīya (*Maq.* 470, 3 f.). Samʿānī bringt s. v. zwei Personen namens Abū Ismāʿīl, von denen eine sogar zeitlich passen würde; jedoch handelt es sich um einen Baġdāder Traditionarier, der aus Wāsiṭ stammte und hier wohl nichts zu suchen hat (*Ansāb* II 260, 13 ff.; auch TB V 355 f. nr. 2878). Von Ibn Ḥazm hängt ab Saksakī, *Burhān* 15, 2 ff.; dort ist die Nisbe weiter zu *al-Maṭīḫī* verschrieben. Die Istanbuler Handschrift dieses Werkes (Nuru Osmaniye 4919) vokalisiert souverän, aber wenig vertrauenerweckend *al-Muṭīḫī.*

Es hat danach den Anschein, als ob die Azraqīya im Laufe der Zeit ǧahmitische Gedanken aufgenommen habe. Biṭṭīḫī hat in der Tat wie Ǧahm geglaubt, daß

---

[1] Ṭabarī II 185, 16 ff.
[2] Athamina in: JSAI 8/1986/190 nach Iṣṭaḫrī, *Masālik* 142, 1 ff.
[3] *Fiṣal* IV 189, 8 ff. und II 112, 11.
[4] Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 69, 2 ff.
[5] Ib.; auch Abū Rašīd, *„Fī t-tauḥīd"* 269, 12 f. und Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 117, 2 ʿAzmī/I 109, ult. Houben.
[6] Watson, *Agricultural Innovation* 59.
[7] Ahsan, *Social Life* 110.

Paradies und Hölle nicht ewig währen[8]; er war auch Determinist oder zumindest Prädestinatianer[9]. Aber er zog daraus einen eigentümlichen Schluß: wenn man schon ohne eigene Schuld zur Hölle bestimmt ist, dann geht es nicht an, daß man in ihr leidet. Die Verdammten werden sich darum in ihr wohlfühlen wie die Essigwürmer im Essig; sie wissen es nicht besser[10]. Die Sache wird aber noch bizarrer, wenn wir uns die juristischen Sondermeinungen ansehen, die Ibn Ḥazm darüber hinaus erwähnt. Biṭṭīḫī hielt zwei Gebete am Tag für ausreichend: eine *rak'a* am Morgen und eine am Abend. Er meinte, daß man den Ḥağğ in jedem Monat vollziehen könne. Er verbot den Verzehr von rohem Fisch. Er sprach sich dagegen aus, von Zoroastriern die Kopfsteuer zu nehmen. Er bezeichnete den Brauch, an den beiden großen Festen zu predigen, als Unglauben[11].

Das waren nun gewiß keine „Neuerungen", sondern Verhaltensweisen einer Gemeinde, die früh von der Entwicklung in der „Großkirche" abgeschnitten worden war. Deutlicher läßt sich nicht zeigen, wie sehr die Azraqiten beim Koran stehengeblieben waren. Die Predigt wurde offiziell wahrscheinlich erst unter Marwān eingeführt[12], und in den Verwaltungszentren war sie häufig genug ein Instrument politischer Indoktrination, was den Ḥāriğiten ohnehin nicht passen konnte. In Siğistān hatten die ḫāriğitischen Moscheen, wie wir sahen[13], keinen *minbar;* er fehlte auch bei den Sunniten auf dem *muṣallā,* wo ursprünglich der Gottesdienst an den Festen abgehalten worden war[14]. Was die Pilgerfahrt angeht, so heißt es in Sure 2/197 nur, daß sie „in den bekannten Monaten" stattfinde; zwischen *ḥağğ* und *'umra* hat man wohl erst nachträglich genau unterschieden. Am charakteristischsten aber ist das Fehlen des fünfmaligen Gebetes. Wieder konnte man sich auf den Koran berufen, auf Sure 11/114: „Verrichte das Gebet an den beiden Enden des Tages (*ṭarafai an-nahār*) und zu frühen Zeiten der Nacht". Die Urgemeinde hatte sich in der Tat so verhalten. Sie hatte lange Zeit, abgesehen von supererogatorischen nächtlichen Exerzitien[15], nur ein Morgen- und ein Abendgebet gekannt; allerdings war dann auf die Dauer, noch zu Lebzeiten des Propheten, ein „mittleres" Gebet hinzugetreten[16]. Der Streit um die Erweiterung spiegelt sich in Ḥadīṯen. Ḥuḏaifa b. al-Yamān soll denjenigen, die nur zwei Gebete praktizierten, das

---

[8] Abū Rašīd und Ibn Mattōya, a. a. O.

[9] Ḫwārizmī, a. a. O.

[10] Muwaffaq und Ḥākim al-Ğušamī, a. a. O.

[11] *Fiṣal* IV 189, 9 ff.; Aš'arī, *Maq.* 470, 3 f.

[12] Wensinck in HW 322 f., verkürzt in EI² V 75 a.

[13] S. o. S. 572.

[14] Vgl. Becker, *Islamstudien* I 473 ff.; auch Mielck in: Der Islam 13/1923/109 ff.

[15] Vgl. Sure 17/79.

[16] Vgl. grundlegend Houtsma in: Theologisch Tijdschrift 24/1890/127 ff.; Wensinck in EI¹ IV 104 f. s. v. *Ṣalāt;* Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter* 117 f.; Paret, *Grenzen der Koranforschung* 31 ff. und *Der Koran. Kommentar* 245 f. zu Sure 11/114 f. und 50 f. zu Sure 2/238; Goitein in: *Studies in Islamic History* 84 ff.; Katsh, *Judaism in Islam* 5 ff. mit weiterer Literatur; S. Bašīr, *at-Ta'rīḫ al-āḫar* 441 ff.; Rubin in: JSAI 10/1987/40 ff.; Choumet in: REI 54/1986/79 ff.

Höllenfeuer verheißen haben[17]; andererseits überlieferte man, daß der Prophet jemanden, der nur zweimal betete, als Muslim annahm[18]. Wie es zu der Fünfzahl kam, ist bisher noch nicht hinreichend untersucht. Aber wenn Goldziher mit seiner These recht hat, daß die Muslime sich hiermit an den Zoroastrismus anlehnten[19], dann hätten die Ḫāriǧiten um al-Biṭṭīḫī, die von den Zoroastriern keine Kopfsteuer nehmen wollten, sich mit um so größerem Recht als Wahrer des echten Glaubens betrachten können.

> Wir wissen allerdings nicht, warum sie sich gegenüber den Zoroastriern so verhielten. Jedoch handelten sie vermutlich nicht aus Toleranz. Man wird eher annehmen dürfen, daß sie in ihnen keine *ahl aḏ-ḏimma* sahen, sondern Heiden, die sich nicht mit einer Kopfsteuer freikaufen konnten. – Daß Personen mit einem besonderen Sendungsbewußtsein auch sonst die Fünfzahl der Gebete antasteten, steht auf einem andern Blatt. Bihāfrīd, der sich i. J. 129/747 in Ḫwāf bei Nēšāpūr zum Propheten ausrief, schrieb sieben Gebete vor, der Gnostiker ʿAbdallāh b. Ḥarb aus Madāʾin sogar siebzehn mit jeweils fünfzehn *rakʿas* (dazu Wasserstrom in: *Festschrift Wickens* 278, wo der Name des ʿAbdallāh b. Ḥarb falsch gelesen und die Person falsch eingeordnet ist). Hier ging es um eine symbolische Neuorientierung, nicht um Altgläubigkeit. So wohl auch bei dem Berberpropheten Ḥā-Mīm zu Beginn des 4./10. Jh's, obgleich dieser nun wieder auf die Zweizahl zurückkam; er verfaßte einen eigenen berberischen Koran (dazu EI² III 134 s. n.). Al-Biṭṭīḫī dagegen war kein Prophet, sondern ein Theologe und Jurist. – Zu Bihāfrīd vgl. Składanek, *Doktryny* 180 ff. und jetzt Yusofi in: EIran IV 88 ff.

Der Beweis ist allerdings erst dann schlüssig, wenn wir ein ḫāriǧitisches Umfeld in dem genannten Sinne bei al-Biṭṭīḫī ausfindig machen können. Das ist nun in der Tat möglich. Das zweimalige Gebet wird zusammen mit den übrigen juristischen Extravaganzen von den Häresiographen auch als Charakteristikum einer Gruppe festgehalten, der sie bezeichnenderweise den Namen Bidʿīya „Neuerer" gaben und die manche von ihnen den Azraqiten zurechnen[20]. Sie

---

[17] Abū ʿUbaid, *Īmān* 81, 4 ff.; Ḫallāl, *Musnad* 361, apu. ff. und 363, 5 ff.; Āǧurrī, *Šarīʿa* 143, –9 ff.

[18] Kister in: JSAI 5/184/45 nach Ibn Ḥanbal.

[19] In: ZDMG 53/1899/386 und RHR 43/1901/15; auch *Ges. Schr.* IV 246. Katsh verficht demgegenüber die These, daß das fünfmalige Gebet schon von den Juden in Arabien übernommen worden sei (*Judaism in Islam* 8 ff.).

[20] Am ausführlichsten berichtet Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ ʿUyūn al-masāʾil* I, fol. 47 a; von ihm sind abhängig al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 136, 15 ff. und Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 120, 8 ff. Allerdings redet er irrtümlich von einem dreimaligen Gebet; während al-Manṣūr billāh dies übernimmt, hat Ibn al-Murtaḍā es stillschweigend nach Našwān al-Ḥimyarī korrigiert (120, 7 f.). Die älteste Quelle ist Pseudo-Nāši', *Uṣūl an-niḥal* 69, 14 ff.; dort werden das zweimalige Gebet und das partielle Fischtabu erwähnt. Bei Pseudo-Nāši' (vgl. 69, 6) und Aš'arī (*Maq.* 126, 14 f.) wird auch der Bezug zur Azraqīya hergestellt; wenn Pseudo-Nāši' noch die Ḥāzimīya als Vermittler einschiebt, so ist dies vermutlich nur gelehrte Konstruktion. Ḥākim al-Ǧušamī nennt als weitere juristische Besonderheit die Vorschrift, daß eine Frau auch während der Menstruation fasten müsse. Ibn al-Murtaḍā übernimmt dies und fügt hinzu, daß man einem Dieb den Arm bis zur Schulter abschlug (s. o. S. 588). Nur die Angabe über das Gebet bei Našwān, *Ḥūr* 178, 4 f. und Maqdisī, *Bad'* V 138, 8 f.; dazu Salem, *Political Theory* 39.

wird bereits bei Sālim b. Ḍakwān erwähnt[21], gehört also wohl ins 1. Jh. Wir sind darum nicht erstaunt, wenn als ihr Anführer nicht al-Biṭṭīḫī erscheint, sondern ein gewisser

Yaḥyā b. Aṣram.

Über ihn wissen wir nichts; nicht einmal die Namensform ist gesichert[22]. Jedoch ist er vermutlich früher anzusetzen als al-Biṭṭīḫī; denn bei ihm zeigt sich, daß dessen skurriler Prädestinationsglaube in einer Heilsgewißheit wurzelte, die noch ganz frühḫāriǧitische Züge trägt. Die Sekte glaubte sich des Paradieses sicher; jeder Zweifel an der eigenen Rechtgläubigkeit schien ihr vom Übel[23]. Jedoch verlangte sie dazu, im Gegensatz zur Murǧi'a, absolute Sündlosigkeit; schon eine läßliche Sünde führte nach ihrer Ansicht zum Unglauben. Selbst die Propheten seien, so meinte sie, zeitweise „Götzendiener" gewesen. Jene hatten sich wohl klugerweise bekehrt; aber wer das nicht tut und mit einer unverziehenen Sünde, mag sie noch so geringfügig sein, vor Gott tritt, ist einer ewigen Höllenstrafe sicher. Das schlossen sie aus Koranstellen wie Sure 4/14 oder 92/15 f., wobei *ašqā* in 92/15, „wer zur Unseligkeit verdammt ist", wie Paret übersetzt, sie vielleicht in ihrem Glauben an die Vorherbestimmung bestärkte[24]. Man hat es wohl mit der Lehre einer für sich lebenden kleinen Gemeinde zu tun; selbst die übrigen Azraqiten waren nur bei den Todsünden so streng[25]. Al-Biṭṭīḫī hat mit seinem Hinweis auf die Essigwürmer aus diesem Puritanismus einen Ausweg gesucht.

Wir können diese Gruppe nicht lokalisieren. Daß sie sich über den Genuß von Fisch Gedanken machte, mag bedeuten, daß sie in der Nähe von Gewässern wohnte; aber zu weitergehenden Schlüssen reicht dies nicht aus[26]. Ähnlich ergeht es uns mit den Anhängern eines gewissen

ʿAbdallāh b. Šimrāḫ.

Von ihnen verlautet in einer nicht sehr zuverlässigen Quelle[27], daß sie sich selber Ḥubbīya nannten. Nun begegnet dieser Name auch sonst. Muqaddasī berichtet, wie er in Susa einen Kreis von freundlichen und etwas naiven Ṣūfīs

---

[21] Cook, *Dogma* 92.

[22] *Aṣram* bei Ḫwārizmī, *Mafātīḥ* 19, 7 > Abū l-Maʿālī, *Bayān ul-adyān* 48, 3 steht gegen *Aṣdam* in einer Handschrift des Šahrastānī (Gimaret, *Livre des Religions* 406, Anm. 102); Maqrīzī hat, vermutlich weiter verderbt, *Aṣwam* (*Ḫiṭaṭ* II 355, 4).

[23] So Šahrastānī, a. a. O.; Našwān, *Ḥūr* 178, 6 f. (nach der gleichen Quelle); Ḫwārizmī > Abū l-Maʿālī, a. a. O.; Ābī, *Naṯr ad-durr* V 236, 4; anonym auch Aš'arī, *Maq.* 119, 8 ff. Die Erwähnung des *istiṯnā'* (dazu Bd. I 225 f.) liefert nur einen Terminus post quem für die häresiographische Formulierung, nicht für die Sekte selber.

[24] Pseudo-Nāši', *Uṣūl an-niḥal* 69, ult. ff. Zur Bedeutungsentwicklung von *šaqī* vgl. HT 25 ff.

[25] Aš'arī, *Maq.* 87, 5 ff.

[26] In ihr nur eine Schöpfung der Häresiographen zu sehen, wie Madelung dies erwägt (*Religious Trends* 64), halte ich für überspitzt. Nomaden verabscheuten im allgemeinen den Verzehr von Fischen, Pariastämme dagegen nicht (vgl. Henninger, *Arabica Varia* 100 und 224; auch Index s. v. *Fisch*).

[27] Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 20, 8.

hinters Licht geführt hat; er ordnet sie dabei als Ḥubbīya ein[28]. Jedoch heißt dies nicht, daß unsere Ḫāriǧiten gerade in Susa weiterlebten; sie waren, wie Abū Muṭīʿ differenziert, nur ein Zweig der Ḥubbīya[29]. *Ḥubbīya* ist ein Oberbegriff und ein recht vager dazu. Man verstand darunter Leute, die so sehr sich von der Liebe Gottes erfaßt fühlten, daß ihnen Äußerlichkeiten nicht mehr wichtig waren[30]. Für die Šimrāḫīya galt eigentlich nur das letztere: sie meinten mehr als vier Frauen haben zu dürfen, und zwar ohne formalen Ehekontrakt. Frauen seien wie Basilienkraut, so wollte man von ihnen gehört haben; jeder dürfe daran riechen[31]. Das ist vielleicht nur üble Nachrede; es handelte sich ja nicht um Promiskuität[32]. Die Begründung setzte ohnehin ganz anders an: wieder bei jenem Vers Sure 4/24, der auch in Sīstān Anlaß zu ḫāriǧitischen Extravaganzen gewesen war. An dieser Stelle war u. a. gesagt, daß alles, was über die verbotenen Verwandtschaftsgrade hinausgeht, zur Ehe erlaubt ist[33]. Wir haben also in erster Linie eine juristische oder exegetische Schlußfolgerung vor uns; die Gottesliebe spielt dabei keine Rolle. Es mag sein, daß diese Ḫāriǧiten sich mehr als andere in der Rolle der *auliyāʾ Allāh* sahen und darum später von ṣūfischen Bewegungen aufgesogen wurden. Ebensogut aber ist möglich, daß Ḥanafī und Abū Muṭīʿ einfach frei assoziiert haben[34]. Daß Ḫāriǧiten keine Zeugen beim Abschluß eines Ehekontraktes verlangten, hören wir auch sonst[35]; in Sīstān kam man, wie wir sahen, ohne einen Vormund der Frau aus[36].

Was die übrigen Häresiographen von dieser „Sekte" berichten, paßt viel eher ins normale Bild: sie hielt ein Gebet für gültig, das hinter einem Unbekannten verrichtet wird, wenn er sich nur zur *qibla* wendet – mag er auch Jude oder Christ sein, wie Našwān al-Ḥimyarī ergänzt[37]. Was wohl heißen will: sie verlangten nicht, daß man sich vorher erkundigt, ob der Imam auch wirklich ein Ḫāriǧit ist. Und: man darf seine Eltern nicht töten, auch nicht wenn sie nicht der rechten Lehre folgen. Man darf überhaupt Blut nur öffentlich vergießen, nicht durch Meuchelmord[38].

---

[28] *Aḥsan al-taqāsīm* 415, 4 ff.; dazu Schwartz, *Iran* 362 und 413, Anm. 5.

[29] *Radd* 75, 7.

[30] Vgl. etwa Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 253, 11 ff.; auch ib. 78, 10 ff. So auch Abū Muṭīʿ 102, 6 ff.; weniger provokant dagegen Ḫwārizmī, *Mafātīḥ* 20, 12 f., der im übrigen zwischen Ḥubbīya und Šimrāḫīya (19, 14) trennt.

[31] Abū Muṭīʿ 75, 6 ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 19, –5 f.; *Taḏkirat al-maḍāhib* 128, 5.

[32] Mit Bezug hierauf ist der Vergleich ein Topos; er wird z. B. den Dandys von Baġdād, den sog. *ẓurafāʾ*, in den Mund gelegt (Waššāʾ, *Muwaššā* 175, 9 ff.).

[33] Abū Muṭīʿ, a. a. O.; dazu oben S. 581.

[34] Dafür spricht, daß Ḥanafī aus ihnen reine Antinomisten macht, wie man sich das bei der Ḥubbīya vorstellte (20, 7 ff. und 69, 1 ff.); Sure 4/24 reicht dazu natürlich nicht aus.

[35] Malaṭī 137, 18 f./180, 12 f. Allerdings behauptet derselbe Autor kurz zuvor (124, 9 f./163, 10 f.) dasselbe mit nahezu gleicher Begründung auch von Rāfiḍiten.

[36] S. o. S. 589. Allgemein vgl. Spuler, *Iran* 377 ff.

[37] *Ḥūr* 177, apu. f.; ohne diesen Zusatz Aš'arī, *Maq.* 126, 11.

[38] *Maq.* 120, 1 ff. nach Yamān b. Riʾāb; ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī, *Ġunya* I 86, –9.

Die östliche häresiographische Tradition bewahrt weitere Kuriositäten dieser Art. Auch sie sind wahrscheinlich in Iran beobachtet worden. Allerdings fehlt uns jetzt jeder Beweis; außerdem erhalten wir keine Namen mehr. Da gab es z. B. Gemeinden, die es nicht mehr für nötig oder vertretbar hielten, *zakāt* zu zahlen, weil er nicht den rechten Leuten zugute komme; es fänden sich keine wahren Gläubigen mehr, die ihn verdienten. Darum vergruben sie das Geld unter der Erde, um es später in bessere Hände gelangen zu lassen[39]. Das verzweifelte Elitebewußtsein, das hieraus sprach, äußerte sich anderswo in überspitzten Reinheitsvorstellungen. Man darf niemanden berühren, wenn man nicht weiß, ob er rein oder unrein ist. Man darf auch mit niemandem zu Tische sitzen, ohne hernach Buße zu tun und die Waschung zu vollziehen. Die Männer, die diesem strengen Kreis angehörten, trugen Penisfutterale, um jede Berührung mit der Kleidung auszuschließen; sie beteten nicht in Hosen[40]. Vor allem wagten sie nicht, ihre Notdurft auf dem Boden zu verrichten; denn der Prophet hatte gesagt, daß „die Erde für ihn zu einem Ort des Sich-Niederwerfens (*masǧid*) und zu einem Mittel der Reinheit (*ṭahūr*) gemacht" worden sei und darum jeder Ort zum Gebet benutzt werden könne. Deswegen urinierten sie in Kannen (*kūz*) oder in Flüsse[41]. Es ist interessant, daß diese Ḫāriǧiten sich auf ein Ḥadīṯ beriefen[42]; das kommt sonst selten vor. Aber die Fragestellung ist wiederum alt; sie wurzelt in einer Zeit, in der man noch auf einfachen Plätzen betete und nicht in Moscheen. Wie wenig die Entwicklung durch den Koran vorentschieden war, zeigt die Tatsache, daß auch die Meinung der Gegenseite sich in einem Ḥadīṯ niederschlug[43].

3.2.2 *ʿAbdallāh b. Muʿāwiya*

Zu den Revolutionären, die sich aus dem Irak in das iranische Hochland flüchteten, gehörten auch manche Šīʿiten, Yaḥyā, der Sohn des Zaid b. ʿAlī, z. B.[1] und kurze Zeit darauf sein entfernter Vetter ʿAbdallāh b. Muʿāwiya. In den wenigen Jahren, die die beiden voneinander trennen, hatte sich die poli-

---

[39] Am klarsten Ḥanafī, *Firaq* 19, −5 ff.; auch Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 19, 11 f.; kurz *Taḏkirat al-maḍāhib* 127, 5. Der Passus bei Abū Muṭīʿ, *Radd* 74, 6 ff. ist verderbt (lies *Kanzīya* und *yaknizu* statt *Kaṭrīya* und *yakṭuru*). Üblicherweise verwahrten die ḫāriǧitischen Gemeinden nach frühislamischem Brauch den *zakāt* in einem „Gotteskasten" in der Moschee. Iṣṭaḫrī hat das noch in Bam in Kirmān gesehen (vgl. Schwarz, *Iran* 237; dazu oben Bd. I 18).

[40] Vgl. dazu oben S. 215.

[41] Ḥanafī 18, −5 ff.; danach ist Abū Muṭīʿ 73, 8 ff. zu verbessern; auch *Taḏkirat al-maḍāhib* 127, 4. Bei Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 19, 9 f. erscheint dies als die Lehre der Mukramīya (zu ihr s. o. S. 581 und 598); aber vermutlich ist *Mukramīya* nur aus *Kūzīya*, dem üblichen Namen der Sekte in dieser Tradition, verlesen.

[42] Ibn Ḥanbal, *Musnad* II 222, 4 ff./²XII 25 f. nr. 7068.

[43] Ṭayālisī, *Musnad* nr. 407. Bei der Kūzīya mögen letzten Endes zoroastrische Vorstellungen zugrundeliegen (vgl. Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 370, 1 f.).

[1] Zu ihm s. o. Bd. I 271.

tische Gesamtsituation entscheidend verändert. Zaid b. ʿAlī hatte es unter Hišām noch mit einem starken Kalifat zu tun gehabt; sein Sohn mußte bis ins ferne Ğūzğān fliehen und wurde dort von umaiyadischen Truppen gestellt. ʿAbdallāh b. Muʿāwiya dagegen erhob sich i. J. 127/744 gegen den Gouverneur Yazīds III., dessen eigene Legitimation umstritten war[2]; er konnte denn auch, als der Putsch in Kūfa mißglückte, für zwei Jahre die Provinzen Ahwāz, Ğibāl, Fārs und Kirmān in seiner Hand vereinigen, bevor ein Heer Marwāns II. ihn nach Ḫorāsān vertrieb[3]. Er setzte Sure 42/23 auf seine Münzen, wo von der *mawadda fī l-qurbā* die Rede war[4]. Zwar gehörte er nur im weiteren Sinne zur Verwandtschaft des Propheten; er stammte von ʿAlīs Bruder Ğaʿfar ab. Aber zu einem Gegenpol gegen die Umaiyaden reichte dies allemal, besonders in einer Zeit, in der das Reich in Anarchie versank; zu den Banū Hāšim zählte er ohnehin[5]. In Iran fanden sich unter seiner Fahne die verschiedensten Leute zusammen: „Zaiditen" aus Kūfa und Gnostiker aus Madāʾin, aber auch eine Menge versprengter Ḫāriğiten[6]. Dogmatisch haben Zaiditen und Ḫāriğiten ja immer manches gemeinsam gehabt[7].

Wo er selber seinen Standpunkt hatte, ist kaum mit Sicherheit zu sagen. Später sah man in ihm einen *zindīq*, der sich mit anderen *zanādiqa* umgab[8] – übrigens auch in der Šīʿa; Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq las in dem *muṣḥaf Fāṭima*, daß die „Ketzer" i. J. 128 auftreten werden[9]. Die Lehren, die die Gnostiker in seiner Umgebung vertraten, und die Maßnahmen, die sie ihm zuschrieben, hatten bald nur noch Kuriositätswert. Er soll den Genuß von Schweinefleisch erlaubt und die rituelle Schlachtung für unnötig gehalten haben; außerdem hat er angeblich die Beschneidung abgeschafft[10]. Beides scheint aus iranischem Denken konzipiert. Die Lockerung der Speise- und Schlachtvorschriften leitete man aus dem Koran ab: „Für diejenigen, die glauben und tun, was recht ist, ist es keine Sünde, (irgend)etwas zu sich zu nehmen, solange sie gottesfürchtig und gläubig sind und tun, was recht ist"[11]. Der Verzicht auf die Beschneidung wurde rational begründet: man darf der Schöpfung Gottes keinen Abbruch

---

[2] Balāḏurī, *Ansāb* II 63, 13 ff. Maḥmūdī. Zu ihm s. o. S. 241 f.

[3] Zum Geschehen vgl. Zetterstéen in EI² I 48 f. s. n.; W. F. Tucker in: SI 51/1980/39 ff.; Halm in: Der Islam 58/1981/17 ff. und *Gnosis* 64 ff.; Daniel, *Khurasan* 42 f.; Bosworth, *Sistan* 76 f.; Rekaya in: SI 60/1984/20 ff. Zu seiner Person vgl. die Monographie von ʿAbdalğabbār Muṭṭalibī, *al-Adīb al-muġāmir* (Baġdād 1978). Seine Gedichte sind von ʿAbdalḥamīd ar-Rāḍī gesammelt worden (Beirut 1976); vgl. auch GAS 2/349 f.

[4] Carl Wurtzel, *The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Period*, in: Amer. Num. Soc. Mus. Notes 23/1978/169 f. nach einer Münze aus Ğaiy.

[5] Vgl. den Vers des Kumait bei Nagel, *Untersuchungen* 79 f.; dazu allgemein Madelung in: SI 70/1989/10 ff.

[6] Zu letzteren vgl. Ṭabarī II 1977, 10 f.; allgemein Daniel 42 und oben Bd. I 251.

[7] So etwa den Begriff *kufr niʿma* (s. o. S. 265). Zu einem möglichen Einfluß auf den Ḫāriğiten Šaibān b. Salama s. o. S. 593.

[8] S. o. Bd. I 455.

[9] *Biḥār* XLVII 65 nr. 7; auch oben Bd. I 281 f.

[10] Qummī, *Maqālāt* 41, 13 ff.; Našwān, *Ḥūr* 161, 3 f.

[11] Sure 5/93. Der Vers wurde bezeichnenderweise sonst als abrogiert angesehen (Qummī 41, apu. f.).

tun. Kritiker scheinen ihm entgegengehalten zu haben, daß man sich doch auch die Haare und die Nägel schneide; dazu meinte er, daß Haare und Nägel nichts Lebendes seien und man sich von Totem trennen müsse. Jedoch wird gewiß auch mitgespielt haben, daß die Beschneidung im Koran nicht erwähnt wurde; sie heißt im Türkischen ja bis heute *sünnet*. ʿUmar II. soll bereits ähnlich geurteilt haben, als Abū ṣ-Ṣaidāʾ sich darüber beschwerte, daß Ǧarrāḥ b. ʿAbdalḥakam von den Neubekehrten diese Maßnahme verlangte: „Gott hat Muhammad entsandt, um (zum Islam) aufzurufen, nicht um die Beschneidung vorzunehmen“[12]. Noch der Afšīn stand unter dem Verdacht, nicht beschnitten zu sein[13].

Die Schwarmgeister aus dem Irak rechtfertigten ʿAbdallāh b. Muʿāwiya's Imamat, indem sie ihn nach ihren kaisānitischen Vorstellungen an Abū Hāšim anbanden[14]. Das ging natürlich rein genealogisch nicht. Darum verließen sie sich auf Seelenwanderung: der Geist des Propheten war auf die Dauer über Ibn al-Ḥanafīya und Abū Hāšim bei ihm angelangt[15]. Sich selber verstanden sie als die Reinkarnation der Prophetengenossen (wahrscheinlich nur bestimmter unter ihnen); sie sollen deren Namen angenommen haben[16]. Auch nach seinem Tode gaben sie nicht auf: er haust, so sagten manche von ihnen, weiter auf dem Berge von Iṣfahān und wird von dort als Mahdī wiederkehren, um einem Hāšimiden zum Sieg zu verhelfen[17]. In ihren Kreisen scheint sich dann ein direkter Antinomismus ausgebreitet zu haben; sie haben angeblich Promiskuität und Homosexualität erlaubt[18]. Der Menschheit gaben sie ewigen Bestand; die Guten kommen in den Himmel, die Bösen bleiben auf der Erde, auf der sie gewissermaßen im „Bauche des Fisches“ leben wie Jonas, der ja auch nur deshalb wieder ausgespuckt wurde, weil er sich bekehrte.

Vgl. Sure 37/139 ff.; das ist wohl mit *baṭn al-ḥūt* in dem Bericht bei Qummī 41, −7 ff. gemeint. Ibn Ḥazm hat dieses Referat zusammengefaßt und vergröbert (*Fiṣal* IV 180, 8 ff., übs. bei Friedländer in: JAOS 28/1907/45). Ein kurzer Hinweis auch bei Aš'arī, *Maq.* 6, 7 f.; weitere Belege vgl. Daniel, *Khurasan* 96, Anm. 58. Allgemein vgl. EI² II 441 s. v. *Djanāḥiyya.*

---

[12] Ṭabarī II 1354, 9 ff. Die Stelle hat allerdings ihre Probleme (vgl. Hawting, *First Dynasty* 80 mit Anm. 14). Zu Abū ṣ-Ṣaidāʾ s. o. S. 492.

[13] S. u. Kap. C 3.3.5. Zum Symbolwert der Beschneidung in der späten Umaiyadenzeit vgl. den christlichen Text bei Crone/Cook, *Hagarism* 12 f. Man erinnere sich, daß der Bar Kochba-Aufstand ausbrach, weil Hadrian die Beschneidung unter Strafe gestellt hatte (dazu jetzt M. Hengel in: The Journal of the Ancient Near Eastern Society 16-17/1984-5/172 ff.).

[14] Naubaḫtī 29, 3 ff. > Qummī 39 § 80.

[15] Qummī 42 f. § 86, übersetzt von Halm in: Der Islam 58/1981/19. Wie es zu der Verbindung mit der Kaisānīya gekommen war, wird ib. 40, apu. ff. erzählt (übersetzt bei Halm, *Gnosis* 66 f.); auch Aš'arī, *Maq.* 22, 4 ff. und Našwān 160, −6 ff.

[16] Naubaḫtī 35, 11 f.

[17] Ib. 31, 11 ff. > Qummī 44 § 91.

[18] Qummī 43, 1; dazu Muṭṭalibī, *al-Adīb al-muġāmir* 200 ff.

3.2.3 Die Städte

Die Nachrichten, die wir über die theologischen und juristischen Strömungen in den Städten erhalten, beziehen sich im allgemeinen auf eine spätere Zeit. Sie dokumentieren deutlich den damals einsetzenden, häufig von außen induzierten Trend zu einer „Orthodoxie" sunnitischer oder šīʿitischer Prägung. Für die Frühzeit dagegen erhalten wir kein geschlossenes Bild. Diese bleibt selbst dann im dunkeln, wenn wir eine Stadtgeschichte heranziehen können; denn auch solche Werke sind wiederum nur Zeugnisse desselben Trends.

3.2.3.1 Iṣfahān

In Iṣfahān lebten die Brüder des ʿAbdallāh b. Muʿāwiya mit ihren Nachkommen[1]. Vermutlich haben sie sich nie mit den Exzentrikern eingelassen, die auf dessen Wiederkehr hofften. Aber Abū Nuʿaim, der Verfasser des *Ḏikr aḫbār Iṣfahān,* erwähnt sie nicht; er sammelt Traditionarier, und für das 2. Jh. hat er nur wenig Material[2]. Šīʿiten – wenn sie denn solche waren – lagen ihm ohnehin nicht. Ibrāhīm b. Muḥammad aṭ-Ṭaqafī (gest. 283/896), der imāmitische Verfasser des *K. al-Ġārāt,* wird mit zwei Zeilen abgetan[3]; dabei hatte dieser ein anderes seiner Werke, das *K. al-Maʿrifa,* das radikal-šīʿitische Tendenzen trug, erst in Iṣfahān offen verbreiten können[4].

Wieweit aṭ-Ṭaqafī sich auf eine šīʿitische Gemeinde stützen konnte, entzieht sich vorläufig unserer Kenntnis. Vielleicht hatte die Obrigkeit ihm ihren Schutz angedeihen lassen. Die Stadt gehörte damals nämlich zum Einflußbereich der Dulafiden; diese waren prošīʿitisch eingestellt[5]. An ihrem Hofe wirkte als Sekretär Aḥmad b. al-Ḥusain Dindān, der für die Frühgeschichte der Ismāʿīlīya in Anspruch genommen wird[6] und ein philosophisches System ausgearbeitet haben soll, das ähnlich wie später das des Rāzī auf fünf Grundprinzipien aufbaute[7]. Die Bevölkerung stand diesen Bestrebungen vermutlich distanziert gegenüber; denn Muqaddasī berichtet – allerdings erst für das Ende des 4. Jh's – von starken Sympathien für Muʿāwiya[8]. Er übernachtete in Iṣfahān bei einem frommen Mann, der Muʿāwiya mitsamt den vier rechtgeleiteten Kalifen für Propheten (*mursal*) hielt und dies sogar aus dem Koran bewies[9].

---

[1] Ibn Ṭabāṭabā, *Muntaqilat aṭ-Ṭālibīya 29,* 8 ff.

[2] Unter den ca. 1930 Biographien, die sein Buch enthält, beziehen sich nur 35 auf das 2. Jh.

[3] *Ḏikr* I 187, 20 f.; zu ihm vgl. GAS 1/321 und ʿA. Rafīʿī in GIE II 453 ff.

[4] Dazu Kohlberg in: JSAI 5/1984/152, Anm. 53.

[5] EI² II 623; Massignon, *Passion* ²I 211/I 166.

[6] Vgl. B. Lewis in: EI² II 301 s. v. *Dindān;* auch Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism* 312 und 314 f., wonach er der *dāʿī* in Ǧibāl und Irak gewesen wäre.

[7] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 239, ult. ff.; für Rāzī vgl. Pines, *Atomenlehre* 39 ff. Zum šīʿitischen Milieu auch Miquel, *Géographie humaine* I 194 f., Anm. 7.

[8] *Aḥsan at-taqāsīm* 389, Anm. a, Z. 13.

[9] Ib. 399, 6 ff.; dazu Pellat in: SI 6/1956/57 f. Ist auch das Muʿāwiya-freundliche Ḥadīṯ bei Suyūṭī, *Laʾālī* I 414, 2 ff. in Iṣfahān überliefert worden? (vgl. den Isnād). Ein weiteres Prophetenwort dieser Art steht bei Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣirat ul-ʿawāmm* 251, 4 ff.; es stammt aus einer šāfiʿitischen Quelle.

Um die Mitte des 3. Jh's, also z. Z. der Dulafiden, kam es zu einem charakteristischen Zwischenfall. ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Kinānī, ein in der Stadt recht angesehener Ḥadīṯgelehrter, Schüler des Kūfiers Abū Muʿāwiya[10], hatte „öffentlich Einverständnis mit den Rawāfiḍ geäußert und mißbilligt, daß Abū Bakr Kalif geworden sei". Der Statthalter lud ihn daraufhin vor ein Inquisitionsgericht und verurteilte ihn, als er nicht widerrufen wollte, zu 40 Peitschenhieben. Wissenschaftlich war er seitdem ruiniert; man mied seine Vorlesungen[11]. Der Vorsitzende des Tribunals war so antišīʿitisch eingestellt, daß er unter Berufung auf ein Ḥadīṯ den „Rāfiḍiten" das Vorkaufsrecht verweigerte[12]. Ein anderer Traditionarier, der aus einer kūfischen Familie stammte und in seiner Heimatstadt bei Ismāʿīl b. Abān al-Ġanawī, einem umstrittenen Schüler des Sufyān aṯ-Ṯaurī, studiert hatte, konnte sich, weil er „bezüglich des *rafḍ* übertrieb", in Iṣfahān nicht durchsetzen[13], während sein Bruder, der sich besser anpaßte, auf Wohlwollen stieß[14].

An sich hatte Sufyān aṯ-Ṯaurī gerade in Iṣfahān mit seinem *maḏhab* Anklang gefunden[15]. Jedoch kam es sehr schnell zu murǧiʾitischen Gegenstößen. Wir hören von einem Disput, der sich zwichen einem Ṯauriten, an-Nuʿmān b. ʿAbdassalām (gest. 183/799)[16], einem sehr frommen und sehr standesbewußten Araber, dessen Vater sich im Dienste des Gouverneurs in der Stadt niedergelassen hatte[17], und einem gewissen Abū Rāfiʿ b. ʿImrān entspann; dieser war an sich sein Schüler gewesen, „neigte aber dann zum *irǧāʾ*"[18]. Um die Wende zum 3. Jh. kamen durch Schüler des Abū Yūsuf auch die Ḥanafiten zum Zuge[19]. Um die gleiche Zeit faßte, ebenfalls aus Kūfa kommend, die Muʿtazila Fuß, mit Abū Ġaiṯ al-Iṣfahānī, einem Schüler des Ḍirār b. ʿAmr[20]. Dann wendete sich allmählich das Blatt. Um die Mitte des 3. Jh's wurde Ṣāliḥ, der Sohn des Aḥmad b. Ḥanbal, *qāḍī* in der Stadt[21]. Sein Nachfolger war ein Ẓāhirit: Abū Bakr Aḥmad b. ʿAmr b. Abī ʿĀṣim aš-Šaibānī (206/822-287/900), ein Enkel des baṣrischen Traditionariers und Exegeten Abū ʿĀṣim an-Nabīl (gest. 212/828); er hatte das Amt von 269/883 bis 282/895 inne[22]. Dāwūd b.

---

[10] Zu ihm s. o. Bd. I 216 ff.

[11] Abū Nuʿaim, *Ḏikr* II 49, 8 ff. Einer der Richter starb i. J. 265/879 (ib. II 200, 13 ff.).

[12] Ib. I 320, 7 ff.

[13] Ib. I 187, 20 f.; zu seinem Lehrer vgl. *Mīzān* nr. 824.

[14] Ib. II 7, 5 ff.; er starb i. J. 282/895. Zwei Jahre später wird Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī, der offenbar aus einer zaiditischen Familie kam, in der Stadt geboren (vgl. Abu Deeb in: EIran I 282 f.).

[15] Schwarz, *Iran* 617 f.

[16] Zum Datum vgl. IAW II 201 nr. 629; „133" bei Abū Nuʿaim, *Ḏikr* II 329, 9 ist wohl ein Überlieferungsfehler. Zur Schulzugehörigkeit ib. 329, 1 f. Allerdings hatte er auch in Abū Ḥanīfa's Kolleg gesessen.

[17] Zu ihm Abū Nuʿaim II 134, ult. ff.

[18] Ib. I 344, 5 ff.; bei Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* III 144 nr. 511 heißt er irrtümlich Šuʿba b. Ẓāfir.

[19] Halm, *Ausbreitung* 146.

[20] S. u. Kap. C 7.5 mit weiteren Einzelheiten.

[21] Abū Nuʿaim I 348, 18 ff.; Weiteres zu ihm GAS 1/510 und unten Kap. C 3.3, auch Miquel, *Géographie humaine* I 196 f.

[22] Zu ihm GAS 1/522; zu seinem Großvater vgl. EI² Suppl. 17 f.

ʿAlī, auf den die Ẓāhirīya sich zurückführte (gest. 270/884), kam ja aus einer Familie, die in einem Dorf bei Iṣfahān beheimatet war, nur daß er selber in Kūfa geboren war und seine Karriere in Baġdād machte[23]; sein Einfluß breitete sich dann vor allem in Fārs aus[24]. In Iṣfahān setzten sich auf die Dauer allerdings mehr die Šāfiʿiten durch[25]; Dāwūd b. ʿAlī war selber aus ihrer Schule hervorgegangen.

Abū Bakr aš-Šaibānī neigte zur Askese; er hatte Verbindung zu Abū Turāb an-Naḫšabī (gest. 245/859) gehabt, einem Schüler des Ḥātim al-Aṣamm und Vertreter der Ḫorāsāner *tawakkul*-Schule[26]. Wir besitzen von ihm u. a. eine Sammlung von Ḥadīṯen, die das Lob des Schweigens und den Tadel der Welt zum Thema haben; sie ist kürzlich unter dem Titel *K. az-Zuhd* herausgegeben worden[27]. Wie sehr nach seinem Tode der Traditionalismus in der Stadt an Boden gewann, läßt sich beobachten an Autoren wie Abū š-Šaiḫ (274/887-369/979), dem Verfasser des *K. al-ʿAẓama*[28], oder Muḥammad b. Isḥāq Ibn Manda (310/922-395/1005) und seinem Sohn ʿAbdarraḥmān (381/991-470/1078), die beide einen *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* schrieben[29]. Der letztere traf noch jemanden, der meinte, daß man kein Muslim sei, wenn man nicht der Muʿtazila angehöre[30]. Aber Ḥākim al-Ǧušamī, der knapp eine Generation später starb und selber Muʿtazilit war, hatte von außen den Eindruck, daß in Iṣfahān die „Deterministen" den Ton angaben[31].

Diese waren sich allerdings keineswegs immer einig. Abū Nuʿaim (gest. 430/1038) konnte lange Zeit nicht in der Großen Moschee unterrichten, weil Ibn Manda, der eine Generation älter war als er, ihn für einen Abweichler hielt; dabei hatte er bei Abū š-Šaiḫ und dem bedeutenden palästinensischen Traditionarier aṭ-Ṭabarānī, der sich in Iṣfahān niedergelassen hatte und dort i. J. 360/971 starb, studiert[32]. Seine Gegenspieler waren Ḥanbaliten; er dagegen stand den Šāfiʿiten nahe und fand auch den aš'aritischen *kalām* nicht unbedingt schädlich. Der Anthropomorphismus der Ḥanbaliten war ihm ein Greuel[33].

---

[23] Vgl. Schacht in EI² II 182 f.; dazu unten Kap. C 6.3.2.

[24] Muqaddasī 439, 11 f. und 441, Anm. a, Z. 2 f.

[25] Vgl. Halm 146 ff.

[26] Zu ihm Qušairī, *Risāla* 17, 17 ff./übs. Gramlich 61 f.; zu Ḥātim al-Aṣamm s. o. S. 545 und 547.

[27] Ed. ʿAbdalʿalī ʿAbdalḥamīd; Bombay 1403/1983. Zur Biographie vgl. die Einleitung. Von dem gleichen Autor ist mittlerweile auch ein *K. al-Awāʾil* erschienen (ed. Muḥammad Nāṣir al-ʿAǧamī, Kuwait o. J.).

[28] Zu ihm GAS 1/200 f.; jetzt auch Heinen, *Cosmology* 37 ff.

[29] Zu dieser Iṣfahāner Gelehrtenfamilie, die sich auf einen sasanidischen Beamten zurückführte, vgl. Rosenthal in: EI² III 863 f.

[30] *Mīzān* nr. 4583.

[31] *Risālat Iblīs* 137, 10.

[32] Zu Ṭabarānī vgl. GAS 1/195 ff. Von Abū š-Šaiḫ übernahm Abū Nuʿaim wohl den Gedanken, eine Gelehrtengeschichte der Stadt zu schreiben. Die *Ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn bi-Iṣbahān* des Abū š-Šaiḫ sind ediert von ʿAbdalġafūr ʿAbdalḥaqq Ḥusain al-Balūšī, Beirut 1407/1987; Abū Nuʿaim hat dieses Werk benutzt.

[33] Vgl. Madelung in EIran I 354 f.; auch unten Kap. D 1.2.4. Die anthropomorphistischen *fuqahāʾ* der Stadt werden erwähnt bei Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 79, −7 f.; dieser sah in ihnen allerdings vor allem Šāfiʿiten (vgl. ib. 98, 11 f.).

Wie eng man dennoch miteinander zusammenhing, geht daraus hervor, daß sein Urgroßvater Muḥammad b. Yūsuf al-Bannā' (gest. 286/899) offenbar derjenige gewesen war, der dem Einfluß des Ibn Ḥanbal in Iṣfahān den Weg geebnet hatte[34]. Bei diesem zeigt sich auch jene Hochachtung für den *taṣauwuf*, die in der *Ḥilya* so deutlichen Ausdruck fand. Derjenige aber, der zu Lebzeiten Abū Nu'aim's die Mystik in Iṣfahān am deutlichsten repräsentierte, gehörte eher zur Fraktion des Ibn Manda: Abū Manṣūr Ma'mar b. Aḥmad al-Iṣfahānī (gest. 418/1027), wiederum ein Schüler des Abū š-Šaiḫ und des Ṭabarānī, der al-Bannā' ebenso wie Ǧunaid und Ḫarrāz als seine Vorbilder bezeichnete. Er richtete sich also nach Baġdād aus und nicht nach Ḫorāsān. In seinem *K. Nahǧ al-ḫāṣṣ* besprach er kurz die einzelnen Etappen des mystischen Weges und wies, kritischer Moralist der er war, bei jeder auf die für sie spezifische Gefahr des Mißbrauches hin[35]. 'Abdallāh al-Anṣārī, der berühmte ḥanbalitische Ṣūfī aus Herat, hat in seinen *Manāzil as-sā'irīn* viel von ihm gelernt[36].

> Zur Frühgeschichte von Iṣfahān vgl. auch Lambton in EI² IV 99 f., Lapidus in: *Islamic Middle East* 192 und 194 f. und Ṣāliḥ al-'Alī in: MM'I 34/1983, Heft 2/39 f. Die Stadtgeschichte des Māfarruḫī, die in der persischen Übersetzung des Ḥusain b. Muḥammad-i Āwī erhalten ist (ed. 'A. Iqbāl, Teheran 1328/1949), bringt Listen von Gelehrten, aber erst für eine spätere Zeit (S. 115 ff.).

3.2.3.2 Qum

Qum, auf halbem Wege zwischen Raiy und Iṣfahān gelegen, ist schon früh zu jener Hochburg der Šī'a geworden, die es bis heute geblieben ist. Angehörige südarabischer Stämme, die im Gefolge des Ibn al-Aš'aṯ nach Iran geflohen waren, hatten sich dort niedergelassen. Ein gewisser Mūsā b. 'Abdallāh b. Sa'd b. Mālik al-Aš'arī hatte in der ersten Hälfte des 2. Jh's angeblich das šī'itische Bekenntnis eingeführt[1]; sein – jüngerer? – Bruder 'Īsā b. 'Abdallāh hielt offenbar Verbindung zu Ǧa'far aṣ-Ṣādiq und Mūsā al-Kāẓim und überlieferte

---

[34] Vgl. F. Meier in: Oriens 20/1967/71. War al-Bannā' Architekt oder Polier? Und läßt sich daraus schließen, daß die Hinwendung zu Ibn Ḥanbal, die sich in der Berufung von dessen Sohn in das Richteramt der Stadt äußerte, von Handwerkerkreisen ausging? Man könnte sich vorstellen, daß Ṣāliḥ b. Aḥmad den Bericht über die Verfolgung seines Vaters, den er verfaßte (s. u. Kap. C 3.3), in Iṣfahān vortrug; die *riwāya* des Textes ist allerdings ḫorāsānisch.

[35] Ed. S. de Beaurecueil in: Festschrift Ṭāhā Ḥusain, arab. Teil, S. 45 ff.

[36] Vgl. dazu die Einleitung von Beaurecueil, a. a. O.; Weiteres bei Meier 68 ff. (dort S. 75 ff. auch über einen Traktat, in dem Ḥallāǧ unter einem Decknamen zitiert wird). Eine *waṣīya*, in der Abū Manṣūr sich für die Einheit von *ahl al-ḥadīṯ* und *ahl at-taṣauwuf* einsetzt, wird von Ibn Taimīya zustimmend zitiert (*K. al-Istiqāma* I 168, 1 ff.). N. Pūrǧawādī hält auch das von Meier 82 ff. behandelte anonyme *K. Adab al-mulūk* für ein Werk des Abū Manṣūr. Er hat daraus den Abschnitt über *samā'* herausgegeben; die Einleitung dazu ist übersetzt in: Spektrum Iran 3/1990, Heft 2, S. 37 ff. und Heft 3, S. 36 ff.

[1] Vgl. Schwarz, *Iran* 559 ff.; kurz auch Spuler, *Iran* 179 und Calmard in EI² V 370 (unter Einbezug des *Tārīḫ-i Qum*, der aber für die Frühzeit nur andere Quellen ausschreibt; vgl. dort S. 23 ff.).

später sogar einige Fragen, die er sich von ʿAlī ar-Riḍā hatte beantworten lassen[2]. Die aus Kūfa stammende Familie war damals noch nicht ganz šīʿitisch; ein weiterer Bruder, Yaʿqūb geheißen (gest. 174/790), genoß im sunnitischen Ḥadīṯ gewisses Ansehen[3]. Vermutlich war sie auch innerhalb der Šīʿa recht gemäßigt. Wir wissen nämlich, daß eine Generation vorher bereits ein Sohn des Muḥammad b. al-Ḥanafīya namens Ibrāhīm, dessen Nachkommen später in Kūfa lebten, in Qum die Erwartung auf den Mahdī aus der Familie ʿAlīs zu nähren versuchte[4]. Die beiden Brüder Mūsā und ʿĪsā haben also vielleicht nur eine Wendung zur Imāmīya vollzogen; damit war für das spätere orthodox-šīʿitische Geschichtsbewußtsein ein Anfang gesetzt.

Die großen Familien hielten sehr auf Selbständigkeit; sie schafften es, in frühabbasidischer Zeit volle 50 Jahre lang, bis 188/800, keine Steuern zu zahlen. Hārūn ar-Rašīd zwang sie dann dazu, gewährte ihnen aber gleichzeitig Unabhängigkeit gegenüber der Verwaltung in Iṣfahān[5]. Unter al-Maʾmūn, i. J. 210/825, rebellierten sie erneut, weil ihnen die Belastung zu hoch erschien. Jedoch erging es ihnen nun schlecht; die Stadtmauer wurde geschleift und sie mußten den dreieinhalbfachen Betrag zahlen[6]. Ein gewisser Ǧaʿfar b. Dāwūd, den Maʾmūn nach Ägypten verbannt hatte, vermutlich ein Angehöriger der alten Familien, setzte sich an die Spitze des Widerstandes; aber er wurde i. J. 217/832 gefaßt und hingerichtet[7]. Für die Theologie gewann die Stadt, wie wir sahen, erst mit dem 3. Jh. Bedeutung[8]. Die Gewichtsverlagerung erklärt sich teilweise aus dem Niedergang von Kūfa, vor allem aber daher, daß i. J. 201/817 Fāṭima al-Maʿṣūma, die Schwester des achten Imams, in Qum begraben und der Ort damit zu einem Pilgerzentrum wurde. Seit 255/879 hatten Šīʿiten mit extremistischen Neigungen in der Stadt keinen Platz mehr[9].

Vgl. noch Massignon, *Passion* ²I 212/I 167 f.; Ṣāliḥ al-ʿAlī in: MMʿIʿI 34/1983, Heft 2/40; Barthold, *Historical Geography* 178 ff.; sehr differenziert dann kürzlich Madelung, *Religious Trends* 78 ff. – Überwiegend imāmitisch war auch das nahegelegene Kāšān. Die Stadt war angeblich von Zubaida, der Frau Hārūn ar-Rašīd's, gegründet bzw. neubesiedelt worden (vgl. Calmard in: EI² IV 694 f. s. v. *Kāšān;* auch Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 137, 11).

---

[2] Naǧāšī 210, 11 ff.; Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* I 652 f.

[3] IS VII₂ 111, 1; *Mīzān* nr. 9815; TT XI 390 f. nr. 752. Man beachte die „prophetischen" Namen; sie waren in einer aristokratischen Familie mit alter arabischer Vergangenheit nicht selbstverständlich.

[4] Abū Nuʿaim, *Ḏikr* I 170, 4 ff. und Abū š-Šaiḫ, *Ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn* 378 ff.; zu ihm Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 66, 4 und 9 f.

[5] Lapidus in: *Islamic Middle East* 193 f. und 196 f.; EI² IV 99 b.

[6] Ṭabarī III 1092, 12 ff./übs. Bosworth 166 f. und Uhrig 209 ff.

[7] Ib. 1102, 6 f.; 1106, 8 und 1111, 9; dazu Übs. Uhrig 229, Anm. 1099.

[8] S. o. Bd. I 388 und 391 f.; auch Halm, *Die Schia* 52.

[9] Momen, *Introduction to Shiʿi Islam* 78. Materialien zum Heiligtum in Qum, allerdings vornehmlich aus späterer Zeit, finden sich bei Ḥusain Mudarrisī Ṭabāṭabāʾī, *Turbat-i pākān*, 1 – 2; Qum 2535/1976-7.

3.2.3.3 *Hamadān*

Hamadān war zur Umaiyadenzeit in erster Linie Verwaltungszentrum. Die Stadt wurde kaum von den Eroberern besiedelt. Unter den frühen Abbasiden fanden dort immer wieder einmal synkretistische Bewegungen Zulauf: Sinpāḏ zuerst, später dann Bābak und die Ḫurramīya[1]. In der Nähe lag die Kleinstadt Dargačīn/Darkazīn, die mitsamt ihrer Umgebung von Mazdakiten bewohnt war[2]. Zu Ende des 2. Jh's war ein Murǧi'it in Hamadān *qāḍī*,

Abū Hišām Aṣram b. Ḥaušab al-Kindī,

ein Südaraber, der sehr für Mu'āwiya eingenommen war[3]. Er ist irgendwann nach 202/817-8 gestorben[4]. Als er bei einem Besuch in Baġdād Ḥadīṯ tradierte, hatte er zuerst einigen Zulauf, bis man merkte, daß ihm nicht zu trauen war; nur wenige hielten dann noch zu ihm[5]. Daß er Murǧi'it gewesen sei, behauptete 'Amr b. 'Alī al-Fallās (gest. 249/863), vermutlich in seinem *K. Taḍ'īf ar-riǧāl*[6]. Wir haben keine Möglichkeit, dies weiter nachzuprüfen[7]; jedoch waren im 3. Jh. die *qāḍī*s der Stadt, soweit wir sie kennen, Ḥanafiten. Seit der Machtübernahme der Būyiden i. J. 320/932 konnten dann auch die Šāfi'iten Fuß fassen[8]. Muqaddasī konstatierte Ende des 4. Jh's eine Vorherrschaft der *aṣḥāb al-ḥadīṯ*[9]. So erklärt sich wohl, daß Hamadān später als eine Hochburg der Anthropomorphisten galt[10]; auch die Šāfi'iten wurden unter sie gerechnet[11].

3.2.3.4 *Raiy*

'Abdallāh b. Mu'āwiya hat bereits i. J. 127 (!) in Raiy für sich Münzen prägen lassen[1]. Die Stadt stand offenbar sehr unter kūfischem Einfluß. Allerdings konnte dieser recht verschieden sich äußern. Als ein gewisser Muḥammad b. Abān in die Stadt kam und ein Ḥadīṯkolleg eröffnete, wollten seine Zuhörer etwas über *ra'y* hören; er stellte ihnen daraufhin ein Heft mit *irǧā'*-Traditionen

---

[1] Ausführlicher vgl. B. Fragner, *Geschichte der Stadt Hamadān* 18 ff. und 35 ff.; zu Sinpāḏ/Sunbāḏ auch Czegledy in: X. *Int. Kongreß für Rel. Gesch.* (Marburg) 147 f., Daniel, *Khurasan* 126 ff. und Składanek, *Doktryny* 164 f.; zu Bābak s. u. Kap. C 3.3.5; zur Ḫurramīya Kap. C 3.2.2.2.7.3.

[2] Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* II 451 b s. v.

[3] Vgl. das Ḥadīṯ bei Suyūṭī, *La'ālī* I 416, 1 ff.

[4] In diesem Jahr hat man dort noch von ihm Ḥadīṯ gehört (TB VII 32, 7 f.; auch *Mīzān* nr. 1017).

[5] TB VII 31, 3 ff. Auch in Nēšāpūr ist er einmal gewesen (vgl. Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīṣ* 15, 13).

[6] Ib. 31, 19 ff.; auch *Mīzān*, a. a. O., und *Lisān al-Mīzān* I 461 nr. 1424. Zu al-Fallās und seinem Buch vgl. meine *Trad. Polemik* 49.

[7] Buḫārī I_2 56 nr. 1671; IAH I_1 336 nr. 1273; 'Uqailī, *Ḍu'afā'* I 118 nr. 142; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 181, 10 ff. haben nichts dergleichen.

[8] Halm, *Ausbreitung* 140 ff. Zum 2. Jh. vgl. Juynboll, *Tradition* 226.

[9] *Aḥsan at-taqāsīm* 395, 7.

[10] 'Abdalǧalīl Qazwīnī, *Naqḍ* 404, 3.

[11] So auch die in Iṣfahān und in anderen iranischen Städten (Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 98, 11 f.).

[1] Miles, *Numismatic History of Rayy* 15 f.

zusammen[2]. Leider ist er nicht mit letzter Sicherheit chronologisch einzuordnen. Man ist geneigt, anzunehmen, daß er Kūfier war; dann wäre wohl Muḥammad b. Abān al-Qurašī gemeint, der i. J. 175/791 starb[3]. Er hätte die Stadt dann besucht, nachdem sie von al-Mahdī während dessen Zeit als Kronprinz unter dem Namen Muḥammadīya wiederaufgebaut und vergrößert worden war[4]. Jedoch will Ḏahabī die beiden Namensvettern trennen[5]; er sieht in dem Rāzī einen Schüler des Hišām b. ʿUbaidallāh ar-Rāzī (gest. 221/836)[6] und eines weiteren Muḥammad b. Abān, diesmal aus Balḫ, der i. J. 244/858 starb[7]. Dann müßten wir ihn etwa zwei Generationen später ansetzen.

Von dem Kūfier Muḥammad b. Abān al-Qurašī hat Šaibānī, der berühmte Schüler des Abū Ḥanīfa, viel Ḥadīṯ übernommen. Er starb i. J. 189/805 in Raiy. Jedoch gehört er eigentlich nicht in diese Stadt; er hielt sich im Gefolge des Hārūn ar-Rašīd dort auf, als dieser für vier Monate die Stadt besuchte[8]. Das Richteramt war, wie es scheint, zur damaligen Zeit dort eher eine Domäne der Šīʿiten. Wir kennen allein drei von ihnen. Der erste,

Abū ʿUṯmān ʿAmr b. Ǧumaiʿ al-Azdī,

war ein Schüler des Aʿmaš und offenbar ein gemäßigter Mann; er hat ja, wie die *kunya* zeigt, seinen ältesten Sohn ʿUṯmān genannt[9]. Er stammte anscheinend aus Baṣra; Kaššī sieht in ihm einen Butriten[10]. Auch in Ḥulwān in der Provinz Ǧibāl war er *qāḍī* gewesen[11]. Die Imāmiten registrierten ihn als Anhänger des Muḥammad al-Bāqir und des Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq; sie bewahrten von ihm eine *nusḫa* mit Überlieferungen[12]. – Die beiden anderen haben gemeinsam, daß sie Schüler des Ibn Isḥāq waren und mit Materialien aus dessen Werk ihre proalidischen Überzeugungen abstützten. Der ältere von ihnen,

---

[2] Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* V 33 nr. 115.

[3] S. o. Bd. I 215.

[4] Nach 141/758. Vgl. den Abriß einer Stadtgeschichte bei Schwarz, *Iran* 745 ff. (dort S. 752 f.) und bei Wiet, *Soieries persanes* 165 ff. (dort S. 168); auch Miles, *Numismatic History*, passim.

[5] *Mīzān* nr. 7131 (gegen nr. 7128).

[6] *Mīzān* nr. 9230; zu ihm auch unten S. 636.

[7] *Mīzān* nr. 7132; TB II 78 ff. nr. 458; *Faḍā'il-i Balḫ* 244, ult. ff. Der Passus bei Ḏahabī, aus dem dieses Schülerverhältnis hervorgeht (III 454, −8 f.), ist allerdings nicht ganz zuverlässig überliefert.

[8] Ṭabarī III 701, 20 ff.; Ṣaimarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa* 120, 11 f. Ihn als *qāḍī* von Raiy zu führen, wie Halm dies tut (*Ausbreitung* 131 und 136), ist also abwegig; auch daß Hārūn ihn kurz vor seinem Tode zum „*qāḍī* von Ḫorāsān" ernannt habe, wie es in EI[1] IV 291 in Anlehnung an eine späte ḥanafitische Quelle heißt, bliebe erst einmal nachzuweisen. Das von Halm gegebene Todesdatum (187/803) kann wegen der genannten Konstellation nicht richtig sein. Šaibānī starb angeblich am gleichen Tag wie Kisāʾī (Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī, *Maṣābīḥ* bei Madelung, *Arabic Texts* 63, 9 f.). Zur Biographie Šaibānīs vgl. M. Khadduri, *Islamic Law of Nations* 26 ff.; allgemein jetzt die Monographie von Muḥammad as-Dasūqī, *al-Imām Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaibānī wa-aṭaruhū fī l-fiqh al-islāmī* (Qaṭar 1407/1987); auch oben S. 473.

[9] Zur Schülerschaft vgl. TB XII 191, 16 f.; zum *qāḍī*-Amt Nağāšī 205, 4 ff.

[10] *Riǧāl* 390, 7.

[11] Fasawī III 39, 11; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 264 nr. 1270; *Mīzān* nr. 6345.

[12] Nağāšī, a. a. O.; Ṭūsī, *Fihrist* 243 nr. 529 mit Kommentar des ʿAlamalhudā.

Abū Muǧāhid ʿAlī b. Muǧāhid b. Muslim ar-Rāzī,

auch bekannt als Ibn al-Kābulī, gest. 182/798, hatte damit nicht viel Glück; sein *K. al-Maġāzī* wimmelte nach sunnitischer Ansicht von gefälschten Isnāden[13]. Er schrieb daneben auch ein *K. Manāqib amīr al-mu'minīn wa-maṭālib al-munāfiqīn,* das bereits in seinem Titel seine Einstellung verrät; zu den *munāfiqūn* zählte er vermutlich auch Abū Bakr und ʿUmar[14]. Allerdings wissen wir nicht, wie lange er in Raiy gelebt hat; er wird für uns vor allem in Baġdād greifbar[15]. – Der andere dagegen,

Salama b. al-Faḍl al-Abraš,

gest. 191/807, setzte sich durch; von ihm stammt die im Osten übliche Rezension sowohl von Ibn Isḥāq's *K. al-Mubtada'* als auch seiner *Maġāzī*[16]. Man wußte deswegen nicht so recht, was man von ihm halten sollte; je mehr die *Sīra* sich durchsetzte, desto höher stieg sein Ansehen. Er war wohl auch Qadarit gewesen; er hatte nämlich von Ibn Isḥāq ebenfalls den *Tafsīr* des Ḥasan al-Baṣrī in der Rezension des ʿAmr b. ʿUbaid übernommen[17]. – Wieweit die Šīʿiten in der Stadt sich vorwagten, wird vor allem an den Ḥadīṯen eines weiteren Aʿmaš-Schülers deutlich, des

Dāhir b. Yaḥyā b. Dāhir ar-Rāzī,

der sich auf diesen für das Wort Muḥammads berief: „ʿAlī ist Fleisch von meinem Fleisch. Er steht zu mir wie Aaron zu Mose, nur daß nach mir kein Prophet mehr kommen wird"[18]. Auch eine Variante des Ḥadīṯes von der Schrift und der heiligen Familie als den Garanten des Heils[19] wurde von ihm verbreitet, als Ausspruch des Ibn ʿAbbās: „Es wird Bürgerkrieg (*fitna*) geben. Wer ihn erlebt, möge sich an zwei Kriterien halten (*fa-ʿalaihi bi-ḫaṣlatain*): die Schrift und ʿAlī b. Abī Ṭālib. Ich hörte nämlich, wie der Prophet sagte, ʿAlī dabei an der Hand fassend: Das ist der, der als erster an mich geglaubt hat und der als erster am Tage der Auferstehung mir die Hand schütteln wird. Er ist der Prüfstein (*fārūq*) dieser Gemeinde, der das Wahre vom Falschen trennt. Er ist

---

[13] TB XII 107, 11 f. Als Schüler des Ibn Isḥāq behandelt ihn Fück, *Muḥammad Ibn Isḥāq* 44; vgl. auch *Mīzān* nr. 5919. Allgemein zu ihm GAS 1/312.

[14] Dazu Kohlberg in: JSAI 5/1984/152. Hieraus könnte die bei ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 252 nr. 1254 festgehaltene Tradition stammen, daß der Prophet einmal auf seinem weißen Maultier eine Festtagspredigt hielt und dabei ʿAlī hinter sich sitzen hatte.

[15] TB XII 106 f. nr. 6546. Auch sein *qāḍī*-Amt wird ohne Ortsangabe vermerkt, und dies im übrigen nur in TT VII 377 f. nr. 612 (danach Juynboll, *Muslim Tradition* 233). Vgl. zu ihm auch Buḫārī III_2 297 nr. 2457 und IAH III_1 205 nr. 1123.

[16] IAH II_1 168 ff. nr. 739; ʿUqailī II 150 nr. 650; *Mīzān* nr. 3410; TT IV 153 f. nr. 265. Dazu GAS 1/79; Fück, *Ibn Isḥāq* 44; Azmi, *Studies* 206; Khoury in: *La vie du Prophète* 20 f.; Al-Samuk, *Ibn Isḥāq,* passim (vor allem die Tabelle S. 154 ff.); Newby, *The Making of the Last Prophet* 8.

[17] GAS 1/30; dazu oben S. 298 f.

[18] Vgl. dazu oben Bd. I 248.

[19] S. o. Bd. I 293.

der Weisel (*ya'sūb*) dieser Gemeinde; das Geld aber ist der Weisel der Tyrannen. Er ist der größte Rechtschaffene (*aṣ-ṣiddīq al-akbar*). Er ist mein Nachfolger nach meinem Tode"[20]. Die Kritiker hatten recht, wenn sie darin rāfiḍitisches Denken am Werke sahen. Die Ehrennamen der beiden ersten Kalifen, *ṣiddīq* und *fārūq*, wurden für ʿAlī usurpiert; ihr Kalifat wurde für ungültig erklärt. ʿAlī ist der „Bienenkönig" (*ya'sūb*), als der er bei den *ġulāt* bezeichnet wurde; er ist der einzige in der Gemeinde, der überhaupt zur Herrschaft geeignet ist.

Zur Bedeutung von *ya'sūb* vgl. Ullmann in: WO 9/1977/111. Daß der „Bienenkönig" in Wirklichkeit eine Bienenkönigin ist, wußte man damals noch nicht; *ya'sūb* = „Drohne" ist modern. Die *ġulāt* benutzten stattdessen immer den Begriff *amīr an-naḥl*, so etwa die Ḫaṭṭābiten (vgl. Halm, *Gnosis* 207 f.) und vor allem die Nuṣairier (ib. 341 ff.). Das hängt damit zusammen, daß die Bienen (*naḥl*) im Koran vorkommen und dort als Empfänger einer Offenbarung erscheinen (Sure 16/68; vgl. dazu unten Kap. C 3.2.2.2.7.3); sie sind damit sozusagen der Prototyp der Imame. Ein *maulā* des Mahdī sah in ihnen die Banū Hāšim allgemein (*Aġ.* III 158, 11 ff.). Vgl. schon Goldziher, *Ges. Schr.* V 213 f. – Wenn man ʿAlī als *aṣ-ṣiddīq al-akbar* bezeichnete, wollte man wohl sagen, daß er als erster an Muḥammad glaubte und nicht Abū Bakr (so Kister in: BSOAS 31/1969/225, Anm.). Eben dies ist ja auch in dem hier übersetzten Ḥadīṯ ausgesprochen. Zu ʿAlī als *al-fārūq al-akbar* vgl. die Traditionen bei Ibn aṣ-Ṣaffār, *Baṣā'ir ad-daraǧāt* 415 f. nr. 3 ff.

Abū Sulaimān ʿAbdallāh b. Dāhir al-Aḥmarī,

der Sohn des Vorhergehenden, nahm diesen Faden auf. Er beschaffte sich das *ḥadīṯ aṯ-ṯaqalain* nun auch in einer Fassung, über die sein Vater nicht verfügte[21]. Außerdem erfahren wir von ihm, daß dieser noch weitere Überlieferungen in petto hatte, die er vielleicht nicht so an die Öffentlichkeit gelangen ließ. Er meinte, daß die Propheten als Geistwesen bereits vor der Schöpfung existierten[22], und er nährte mit einer *vaticinatio ex eventu* die Hoffnung, daß die Banū Hāšim schließlich unter einem Mahdī doch die Herrschaft übernehmen würden. Sie waren verfolgt, bis die schwarzen Fahnen aus dem Osten kamen. Dann wurde ihnen zweimal die Herrschaft angeboten; aber sie nahmen sie nicht an. Dem Mahdī jedoch sollte man sich anschließen, „selbst wenn man auf dem Schnee (zu ihm) kriechen müßte"[23]. Es ist schwer zu entscheiden, wann nach seiner Meinung die *ahl al-bait* zum zweitenmal die Herrschaft ausschlugen. Vielleicht als Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq sich von dem Aufstand des Nafs az-zakīya zurückhielt; von ihm jedenfalls besaß ʿAbdallāh b. Dāhir Aufzeichnungen[24]. Daß er ihn noch selber erlebt hätte, muß in Anbetracht der Tatsache, daß schon sein Vater von dem gleichaltrigen Aʿmaš überlieferte, fraglich

[20] ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* II 46 f. nr. 477 > *Mīzān* nr. 2587; auch Suyūṭī, *La'ālī* I 324, 12 ff.

[21] ʿUqailī II 250, 9 ff.

[22] *Biḥār* XV 14 nr. 17: nach Mufaḍḍal.

[23] *Mīzān* nr. 4295; zur Formulierung vgl. Madelung in EI² V 1233 a.

[24] Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* I 483 b. Das erste Mal natürlich bei der Revolution selber; Abū Sulaimān dachte vielleicht an den Brief, den Abū Salama aus Kūfa an Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq geschrieben hatte (s. o. Bd. I 319, Anm. 6).

bleiben; er lebte wohl im letzten Viertel des 2. Jh's[25]. Später kam er nach Baġdād; dort hatte er einigen Zulauf, sehr zum Ärger des Yaḥyā b. Maʿīn[26].

Auch wenn Hārūn ar-Rašīd vielleicht nie mit Šaibānī diese šīʿitische Tradition unterbrach, so hat er doch einmal einen Ḥanafiten zum *qāḍī* in Raiy ernannt, Faḍl b. Ġānim al-Ḫuzāʿī (gest. Ǧumādā II 236/Dezember 850), einen Mann aus Marv, der bei Abū Yūsuf studiert hatte[27]. Er blieb wahrscheinlich nicht lange; denn i. J. 198/813 ging er bereits nach Ägypten, um dort das Richteramt zu übernehmen[28]. Jedoch hatte er Zeit genug, um zu notieren, daß es in der Stadt Leute gab, die den Koran für geschaffen hielten. Er berichtete dem Kalifen darüber und soll von diesem angewiesen worden sein, sie hart zu bestrafen[29]. Irgendwann nach seiner Zeit, wohl auch noch im 2. Jh., ließ Hišām b. ʿUbaidallāh ar-Rāzī (gest. 221/836) jemanden wegen *taǧahhum* ins Gefängnis werfen[30]. Er dürfte demnach ebenfalls *qāḍī* in der Stadt gewesen sein; Šaibānī war in seinem Hause gestorben, und er hatte bei diesem ebenso wie bei Abū Yūsuf gelernt[31]. Die Ḥanafiten in Raiy waren also ausgesprochen „orthodox". Allerdings vielleicht nur, solange sie den Kalifen auf ihrer Seite wußten; denn vermutlich stand ihnen auch Šuʿaib b. Sahl b. Kaṯīr, genannt Šaʿbōya (gest. 246/860) nahe, der sich während der *miḥna* durch sein unnachgiebiges Eintreten für das Staatsdogma sehr unbeliebt machte[32]; er hatte seine Ausbildung in Raiy erhalten und wurde unter Muʿtaṣim *qāḍī* im Baġdāder Vorort Ruṣāfa.

Die *miḥna* mag dazu beigetragen haben, daß der alte Widerstand gegen das *ḫalq al-Qurʾān* sich auf die Dauer in ein neues Gewand kleidete. Seit der Mitte des 3. Jh's erscheinen ähnlich wie in Baġdād prinzipienbewußte Traditionarier auf der Bühne, von denen einige weit über ihre Stadt hinaus bekannt wurden: zuerst Abū Zurʿa ar-Rāzī (gest. 264/878)[33] und Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 277/890)[34], dann dessen Sohn Ibn Abī Ḥātim (gest. 327/938)[35]. Die beiden ersteren

---

[25] Damit ist er zu alt, als daß man aus seiner Nisbe eine Zugehörigkeit zum Kreis des Isḥāq al-Aḥmar heraushören könnte, in dem sich in der Zeit des 10. und 11. Imams viele Extremisten sammelten; Isḥāq ist erst 286/899 gestorben (vgl. Halm in: Der Islam 55/1978/245 ff.). Zur Nisbe im allgemeinen vgl. Samʿānī I 124 f.; er hält die Banū Aḥmar für einen Unterstamm der Azd.

[26] TB IX 453 nr. 5085.

[27] Zu ihm IAW I 407, 1 ff. nr. 1130; TB XII 357 ff. nr. 6790.

[28] TB XII 359, 10.

[29] Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* IV 446, 8 ff.; bezeichnenderweise zählte er später, als er in Baġdād seinen Lebensabend verbrachte, zu den prominenten Opfern der *miḥna* (Ṭabarī III 1121, 6 und 1132, 8). Jedoch konnte Maʾmūn darauf verweisen, daß er in Ägypten, wo er ebenfalls nur ein Jahr lang sein Amt verwaltet hatte, sich einen schlechten Ruf erworben hatte (ib. 1127, 15 ff.; dazu TB XII 359, 12 ff.).

[30] Ibn Taimīya, *Fatwā Ḥamawīya* 114, 19 ff.; Ḏahabī, *ʿUlūw* 209, 8 ff.

[31] IAW II 205 f. nr. 643; weitere Quellen in GAS 1/433. Das dort angegebene Todesdatum 201/817 wird nur durch *Hadīyat al-ʿārifīn* II 508, 9 f. gestützt; „221" steht bei Ḏahabī, a. a. O.

[32] S. u. Kap. C 3.3.3 mit weiteren Einzelheiten.

[33] Vgl. GAS 1/145.

[34] GAS 1/153.

[35] GAS 1/178 f.

hatten bei Ibn Ḥanbal studiert; der letztere integrierte auch Šāfiʿī in diese Tradition. Er ging zu Yūnus b. ʿAbdalaʿlā (gest. 264/877-8) nach Ägypten[36] und verfaßte ein *K. Ādāb aš-Šāfiʿī wa-manāqibihī*[37]. Dennoch rechnen die Ḥanbaliten ihn als einen der Ihren[38]. Sein Vater hatte in der Tat eine *ʿaqīda* im Sinne des Ibn Ḥanbal formuliert, in der er empfahl, sich an die *maḏāhib ahl al-aṯar* zu halten[39]; dem Sohn erzählte er, in welchen dogmatischen Positionen die Gelehrten, die er auf seinen weiten Reisen getroffen hatte, übereinstimmten. Dieser fragte unter demselben Gesichtspunkt auch Abū Zurʿa aus und veröffentlichte das Ergebnis dann als eine Art Grundkonsens der islamischen Welt[40]. Damit wurden Ḥanafiten und Šīʿiten gleichermaßen an den Rand gedrängt. Abū Ḥātim empfahl, jedem den Rücken zu kehren, der Bücher nicht auf der Basis der Tradition, sondern der eigenen Meinung (*bir-raʾy bilā āṯār*) verfasse[41]. Sein Sohn handelte in diesem Sinne, wenn er in dem umfangreichen *Tafsīr,* den er hinterließ, nur Ḥadīṯe zitiert, nicht aber frühere Tafsīrwerke[42]. Er schrieb zudem einen *Radd ʿalā l-Ǧahmīya;* auch an dieser Front besetzten die *ahl al-ḥadīṯ* also die Stelle der Ḥanafiten. Zwar erwähnt Ibn Abī Ḥātim noch lobend Faḍl b. Ġānim al-Ḫuzāʿī und Hišām b. ʿUbaidallāh ar-Rāzī[43]; aber der systematische Kontext hatte sich doch gewandelt. Alle drei Theologen betonten, daß Gott im Himmel auf seinem Throne sitze[44].

Alle drei haben sie auch ein *K. az-Zuhd* geschrieben; wie Ibn Ḥanbal betonten sie damit den Wert einer gemäßigt asketischen praktischen Frömmigkeit. Aber zu einer ḥanbalitischen Mystik wie in Iṣfahān kam es in Raiy offenbar nicht. Denn es gab dort bereits Mystik, nur daß sie offenbar aus dem Geiste des *irǧāʾ* hervorging. Wir erkennen es an der Persönlichkeit des

Yaḥyā b. Muʿāḏ ar-Rāzī,

der 258/872 in Nēšāpūr starb. Er stellte den Glauben über die Werke, Gottes Güte über seine Gerechtigkeit; daraus erwuchs seine Theologie der Hoffnung (*raǧāʾ*) – als Gegensatz zu der starken Betonung der Furcht, wie sie für die selbstquälerischen frühen Asketen typisch gewesen war[45]. In Balḫ predigte er den Vorzug des Reichtums vor der Armut[46]; damit wurde den Ideen des Šaqīq

---

[36] Halm, *Ausbreitung* 133; zu Yūnus b. ʿAbdalaʿlā, einem der wichtigsten ägyptischen Šāfiʿī-Schüler, ib. 236.

[37] Ed. ʿAbdalġanī ʿAbdalḫāliq, Kairo 1953; Nachdruck Beirut, o. J.

[38] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* II 55 nr. 596. Er schrieb immerhin auch *Faḍāʾil Aḥmad b. Ḥanbal* (ib. 55, 12).

[39] Ib. I 286, 3 ff.

[40] Der Text ist aufgenommen bei Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 176, 7 ff. und separat erhalten in einer Damaszener Handschrift; der dort gegebene Titel *Aṣl as-sunna wa-ʿtiqād ad-dīn* (vgl. GAS 1/179) steht bei Lālakāʾī nicht und ist vermutlich sekundär.

[41] Ibn Abī Yaʿlā 286, 14 f.

[42] Vgl. die Edition von Aḥmad ʿAbdallāh al-ʿImārī az-Zahrānī, 1 ff.; Medina 1408/1988 ff.

[43] Die Nachrichten gehen in den genannten Quellen jeweils auf ihn zurück.

[44] Ḏahabī, *ʿUlūw* 235 ff.

[45] Dazu eingehend Meier, *Abū Saʿīd* 173 ff. und vorher; auch oben S. 546 und 553.

[46] Ib. 178 ff.

al-Balḫī der Wind aus den Segeln genommen[47]. Mit den Ǧahmiten vertrug auch er sich nicht; Gott ist auf dem Thron, so sagte er, „von seiner Schöpfung getrennt"[48]. Aber es ist doch bezeichnend, daß Ḥakīm at-Tirmiḏī mit ihm ein Streitgespräch über „Selbstsicherheit" (*amn*) geführt hat[49].

Einen eindeutigen Sieger in diesem Kräftespiel gab es vorläufig nicht. Die Sunniten ließen sich vom *kalām* nicht ganz abbringen. In der zweiten Hälfte des 3. Jh's lebte Abū l-ʿAbbās al-Qalānisī in der Stadt, den man häufig mit Ibn Kullāb in eine Reihe stellte; er hat u. a. Traktate gegen Naẓẓām und ein *K. al-Maqālāt* verfaßt[50]. Die Šīʿa ihrerseits wurde traditionalistisch; in einem Dorf südwestlich von Raiy ist Kulīnī geboren (gest. Šaʿbān 329/Mai 941)[51]. Aber auch die Ismāʿīliten sahen in dieser Gegend ihren Weizen blühen. Der erste Missionar, ein gewisser Ḫalaf, kam mit der Instruktion: „Geh nach Raiy; denn dort – in Raiy, Āba, Qum, Qāšān und in den Provinzen Ṭabaristān und Māzandarān – gibt es viele Šīʿiten, die auf deinen Ruf hören werden". Er ließ sich just in Kulēn nieder, irgendwann im 3. Jh.[52]. Zu Anfang des 4. Jh's lebten in der Stadt nebeneinander der Ismāʿīlit Abū Ḥātim ar-Rāzī[53] und der Philosoph Abū Bakr Muḥammad b. Zakarīyā'[54]. Die Ḥanafiten vermochten sich den Šāfiʿiten oder den Ḥanbaliten erfolgreich zu widersetzen; Muqaddasī konnte zwischen 375/985 und 380/990 schreiben, daß die Einwohner von Raiy in ihrer Mehrzahl der Rechtsschule des Abū Ḥanīfa und der Theologie des Naǧǧār folgten[55]. Aber der Oberqāḍī der Stadt war damals ein Šāfiʿit, der Muʿtazilit ʿAbdalǧabbār[56]; der Ṣāḥib Ibn ʿAbbād, der ihn i. J. 367/978 einsetzte, ist selber ein gutes Beispiel dafür, wie sehr sich die Grenzen zwischen Muʿtazila, *ahl as-sunna* und Šīʿa damals verwischten[57].

---

[47] S. o. S. 547.

[48] Ibn Taimīya, *Fatwā Ḥamawīya* 33, 7 f.

[49] *Ḥatm al-auliyā'* 388, 2 und vorher; vgl. auch 403, 8 ff.

[50] Zu ihm jetzt ausführlich Gimaret in: JA 277/1989/227 ff.

[51] Vgl. jetzt Madelung in EI² V 362 f. Der schwer einzuordnende šīʿitische *mutakallim* Abū ṭ-Ṭaiyib ar-Rāzī, den Ṭūsī in seinem *Fihrist* erwähnt (376 nr. 850 > Ardabīlī II 396), war vermutlich älter; Ṭūsī nennt ihn den Lehrer des Abū Muḥammad al-ʿAlawī (zu ihm Ardabīlī II 414). Er war „Murǧiʾit", glaubte also nicht an die Ewigkeit der Höllenstrafe – vielleicht wegen der Fürsprache ʿAlīs. Ein Zeitgenosse Kulīnīs dagegen ist Abū Ǧaʿfar Muḥammad Ibn Qibba ar-Rāzī (vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 225, 5 ff.; Ṭūsī 297 f. nr. 648; EIran I 360 a); zu ihm ist eine Monographie von H. Modarressi zu erwarten.

[52] Vgl. die Einzelheiten bei Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism* 190 ff. Zur šīʿitischen Gemeinde in Raiy seit der Mitte des 3. Jh's jetzt auch Madelung, *Religious Trends* 84; sie bewahrte das Grab eines Genossen des 9. und 10. Imams, des ʿAbdalʿaẓīm al-Ḥasanī (vgl. Madelung in EIran I 96 f. s. n.).

[53] Zu ihm GAS 1/573; Stern, ib. 195 ff.

[54] Vgl. zu ihm, nach den bahnbrechenden Arbeiten von P. Kraus, jetzt die Artikel von L. Goodman in: Philosophical Forum 4/1972/26 ff. und *Essays in Islamic Philosophy and Science*, ed. Hourani 25 ff. sowie das Buch von M. Muḥaqqiq, *Failasūf-i Raiy* (Teheran 1970).

[55] *Aḥsan at-taqāsīm* 395, 1; s. auch unten Kap. C 5.2.2.

[56] Zu ihm jetzt Madelung in EIran I 116 ff.

[57] Vgl. dazu Cahen und Pellat in EI² III 672 b.

4. Die arabische Halbinsel

Der Kontrast zwischen Iran und der arabischen Halbinsel ist groß; die Region, von der der Islam ausging, ist zugleich die, in der er am wenigsten Fremdeinflüssen ausgesetzt war. Gewiß war man auch in Arabien nicht ganz von dem abgeschlossen, was in der „Alten Welt" vor sich ging; man denke an die Fresken und Statuen in Qaryat al-Fā'w[1] oder an die sasanidische Besetzung des Jemen[2]. Aber so wie in der Gesellschaft altarabische Züge sich dort bis heute am reinsten erhalten haben, so dürfte auch die Religion dort am ungestörtesten nach ihren eigenen Gesetzen gewachsen sein. Allerdings wird die Analyse dadurch erschwert, daß wir nur über wenige bodenständige und unverfälschte Quellen verfügen; selbst das *Muwaṭṭa'* des Mālik b. Anas ist ja nur in nichtḥiǧāzischen Rezensionen erhalten[3]. Dies wiederum liegt daran, daß die arabische Halbinsel schon im 1. Jh. politisch gesehen an die Peripherie rückte; ʿAbdallāh b. az-Zubair war der letzte, der ihr ihre Bedeutung noch einmal zurückzugeben versuchte. Unsere Darstellung setzt ein zu einem Zeitpunkt, in dem dieser Machtverlust bereits vollendete Tatsache war; selbst die Ḥāriǧiten, die in Arabien zuerst aufgetreten waren, hatten sich mittlerweile ein anderes Aktionsfeld gesucht. Die Politik wird von Statthaltern gemacht, über deren Wirken wir nicht viel wissen[4], und die Wissenschaft wird von Gelehrten getrieben, deren Bild uns bei den Biographen im Irak oder im Maġrib entgegentritt. Obgleich die Konturen also verschwimmen, zeichnen doch drei Regionen sich als individuelle Kulturprovinzen deutlich ab: der Ḥiǧaz mit seinen beiden Zentren Mekka und Medina, der Jemen und ʿUmān mit Ḥaḍramaut.

---

[1] Vgl. dazu die Abbildungen bei A. R. al-Ansary, *Qaryat al-Fau*, S. 104 und 135 ff.

[2] Dazu unten S. 702.

[3] Dazu Schacht in EI² VI 264.

[4] Über die Verwaltung des Ḥiǧāz in den ersten Jahrhunderten vgl. Ṣ. A. al-ʿAlī in: Abhath 21/1968, Heft 2–4/3 ff.

4.1 Der Ḥiǧāz

4.1.1 Mekka

Mekka war einmal im Jahr bei der Pilgerfahrt der Treffpunkt der großen weiten Welt. Aber auch einfache Leute kamen und solche, die nicht immer viel Geld hatten, z. B. Gelehrte. Ihnen wurde das Hochgefühl manchmal durch die Habgier der Einheimischen getrübt. Durch einen Bauboom unter Muʿāwiya war der Platz in der Stadt knapp geworden; die Fremden mußten für ihre Unterkunft zahlen. Das schien den Frommen nicht im Sinne des Propheten zu sein; so kam es zu einem Ḥadīṯstreit darüber, ob in Mekka überhaupt Häuser vermietet werden dürften[1]. Der Andrang führte im übrigen dazu, daß während des *ṭawāf* ein solches Gewühle herrschte, daß Männer und Frauen sich in wenig schicklicher Weise zu nahe kamen; hier hat Ḫālid al-Qasrī als Statthalter eingegriffen und als erster die Geschlechter voneinander getrennt[2]. Noch al-Mahdī hat in einem Staatsschreiben den Mekkanern wegen ihrer schlechten Sitten die Leviten gelesen; gemeint sind auch hier Wucher und Leichtlebigkeit[3]. Dennoch war man gewiß nicht unfrommer in der Stadt als anderswo, allenfalls genußsüchtiger und unbeschwerter. Der Statthalter hatte wenig Grund, einzugreifen, und wenn er es tat, so meist, weil die politischen Erschütterungen von außerhalb sich bis hierher fortsetzten. Als Ḥaǧǧāǧ von al-Walīd erreichte, daß Ḫālid al-Qasrī, der damals Mekka verwaltete, die irakischen Gelehrten auslieferte, die an dem Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ teilgenommen hatten[4], wurden auch einige Mekkaner festgenommen: der Koranexeget Muǧāhid b. Ǧabr (gest. 103/721 oder 104/722) sowie die Juristen ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ (gest. 114/732) und ʿAmr b. Dīnār (gest. 126/743)[5]. Später entzog Hišām den Bewohnern der heiligen Stätten für ein Jahr den *ʿaṭāʾ*, weil sie Sympathien für Zaid b. ʿAlī gezeigt hatten[6].

Von den drei mekkanischen Gelehrten wurden zwei bald wieder freigelassen. Nur Muǧāhid scheint für einige Monate bis zum Tode des Ḥaǧǧāǧ im Gefängnis geblieben zu sein[7]; er war in der Tat bei Dair al-Ǧamāǧim dabeigewesen[8]. Warum die beiden anderen behelligt wurden, wissen wir nicht. Vielleicht hatten sie nur ihren Kollegen Unterschlupf gewährt oder gegen deren

---

[1] Vgl. dazu eingehender Kister in: JESHO 15/1972/86 ff. (= *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, nr. II).

[2] Wüstenfeld, *Chroniken* IV 148.

[3] Erhalten als Ergänzung des Ḫuzāʿī zu Azraqīs *Aḫbār Makka* (= Wüstenfeld, *Chroniken* IV 164 ff.).

[4] Dazu oben Bd. I 159.

[5] Ṭabarī II 1262, 6 ff.; zitiert in TT V 32, 5 ff. Ibn Saʿd redet von insgesamt 10 Gefangenen (VI 184, 15). Das Ereignis fällt in das Jahr 94/713; damals hat auch in Medina die Verfolgung eingesetzt (s. u. S. 664).

[6] *Aġ.* VII 22, 3 ff.

[7] So zumindest nach dem Originaltext bei Ṭabarī; Ibn Ḥaǧar zitiert Ṭabarī anders.

[8] Fasawī I 711, −4 f.

Festnahme protestiert; von ʿAmr b. Dīnār erzählte man, daß er einen Wachsoldaten beschimpft hatte, als dieser einen „Qadariten" abführte, und dabei sich geängstigt hatte, daß es ihm genauso ergehen könnte[9]. Die Suche nach tieferen Gründen stößt auf Schwierigkeiten. Madelung hat vermutet, daß sie wie die mit ihnen festgenommenen Iraker Murǧi'iten waren[10]; aber die Murǧi'a war im Ḥiǧāz nicht heimisch[11]. Zudem werden zwei von ihnen, Muǧāhid und ʿAmr b. Dīnār, von den Ibāḍiten in Anspruch genommen[12]. Der letztere gilt auch als Qadarit[13] und soll daneben noch der Šīʿa nahegestanden haben[14]. ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ ist zwar von kūfischen Murǧi'iten aufgesucht worden, aber nicht wegen seiner theologischen, sondern wegen seiner juristischen Ansichten[15]. Er soll sich im übrigen gegen die baṣrische Qadarīya ausgesprochen haben[16].

Der einzige Text, der gegenüber diesen wenig überprüfbaren Spekulationen größere Sicherheit verspricht, ist der *Tafsīr* des Muǧāhid. Er ist vor kurzem in einem Druck zugänglich gemacht worden[17]. Jedoch bedarf diese veröffentlichte Fassung noch genauerer Untersuchung; sie ist eindeutig überarbeitet und kastigiert[18]. G. Stauth ist, auch ohne schon über diesen Druck zu verfügen, zu dem Ergebnis gelangt, daß „der *Tafsīr* Muǧāhids anhand der uns vorliegenden Quellen nicht zu rekonstruieren ist". Allerdings bezieht sich dieses Urteil auf die sprachliche Form; vor 150 H. erlaubt die Überlieferung „bei inhaltlich übereinstimmender Wiedergabe einen weitgehend freien Umgang in der textlichen Gestaltung"[19]. Uns stellt sich demgegenüber die Frage, ob bei diesem „freien Umgang" auch inhaltliche Korrekturen – etwa durch Auslassungen – vorgenommen worden sind. Sie ist, wie sich zeigen wird, zu bejahen; jedoch

---

[9] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 337, 14 ff. > IM 135, 1 ff., nach dem *K. al-Maṣābīḥ* des Muḥammad b. Yazdāḏ. Vgl. auch Wüstenfeld, *Chroniken* IV 150.

[10] *Qāsim* 233.

[11] S. u. S. 659 ff.

[12] Aš'arī, *Maq.* 109, 14 f.

[13] So bei Yaḥyā b. Maʿīn (vgl. Kaʿbī 81, 7 und 82, 7 f. > *Faḍl* 337, 15), allerdings vielleicht nur aufgrund der obengenannten Anekdote.

[14] al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Kifāya* 125, 11. Er war ein Freund des Muḥammad al-Bāqir (Fasawī I 704, 6 f., wo gerade dies zum Beweis für seine Distanz gegenüber der Qadarīya genommen wird).

[15] S. o. Bd. I 199. Zu ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ als Juristen vgl. Schacht, *Origins* 250 ff. und jetzt vor allem Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 157 ff. und 219 ff.; er galt als Autorität für die Pilgerriten (vgl. Juynboll in: JSAI 10/1987/100).

[16] HT 167 f.; auch Index s. n.

[17] Bd. 1–2, ed. ʿAbdarraḥmān aṭ-Ṭāhir Muḥammad as-Sūrtī; Islamabad (um 1980).

[18] Es handelt sich im wesentlichen um die Redaktion des Warqāʾ b. ʿUmar nach Ibn Abī Naǧīḥ, die von Ādam b. Abī Iyās al-Ḫurāsānī (gest. 220/835) erweitert wurde (dazu GAS 1/37 und 102; auch oben S. 67 und unten S. 644 sowie 652). Auch ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ hat im übrigen exegetische Kollegs gehalten, deren Material bis zu Ṭabarī gelangt ist (GAS 1/31); aber sie müssen erst recht zuvor rekonstruiert werden (dazu Cerrahoğlu in: Ilah. Fak. Dergisi 22/1978/17 ff.; jetzt auch id., *Tefsir tarihi* I 163 ff.).

[19] *Die Überlieferung des Korankommentars Muǧāhid b. Ǧabrs* (Diss. Gießen 1969), S. 225 und 223; dazu auch Leemhuis in: *Proc. IX. Congress UEAI Amsterdam* 169 ff. und jetzt in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān* 19 ff.

steht eine Untersuchung noch aus. Zu berücksichtigen ist dabei, daß für einen frühen „Autor" wie Muǧāhid, ähnlich wie noch bei Muqātil b. Sulaimān, die späteren Problemstellungen nicht unbedingt gelten; man darf ihn nicht aufgrund einer isolierten Äußerung schon einem bestimmten Lager zurechnen. Goldziher hat auf die Diskrepanz in der Behandlung volkstümlicher religiöser Vorstellungen hingewiesen. Muǧāhid hat sie einerseits durch metaphorische Exegese entschärft[20], andererseits aber den „lobenswerten Rang" oder „ehrenvollen Platz" (*maqām maḥmūd*), zu dem Muḥammad nach Sure 17/79 von Gott erweckt werden wird, ganz konkret so verstanden, daß Gott den Propheten am Jüngsten Tag neben sich auf dem Thron sitzen lassen wird. Andere Exegeten zogen es vor, hierin nur einen Hinweis auf Muḥammads Fürsprache zu sehen, auch wenn sie sonst auf metaphorische Exegese gar nicht so aus waren.

Goldziher geht an derselben Stelle (*Richtungen der Koranauslegung* 107 ff.) kurz auch auf das spätere Schicksal dieser letzteren Exegese des Muǧāhid ein. Diese fehlt bezeichnenderweise in der gedruckten Fassung seines Kommentars; dort ist sie durch die übliche *šafāʿa*-Interpretation ersetzt (I 369, 2 ff.). Im Grunde handelt es sich dabei nicht um eine völlig neue Deutung; vielmehr war auch bei der alten schon vorausgesetzt, daß der Prophet, wenn er neben Gott sitzt, seine Vorzugsstellung dazu nutzt, um für seine Gemeinde Fürsprache einzulegen. Man verschwieg also nur die Begleitumstände, um der Kritik auszuweichen (vgl. dazu Kap. D 1.2.1.5). Diese Verschleierungstaktik führte im 3. Jh. zu einem Streit unter den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* in Baġdād. Muḥammad b. Ismāʿīl b. Yūsuf at-Tirmiḏī (gest. Ramaḍān 280/Nov.–Dez. 893), ein aus Ostiran stammender Traditionarier, der u. a. in Kūfa bei Faḍl b. Dukain studiert hatte und später in der Hauptstadt großes Ansehen genoß (vgl. TB II 42 ff. nr. 435), ließ Ibn Ḥanbal in einem Brief wissen, daß er jemanden, der Muǧāhids Ansicht weitergebe, für einen Ǧahmiten (!) und Dualisten halte. Ibn Ḥanbal, der damals schon bei Jahren war, ärgerte sich darüber sehr und drängte seinen Schüler Abū Bakr al-Marrūḏī, die Behauptung zu widerlegen (Ḫallāl, *Musnad* 77, −6 ff. und vorher; auch 86, −8 ff.). Auch Ibn Baṭṭa nahm für Ibn Ḥanbal Partei (*Ibāna* 61, 1 ff.), später dann Ḏahabī (*ʿUlūw* 156, −5 ff. sowie 211, −4 ff.). Ḏahabī bewahrt daneben Nachrichten, wonach Muǧāhids Interpretation auch ʿAbdallāh b. Masʿūd und Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim in den Mund gelegt wurde (ib. 119, 9 ff. und 166, 5 ff.); sie ist also in Kūfa und in Ḫorāsān ebenfalls vertreten worden. Ṭabarī fand sie skandalös, ebenso später Wāḥidī, den Faḫraddīn ar-Rāzī zustimmend referiert (*Mafātīḥ al-ġaib* XXI 32, 9 ff.). Ṭabarī allerdings stieß auf militanten Widerstand der Ḥanbaliten und drückt sich darum in seinem *Tafsīr* recht diplomatisch aus ([2]XV 145, −10 ff.; dazu Andrae, *Person Muhammeds* 270 ff.); er sah sich veranlaßt, in einer besonderen Schrift seine Rechtgläubigkeit zu betonen (Yāqūt, *Iršād* VI 436, 2 ff.; gemeint ist wohl sein *K. Ṣarīḥ as-sunna*, ed. Sourdel in: REI 36/1968/177 ff.). Kurz nach seinem

[20] So etwa die Aussage in Sure 2/65, daß die Sabbatschänder in Affen verwandelt würden (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* [3]II 172, −5 ff.; dazu Übs. Cooper I 372 f.), vor allem aber Sure 75/22 f., den berühmten Beleg für die Gottesschau (vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IV 212, 9 ff. > Malāḥimī, *Muʿtamad* 465, apu. ff., nach nichtmuʿtazilitischen Quellen).

Tode kam es i. J. 317/929 erneut in Baġdād zu Ausschreitungen über diese Frage (Goldziher, *Richtungen* 101 f.; jetzt auch Rosenthal in: *The History of al-Ṭabarī*, I, Introduction 71 ff. und 149 ff., sowie Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam* 250 ff.). Zu späteren Stellungnahmen vgl. Huitema, *Voorspraak* 17, Anm. 6.

Vielleicht war es auch gerade dieser Punkt, der Muǧāhid den Vorwurf eingebracht hat, er lehne sich an Gedanken der „Schriftbesitzer" an. Schon das AT kennt ja das Beisitzen auf dem Thron als Symbol der Herrschaftsteilnahme (Hiob 36.7; Ps. 110.1, übernommen in Mt. 22.44); der Menschensohn wird zur Rechten der „Kraft" sitzen (Mt. 26.64). Aber die Vorstellung kann ebensogut arabischen Verhältnissen entnommen sein; wir hören immer wieder, daß ein Herrscher oder Statthalter einen Frommen – den Gerechten nach biblischer Ausdrucksweise – neben sich auf dem Thron sitzen läßt (Balāḏurī, *Ansāb* IV_1 242, −6 ʿABBĀS; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* V 140, 5 f.; Ḏahabī, *Siyar* IV 461, −6 f.).

4.1.1.1 Die Qadariten

Muǧāhid hat sich vorgestellt, daß, wenn Gott die Herzen „versiegelt", er dies nach und nach tut im Gefolge der menschlichen Sünden[1]. Das war ein Gedanke, der den Qadariten gut in den Ohren klang. In der Tat ist Muǧāhid selber manchmal als solcher bezeichnet worden[2]. Vor allem aber gilt dies für mehrere seiner Schüler und Enkelschüler, so bereits für denjenigen, der seine exegetischen Kollegs als erster redigierte:

Abū Yasār ʿAbdallāh b. Abī Naǧīḥ Yasār,

gest. vor der großen Seuche, noch i. J. 131/748[3], nach anderen erst 132/749[4]. Sein Vater Abū Naǧīḥ (gest. 107/727) war *maulā* der Ṯaqīf gewesen[5], er selber dagegen offenbar zu den Maḫzūm übergegangen[6]. Die Familie besaß anscheinend einigen Wohlstand und konnte sich darum die Muße gelehrter Tätigkeit erlauben. Schon der Vater tradierte Überlieferungen; er stand auf vertrautem Fuße mit Ṭāwūs b. Kaisān (gest. 106/725 in Mekka)[7]. Traditionarier war auch der Bruder der Mutter, Sulaimān b. Abī Muslim al-Aḥwal, über den wir allerdings kaum mehr erfahren[8]. Ibn Abī Naǧīḥ's Schwester Fāṭima heiratete al-Qāsim b. (Nāfi' b.) Abī Bazza (gest. 124/742), der als einziger bei Muǧāhid

---

[1] Ṭabarī, *Tafsīr* ³I 258 f. nr. 300 f.; Ibn al-Ǧauzī, *Quṣṣāṣ* 53 f. nr. 101.

[2] *Faḍl* 338, 8 > IM 135, 9; vgl. aber seine angebliche Kritik an Ġailān ad-Dimašqī (Ibn Waḍḍāḥ, *Bidaʿ* IX 14).

[3] IS V 355, 17 f.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 707 nr. 2561 und *Taʾrīḫ* 603, 17.

[4] IS 355, 18 f.; Šīrāzī, *Ṭab.* 71, 1 nach Wāqidī; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 469, 5.

[5] IS 348, 22 f. Nach Buḫārī III_1 233 nr. 767 und IAH II_2 203 nr. 947 genauer: *maulā* des Aḫnas (b. Šarīq b. ʿAmr) aṭ-Ṭaqafī. Zu ihm vgl. Ṭabarī, Index s. n. und oben S. 146.

[6] *Maʿārif* 469, 1.

[7] AZ 516 nr. 1375.

[8] Fasawī II 22, 7 f.; dazu IS V 355, 21 f. und TT IV 218 nr. 368. Auch er war nach Kaʿbī 84, 13 ff. Qadarit.

dessen *Tafsīr* vollständig gehört hatte[9]. Dieser kam an sich aus kleinen Verhältnissen; sein Vater Nāfiʿ war in jungen Jahren noch als Sklave verkauft worden. Aber sein Sohn ʿAbdallāh, Neffe also des Ibn Abī Naǧīḥ, nahm dann eine Ururenkelin des Bāḏān zur Frau, der z. Z. des Propheten Gouverneur der Sasaniden im Jemen gewesen war[10]. Dieser ʿAbdallāh b. al-Qāsim erbte mitsamt seinem Bruder Nāfiʿ das Haus, das Ibn Abī Naǧīḥ „auf dem Fels", also in aṣ-Ṣafā, dem bekannten Hügel bei Mekka, gebaut hatte. Ibn Abī Naǧīḥ hatte bei seinem Tode nur eine minderjährige Tochter hinterlassen, die jedoch auch bald starb. Die verwandtschaftlichen Beziehungen sind in dem gegenüberstehenden Schema dargestellt[11].

Ibn Abī Naǧīḥ erhielt also die Aufzeichnungen aus dem Kolleg des Muǧāhid aus erster Hand, von seinem Schwager. Daß dabei nur dieser auf einen echten *samāʿ* beim Autor Anspruch erheben konnte und insofern als Zwischenträger berücksichtigt werden mußte, kommt in den *riwāyāt* im allgemeinen nicht zum Ausdruck. Allerdings hat die Überlieferung nicht vergessen, daß auch andere Gewährsleute, die etwa bei Ṭabarī neben Ibn Abī Naǧīḥ herangezogen werden, z. B. die beiden Kūfier Laiṯ b. Abī Sulaim (gest. nach 140/757)[12] und al-Ḥakam b. ʿUtaiba (gest. um 115/733)[13], aber auch Ibn Ǧuraiǧ[14], bei diesem „Grundwerk" ansetzten[15]. Daß Ibn Abī Naǧīḥ daneben noch einen eigenen Kommentar schrieb, wie Sezgin annimmt[16], wird man bezweifeln dürfen. Sezgin geht selber davon aus, daß auch dieses Werk stark auf dem *Tafsīr* des Muǧāhid basierte; es scheint einfacher, anzunehmen, daß Ibn Abī Naǧīḥ nur seiner Redaktion eigene Erklärungen hinzufügte[17]. Ṭabarī hat jene in seinem Kommentar an etwa 700 Stellen ausgeschrieben[18]; auch in seinem Geschichtswerk hat er darauf zurückgegriffen[19]. Jedoch sind häufig weitere Zwischenstufen anzusetzen; so haben z. B. ʿĪsā b. Maimūn[20] und Warqāʾ b. ʿUmar (gest. um 160/776) eine Generation nach Ibn Abī Naǧīḥ auf dessen Text aufgebaut[21].

---

[9] Fasawī II 154, 5 ff. (zur Namensform vgl. Ḏahabī, *Muštabih* 56, 6; IS V 352, 16 ff.; IAH III$_2$ 122 nr. 697. Die Handschrift hat hier ebenso wie in dem Passus I 703, pu. ff. immer *Burda* statt *Bazza*).

[10] Zu ihm vgl. EI^2 Suppl. 115 f. s. n.; auch unten S. 702.

[11] Vgl. dazu wie zum Vorhergehenden den Passus bei Fasawī I 704, 8 ff.

[12] *Mīzān* nr. 6997; etwas verwirrt TT VIII 465 ff. nr. 833.

[13] Dāwūdī II 306, −7. Zu ihm s. o. Bd. I 242 f.

[14] Zu ihm GAS 1/91.

[15] Vgl. z. B. Fasawī II 154, 5 ff.; für Ibn Abī Naǧīḥ auch Buḫārī III$_1$ 233, 9 f. und *Mīzān* II 515, 3 f. – Zum Problem vgl. Abbott, *Arabic Papyri* II 98 und Stauth 71 f. und 226 f.; auch 131. Der Terminus „Grundwerk" stammt von Stauth.

[16] GAS 1/20.

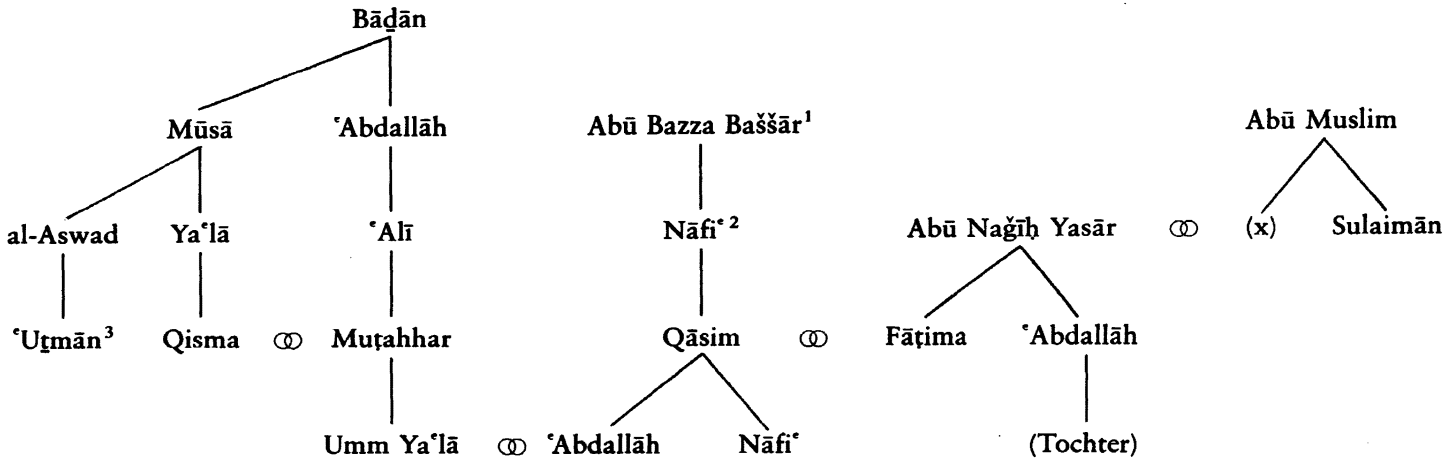
[17] Belege dafür bei Stauth 97 ff.

[18] H. Horst in: ZDMG 103/1953/296 f.; dazu ausführlich Stauth 105 ff.

[19] Vgl. *Taʾrīḫ*, Index s. n.

[20] Zu ihm s. u. S. 648 f.

[21] Vgl. GAS 1/37 und allgemein 1/29; Stauth 2 ff. und 69 ff. Auch Azmi, *Studies* 206; Cerrahoğlu in: Ilah. Fak. Dergisi 23/1978/40 f.



[1] Vgl. IAH III$_2$ 122, 14. Danach ist Fasawī I 704, 9 zu verbessern.

[2] Nach IS V 352, 18 wäre Nāfiʿ mit Abū Bazza identisch. Jedoch spricht dagegen die Überlieferung bei Fasawī. Danach war Abū Bazza Klient des ʿAbdallāh b. as-Sāʾib al-Maḫzūmī (vgl. Ḫalīfa, *Ṭab.* 695 nr. 2506), sein Sohn dagegen Klient des ʿAbdarraḥmān b. Surāqa von den Kināna, der ihn von ʿAbdallāh b. as-Sāʾib's Tochter Fāṭima gekauft und später freigelassen hatte.

[3] Auch bekannt als ʿUṯmān b. al-Aswad al-Ǧumaḥī, wegen seines Klientelverhältnisses (gest. 150/767; Fasawī I 704, −5 und IS V 361, 1 f.). Er war gleichfalls Traditionarier und hatte die beiden Söhne des Qāsim unter seinen Schutz genommen (Fasawī I 705, 1).

Wie viele andere Koranspezialisten seiner Zeit hat Ibn Abī Naǧīḥ seine Kenntnisse auch praktisch in der Jurisprudenz angewandt. In seinen letzten Jahren, nach dem Tode des ʿAmr b. Dīnār (gest. 126/743), war er der maßgebliche Rechtsberater (*muftī*) in Mekka; man hielt mehr von ihm als von Ibn Ǧuraiǧ[22]. Der kūfische *qāḍī* Ibn Šubruma (gest. 144/762), damals sehr angesehen, scheint ihn geschätzt zu haben; er soll sich von ihm in Fragen der Pilgerriten (*manāsik*) haben unterrichten lassen[23]. Auch Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt, den die Abbasiden unmittelbar nach der Revolution in Baṣra zum *qāḍī* einsetzten, suchte ihn auf[24]. Abū Yūsuf zitiert ihn in seinem *K. al-Ḫarāǧ*[25]. Sufyān b. ʿUyaina (gest. 196/812) war stolz darauf, als Kind noch bei ihm gehört zu haben[26].

Dieses Prestige war nicht möglich ohne Kenntnis der Gemeindeüberlieferung und des Ḥadīṯ. Auch da hat er u. a. von Muǧāhid übernommen und an Warqāʾ b. ʿUmar weitergegeben[27]. Er soll behauptet haben, immer genauso zu tradieren, wie er es gehört hatte[28]. Ismāʿīl b. ʿUlaiya (gest. 193/809) besaß Material von ihm in Form von Stichwörtern (*aṭrāf*)[29]. Er scheint sich trotz seiner konservativen Art[30] nicht daran gestört zu haben, daß Ibn Abī Naǧīḥ Qadarit war. Dabei war es auch im Irak allgemein bekannt[31] und wurde allmählich zu einem Stein des Anstoßes. In Mekka soll bereits in der Familie von Ibn Abī Naǧīḥ's Neffen, bei den – vermutlich vornehmen – Nachkommen des Bāḏān, Kritik aufgekommen sein; dort nahm man es ʿAmr b. Dīnār – der übrigens ein Klient des Bāḏān (bzw. seiner Nachkommen) war[32] – übel, daß er sich mit Ibn Abī Naǧīḥ einließ[33]. Dasselbe warf man Ibn Isḥāq vor, der um einiges jünger war[34]. Im Irak hatte angeblich schon Aiyūb as-Saḫtiyānī, der im gleichen

---

[22] Der allerdings auch wesentlich jünger war; er starb 150/767 oder 151/768 (GAS 1/91). Vgl. dazu AZ 451, 1 ff. = 514, 15 = 558, 1 f.; Fasawī I 702, 9 ff. = II 25, 11 ff.; I 703, 9 f. Auch Kaʿbī 83, 6 f. nach Sufyān b. ʿUyaina. Allgemein Šīrāzī, *Ṭab.* 70, ult. ff.

[23] Wakīʿ III 54, –4 ff.; dazu auch Fasawī I 703, 11 ff.

[24] AZ 557 nr. 1522. Zu ihm s. o. S. 153 f.

[25] *Ḫarāǧ* 140, 5 und 175, 3.

[26] Fasawī II 158, –4 f.

[27] Ḫaṭīb, *Kifāya* 215, 4 ff.; Azmi, *Studies* 69 und 203. Weitere Gewährsleute vgl. Cerrahoğlu in: Ilah. Fak. Dergisi 23/1978/39.

[28] Wakīʿ III 55, 1 (wo nach Fasawī I 703, 14 *aqūdu* zu lesen ist statt *aqūlu* und wohl auch *uḥaddiṯuka* statt *aḥaḍtuka*).

[29] Fasawī II 134, 6 ff. = 242, 4 ff.; zu *aṭrāf* s. o. S. 361.

[30] S. o. S. 419.

[31] Vgl. dazu IS V 355, 20; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 469, 2 und 625, 11 sowie *Taʾwīl* 11, 4 ff. = 10, 5 ff./Übs. 9 § 17 und 102, 6 = 85, 12 f./Übs. 95 § 122; Fasawī II 207, 2 f. (nach Abū Yūsuf); IAH II$_2$ 203, 14; Kaʿbī 83, 2 ff. > *Faḍl* 337, apu. ff. > IM 135, 5 f.; Ḏahabī, *Mīzān* nr. 4651 und *Taʾrīḫ* V 269, 10 ff.; TT VI 54 nr. 101; *Hady as-sārī* II 140, 1 f.; Suyūṭī, *Tadrīb* I 329, 2; auch HT 65.

[32] IS V 353, 4.

[33] Fasawī I 703, pu. ff.; Umm Yaʿlā, die Frau seines Neffen, erinnert sich an ein Gespräch zwischen ihren Eltern.

[34] Ib. II 26, 4 f. mit einer gleichklingenden Formulierung. Handelt es sich um eine Doublette mit ausgetauschtem Namen? Ibn Isḥāq stand ja in der Tat den Qadariten nahe (s. u. S. 675 ff.).

Jahr starb wie Ibn Abī Naǧīḥ, bedauert, daß die Qadariten einen so vortrefflichen Mann „verdorben" hätten[35]. Ibn al-Madīnī (gest. 234/849) schmälerte dann auch seine wissenschaftliche Leistung: der Kūfier Manṣūr b. al-Muʿtamir as-Sulamī (gest. 132/750), ein überzeugter Prädestinatianer[36], habe, so meinte er, mehr von Muǧāhids Hinterlassenschaft verstanden als Ibn Abī Naǧīḥ[37].

Derselbe Ibn al-Madīnī bezeichnet ihn nun rundheraus als Muʿtaziliten[38]. Er stützte sich für dieses Urteil auf den Baṣrier Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān (gest. 198/813), der in Ibn Abī Naǧīḥ „einen der Hauptpropagandamacher" gesehen hatte[39]. Dazu hatte ihm eine Erzählung Anlaß gegeben, die Muʾammal b. Ismāʿīl (gest. 206/821-22) von einem gewissen Ḥasan b. Wahb al-Ǧumaḥī[40] gehört hatte und die sich Ibn al-Madīnī nachträglich von diesem noch einmal bestätigen ließ: Ibn Abī Naǧīḥ habe ihn zu sich eingeladen und ihm beim Frühstück, nachdem er die Nacht im Gebet verbracht hatte, „Eröffnungen über das *qadar*" gemacht und ihn zur „Lehre Ḥasans" aufgerufen; er sei jedoch nicht darauf eingegangen. Später habe er ihn noch einmal bei der Kaʿba getroffen, und Ibn Abī Naǧīḥ habe ihn gefragt, was er denn jemandem antworten solle, der behaupte, daß die Abū Lahab-Verse nicht zum Koran gehörten[41]. Das war ein Topos[42]; aber es zielte hier vielleicht auf Beziehungen zu ʿAmr b. ʿUbaid, bei dem Ibn Abī Naǧīḥ Kolleg gehört haben soll[43]. Daß er dazu einmal in Baṣra gewesen wäre, ist nicht überliefert; aber ʿAmr b. ʿUbaid hat ja häufig die Pilgerfahrt vollzogen[44]. Vielleicht hat Ibn Abī Naǧīḥ sich auch von einem Abgesandten Wāṣils für die Muʿtazila gewinnen lassen. Jedenfalls ist er ebenso wie Wāṣil zu früh gestorben.

Die Qadariten, die sich um ihn scharten, sind in einer Bemerkung des Ibrāhīm b. Yaʿqūb al-Ǧūzaǧānī (gest. 256/870 oder 259/873) näher erfaßt[45]; auch Kaʿbī hat entsprechende Namen gesammelt[46]. Sie seien hier kurz zusammengestellt.

Abū Dāwūd Šibl b. ʿUbād (oder ʿAbbād ?),

---

[35] Kaʿbī 83, 3 f. = Fasawī II 154, pu. f.
[36] HT 43 und 188.
[37] Fasawī II 638, 11 = III 15, 3 f.
[38] Ib. II 154, pu. = III 33, 11 ff. Danach wohl Buḫārī (bei ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 317, 4 f.) und al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Kifāya* 125, 12.
[39] Kaʿbī 83, 2 f. und ʿUqailī II 317, 15 f. > *Mīzān* II 515, 8 f. Vgl. auch die etwas verderbt überlieferte Äußerung bei Kaʿbī 83, 7 f.
[40] Es handelt sich vielleicht um einen Sohn des Dichters Abū Dahbal al-Ǧumaḥī (zu ihm GAS 2/419).
[41] ʿUqailī II 317, −7 ff.; vgl. auch Kaʿbī 83, 5 f.
[42] S. o. S. 71, 107 und 300.
[43] ʿUqailī 317, 14: nach Ibn Ḥanbal.
[44] S. o. S. 295 f.
[45] Bei Ḍahabī, *Mīzān* II 515, 10 f. Er hat Werke über *ǧarḥ wat-taʿdīl* verfaßt, die nicht mehr erhalten sind (Kaḥḥāla, *Muʿǧam* I 129; GAS 1/135).
[46] *Maq.* 83, 12 ff.

ca. 70/689 – 148/765 oder später[47]. Für seine qadaritischen Tendenzen ist Ǧūzaǧānī vorläufig unser ältester Zeuge; ungefähr gleichzeitig äußert sich so auch Abū Dāwūd as-Siǧistānī (gest. 275/889) gegenüber seinem Schüler Abū ʿUbaid al-Āǧurrī[48]. Im 5. Jh. schließt sich der Ḫaṭīb al-Baġdādī an[49]; spätere Werke greifen das Urteil auf[50]. Auffällig ist, daß Kaʿbī den Namen in seiner Liste nicht bringt[51]. Šibls eigentliche Leistung liegt auf dem Gebiet der Koranlesung. Er gehört in den Kreis des Ibn Kaṯīr (gest. 120/738)[52]; Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaisī zitiert ihn verhältnismäßig häufig in seinem *Kašf ʿan wuǧūh al-qirāʾāt as-sabʿ*[53]. Sein Sohn Dāwūd hat diese Tradition aufgenommen[54]. Daneben überlieferte er den *Tafsīr* des Muǧāhid, den er bei Ibn Abī Naǧīḥ gehört hatte[55]; der Ḫaṭīb al-Baġdādī hat das Werk noch in dieser Redaktion benutzt, ebenso Ṯaʿlabī.

Dazu GAS 1/35. Diese Notiz erweckt den Eindruck, als handele es sich um ein völlig selbständiges Werk; jedoch sind die Isnāde, die bis auf Ibn Abī Naǧīḥ oder gar meist bis auf Muǧāhid zurückreichen, in der Überzahl (vgl. etwa Ṭabarī, *Taʾrīḫ* I 103, 4 f.; 341, 3 f.; 379, 14 f.; Wakīʿ I 2, pu. f. und 54, 7 f.; auch Horst in ZDMG 103/1953/298. Nur bis auf Ibn Abī Naǧīḥ etwa Ṭabarī, *Taʾrīḫ* I 313, ult. f.). Dazu Stauth 108 ff. und 153 f.; zusammenfassend 134. Auch Ṯaʿlabī spricht allerdings von einem *Tafsīr Šibl* und führt die *riwāya* nicht über ihn hinaus zurück (*Kašf*, Einl. 44, 1 f.). Wahrscheinlich hat Šibl eine Auswahl aus Ibn Abī Naǧīḥ's Werk getroffen.

Abū Sulaimān Saif b. (Abī?)[56] Sulaimān al-Maḫzūmī,

gest. 156/773 in Baṣra, wo er seine letzten Jahre verbrachte[57]. Er war *maulā* der Maḫzūm.

Qadarit nach dem Urteil des Abū Yūsuf (referiert bei Fasawī II 207, 2), des Ibn Maʿīn (referiert bei Kaʿbī 83, apu. > *Faḍl* 338, 3 > IM 135, 7) und des Abū Dāwūd as-Siǧistānī (referiert bei Āǧurrī > TT VI 294, 13). Auch bei ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 173, –4 f.; Ḫaṭīb, *Kifāya* 125, 13; *Mīzān* nr. 3636; *Hady as-sārī* II 133, 12 ff.; *Tadrīb* I 328, ult. Al-Faḍl b. Ġassān al-Ġalābī (gest. 245/859; zu ihm vgl. Kaḥḥāla VIII 71) hat ihn anscheinend als Ġailāniten bezeichnet (Kaʿbī 83, pu.; dazu *Anfänge* 245).

Abū Mūsā ʿĪsā b. Maimūn al-Ǧurašī al-Makkī, bekannt als Ibn Dāya,

---

[47] Vgl. zu den Daten Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* nr. 1414.
[48] TT IV 305 f. nr. 522; dazu oben Bd. I 60.
[49] *Kifāya* 125, 13; TB XIII 486, 19.
[50] Vgl., neben TT, auch *Hady as-sārī* II 133, –8 f. und 179, 19 f. sowie Suyūṭī, *Tadrīb* II 329, 1.
[51] Nichts auch bei IAH II_1 380 f. nr. 1659.
[52] Zu ihm vgl. GAS 1/7.
[53] Vgl. die Edition von Muḥyīddīn Ramaḍān (Damaskus 1394/1974), Index s. n.
[54] Ibn al-Ǧazarī nr. 1254.
[55] Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 308, 10; GAS 1/29.
[56] So bei Ḫalīfa, *Ṭab.* 710 nr. 2579. Bei IS V 362, 22 und in späteren Werken als Variante erwähnt.
[57] TT IV 294, –4 f. Sonst heißt es im allgemeinen nur, daß er i. J. 150/767 noch am Leben war (IS V 362, 22 f.; Fasawī I 135, 12; Kaʿbī 83, ult., nach Ibn Maʿīn).

gest. zwischen 150 und 160[58] oder zwischen 160 und 170[59], wiederum ein Exeget, der im Ḥadīṯ anscheinend kaum hervorgetreten ist. Er überlieferte den *Tafsīr* des Muǧāhid in der Rezension des Ibn Abī Naǧīḥ; Ṭabarī hat das Werk mit dieser *riwāya* vollständig zur Verfügung gehabt[60]. Daneben aber schrieb er anscheinend noch einen „kleinen" eigenen *Tafsīr*, in welchem er Materialien des Muǧāhid mit solchen des Ibn Abī Naǧīḥ und des Qais b. Sa'd (gest. 119/737)[61] zusammenbrachte. Wie seine Kollegen folgte er der Koranlesart des Ibn Kaṯīr.

Daß er Qadarit gewesen sei, behauptete wiederum Āǧurrī im Anschluß an Abū Dāwūd; jedoch hatte auch Abū Ḥātim ar-Rāzī bereits diese Meinung vertreten (TT VIII 235, ult. ff.). Sie wurde übernommen von Ḏahabī (*Mīzān* nr. 6619 und *Ta'rīḫ* VI 367, 1 ff.) und von Ibn Ḥaǧar. Bei Buḫārī III_2 401 nr. 2780, IAH II_1 287 f. nr. 1596 und 'Uqailī III 387 f. nr. 1427 findet sich nichts.

Zakarīyā' b. Isḥāq al-Makkī,

Schüler des Ibn Abī Naǧīḥ, dessen Ansehen später darauf beruhte, daß er diesen noch gekannt hatte[62]. Er dürfte also wesentlich jünger gewesen sein und ist vermutlich nach 160/776 gestorben. Als Qadarit bezeichneten ihn Abū Yūsuf[63] und Ibn Ma'īn[64]. Abū Dāwūd as-Siǧistānī läßt es gegenüber Āǧurrī bei einem Verdacht bewenden[65]. Ḏahabī benutzt den Ausdruck *sāḥib 'Amr*; das weist in die gleiche Richtung wie bei Ibn Abī Naǧīḥ. Interessant, aber leider nicht weiter zu konkretisieren ist die Nachricht, die sein Schüler Rauḥ b. 'Ubāda al-Qaisī (gest. 205/820-1 im Alter von über 80 Jahren) von ihm selber hatte, daß ein nicht näher genannter Gouverneur (*amīr*) von Mekka beim Schwarzen Stein durch einen Ausrufer das Verbot verbreiten ließ, das Kolleg des Zakarīyā' zu besuchen, weil er der Qadarīya zuneige[66]. Das Ereignis mag noch in die späte Umaiyadenzeit fallen. Rauḥ scheint im übrigen derjenige gewesen zu sein, der am meisten von ihm überlieferte[67]. Ḥadīṯ diktierte Zakarīyā' aus schriftlichen Aufzeichnungen[68]. Ibn al-Mubārak (gest. 181/797)

---

[58] So nach Ḏahabī, *Ta'rīḫ* VI 367, 1 ff.

[59] So nach Ibn Ḥaǧar, *Taqrīb* II 102 nr. 925.

[60] Vgl. Horst in: ZDMG 103/1953/297; danach GAS 1/20 und 29, ergänzend Stauth 107 f. Auch *Fihrist* 36, 17 (wo *Ibn* vor *Abī Naǧīḥ* zu ergänzen ist).

[61] Gleichfalls ein Mekkaner. Er führte den Kreis des 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ nach dessen Tode fort (IS V 355, 11 ff.). Vermutlich tradierte er auch dessen Korankommentar.

[62] IS V 362, 14 f. und Fasawī II 26, 4 ff. (nach IS zu ergänzen).

[63] Fasawī II 207, 2 f.

[64] Ka'bī 83, 12 ff. > *Faḍl* 338, 1 f. > IM 135, 6 f. (wo *Ibn* vor *Abī Naǧīḥ* ausgefallen ist; so schon Fück in: OLZ 59/1964/374); auch TT III 329, 6.

[65] TT III 328, apu. Vgl. auch Ḏahabī, *Mīzān* nr. 2870 und *Ta'rīḫ* IV 178, −4 ff.; *Hady as-sārī* II 127, pu. ff.; Suyūṭī, *Tadrīb* I 328, ult. Nichts bei IS V 362, 13 ff.; IAH I_2 593 nr. 2684.

[66] TT III 329, 7 f.

[67] Vgl. etwa Ṭabarī I 114, 4 ff.; 1246, 17 f.; 1263, 3 ff.: vor allem nach 'Amr b. Dīnār.

[68] Azmi, *Studies* 181.

hat sich, als Zakarīyā' sich auf sein Gedächtnis nicht mehr verlassen konnte, seine Aufzeichnungen von ihm geben lassen[69].

Abū Ḫālid Muslim b. Ḫālid b. Sa'd b. Ǧurǧa az-Zanǧī,

maulā der Maḫzūm, gest. 179/795 oder 180/796 im Alter von 80 Jahren[70]. In den späteren mu'tazilitischen Quellen läuft er als Ġailānit[71]; jedoch mag dies einfach daher rühren, daß Ka'bī unmittelbar nach seinem Namen über die gesamte mekkanische Gruppe die Bemerkung seines Gewährsmannes bringt, daß sie „die Lehre Ġailāns, Wāṣils und 'Amrs vertraten"[72]. Auffällig ist allerdings, daß Muslim b. Ḫālid aus Syrien stammte[73]. In Mekka wurde er Schüler des Ibn Abī Naǧīḥ[74]. Die orthodoxen Quellen verzeichnen seine qadaritischen Tendenzen erst spät[75]; jedoch sagt Ibn Ḥaǧar dann, daß er sogar proqadaritisches Ḥadīṯ verbreitete[76].

Daß wir über ihn etwas mehr wissen als über seine bisher genannten Gesinnungsgenossen, ist der Tatsache zu verdanken, daß er einer der Lehrer des Šāfi'ī war[77]. Er hatte Mālik in seiner frühen Zeit in Medina aufgesucht, „als noch *tābi'ūn* bei ihm hörten"[78]; aber selbst die mālikitische Schulüberlieferung verbarg nicht, daß er gegenüber dem großen medinensischen Juristen, der ja im gleichen Jahr starb wie er, eine eigene mekkanische Tradition vertrat[79]. Nach dem Tode des Ibn Ǧuraiǧ (150/767 oder 151/768) galt er, ähnlich wie Ibn Abī Naǧīḥ vor ihm, als der maßgebliche juristische Berater (*muftī*) in der Stadt[80]. Jedoch war er nicht ohne Konkurrenz; manche gaben dem Sa'īd b. Sālim al-Qaddāḥ, wiederum einem *maulā* der Maḫzūm, den Vorzug[81]. Als der Kalif al-Mahdī i. J. 160 die Pilgerfahrt leitete, ließ er von Muslim b. Ḫālid ein Gutachten einholen, wonach der Schwur, mit dem die Thronfolge seines Vetters 'Īsā b. Mūsā vor fast drei Jahrzehnten besiegelt

---

[69] IS 362, 14 ff.; Fasawī II 26, 5 ff. (mit falscher Identifikation). Daß Ibn al-Mubārak von ihm übernahm, steht auch bei Ibn Abī Ḥātim, a. a. O.

[70] Das „runde" Datum 180 findet sich z. B. bei IS V 366, 7 und bei Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 511, 5.

[71] *Faḍl* 253, 15 > IM 129, 12 f. und 43, 2 f.; ohne dieses Prädikat *Faḍl* 338, 6 und IM 135, 8. Dazu *Anfänge* 244 f.

[72] *Maq.* 84, 8 ff.

[73] IS V 366, 2.

[74] Ka'bī 84, 11.

[75] *Mīzān* nr. 8485 nach Zakarīyā' b. Yaḥyā as-Sāǧī (gest. 307/920), wohl dessen *K. aḍ-Ḍu'afā'* (GAS 1/349 f.). Nichts bei IS V 366, 1 ff.; Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 511, 1 ff.; Buḫārī IV, 260 nr. 1097; TH 255 nr. 241 usw.

[76] TT X 129, –5.

[77] Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfi'ī* I 97, –5 ff. = 338, –4 ff.; Faḫraddīn ar-Rāzī, *Manāqib al-Imām aš-Šāfi'ī* 50, 9; Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 383, 8 f. und 386, –5 ff.

[78] Baihaqī I 517, 10 ff.

[79] Qāḍī 'Iyāḍ I 140, 14 ff.

[80] Šīrāzī, *Ṭab.* 71, 10.

[81] Šāfi'ī, *Ǧimā' al-'ilm* 61, 2 ff. = *Umm* VII 257, 3; übs. Schacht, *Origins* 7. Zu Sa'īd b. Sālim s. u. S. 662.

worden war, ungültig sei[82]. Šāfiʿī war, als er Muslim b. Ḫālid aufsuchte, noch ein junger Mann. Muslim b. Ḫālid schätzte es sehr, daß Šāfiʿī, der aus vornehmen Kreisen kam (er war Quraišit und entfernt mit dem Propheten verwandt), bei ihm, einem *maulā*, studierte und sich überhaupt für Jurisprudenz interessierte[83].

Ein Schwarzer allerdings war er trotz seines Beinamens nicht; man hatte ihn als Kind den „Neger" (*zanǧī*) genannt, weil er von rötlich-weißer Hautfarbe war[84]. Man wußte von seiner asketischen Lebensweise; er soll exzessiv gefastet haben[85]. Wie Šibl b. ʿUbād hatte er Koranlesung bei Ibn Kaṯīr gelernt[86]. Von Ibn Abī Naǧīḥ besaß er einige *Tafsīr*-Notizen aus der Tradition des Muǧāhid, die uns noch erhalten sind[87]. Sie sind vorwiegend juristischen Inhalts; aber an einer Stelle wird tatsächlich ʿAmr b. ʿUbaid zitiert, den Zanǧī nach der Meinung Ḥasan al-Baṣrī's zu einer Stelle gefragt hat[88]. Interessant ist, daß er von ʿAbdallāh b. ʿUmar die Exegese überlieferte, wonach aus Sure 4/116 hervorgehe, daß auch ein Mörder mit der göttlichen Vergebung rechnen könne[89]. Das war gegen die Bakrīya gerichtet[90]; allzu strengen Auffassungen huldigte er also nicht. Dennoch ist man erstaunt zu hören, daß er auch Schüler des Ḥafṣ al-Fard gewesen gewesen sein soll; dieser war ja alles andere als ein Qadarit und zudem vermutlich um einiges jünger[91]. Vielleicht hat Faḫraddīn ar-Rāzī, bei dem die Nachricht etwas isoliert steht[92], die Überlieferung mißverstanden.

In einer parallelen Liste bei ʿUqailī[93] wird den bisher Genannten noch

Ibrāhīm b. Nāfiʿ al-Maḫzūmī

hinzugefügt, ein Schüler des ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ[94], der vor 170/787 gestorben sein soll[95]. Auch er gehört in die über Ibn Abī Naǧīḥ führende exegetische

---

[82] Dazu Moscati in: Orientalia 15/1946/160.
[83] Šīrāzī 72, 2 ff.
[84] IS V 366, 5; nach Ibn Qutaiba, *Maʿārif 596*, 3 f. eine Benennung per antiphrasin, wie man auch einem Äthiopier gerne die *kunya* Abū l-Baiḍāʾ gab. Jedoch ist vielleicht einfach jene Hautfarbe gemeint, welche bei Schwarzen an den Handflächen oder den Lippen begegnet. Eine andere, wohl sekundäre Erklärung in TT X 129, 6 ff.
[85] IS V 366, 6 f.
[86] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* nr. 3601.
[87] GAS 1/38. Die *riwāya* lautet überall: *Muslim b. Ḫālid ʿan Ibn Abī Naǧīḥ ʿan Muǧāhid.* Wenn dies derselbe Text ist, den Ṯaʿlabī als *Tafsīr Muǧāhid, ṭarīq Ibn Abī Naǧīḥ* bezeichnet (*Kašf* 27, 6 ff.), so wäre dies ein gutes Beispiel dafür, wie wenig mit einem „Tafsīr" immer gleich ein vollständiges Werk gemeint sein muß.
[88] Fol. 123 b, 1.
[89] *Mīzān* IV 102, −4 ff.
[90] S. o. S. 112 f.
[91] S. u. S. 729 ff.
[92] Rāzī, *Manāqib as-Šāfiʿī* 50, 9.
[93] *Ḍuʿafāʾ* II 173, apu.
[94] *Mīzān* I 40, 4.
[95] Ṣafadī, *Wāfī* VI 152 nr. 2599.

Tradition des Muǧāhid[96]. Daß er Qadarit gewesen sei, hat u. a. Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ behauptet[97].

Wir haben es sichtlich mit einer zusammenhängenden Gruppe zu tun. Sie waren alle *mawālī*. Zwar kennen wir von niemandem den Beruf; aber sie waren alle dem Klan der Maḫzūm assoziiert, standen also dem quraišitischen Adel ganz nahe[98]. Gemeinsam ist ihnen allen auch, daß sie etwas mit dem *Tafsīr* des Muǧāhid oder des Ibn Abī Naǧīḥ zu tun haben; auch Muǧāhid war im übrigen Klient der Maḫzūm[99]. Die Frage ist, wie wir diese Beobachtungen mit ihrem Qadaritentum verknüpfen sollen. Daß wir es mit einem „muʿtazilitischen" Verschwörerkreis zu tun haben, der sich in den letzten Jahren der Umaiyadenherrschaft um Ibn Abī Naǧīḥ bildete, ist unwahrscheinlich; dazu fehlen uns schlicht die Indizien. Daß der gesamte Stamm der Maḫzūm qadaritisch gewesen sei, hat auch nicht viel für sich; unter den Genannten ist ja kein einziger freier Araber. Es scheint vielmehr, daß die exegetische Tradition das ausschlaggebende Kriterium war. Denn die Urteile, die die Quellen uns vermitteln, gehen ja im allgemeinen nicht auf genuin mekkanische Information zurück, sondern stammen von späteren irakischen Gelehrten. Nichts deutet darauf hin, daß diese über die mekkanische Lokalpolitik des 2. Jh's besser unterrichtet gewesen wären als wir. Dagegen besaßen sie den *Tafsīr* des Muǧāhid, und sie waren, wie die Isnāde bei Ṭabarī zeigen, wohl auch imstande, die einzelnen Redaktionen des Werkes zu unterscheiden. Die mekkanische „Qadarīya" verdankt darum ihre Existenz in unseren Quellen in erster Linie wahrscheinlich einer nachträglichen kritischen Durchmusterung des literarischen Materials. Wo die dogmatischen Bedenken dann im einzelnen ansetzten, vermögen wir vorläufig nicht zu sagen; der *Tafsīr* des Muǧāhid ist unter diesem Gesichtspunkt bisher nicht untersucht. Es ist sogar möglich, daß uns die entscheidenden Stellen auf immer verloren sind; denn Warqāʾ b. ʿUmar, der die Rezension des Ibn Abī Naǧīḥ in den Irak brachte, war Murǧiʾit[100], und auch von seinem Zeitgenossen Sufyān aṯ-Ṯaurī heißt es, daß er den *Tafsīr* des Muǧāhid „verbessert" habe[101].

Das bedeutet nicht, daß damit alles erklärt wäre. Daß Muǧāhid selber schon den Koran bewußt qadaritisch auslegte, bliebe erst einmal zu beweisen. Ibn Abī Naǧīḥ dagegen ist ein anderer Fall; er lehrte zu einer Zeit, in der man mehr als sonst das Herz auf der Zunge trug. Gerne wüßte man auch, wie stark der Einfluß von außen war. Bei einer Stadt wie Mekka ist damit immer zu rechnen; *mawālī* waren im übrigen häufig, ob freiwillig oder unfreiwillig, Zugereiste. Wir sahen, daß der baṣrische Qadarit Ismāʿīl b. Muslim, der in

---

[96] Ṭabarī I 1165, 4 und 1793, 13.

[97] TT I 174 nr. 318; vgl. auch *Faḍl* 338, 5 > IM 135, 8. Zu ihm noch IS V 364, 2; Ḫalīfa, *Ṭab.* 718 nr. 2594; Buḫārī I_1 332 f. nr. 1047; IAH I_1 140 f. nr. 458.

[98] Zu den Maḫzūm vgl. jetzt M. Hinds in: EI² VI 137 ff. s. v. *Makhzūm.*

[99] IS V 343, 9; auch Stauth 18 f.

[100] TB XIII 486, 19; zu ihm s. u. Kap. C 1.1.

[101] IAH II_2 203, 9. Zur Stellung des Sufyān aṯ-Ṯaurī in der Muǧāhid-Tradition vgl. Horst 304 und Stauth 119 ff. Zu seinem eigenen *Tafsīr* s. o. Bd. I 227 f.

seiner Stadt als al-Makkī bekannt war, bei Ḥasan al-Baṣrī seine juristische Ausbildung erhalten, in Mekka dagegen bei Ibn Kaṯīr Koranlesung studiert hatte[102]. Es gibt noch einen zweiten Fall dieser Art:

ʿAbbād b. Kaṯīr aṯ-Ṯaqafī.

Er ist den umgekehrten Weg gegangen: er stammte aus Baṣra, hat sich jedoch dann endgültig in Mekka niedergelassen[103]. Dort genoß er hohes Ansehen; er ist angeblich einmal *qāḍī* gewesen und nach einer Revolte von der Bevölkerung sogar zum Statthalter gewählt worden[104]. Wir können das Ereignis leider nicht datieren und haben auch sonst keine Möglichkeit, den Wahrheitsgehalt der Nachricht zu überprüfen[105]. Aber wir erfahren bei Ṭabarī, daß ʿAbbād i. J. 158/775 neben Ibn Ǧuraiǧ und Sufyān aṯ-Ṯaurī zu den Honoratioren der Stadt zählte[106]. Manṣūr leitete damals die Pilgerfahrt und hatte, als er sich in Medina befand[107], nach Mekka den Befehl vorausgehen lassen, die drei genannten Persönlichkeiten zusammen mit einem anonym bleibenden Aliden zu verhaften. Der Statthalter, Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAlī, Sohn des Ibrāhīm al-Imām und Neffe des Kalifen, bekam nachträglich Bedenken und ließ die drei insgeheim wieder laufen. Manṣūr soll darüber sehr erzürnt gewesen sein[108]. In der Tat erfahren wir, daß Muḥammad b. Ibrāhīm abgesetzt wurde[109]; der Kalif ist dann in Mekka durch einen Unglücksfall ums Leben gekommen. ʿAbbād b. Kaṯīr scheint damals schon in recht hohem Alter gestanden zu haben[110]. Schon i. J. 145/762, als der Aufstand des Nafs az-zakīya im Ḥiǧāz zusammengebrochen war, hatte er soviel Prestige besessen, bei Ǧaʿfar b. Sulaimān b. ʿAlī, dem Vetter al-Manṣūrs und damaligen Statthalter von Medina, die Freilassung eines Parteigenossen des geschlagenen Aliden, nämlich des Qadariten Muḥammad b. ʿAǧlān, zu erreichen[111].

Wir können daraus schließen, daß er selber sich damals nicht kompromittiert hatte. Wenn er also in den muʿtazilitischen Quellen – und nur dort – als Qadarit bezeichnet wird[112], so ist offenbar nicht politisches Engagement gemeint. Auch i. J. 158 wurde er ja mitsamt zwei Gelehrten verhaftet, Ibn

---

[102] S. o. S. 65 f.
[103] Fasawī III 140, 9.
[104] Kaʿbī 93, 1 ff.
[105] Von der *qāḍī*-Tätigkeit des ʿAbbād b. Kaṯīr ist nirgendwo eine Spur zu finden. Sollte er mit ʿAbbād b. Manṣūr, dem *qāḍī* von Baṣra z. Z. des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh, verwechselt worden sein (zu ihm s. o. S. 334 f.)? Auch wenn es heißt, daß Aiyūb as-Saḫtiyānī während dieser Zeit Beziehungen zu ihm unterhielt (Kaʿbī 93, 5), so weist dies eher nach Baṣra. Der Bericht spricht aber ausdrücklich von Mekka.
[106] *min ʿuyūn an-nās* (III 386, 9).
[107] Ib. 387, 11.
[108] Ib. 385, 17 ff.
[109] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 673, 9.
[110] Die biographischen Quellen, die von dieser Nachricht bei Ṭabarī nichts wissen, behaupten, er sei „nach 150" gestorben (*Mīzān* nr. 4134).
[111] Ṭabarī III 259, 3 ff. (Eigenbericht ʿAbbāds); dazu unten S. 680.
[112] Kaʿbī 93, 1 ff. > *Faḍl* 342, 5 > IM 137, 15 f.

Ǧuraiǧ und Sufyān aṯ-Ṯaurī, die mit der Qadarīya nicht viel gemeinsam hatten. Daß außerdem noch ein Alide verfolgt wurde, deutet darauf hin, daß Manṣūr ihm, wie wohl den beiden anderen, eher Sympathien für die *ahl al-bait* zutraute; dafür scheint auch Grund bestanden zu haben[113]. Kaʿbī dagegen stützt sich, wenn er in ihm einen Qadariten sieht, auf das Urteil des Yaḥyā b. Maʿīn; dieser hat, Traditionarier der er war, wohl an die von ʿAbbād überlieferten Ḥadīṯe gedacht. Wir hören in der Tat, daß ʿAbbād Aussprüche zum Lobe des Verstandes weitergab[114]; außerdem hat er ein *K. az-Zuhd* geschrieben[115]. Seine asketischen Neigungen demonstrierte er mit härenen Gewändern[116]; Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq soll ihm deswegen Hoffart vorgeworfen haben[117]. Seine Aussprüche hatten einen stark paränetischen Zug: wer mit Gott nicht hadert, wenn ihm eine Tochter geboren worden ist, dem bringt ein Engel, der auf einer Leiter aus Licht vom Himmel herabsteigt, göttlichen Segen. Oder: die Koranleser sind in ihrer Aufgeblasenheit schlimmer als die weltlichen Machthaber[118]. Auch liturgische Praktiken hat er mit Ḥadīṯen zu propagieren versucht: wer die Formel *lā ilāha illā llāh* laut und mit gedehnter Stimme ausspricht, kommt ins „Haus der Erhabenheit", wo er Gott von Angesicht zu Angesicht schauen wird; diejenigen, welche hieran nicht glauben, werden im Jenseits schlimmer gestraft als alle anderen[119].

Es mag sein, daß man schon mit dem Inhalt nicht einverstanden war. Man attackierte jedoch vor allem die Form: ʿAbbād soll einen Zettel mit Ḥadīṯen weitergegeben haben, der nur zufällig in seine Hände gelangt war[120], und er soll einem Schüler geraten haben, mit paränetischen Materialien (*fī r-raġāʾib*), die er ihm anvertrauen wollte, ein Geschäft zu machen; die Experten hatten die Übernahme abgelehnt[121]. Die Urteile sind einhellig ablehnend; „man ließ ihn links liegen" (*tarakūhu*)[122]. So allerdings nur im Irak, und vermutlich erst aus späterer Sicht; in Mekka ist ihm kaum Mißtrauen entgegengeschlagen.

Beliebt war er auch in Balḫ; alle Juristen dieser Stadt haben angeblich bei ihm gelernt[123]. Daß er selber sich dort aufgehalten hätte, ist damit nicht unbedingt gesagt; vielleicht haben ihn die Transoxanier nur während der Pilgerfahrt aufgesucht und ihn für den kompetentesten Gelehrten in Mekka gehalten. Abū Muṭīʿ al-Balḫī jedenfalls hat ihn dort getroffen[124]; er hatte ihn

---

[113] Bei Kaššī ist er anscheinend als Butrit eingeordnet (*Riǧāl* 391, ult., wo allerdings vorauszusetzen wäre, daß die Überschrift der Biographie nicht stimmt).
[114] Ibn Ḥibbān, *Rauḍat al-ʿuqalāʾ* 4, 8; dazu *Anfänge* 57.
[115] *Faẓāʾil-i Balḫ* 135, ult. f.
[116] Fasawī III 140, 9 f.
[117] Kaššī 392 nr. 737 > *Biḥār* XLVII 361 nr. 72.
[118] *Mīzān* II 373, 12 ff., z. T. nach Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 169, 11 f.
[119] Ibn Ḥibbān II 168, −4 f. > *Mīzān* II 373, 1 ff.
[120] Fasawī II 797, 8 ff.
[121] Ib. I 434, 13 ff.
[122] Buḫārī III_2 43 nr. 1642; IAH III_1 84 f. nr. 433; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 140 f. nr. 1124. Vgl. auch Muslim, übs. von Juynboll in: JSAI 5/1984/280.
[123] Kaʿbī 93, 8.
[124] Ib. 93, 2.

anerkennend über Muqātil b. Sulaimān reden hören[125], und er ist derjenige, der erzählt, die Bevölkerung habe ihn zum Statthalter gewählt. Dabei hatte ʿAbbād mit der Lehre des Abū Ḥanīfa, die sich gerade durch Abū Muṭīʿ um diese Zeit in Balḫ durchsetzte, offenbar gar nichts zu tun; er soll mit Abū Ḥanīfa sogar ein Streitgespräch geführt haben[126]. Man ließ sich von seiner Askese beeindrucken; Šaqīq al-Balḫī hörte bei ihm und hat von ihm sein *K. az-Zuhd* erhalten[127].

4.1.1.2 Die Ḫāriǧiten

Auch die Ḫāriǧiten hatten unter den mekkanischen Exegeten ihren Kronzeugen, den Klienten ʿIkrima, der ursprünglich ein Sklave des Ibn ʿAbbās gewesen und von dessen Sohn ʿAlī freigelassen worden war[1]. Er hatte, vielleicht in Geschäften für seinen Herrn, weite Reisen gemacht. Man hat angenommen, daß er bei dieser Gelegenheit in Baṣra mit ḫāriǧitischen Ideen in Berührung kam[2]. Jedoch gab es dazu damals auch auf der arabischen Halbinsel genug Gelegenheit, und das ḫāriǧitische Gleichheitsideal mußte, zumindest solange seine Vertreter sich nicht radikalisierten, einem ehemaligen Sklaven ohnehin als der geradeste Weg zum wahren Islam erscheinen. ʿIkrimas Überzeugungen scheinen in seine Exegese eingegangen zu sein; jedenfalls warf man ihm vor, Lügen über Ibn ʿAbbās verbreitet zu haben[3]. Aber das war Ansichtssache. In Kūfa beschimpfte ʿAlqama ihn als Ungläubigen[4]; in Medina runzelte Mālik die Stirn, zitierte ihn aber dennoch in seinem *Muwaṭṭaʾ*[5], und in Baṣra hielt Qatāda ihn für den besten Exegeten unter der älteren Generation[6].

Man wußte später nicht mehr, wie man ihn einordnen sollte; die einzelnen Richtungen der Ḫāriǧiten hatten sich ohnehin noch nicht ausdifferenziert. Ibn al-Madīnī soll in ihm einmal einen Naǧditen[7] und ein andermal einen Ibāḍiten[8] gesehen haben. Das erstere hat einiges für sich; Naǧda b. ʿĀmir hat mit Ibn ʿAbbās über juristische Fragen korrespondiert[9]. Jedoch beteiligte sich ʿIkrima

---

[125] *Faḍāʾil-i Balḫ* 91, 8 f.

[126] TB XIII 371, 21 ff. Es handelt sich allerdings um ein Wandermotiv (vgl. Text II 6 mit Kommentar).

[127] *Faḍāʾil-i Balḫ* 129, 8 und 135, ult. f.; dazu oben S. 546. Hieraus stammt vielleicht das Ḥadīṯ bei Suyūṭī, *Laʾālī* I 213, 7 ff.

[1] Zu ihm vgl. Schacht in EI² III 1081 f. s. n.

[2] Rebstock, *Ibāḍiten im Maġrib* 11. Juynboll behandelt ʿIkrima geradezu als einen Baṣrier, ohne allerdings auf seine ḫāriǧitischen Neigungen einzugehen (*Muslim Tradition* 55, Anm. 203).

[3] Kaʿbī, *Qabūl* 69, −4 ff. und Fasawī II 5, 9 f.; Ṭabarī III 2483, ult. ff. Man dachte vielleicht an Überlieferungen wie die bei Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 130, 2 ff., wonach er gegenüber Ibn ʿAbbās Zweifel daran äußerte, daß der Prophet Gott habe schauen können. Allgemein Juynboll 56 f.

[4] Fasawī II 12, 1.

[5] Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs* 92, 8 ff./I 145, 5 ff.

[6] Fasawī I 701, pu. ff.; allgemein auch Cerrahoğlu, *Tefsir tarihi* 158 ff.

[7] Ib. II 7, 4.

[8] Ib. II 12, 2; auch Kaʿbī, *Qabūl* 70, 8.

[9] Abū Yūsuf, *Ḫarāǧ* 104, 5 ff.

nicht an dessen militärischen Aktionen; darum erschien er späteren Generationen als Ibāḍit. In die ibāḍitische Tradition ist er kaum aufgenommen worden. Zwar hatte sich Ǧābir b. Zaid in Baṣra von ihm Material des Ibn ʿAbbās notiert[10]; aber in dem *Tafsīr* des Hūd b. Muḥkim al-Hauwārī, der bis heute bei den Ibāḍiten im Maġrib in Gebrauch ist, wird die mekkanische Exegese durch Muǧāhid vertreten[11]. In Nordafrika beriefen sich die ṣufritischen Stämme auf ihn, die in der Gegend von Siǧilmāsa ein ḫāriǧitisches Gemeinwesen gründeten; darum wird er häufig auch als Ṣufrit geführt.

So bei Kaʿbī, *Qabūl* 70, pu. f. nach Ibn Maʿīn; auch Ṭabarī III 2484, 10 = *Ḏail al-muḏaiyal* 633, apu. f. Der Stammvater der midrāridischen Dynastie von Siǧilmāsa soll bei ihm in Qairawān gehört haben (Bakrī, *Muġrib* 149, 6 f./übs. de Slane, *Description* 284). Das setzt voraus, daß er je dorthin gekommen ist. Schacht hat diese Reise mit Skepsis behandelt (EI² III 1081). In der Tat hat Lewickis Vermutung (in: Cahiers de l'histoire mondiale 13/1971/84 ff., übernommen bei Ḫulaifāt, *Naš'at al-ḥaraka al-Ibāḍīya* 113 f.), daß er mit den Gelehrten dorthin gelangte, die ʿUmar II. in den Maġrib entsandte, ihre Schwierigkeiten. Auch daß man in der Moschee von Qairawān noch den Platz zeigte, wo er gesessen hatte, besagt natürlich nicht viel (Abū l-ʿArab, *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya* 83, 1 f.). Jedoch finden sich außerhalb der maġribinischen Literatur ebenfalls gewisse Hinweise (z. B. Fasawī II 7, 1 ff.). Wie sehr diese Tradition im Maġrib der Ibāḍīya zu schaffen machte, erkennt man daran, daß diese einen Gegenbericht verbreitete, wonach ʿIkrima zusammen mit einem gewissen Salama b. Saʿd (oder Saʿīd), einem Baṣrier (!) ḥaḍramitischer Herkunft, auf dem gleichen Kamel – also in einer Doppelsänfte – dorthin reiste und sich mit diesem, der ein echter Ibāḍit gewesen sei, die Missionsaufgabe und wohl auch das Missionsgebiet geteilt habe. Das ist vermutlich nur eine aitiologische Legende; Salama wird im Gegensatz zu ʿIkrima in den außeribāḍitischen Quellen, etwa den *Riyāḍ an-nufūs* des Mālikī, gar nicht erwähnt. Vgl. dazu Rebstock 11 f. und Schwartz, *Anfänge der Ibāḍiten* 96 ff.; weniger skeptisch wiederum Lewicki in EI² III 653 b sowie Cahiers 74 und 86 und Ḫulaifāt, a. a. O; eingehend auch Talbī, *Etudes d'histoire ifrīqiyenne* 27 ff.

4.1.1.2.1 Die Ibāḍiten

Mekka hatte um die Mitte des 3. Jh's eine ibāḍitische Gemeinde von etwa 150 „Mann"; 25 von ihnen stammten aus ʿUmān. Einer der ʿUmāniten schlug jedes Jahr während der Pilgerfahrt in Minā Zelte auf, in denen er seinen Landsleuten Unterkunft gewährte und sie vermutlich bewirtete. Man wird die „Männer"

[10] Er markierte es dabei mit der Abkürzung ʿAin (Fasawī II 10, 4 ff.).

[11] Vgl. dazu ZDMG 126/1976/42 f. Es gibt von diesem Werk, wie ich mittlerweile weiß, mehr Handschriften, neben den beiden von Schacht genannten (in: Revue Afr. 100/1956/379) noch eine im Besitz von šaiḫ BalḤāǧǧ im Mzāb (Bd. 2 – 3 des Werkes) und eine weitere auf Djerba (Bd. 4). Ich habe diese Textzeugen bisher nicht einsehen können; ich verlasse mich auf eine Auskunft von šaiḫ Sulaimān b. Dāwūd aus al-ʿAṭf.

wohl als Familien rechnen dürfen; der Anteil an der Gesamtbevölkerung wäre dann so gering nicht gewesen[1]. Wie weit wir die Anfänge zurückdatieren dürfen, ist schwer zu sagen; mit ʿIkrima jedenfalls hat diese Gemeinde nichts zu tun. Dagegen fällt auf, daß Abū Ḥamza Muḫtār b. ʿAuf, der i. J. 129/747 im Auftrage des Ṭālib al-ḥaqq vom Jemen her auf die heiligen Stätten marschierte, Mekka ohne Kampf einnehmen konnte. Ganz ohne Unterstützung durch Einheimische wäre dies wohl kaum so glatt abgelaufen; in Medina stieß er viel mehr auf Widerstand. Er war ebenso wie sein Unterführer Balǧ b. ʿUqba aus ʿUmān gebürtig[2]. Allerdings hatten beide längere Zeit in Baṣra zugebracht[3]; auch unter den Truppen waren offenbar viele junge Leute aus dem Irak[4]. Die Machtübernahme mag dort, im Kreise des Abū ʿUbaida at-Tamīmī, geplant worden sein.

Zum Aufstand des Ṭālib al-ḥaqq vgl. Wellhausen, *Oppositionsparteien* 52 ff.; Lewicki in FO 1/1959/5 f. und EI² III 651 b; Pellat, *Milieu basrien* 211 ff.; Laoust, *Schismes* 43 f.; Ḫulaifāt, *Našʿa* 117 ff.; Chelhod, *Arabie du Sud* II 27 f.; jetzt auch Aḥmad ʿUbaidilī in seiner Einleitung zu *Kašf al-ġumma*, S. 162 ff. Die wichtigsten Quellen sind der Bericht des Madā'inī in *Aġānī* XXIII 224 ff. sowie (kürzer) Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 582, 10 ff. und 592, 6 ff.; dazu Ṭabarī II 1942, 13 ff.; 1981, 11 ff.; 2006, 14 ff.; Balāḏurī, *Ansāb*, Hs. Reisülküttap 598, fol. 187 a ff. und Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 77, 4 ff.; 101, 12 ff.; 108, 4 ff. Vgl. auch *Kitāb Ibn Sallām* 112, 1 ff.; Šammāḫī, *Siyar* 98, −5 ff.; Darǧīnī, *Ṭab.* 258 ff. (dazu Lewicki in: RO 11/1935/165 f.); Fāsī, *Faḍāʾil Makka* in: Wüstenfeld, *Chroniken* II 179, 6 ff. Separat überliefert wird häufig die *ḫuṭba*, die Abū Ḥamza nach seinem Einzug in Mekka gehalten hat (übs. bei Pellat, *Milieu* 212 ff.; J. Alden Williams, *Islam* 215 ff.; Crone/Hinds, *God's Caliph* 129 ff.). Man muß beim Vergleich der verschiedenen Versionen berücksichtigen, daß Abū Ḥamza nicht nur in Mekka, sondern anscheinend auch in Medina eine solche Ansprache gehalten hat (vgl. dazu die Quellenangaben bei Lewicki in: FO 12/1970/205; Crone/Hinds, a. a. O.; auch Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum K. al-ʿIqd* 441).

Als das Unternehmen scheiterte, kam in Mekka ein vornehmer Araber ums Leben, der mit Abū Ḥamza gemeinsame Sache gemacht hatte:

Abū l-Ḥurr ʿAlī b. al-Ḥusain b. Abī l-Ḥurr Mālik b. al-Ḥašḫāš al-ʿAnbarī.

Aber auch er war Baṣrier, Onkel des ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī, der unter Manṣūr *qāḍī* und Statthalter von Baṣra wurde[5]. Er war, wie bei dieser Familie kaum anders zu erwarten, sehr vermögend und ließ sich durch regel-

[1] *Kitāb Ibn Sallām* 109, 6 ff. Dort werden auch einige Namen von Gelehrten genannt; jedoch können wir mit ihnen nichts anfangen. Zur Datierung vgl. 109, ult.

[2] Wilkinson in: *Studies in the First Century* 142 f.

[3] Für Abū Ḥamza vgl. *Aġ.* XXIII 227, 16; für Balǧ b. ʿUqba vgl. Šammāḫī, *Siyar* 91, 3, wo er im Kreis des Ḥāǧib aṭ-Ṭāʾī erscheint (zu ihm s. o. S. 196 f.).

[4] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 582, 13; *Aġ.* XXIII 238, 14 = Ṭabarī II 2010, ult. f.; Darǧīnī, *Ṭab.* 226, 5 ff. Zu einem ibāḍitischen Freikorps aus Mosul s. o. S. 467.

[5] S. o. S. 155 ff.; dazu Darǧīnī 251, 2.

mäßige Zuwendungen aus Baṣra unterstützen[6]. Als die Ibāḍiten seinerzeit eine Delegation an ʿUmar II. geschickt hatten, war er dabeigewesen[7]; damals lebte er wohl noch in seiner Vaterstadt. In Mekka hatte er einen Lehrkreis[8]; wir erfahren, daß er montags und donnerstags einen *ḏikr* abhielt[9]. Er war vor dem Aufstand schon einmal festgenommen worden, vermutlich weil man in ihm einen Kontaktmann sah[10]. Dies mag erklären, warum gerade er nachher Abū Ḥamza zur Härte riet[11]. Er wurde, als alles zu Ende war, im Hause eines Quraišiten, in das er sich geflüchtet hatte, ausgeräuchert und fiel im Kampf. Sein Leichnam blieb neben dem des Abū Ḥamza jahrelang am Kreuze hängen; beide wurden erst nach der abbasidischen Revolution heruntergenommen.

Aġ. 248, 1 ff. Vgl. zu ihm auch Fasawī III 215, 7 ff.; Buḫārī III$_2$ 267 f. nr. 2367; Ḏahabī, *Mīzān* nr. 5828 und *Taʾrīḫ* V 111, 7 ff.; *Mīzān* nr. 5823 ist wahrscheinlich dieselbe Person gemeint. – Man mag sich fragen, ob der ʿAmr b. al-Ḥuṣain al-ʿAnbarī, der in einer berühmt gewordenen Elegie den Tod Abū Ḥamza's und seiner Anhänger beklagte, sein Bruder war (vgl. *Aġ.* XXIII 250, 8 ff. nach Madāʾinī; ʿAbbās, *Šiʿr al-Ḥawāriǧ* 84 ff. nr. 165). Aber er wird dort als Klient der ʿAnbar bezeichnet und heißt im übrigen bei anderer Gelegenheit (*Aġ.* 234, 15) ʿAmr b. al-Ḥasan al-Kūfī.

ʿAlī b. al-Ḥuṣain hatte Freunde in der Stadt gehabt; nach seiner ersten Verhaftung war er den Regierungstruppen wieder abgejagt worden. Vierzehn Männer hatten sich auf den Weg gemacht, um ihnen einen Hinterhalt zu legen; ein gewisser ʿĪsā b. ʿUmar oder ʿĪsā b. Abī ʿAmr hat dem Historiker Abū Sufyān in hohem Alter davon erzählt[12]. Aber um die Anhängerschaft weiter zu konkretisieren, fehlt es uns doch an Substanz. Die ibāḍitischen Quellen nennen nur einen einzigen weiteren Namen:

Abū Bakr b. Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Qurašī.

Er gehörte den Banū ʿAdī an[13]; jedoch wissen wir auch bei ihm nicht, ob er aus einer alteingesessenen Familie stammte. Vielleicht können wir auch

Ṣadaqa b. Yasār

---

[6] Darǧīnī 269, –7 ff. = Šammāḫī 101, 5 ff.; auch die Stelle bei Šammāḫī 108, 8 f. bezieht sich wohl auf Mekka.

[7] Ḫamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn* I 617, 8 ff.

[8] Darǧīnī 271, ult.; auch Šammāḫī 102, 4.

[9] Ib. 270, –9 = Šammāḫī 101, –5 f. Er hat auch Abū ʿUbaida at-Tamīmī während eines Ḥaǧǧ einmal gebeten, dort zu unterrichten; dieser hat ihm Ḍumām b. as-Sāʾib empfohlen. Aus der Tatsache, daß Abū l-Ḥurr diesen nicht kannte, geht hervor, daß er mit Baṣra keine engen Verbindungen hatte (Šammāḫī 88, 7 ff.).

[10] Ib. 262, apu. ff. = Šammāḫī 100, 2 ff.

[11] *Aġ.* XXIII 233, 10 ff. und 247, 1 ff.; Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 592, ult. ff.; Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 108, pu. ff.

[12] Die erstere Namensform steht bei Darǧīnī (262, apu.), die letztere bei Šammāḫī (100, 2). Ein gewisser Abū ʿAmr ist mit einem seiner Söhne beim Aufstand ums Leben gekommen (Šammāḫī 101, 1 f.).

[13] *Kitāb Ibn Sallām* 112, 5 f.; Šammāḫī 102, 12 f.

noch hierher ziehen. Er soll nämlich Muḫtār lieber gehabt haben als seine Eltern[14]. Das war u. U. Muḫtār b. ʿAuf und nicht der Šīʿit aus Kūfa; denn Ṣadaqa war Ibāḍit[15]. Später wollte er von den Ḫāriǧiten allerdings nichts mehr wissen[16]; für die ibāḍitischen Quellen war er darum nicht mehr erwähnenswert. Er stammte eigentlich aus der Ǧazīra, war aber nach Mekka gezogen und hatte sich dort unter den *abnāʾ* niedergelassen[17], also vermutlich im Kreis der Familie des Bāḏān, ähnlich wie Muǧāhid, von dem er überlieferte[18]. Er könnte Qadarit gewesen sein.

4.1.1.3 Die Murǧi'iten

Die Murǧi'iten, von denen wir in Mekka erfahren, waren alle zugereist, *muǧāwirūn*. Der älteste von ihnen war

Abū Umaiya ʿAbdalkarīm b. Abī l-Muḫāriq Qais al-Muʿallim,

ein Baṣrier, der aber offenbar schon zu Beginn des 2. Jh's seine Heimatstadt verließ und in Mekka Schullehrer wurde[1]. Er hatte noch bei ʿIkrima und bei Ṭāwūs b. Kaisān (gest. 106/725) gehört[2]. In Baṣra hatte ihm der ganze Stil nicht gepaßt; weder mit der Art des Ḥasan al-Baṣrī noch mit der des Ibn Sīrīn hatte er sich anfreunden können[3]. In Kūfa dagegen galt er als Autorität: Abū Ḥanīfa zitiert ihn in seinem Brief an ʿUṯmān al-Battī; auch Misʿar b. Kidām beruft sich auf ihn. In beiden Fällen ging es um murǧi'itische Belange: Abū Ḥanīfa zitiert ihn mit einem Wort des Ibn ʿAbbās, wonach Gott allein weiß, wie es um die Meinungsverschiedenheiten der Prophetengenossen steht[4], und Misʿar hat von ihm die abweichende Interpretation einer antimurǧi'itisch verstandenen Formel im Ḥadīṯ[5]. Auch von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya überlieferte er, charakteristischerweise über den Murǧi'iten Qais b. Muslim al-Ǧadalī[6]. Daß schon Ibn Ḥanbal ihn als Murǧi'iten – allerdings auch als guten Juristen – notiert, verwundert danach nicht[7]. Jedoch be-

---

[14] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 208 nr. 740; *Mīzān* nr. 3883.

[15] So nach Kaʿbī, *Qabūl* 215, 4 f., der sich hier anscheinend auf Karābīsī stützt; letzterer war selber Ḫāriǧit (s. u. Kap. C 6.3).

[16] IS V 357, 3 ff.; AZ 526 nr. 1414 = Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 153 nr. 961; TT IV 419 nr. 722.

[17] IS, ib.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 709 nr. 2572. Vgl. auch Buḫārī II_2 293 nr. 2872; IAH II_1 428 nr. 1884.

[18] AZ 678 nr. 2057. Zu den *abnāʾ* in Mekka s. o. S. 644 f. ʿUqailī macht wohl nur wegen des Muḫtār-Ausspruchs aus ihm einen Kūfier.

[1] IAH III_1 59 nr. 311; danach ist Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 130 nr. 801 *taraka* in *nazala* zu verbessern. Auch Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 251, 4; *Mīzān* nr. 5172.

[2] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 62 ff. nr. 1027; Fasawī II 713, 7 ff.

[3] ʿUqailī II 64, 9 ff.

[4] Text II 5, t.

[5] Cook, *Dogma* 78; dazu oben Bd. I 182.

[6] Vgl. Cook 221 nach Ṣanʿānī, *Muṣannaf* nr. 8325 und 8461. Zu Qais b. Muslim s. o. Bd. I 179 f.

[7] *ʿIlal* 346 nr. 2278; auch Kaʿbī, *Qabūl* 216, 9 f.; ʿUqailī, a. a. O.; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 144, pu.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 103, 12 ff. und TH 140, –6 ff. Zu seiner juristischen Kompetenz nur Wakīʿ I 332, 1 f. Manchmal heißt es, Mālik habe ihn sehr geschätzt; jedoch ist dies eine Verwechslung mit einem Zeitgenossen, Abū Saʿīd ʿAbdalkarīm b. Mālik al-Ǧazarī, der i. J. 127/745 starb (AZ 551 nr. 1500-1; auch Suyūṭī, *Isʿāf al-mubaṭṭaʾ* 27, –9 ff.). [Zum Problem jetzt auch Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 202 ff.]

schränkte man sich häufig darauf, sein Ḥadīṯ zu tadeln; er soll es sich einfach angeeignet haben, ohne den Zwischenträger zu nennen[8]. Vielleicht hängt dies damit zusammen, daß er Ḥadīṯ aufschrieb[9]. Er ist vermutlich um 140/757 gestorben[10]. – Um einiges jünger war

Abū ʿAbdarraḥmān ʿAbdalʿazīz b. Abī Rauwād[11],

der schon durch sein Klientelverhältnis zu Muġīra b. al-Muhallab[12] zeigt, daß er aus Ḫorāsān stammte. Nēšāpūr nahm ihn für sich in Anspruch[13]; jedoch hat er vermutlich den größten Teil seines Lebens in Mekka verbracht. Er überlieferte von Autoritäten dieser Stadt[14] und betätigte sich dort als Rechtsberater[15]; in Mekka ist er auch i. J. 159/776 oder etwas früher gestorben. Seine murǧi'itische Einstellung stand außer Zweifel[16]. Er soll das jeweilige Verhältnis zu Abū Ḥanīfa für ein Kriterium „sunnitischer" Gesinnung gehalten haben[17]. Der Baṣrier Ḫuwail b. Wāqid, Schwiegersohn des Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ, wollte von ihm gehört haben, daß der Glaube aller Menschen auf Erden gleich sei, im Paradies aber dann, wohl aufgrund des Handelns, Unterschiede gemacht würden[18]. Gegen Baṣra hatte er ohnehin etwas; er war antiqadaritisch eingestellt[19], mochte aber auch den Kreis um Aiyūb as-Saḫtiyānī nicht, weil sie am Glauben „zweifelten"[20]. Ḥasans *munāfiq*-Theorie konterte er mit der Frage, ob denn auch die Brüder Josefs *munāfiqūn* gewesen seien[21]. Sufyān aṯ-Ṯaurī verrichtete demonstrativ kein Gebet über seiner Bahre, weil er ihn für einen Irrgläubigen hielt[22]. Seinen Respekt soll allerdings auch er ihm nicht ganz

---

[8] *ʿIlal*, ib.

[9] Azmi, *Studies* 61 und 109. Vgl. auch die Bemerkung bei Fasawī II 714, –6 ff.

[10] Wenn bei Buḫārī III$_2$ 89 nr. 1797 oder bei Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 144, pu. als Datum 126 oder 127 genannt wird, so geht auch dies wohl auf die in Anm. 7 genannte Verwechslung zurück.

[11] Der Name des Vaters lautete nach der üblichen Überlieferung Maimūn; jedoch ist auch Aiman b. Badr überliefert (Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* II 136, 9).

[12] Ḫalīfa, *Ṭab.* 711 nr. 2585 und *Taʾrīḫ* 669, 13.

[13] Ḫalīfa-i Naisābūrī, *Talḫīs-i Tārīḫ-i Naisābūr* 16, 9. Sein Neffe ʿUṯmān b. Ǧabala b. Abī Rauwād lebte, nach seiner Nisbe zu urteilen, anscheinend in Marv (TT VII 107 f. nr. 230).

[14] So z. B. von ʿIkrima und von Nāfiʿ, dem *maulā* des Ibn ʿUmar (gest. 117/735). Wenn man die *nusḫa* des letzteren, die er besaß, für unecht hielt (vgl. Ibn Ḥibbān II 137, –5 f.; Azmi, *Studies* 97), so wahrscheinlich wegen ihres Inhalts.

[15] Fasawī I 725, –7 f.

[16] Vgl. etwa IS V 362, 20; *Maʿārif* 625, 3 (wo *Rauwād* zu lesen ist statt *Dāwūd*); Buḫārī III$_2$ 22 nr. 1561; IAH II$_2$ 394 nr. 1830; Kaʿbī, *Qabūl* 216, 13; ʿUqailī III 6 ff. nr. 963; al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Maʿrifa* 136, 12 ff. und 139, apu.; Sulaimānī (gest. 404/1014) in *Mīzān* nr. 8470; *Mīzān* nr. 5101; TT VI 338 f. nr. 650.

[17] Ṣaimarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa* 79, apu. f.

[18] Ibn Ḥibbān II 137, 6 ff. > *Mīzān* II 629, 8. Der Name des Ḫuwail steht nur bei Ibn Ḥibbān, ist aber auch dort nicht identifiziert; zu ihm vgl. meine *Trad. Pol.* 25.

[19] ʿUqailī III 8, –10 ff.

[20] Ib. 10, 8 ff., wiederum nach Ḫuwail b. Wāqid.

[21] Ib. 7, –6 ff.

[22] Ib. 6, 9 ff.; auch Ibn Ḥibbān II 136, –4 f. > *Mīzān*, a. a. O.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 241, 5 ff.; Madelung, *Qāsim* 238.

haben versagen können. ʿAbdalʿazīz war nämlich ein frommer Mann; er predigte Vertrauen in Gott und Ergebung in seinen Willen, ohne deswegen Kasteiung oder härene Gewänder zu erwarten[23]. So gab es denn auch Leute, die eher in seinem Sohn

Abū ʿAbdalḥamīd[24] ʿAbdalmaǧīd b. ʿAbdalʿazīz b. Abī Rauwād,

gest. 206/821, den eigentlichen Bösewicht sahen[25]. Man erzählte sich, daß er seinen Vater zum *irǧā'* verführt habe[26]. In der Tat überlieferte man in Balḫ nach ihm einen Ausspruch des Ibn ʿAbbās, wo in häresiographischer Manier direkt Zensuren verteilt wurden: „Die Qadariten sind Ungläubige, die Šīʿiten dem Untergang geweiht, die Ḥarūriten Neuerer. Die Wahrheit wissen wir nur bei den Murǧi'iten (aufgehoben)"[27]. In einer Parallele wurde das *irǧā'* sogar definiert, und zwar in ganz traditioneller Weise, als Haltung von „Leuten, die bei dem, was ihnen in den Dingen verborgen ist, das Urteil Gott überlassen"[28]. Dann aber ging es weiter: „... und die ihre Dinge Gott anheimstellen und wissen, daß alles durch Gottes Ratschluß und Bestimmung geschieht"[29]. *Irǧā'* und Determinismus kamen hier also aus der gleichen Wurzel; denn „wer behauptet, daß es neben Gott noch jemanden anders gebe, der beschließt oder bestimmt, Lebensunterhalt gewährt oder zu seinen Gunsten über Gutes und Nützliches, Tod oder Leben oder Auferstehung verfügen kann, den verflucht Gott. Er lähmt seine Zunge und blendet seinen Blick; er macht, daß sein Gebet und sein Fasten sich in Rauch auflösen; er nimmt ihm alle Möglichkeit (zum Leben) und wirft ihn im höllischen Feuer auf sein Angesicht"[30]. Bei den Šīʿiten ließ ʿAbdalmaǧīd schon das *tašaiyuʿ* der kūfischen Traditionarier[31] nicht mehr durchgehen. Als Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ bei einem Aufenthalt in der Stadt mit einer drastischen Schilderung von Muḥammads unversorgtem Leichnam einen Skandal auslöste (die Nachkommen Abū Bakr's und ʿUmars, deren Gleichgültigkeit hier implizit getadelt wurde, lebten ja noch im Ḥiǧāz), plädierte er vor Hārūn ar-Rašīd, der damals gerade zur Pilgerfahrt in Mekka weilte, für

---

[23] Gramlich, *Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* 733; vgl. auch das lange, in seiner Wortwahl an Formulierungen des Neuen Testamentes erinnernde Ḥadīṯ bei Suyūṭī, *La'ālī* II 321, –9 ff.

[24] Ḫalīfa, *Ṭab.* 720 nr. 2601.

[25] Fasawī I 700, 2 ff.; auch III 52, 6 ff.

[26] Ibn Ḥibbān II 161, 2 > *Mīzān* nr. 5183; Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna* 1004 f. nr. 1848 f.

[27] Ibn Ḥibbān II 161, 4 ff. > *Mīzān*, a. a. O.; dazu Madelung, *Qāsim* 233, Anm. 23. Als Murǧi'it wird er genannt IS V 367, 3; *Maʿārif* 625, 3 f.; Buḫārī III$_2$ 112 nr. 1875; ʿUqailī III 96 nr. 1068; TB IX 143, 8 f.; *Mīzān*, a. a. O.; TT VI 381 ff. nr. 721.

[28] S. o. Bd. I 171 und 175.

[29] Lālakā'ī 696 nr. 1287, wo *arǧa'u* zu lesen ist statt *alǧa'ū*. Vielleicht sollte man auch *fī l-umūr* in *min al-umūr* verbessern: „die bei den Dingen, die ihnen verborgen sind, das Urteil Gott überlassen".

[30] Ib. 698 nr. 1292.

[31] Vgl. dazu Bd. I 235 f.

die Todesstrafe[32]. Er kannte sich im Ḥadīṯ des Ibn Ǧuraiǧ (gest. 150/767) sehr gut aus; jedoch hatte er es nur aus den Büchern seines Lehrers gelernt[33]. – Aus Ḫorāsān oder Kūfa zugereist[34] war angeblich auch

Saʿīd b. Sālim b. Abī l-Haifāʾ al-Qaddāḥ.

Jedoch war er schon soweit assimiliert, daß er in ein Klientelverhältnis zu den Maḫzūm eingetreten war[35]. Er verband šīʿitische und murǧiʾitische Sympathien zu einer Zeit, in der dies in Kūfa bereits unmöglich geworden war. Die šīʿitischen *riǧāl*-Werke ordnen ihn Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zu; eine große Rolle spielt er für sie freilich nicht[36]. Für die sunnitische *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Literatur ist er bloß ein Murǧiʾit[37]. Man wußte, daß er mit einem Kollegen Zeugnis gegen einen „Ǧahmiten" abgelegt und diesen in eine böse Situation gebracht hatte; das Opfer behauptete, er habe seine Aussage wider besseres Wissen gemacht[38]. Er trieb „Propaganda" für seine Überzeugungen; sein Ḥadīṯ war deswegen später nicht beliebt[39]. Umso mehr erstaunt, daß Šāfiʿī bei ihm hörte[40]; zu seinen Lebzeiten hat man ihn wohl noch nicht boykottiert. Da er von Ibn Ǧuraiǧ (gest. 150/767) überlieferte[41], dürfte er im zweiten Drittel des 2. Jh's gestorben sein[42]. – Aus Kūfa stammte schließlich

Abū Muḥammad Ḫallād b. Yaḥyā b. Ṣafwān as-Sulamī.

Er starb in Mekka i. J. 212/827 oder etwas später[43]. Daß er „ein wenig murǧiʾitische Ansichten vertrat", wie Ibn Ḥanbal sagte, gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß er von Misʿar b. Kidām überlieferte und von ʿAbdalwāḥid b. Aiman, der in seiner Jugend noch das Sendschreiben des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya in Mekka verbreitet hatte[44]. – Vermutlich stand auch der „Ǧahmit", von dem vorher die Rede war, trotz des Zerwürfnisses immer noch der Murǧiʾa näher als den Qadariten. Er unterschied sich von ersteren wohl nur im Gottesbild, nicht in der Glaubensdefinition. Es handelt sich um

Sālim b. Muslim al-Ḫaššāb al-Kātib,

---

[32] *Mīzān*, a. a. O.; dazu unten Kap. C 1.4.2. Der Zeitpunkt des Ereignisses ist nicht genau zu bestimmen; Hārūn hat, vor allem in den siebziger Jahren, sehr häufig die Pilgerfahrt geleitet.
[33] *Mīzān*, a. a. O.; dazu Azmi, *Studies* 114. Vgl. zu ihm auch IAH III$_1$ 64 f. nr. 340.
[34] Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 320, 10; TT IV 35 nr. 54.
[35] Ḫalīfa, *Ṭab.* 719 nr. 2600.
[36] Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* I 360 a; dort wird er als Mekkaner geführt.
[37] ʿUqailī II 108 nr. 579; *Mīzān* nr. 3186; TT, a. a. O. Vgl. auch IAH II$_1$ 31 nr. 128.
[38] Fasawī III 51, ult. ff.; zu dem Ǧahmiten s. weiter unten.
[39] Ib. III 54, –5 f.
[40] *Mīzān*, a. a. O.; s. auch oben S. 650.
[41] Er besaß schriftliche Aufzeichnungen von ihm (Azmi, *Studies* 115).
[42] Die Angabe „vor 200" in TT, a. a. O., ist wohl auch nur erschlossen.
[43] *Mīzān* nr. 2526; TT III 174 f. nr. 331. Vgl. auch Buḫārī II$_1$ 189 nr. 638; IAH I$_2$ 368 nr. 1675.
[44] Zu diesem jetzt Cook, *Dogma* 1 f.; dort auch zum Problem des zeitlichen Abstandes zwischen den genannten Personen. Vgl. noch Text II 1, Kommentar.

der ebenso wie sein Gegenspieler Saʿīd b. Sālim von Ibn Ǧuraiǧ überlieferte. Er war *maulā* der ʿAbdaddār[45] und, nach seinem *laqab* zu urteilen, Beamter. Jedoch erfahren wir sonst nichts über ihn[46]. – Dem Widerwillen, den manche Einheimische gegen die murǧiʾitische Lehre empfanden, verlieh am stärksten Sufyān b. ʿUyaina Ausdruck. Man erinnerte sich, daß er i. J. 170 auf Anfrage in seinem Kolleg einmal die Lehre, daß der Glaube weder zunehmen noch abnehmen könne, in starken Tönen verworfen hatte[47]. ʿAbdalmaǧīd Ibn Abī Rauwād zählte ihn darum unter die „Zweifler"[48]. Immerhin hatte er in seiner Jugend das Kolleg des ʿAmr b. ʿUbaid besucht, obgleich sein Vater es ihm verboten hatte[49]. Als er i. J. 196/812 starb, klagte Aṣmaʿī in einem Trauergedicht darüber, daß niemand mehr dem Ḥadīṯ Beachtung schenke und die „Ketzer (*zanādiqa*), welche Ǧahm dem göttlichen Zorne und der Höllenstrafe zuführt", sich ausbreiten[50]. Allerdings war dies die irakische Sicht der Dinge[51]. Aus Mekka kam später immerhin auch ʿAbdalʿazīz al-Kinānī, der zum Heros einer antiǧahmitischen Legende wurde[52].

4.1.1.4 Die Šīʿiten

Über Šīʿiten in Mekka wissen wir kaum etwas. Zwar griffen die alidischen Aufstände auch hierher über; aber die Angehörigen der Prophetenfamilie lebten in Medina. Die Abneigung der Quraiš gegen alles, was mit ʿAlī zu tun hatte, hielt vielleicht noch lange an. ʿAbbād b. Kaṯīr, der bei Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq verkehrte[1], war eigentlich Baṣrier. In den sunnitischen Quellen hat nur

Maʿrūf b. Ḫarrabūḏ

Platz gefunden, der wie der Kūfier Zurāra b. Aʿyan nahe mit Muḥammad al-Bāqir verkehrte. Für die Sunniten war er ein Traditionarier[2], für die Šīʿiten eher ein Jurist[3]. Jedoch hat er auch den Huḏailitendīwān überliefert[4]; Ǧaʿfar

---

[45] Fasawī III 38, 8 ff.
[46] Als Ǧahmit ist er verzeichnet bei Samʿānī, *Ansāb* V 129, 12 ff.; *Mīzān* nr. 3547.
[47] Āǧurrī, *Šarīʿa* 103, 9 ff.; der Frager war allerdings bezeichnenderweise ein Fremder, vermutlich ein Kūfier. Vgl. auch ib. 116, –4 ff.
[48] ʿUqailī II 108, 6 f.
[49] Fasawī II 259, 11 ff.; s. auch oben S. 303. Zu ihm allgemein GAS 1/96; seine Überlieferungen sind vor allem von Ḥumaidī in dessen *Musnad* gesammelt worden.
[50] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 135, 7 ff.
[51] Zu Aṣmaʿī s. o. S. 85 und 371.
[52] Im *K. al-Ḥaida;* dazu Näheres unten Kap. C 3.3.6.

[1] S. o. S. 654; dazu noch *Biḥār* XLVII 360 nr. 70 und 368 f. nr. 86.
[2] ʿUqailī IV 220 f. nr. 1810; Buḫārī IV$_1$ 414 nr. 1816; IAH IV$_1$ 321 nr. 1481; *Mīzān* nr. 8655; TT X 230 f. nr. 421.
[3] Kaššī 238 nr. 431; vgl. die Biographie ib. 211 f. nr. 373 ff., wo aber nur seine Frömmigkeit hervorgehoben wird. Dazu Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* II 246 f.; *Biḥār* VII 267 nr. 31.
[4] IAH, a. a. O.

aṣ-Ṣādiq soll diese Frivolität an ihm gar nicht geschätzt haben[5]. Vielleicht war er wie Zurāra Qadarit[6].

4.1.2 *Medina*

Medina zeigte mehr rebellischen Geist. Nicht nur die Aliden bildeten eine ständige Fronde; auch die Gelehrten nahmen häufig kein Blatt vor den Mund. Mālik b. Anas erinnerte daran, daß zwei seiner Lehrer, Rabīʿat ar-raʾy[1] und Muḥammad b. al-Munkadir[2], aber vor ihnen auch schon der bedeutende Jurist Saʿīd b. al-Musaiyab[3] wegen ihres *amr bil-maʿrūf* bestraft worden waren; man hatte ihnen den Bart geschoren oder sie in schimpfliche Kleidung gesteckt[4]. Ibn al-Aš'aṯ fand reichlich Sympathien; Maʿbad al-Ǧuhanī soll in der Stadt seine Ansichten verbreitet haben[5]. Als ebenso wie in Mekka die Flüchtlinge aus dem Irak ausgeliefert werden mußten, machte der Statthalter, ʿUṯmān b. Ḥaiyān al-Murrī, sich bei der Bevölkerung von Herzen unbeliebt. Manche Familien hatten den „Frommen" (*ʿubbād*) aus dem Irak Schutz gewährt; der Gouverneur mußte offen Sanktionen androhen. Es scheint, daß auch alte Geschäftsbeziehungen mitspielten; denn es heißt, daß er „keinen Iraker in der Stadt bleiben ließ, sei er nun Kaufmann gewesen oder nicht"[6].

ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, der diese Maßnahme bis dahin verhindert hatte, wurde in der Stadt als Mahdī betrachtet. Ursprünglich hatte man auf einen Nachfolger ʿUmars I. aus männlicher Linie gehofft; aber dann ließ man es bei der Namensgleichheit bewenden, auch wenn ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz ein Umaiyade war[7]. In seiner Umgebung trat einer der ältesten Asketen auf, die wir kennen,

---

[5] Kaššī 211 f. nr. 375.

[6] Dann nämlich, wenn er mit dem Maʿrūf b. Abī Maʿrūf identisch ist, den Kaʿbī unter den mekkanischen Qadariten aufführt (*Maq.* 84, 5 ff.). Jedoch ist dies sehr fraglich. Zu einem Qadariten namens Maʿrūf b. Abī Maʿrūf in Mosul s. o. S. 467.

[1] Zu ihm vgl. GAS 1/406 f. und Giffen in: EIran I 356 f. s. n. *Abū ʿOṯmān Rabīʿa;* auch oben Bd. I 188.

[2] Zu ihm Ḫalīfa, *Ṭab.* 670 nr. 2389; TH 127 f. usw.; auch unten S. 691.

[3] Zu ihm GAS 1/276; dazu die verdienstvolle Materialsammlung von Hāšim Ǧamīl ʿAbdallāh, *Fiqh al-Imām Saʿīd b. al-Musaiyab* (1–4; Baġdād 1394/1974–1395/1975).

[4] Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, *Ǧāmiʿ* 155, pu. ff.

[5] *Festschrift Meier* 51. Die Geschichte bei Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 441, 7 ff., wonach ʿAṭāʾ b. Yasār al-Hilālī, der in Medina als *qāṣṣ* wirkte, Verbindung zu Maʿbad al-Ǧuhanī hatte und seiner Empörung über die Machthaber vor Ḥasan al-Baṣrī offen Ausdruck gab, ist vermutlich auf den baṣrischen Qadariten ʿAṭāʾ b. Abī Maimūna zu beziehen (s. o. S. 54 f.).

[6] Vgl. den Bericht bei Ṭabarī II 1258, 8 ff.; ein später Reflex bei Ḏahabī, *Taʾrīḫ* III 328, 1 ff., wo es heißt, daß ʿUṯmān b. Ḥaiyān einige Leute wegen ihres *nahy ʿan al-munkar* auspeitschen ließ. Er hatte Ende Šauwāl 94/Ende Juli 713 sein Amt angetreten (Ṭabarī II 1258, 4 f. und 1254, 17 f.). Zum Ereignis vgl. noch Arazi in: JSAI 5/1984/190 ff.

[7] Vgl. Madelung in EI² V 1231 b.

ein Klient der Maḫzūm namens Ziyād b. Abī Ziyād; er aß kein Fleisch und kleidete sich in Wolle[8]. Mālik empfahl später, man solle lieber grobe Baumwolle tragen; dann falle man nicht so auf, und es sei im übrigen genauso billig[8a]. Auch *kalām* scheint es in der Stadt schon früh gegeben zu haben; einer der Lehrer Māliks, Abū Bakr ʿAbdallāh b. Yazīd b. Hurmuz al-Aṣamm, soll die „Häretiker" (*ahl al-ahwāʾ*) widerlegt haben[9]. Die Vermutung würde zur Gewißheit, wenn sich die antiqadaritischen Quaestiones des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya als echt erweisen ließen; die Schrift wäre dann am ehesten in Medina anzusiedeln[10].

Das kulturelle Leben wurde durch Reichtum und Muße sehr gefördert. Die Poesie blühte[11]; ʿUmar b. Abī Rabīʿa, der an sich aus Mekka stammte, hatte sich in Medina niedergelassen[12]. Früh bereits bildete sich eine Grammatikerschule[13]. Zu ihr gehörte der eben genannte ʿAbdallāh b. Yazīd al-Aṣamm, aber auch ein Perser namens Baškast, der sich dem Ibāḍiten Abū Ḥamza anschloß und nach dem Aufstand hingerichtet wurde[14]. Selbst *zanādiqa* mag es gegeben haben; die Nachrichten sind aber samt und sonders nicht gesichert[15]. Ein Sohn des ʿAbdallāh b. az-Zubair stand in dem Verdacht, „geheime Wissenschaften" zu treiben; ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz ließ ihn i. J. 93/712 auf Befehl Walīds auspeitschen und mit kaltem Wasser übergießen. Er starb an den Folgen, da er in diesem Zustand bei Winterwetter am Tor der Prophetenmoschee hatte Aufstellung nehmen müssen[16]. Ähnlich wie in Mekka sorgte die Obrigkeit im Laufe der Zeit dafür, daß die Geschlechter nicht mehr so frei wie früher miteinander umgehen konnten. Ḥasan b. Zaid, ein Urenkel ʿAlīs, der i. J. 149/766 von Manṣūr zum Gouverneur über die Stadt eingesetzt wurde[17], verbot den Frauen das Betreten der Moscheen; im Ramaḍān durften nur alte Weiber am Gottesdienst teilnehmen[18].

---

[8] IS V 225, 1 ff.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 73, 7 ff.; dazu Goldziher, *Vorlesungen* 152 und *Ges. Schr.* IV 173 ff. Er hat den Kalifen nachher in Damaskus aufgesucht (Fasawī I 596, 1 ff.).

[8a] Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, *Ǧāmiʿ* 225, 7 ff.

[9] Fasawī I 652, 4 f.; Qiftī, *Inbāh* II 172, pu. ff.; Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 20, 3 ff. Zu ihm allgemein Fasawī I 651 ff.; Šīrāzī, *Ṭab.* 66, 8 ff.; IAH II_2 199 nr. 924; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 98 ff.

[10] Dazu *Anfänge*, passim; Cook, *Dogma* 137 ff.

[11] Vgl. GAS 2/421 ff.

[12] Ib. 415.

[13] Dazu Talmon in: BSOAS 48/1985/224 ff.

[14] Ib. 231 f.; vgl. *Aġ.* I 290, 4 ff.

[15] S. o. S. 625 zu ʿAbdallāh b. Muʿāwiya; auch Bd. I 421 und unten S. 689.

[16] Ṭabarī II 1255, 1 ff.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* III 363, 9 ff. Die Kausalverknüpfung ist allerdings nicht ganz sicher.

[17] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 682, 8 f; auch EI^2 III 244 f.

[18] Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqīyāt* 337, ult. f. nr. 188. Zur Entwicklung Medinas in umaiyadischer und frühabbasidischer Zeit vgl. allgemein Arazi in: JSAI 5/1984/177 ff.; Blachère hat vermutet, daß die Stadt im ersten Viertel des 2./8. Jh's von weltlichen Tendenzen gesäubert wurde (EI^2 II 1031 a). Zur Topographie der Stadt vgl. Ṣāliḥ al-ʿAlī in: IC 35/1961/65 ff.

4.1.2.1 Die Ḫāriǧiten

Der Ibāḍit Abū Ḥamza wurde in Medina nicht mit Jubel empfangen; die vornehmen Familien hielten seine Anhänger – die ja aus Ḥaḍramaut kamen – für ungehobelte Beduinen[1]. In der Nähe der Stadt, bei Qudaid, kam es denn auch zu einer Schlacht, in der viele Medinenser fielen[2]. Nur ganz wenige ibāḍitische Gelehrte sind uns für die Folgezeit dem Namen nach bekannt: ein gewisser Isḥāq b. Maʿḍīr[3] oder Ibn ʿAbbād al-Madanī[4]. Groß scheint die Gemeinde nicht gewesen zu sein. Sie war wohl auch recht angefeindet; Mālik b. Anas meinte, daß man Ibāḍiten hinrichten dürfe, wenn sie sich nicht bekehrten[5]. Vielleicht bezog er sich noch auf ihre militante Phase unter Abū Ḥamza.

Allerdings gab es daneben andere Ḫāriǧiten in der Stadt, Schüler des ʿIkrima, von denen selbst Mālik Ḥadīṯ übernahm. Sie waren interessanterweise Qadariten. Aber Aufrührer waren sie trotz dieser doppelten potentiellen Motivation nicht; am Aufstand des Abū Ḥamza haben sie sich offenbar nicht beteiligt. Ziemlich klar sagt dies Ibn Ḥibban von

Abū Sulaimān Dāwūd b. al-Ḥuṣain al-Umawī,

gest. 135/752-3; er sei kein „Propagandist" gewesen[6]. Nun konnte man sich später ohnehin seiner nicht entschlagen; denn nicht nur Mālik hatte von ihm überliefert[7], sondern er fand sich als Gewährsmann in allen sechs kanonischen Sammlungen. Aber er war in der Tat kein idealer Revolutionär; als Klient eines Enkels des ʿUṯmān mußte er sich gewiß zügeln. Nach der Machtübernahme der Abbasiden vertraute der erste Statthalter, Dāwūd b. ʿAlī, ihm seine Söhne zur Erziehung an[8]. ʿIkrima hatte sich bei ihm versteckt, als er kurz vor seinem Tode von einem Statthalter wegen seiner ḫāriǧitischen Sympathien gesucht wurde; er war in seinem Hause gestorben[9]. Von ihm hatte er historische Nachrichten über den Propheten[10] und bezeichnenderweise über ʿUṯmān[11], die meist auf Ibn ʿAbbās zurückgingen; Ibn Isḥāq hat von diesem Material profitiert[12]. Daß er Qadarit gewesen sei, wird vor allem in späteren Quellen

---

[1] *Aġ.* XXIII 238, 14 = Ṭabarī II 2010, ult. f.

[2] Vgl. dazu neben den oben S. 657 genannten Quellen noch Abū l-ʿArab, *Miḥan* 238 ff.; eine Liste der Opfer bei Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 692, 6 ff.

[3] Sic! *Kitāb Ibn Sallām* 114, ult.

[4] Lewicki in: EI² III 651 a; dort noch einige weitere Namen.

[5] Saḥnūn, *Mudauwana* (Kairo 1323/1905-6) II 47, –5 ff.; auch Ibn Qudāma, *Muġnī* X 58, pu.

[6] *Ṯiqāt* VI 284; übernommen in *Mīzān* nr. 2600.

[7] Suyūṭī, *Isʿāf al-mubaṭṭaʾ* 12, 18 ff.

[8] Kaʿbī, *Qabūl* 70, 13 ff.; vgl. auch Ḫalīfa, *Ṭab.* 648 nr. 2274.

[9] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 457, 1 f. Mit dem Statthalter könnte ʿAbdalwāḥid b. ʿAbdallāh an-Naḍrī gemeint sein, der unter Yazīd II. i. J. 104 das Amt übernahm (Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 482, 5 f. und Ṭabarī II 1449, 13).

[10] Ṭabarī I 149, 14 ff.; 1129, 18 ff.; 1191, 2 ff.; 1248, 10 ff.; 1351, 16 ff.

[11] Ib. I 3038, 9 ff.

[12] Vgl. etwa Ṭabarī I 149, 14 f.

behauptet[13]. Jedoch sagen dies auch die Muʿtaziliten, deren frühester Zeuge, nämlich Kaʿbī, sich auf Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī stützt[14]. Der medinensische Qadarit Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā[15] besaß ein Heft (*nusḫa*) mit Ḥadīṯaufzeichnungen von ihm[16]. Als ungewöhnlich empfand man das von ihm nach ʿIkrima überlieferte Ḥadīṯ, daß der Reifetraum (*ḥulm*) vom Satan komme und deswegen den Propheten erspart geblieben sei[17]; darin äußert sich starke Betonung der rituellen Reinheit und zunehmende Idealisierung des Propheten. – Die gleiche Konstellation gilt für

Ṯaur b. Zaid ad-Dīlī (bzw. Duʾalī),

der vielleicht sogar im selben Jahr starb[18]; Ibn Isḥāq hat auch von ihm Traditionen zur Biographie des Propheten übernommen[19]. Daß er Qadarit gewesen sei, steht bei den Muʿtaziliten[20] und in einigen anderen einschlägigen, wenngleich späten Quellen.

Ibn Ḥaǧar, TT II 31 nr. 55 und *Hady as-sārī* II 120, 17 ff.; Suyūṭī, *Tadrīb* I 328, apu. Nichts bei Buḫārī I_2 181 nr. 2125 und IAH I_1 468 nr. 1903. Allerdings hat sein Name zu manchen Verwechslungen und Verschreibungen Anlaß gegeben. Ibn al-Murtaḍā hat *Nūn b. Zaid* statt *Ṯaur b. Zaid;* bei Ibn Qutaiba ist er vermutlich mit dem Syrer Ṯaur b. Yazīd al-Kalāʿī durcheinandergeworfen (vgl. *Maʿārif* 625, 13 mit der Verbesserung bei Ibn Rusta, *Aʿlāq* 221, 1). Letzterer war ein notorischer Qadarit (s. o. Bd. I 114 ff.), und Ḏahabī vermutet deswegen, daß der Medinenser nur seinetwegen in den gleichen Ruf gekommen sei (*Mīzān* nr. 1404). Auch Ibn Ḥanbal scheint ähnlich zu differenzieren (*ʿIlal* 240 nr. 1512). Jedoch erklären sich diese Urteile wohl daraus, daß man über die intellektuelle Atmosphäre Medinas im 2. Jh. nicht mehr viel wußte.

Von einem Ibāḍiten wissen wir, daß er um diese Zeit die Stadt verlassen hat, von

Abū Muḥammad al-Walīd b. Kaṯīr al-Maḫzūmī.

Er war Klient der Maḫzūm gewesen; jedoch lebte er dann in Wāsiṭ. Sufyān aṯ-Ṯaurī hat ihn dort besucht und in seinem Hause gewohnt[21]. Später ging er nach Kūfa; dort ist er i. J. 151/768 gestorben[22]. Daß er Qadarit war, steht bei

---

[13] Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 241, 9 ff.; Suyūṭī, *Tadrīb* I 328, pu. f.; Ibn Ḥaǧar, *Hady as-sārī* 120, 20. Nichts bei Buḫārī, *Taʾrīḫ* II_1 231 nr. 779 und ʿUqailī II 35 f. nr. 459. In TT III 182, 1 und 4 sowie *Hady as-sārī* II 126, – 7 ff. wird nur auf seine ḫāriǧitischen Tendenzen hingewiesen.

[14] *Maq.* 77, 6 > *Faḍl* 335, 6.

[15] Zu ihm s. u. S. 697 ff.

[16] Azmi, *Studies* 126.

[17] *Mīzān* II 6, 1 ff.

[18] Vgl. etwa Suyūṭī, *Isʿāf al-mubaṭṭaʾ* 9, 11 ff.; Ḫalīfa hat *Ṭab.* 671 f. nr. 2399 als Todesdatum stattdessen 140/757, jedoch ist dies vermutlich nur eine runde Zahl.

[19] Vgl. Ṭabarī I 1329, 3 ff. und 1371, 6 ff.; nach einem andern Gewährsmann ib. I 1584, 13 ff.

[20] Kaʿbī 79, 5 ff. > *Faḍl* 336, 4 (verderbt) > IM 134, 5 (mit Verschreibung, s. u.).

[21] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* IV 320, 7 ff.; vgl. auch *Mīzān* nr. 9397.

[22] TT XI 148, 12.

ʿUqailī[23] und bei Kaʿbī[24]. Sein Interesse für *maġāzī*, das ihm Ibn Abī Ḥātim nachsagt, hat in der erhaltenen Literatur keinen Niederschlag gefunden[25].

4.1.2.2 Die Murǧi'a

Mālik duldete angeblich keine Murǧi'iten in seinem Kolleg[1]. Einer von ihnen, ein gewisser Abū l-Ǧuwairiya, soll ihn auf dem Wege in die Moschee aufgehalten und zu einem Streitgespräch aufgefordert haben. Er war offenbar ein richtiger *dāʿiya;* er meinte nämlich, daß der Verlierer sich zu der Ansicht des Gegners bekehren solle. Mālik lehnte entrüstet ab; Disputiersucht (*ǧidāl*) habe in der Religion nichts zu suchen[2]. Das ist vielleicht nur eine Musteranekdote ohne viel Realitätswert. Zwar wird Abū l-Ǧuwairiya im Kunyen-Wörterbuch des Daulābī identifiziert; er soll ʿAbdalḥamīd b. ʿImrān geheißen haben und ein Kūfier gewesen sein, der in Medina wohnte[3]. Aber wir hören sonst nichts über ihn. Andererseits kennen wir einen Abū l-Ḥuwairiṯ oder Abū l-Ḥuwairiṯa[4], der nach Abū Dāwūd gleichfalls zu den „Murǧi'iten Medinas" gehörte und von Mālik wenig geschätzt wurde; er hieß ʿAbdarraḥmān b. Muʿāwiya[5]. Vielleicht ist die *kunya* also bloß verlesen[6]. Außerdem stimmt es nicht ganz, daß überhaupt keine Murǧi'iten bei Mālik studiert hätten[7]. Dennoch wird man sagen dürfen, daß die Schule in Medina selber kaum größeren Zulauf hatte[8].

4.1.2.3 Die Qadariten

Die Qadarīya dagegen war seit langem in der Stadt weit verbreitet und auch recht angesehen. Schon Ṣāliḥ b. Kaisān soll ihr nahegestanden haben, der während der Statthalterschaft des ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz dessen Söhne unterrichtet und den Neubau der Prophetenmoschee überwacht hatte[1]. Er rühmte die Anhänger des Ibn al-Aš'aṯ wegen der Tapferkeit, die sie bei Dair al-

---

[23] *Ḍuʿafāʾ* IV 320, 5.
[24] *Maq.* 80, 6 ff. > *Faḍl* 336, 7 > IM 134, 7 f.
[25] IAH IV$_2$ 14 nr. 62. Ṭabarī zitiert ihn nur einmal (I 2746, 7); dort überliefert er nach Muḥammad b. ʿAǧlān (s. u. S. 678 ff.).

[1] S. o. S. 544.
[2] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 170, 5 ff.; Āǧurrī, *Šarīʿa* 56, −5 ff.; dazu REI 44/1976/46.
[3] Daulābī I 139, 8 ff.
[4] Zu der letzteren Form vgl. Fasawī II 644, 12 und Daulābī I 161, 2 (wo stattdessen *Abū l-Ḥuwairiya* steht).
[5] TT VI 272 f. nr. 539; vgl. zu ihm auch ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 344 f. nr. 945 und *Mīzān* nr. 4979.
[6] Allerdings soll er schon 128/746 oder 130/748 gestorben sein (TT, a. a. O.).
[7] Vgl. Bd. I 138.
[8] Wer der Murǧi'it Ibn Abī Dāwūd war, vor dem Sufyān b. ʿUyaina warnte (ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 62, 3 f.), weiß ich nicht.

[1] TT IV 399, 4 f. und TH 148, pu.; Ṭabarī II 1193, 15 ff. Zu seinem Qadaritentum vgl. Kaʿbī 80, 10 ff. > *Faḍl* 336, 7 > IM 134, 8; Suyūṭī, *Tadrīb* I 329, 1; *Mīzān* nr. 3823 (wo der Verdacht allerdings zurückgewiesen wird). Nach Fasawī I 568, 6 ff. soll er auch ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz selber schon erzogen haben. Vgl. zu ihm weiterhin TTD VI 378.

Ǧamāǧim gezeigt hatten[2]; in einem Bericht über die Eroberung Ḥīras zeigte er egalitäres Pathos, wie es ihm als Klienten anstand[3]. Als Ġailān ad-Dimašqī i. J. 106/725 den Kalifen Hišām auf der Pilgerfahrt begleitete, soll es in Medina zu einer Diskussion zwischen ihm und Rabīʿat ar-raʾy gekommen sein[4]; einem Bericht Māliks zufolge hat nach Abschluß des Streitgesprächs Saʿd b. Ibrāhīm, ein Enkel des ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf, der damals in der Stadt das Richteramt innehatte[5], das Protokoll von Ġailāns Plädoyer (*maqāla*) an sich genommen und überarbeitet[6]. Das hat ihm bei Ibn Qutaiba den Ruf eines Qadariten eingetragen[7]; Mālik hat angeblich deswegen nicht von ihm überliefert[8]. Als die Ideen Ġailāns unter Yazīd III. zum politischen Programm wurden, fanden sie wohl in Medina einige Unterstützung; jedenfalls wurde hernach, als unter Marwān II. die Reaktion einsetzte, manchen Leuten der Boden unter den Füßen zu heiß. Zu ihnen gehörte

ʿAbdarraḥmān b. Isḥāq b. ʿAbdallāh al-ʿĀmirī al-Qurašī,

der sich beim Tode Walīds II. am „Wasser" in Medina niedergelassen hatte und nun nach Baṣra fliehen mußte[9]. Dies bleibt aber auch die einzige konkrete Nachricht. Schon der Name stiftet Verwirrung. Ibn Ḥanbal hat die Meinung vertreten, ʿAbdarraḥmān habe auch ʿAbbād geheißen[10]; nach Buḫārī war dies die Form, welche im Westen, also wohl in Spanien, üblich war[11]. Bei späteren Autoren ist er darum manchmal zweimal registriert[12]. Statt ʿAbdarraḥmān b. Isḥāq b. ʿAbdallāh findet sich auch – und zwar in einem eindeutigen Isnād – ʿAbdarraḥmān b. Isḥāq b. al-Ḥāriṯ[13]. Das ist aber wohl nur eine Verkürzung; denn wir hören, daß ʿAbdarraḥmān auch von seinem Vater überlieferte, und bei diesem handelte es sich offensichtlich um Isḥāq b. ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ

---

[2] Ṭabarī II 1092, 1 ff.

[3] Ib. I 2016, 15 ff. und 2017, 9 ff.; vgl. auch die von ihm überlieferte Rede Abū Bakr's, die dieser auf seinem Totenbette gehalten haben soll (I 2139, 6 ff.).

[4] Dazu Näheres *Anfänge* 204 ff. Zum Datum vgl. ib. 225; Hišām war im Muḥarram/Mai 725 in Medina.

[5] Wakīʿ I 150 ff.: seit 104/722 mit Unterbrechungen bis zu seinem Tode i. J. 127/745 (so nach Wakīʿ I 164, 2 f.) oder 128/746 (so nach Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 577, 9).

[6] Kaʿbī 76, 4 ff. nach Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī, der sich über seinen Lehrer Šāfiʿī auf Mālik beruft > *Faḍl* 334, –5 ff. > Ḥākim al-Ǧušamī > al-Manṣūr billāh, *Šāfi* I 151, 11 ff.

[7] *Maʿārif* 625, 12, wo der Name nach Ibn Rusta, *Aʿlāq* 220, 7 zu verbessern ist.

[8] Kaʿbī 76, 11 f. (verderbt) > *Faḍl* 334, pu. f. > IM 133, 9 ff.; auch TT III 465, 9 ff. Nichts bei Wakīʿ, in TTD VI 80 und *Mīzān* nr. 3133.

[9] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 322, 1 f. > *Mīzān* nr. 4811 (mit besserer Lesung); TT VI 137 ff. Als Qadarit wird er außerdem bei den Muʿtaziliten (Kaʿbī 106, 4 > *Faḍl* 343, 11 f. > IM 139, 3 f.) und bei Suyūṭī erwähnt (*Tadrīb* I 329, 3). Zum „Wasser" vgl. Samhūdī, *Wafāʾ al-Wafāʾ* II 200, 13 und –4.

[10] *ʿIlal* 372, 17 f.

[11] *Taʾrīḫ* III$_1$ 258, 7 f. Nach Dāraquṭnī, *Ḍuʿafāʾ* 338 f. nr. 341 war dagegen ʿAbdarraḥmān die Form, die die Baṣrier gebrauchten.

[12] So bei Ḏahabī, *Mīzān* nr. 4811 und 4109. Allerdings behauptet der gleiche Autor in seinem *Taʾrīḫ al-Islām*, ʿAbbād sei ein Bruder ʿAbdarraḥmāns gewesen (VI 93, 3 ff.).

[13] Fasawī I 454, 3. So auch Buḫārī III$_1$ 258 f. nr. 834 und IAH II$_2$ 212 f. nr. 1000.

al-ʿĀmirī[14], einen Sohn jenes ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ b. Naufal, genannt Babba, der 64/684 für etwa ein Jahr im Auftrage des ʿAbdallāh b. az-Zubair in Baṣra regiert hatte. Er war ein Hāšimide und über seine Mutter mit den Umaiyaden verwandt; er hatte wegen seiner vornehmen Herkunft auch vorher schon Ämter innegehabt. Gegen Ende seines Lebens schloß er sich Ibn al-Aš'aṯ an[15]. Von daher mag das qadaritische Engagement seines Enkels rühren. Zugleich erklärt sich daraus, warum dieser gerade nach Baṣra floh; die Familie wird dort noch einigen Rückhalt gehabt haben[15a]. Sie besaß auch ein Haus in Mekka[16]. Sollen wir annehmen, daß die besondere maġribinische Namensform, offenbar als Hypokoristikon gemeint, sich daher erklärt, daß ʿAbdarraḥmān wegen der – trotz allem – engen umaiyadischen Beziehungen seiner Familie vor den Abbasiden nach Spanien floh?

Die *riǧāl*-Literatur verrät seine Mittlerstellung: er hatte für das medinensische Ḥadīṯ gewisse Bedeutung[17], besaß jedoch auch in Baṣra Schüler[18]. Ibn Abī Ḥātim bemerkt, daß er Ibn Isḥāq nahestand[19]; auch dieser war ja in seiner Jugend Qadarit und deswegen der Obrigkeit nicht genehm[20]. – Die Beziehung zu Baṣra wird deutlich auch bei

Abū Naṣr[21] Yaḥyā b. Abī Kaṯīr Yasār[22] aṭ-Ṭā'ī al-Yamāmī,

einem *maulā* der Ṭaiyi'[23], der gleichfalls einmal sein Domizil gewechselt hat, nur in umgekehrter Richtung. Er stammte aus Baṣra und hat die Stadt angeblich verlassen, weil er mit Qatāda nicht zurechtkam[24]. Das muß irgendwann vor 117/735 gewesen sein; seitdem lebte er in der Yamāma[25]. Die Lebensführung Walīds II. mißfiel ihm; er überlieferte, daß der Welt i. J. 125/743 ihr Schmuck genommen worden sei[26]. Vielleicht hat er ihm oder seinen Söhnen die Huldigung verweigert; jedenfalls soll er wegen dieses Deliktes verhört und dann geschlagen und kahlgeschoren worden sein[27]. Zu Ende der Umaiyadenzeit, 129/747 oder 132/750, ist er gestorben[28].

---

[14] TT I 238 f.; Ḫalīfa, *Ṭab.* 507 nr. 1742.
[15] Vgl. zu ihm jetzt ausführlich Madelung in: JNES 40/1981/292 f. und 297 ff.
[15a] S. auch oben S. 158.
[16] Madelung, a. a. O. 298.
[17] Ibn al-Madīnī, *ʿIlal* 81, 1; 87, 7; 88, 1; auch 84, 5.
[18] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 372 nr. 2467; auch Wakīʿ, *Aḫbār* I 46, apu. f.
[19] IAH II_2 213, 1 f.
[20] S. u. S. 675.
[21] Oder *Abū Aiyūb* (IS V 404, 9). Er hatte mehrere Söhne: neben Naṣr noch Kaṯīr (IS V 404, 7), ʿAbdallāh (AZ 448, apu. und Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 218, 7) und ʿĀmir (Ǧāḥiẓ, *Bayān* III 212, 7).
[22] Vgl. dazu Ḫalīfa, *Ṭab.* 514 nr. 1780; IS V 404, 15 hat stattdessen *Dīnār.*
[23] IS V 404, 6. Bei Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 218, 3 f. ist *Ṭaiyi'* zu *ʿAlī* verderbt.
[24] S. o. S. 137.
[25] Fasawī I 621, 11 f.
[26] Suyūṭī, *Laʾālī* II 390, 13 ff.; dazu Bd. I 85.
[27] So Abū l-Arab, *Miḥan* 316, 7 ff.; allgemein Ḏahabī, TH 128, 15 f. und *Taʾrīḫ* V 180, pu. f.: wegen Kritik an den Umaiyaden.
[28] Das Datum 129 findet sich häufiger; 132 ist daraus erschlossen, daß er Aiyūb as-Saḫtiyānī (s. o. S. 343) um ein Jahr überlebt haben soll (Buḫārī IV_2 301, 6 f).

In Baṣra war er recht angesehen gewesen. Aiyūb as-Saḫtiyānī schätzte ihn[29]; Hišām ad-Dastuwā'ī überlieferte viel von ihm[30]. Ibn al-Madīnī hielt ihn später für den bedeutendsten Traditionarier seiner Generation neben Qatāda[31]. Aber auch im medinensischen und ḥiǧāzenischen Ḥadīṯ kannte er sich sehr gut aus; er soll dort nur von Zuhrī übertroffen worden sein[32]. Daß er in der Prophetenbiographie Bescheid wußte, läßt sich aus Ṭabarī erkennen[33]. Nach seiner Ansicht war die *sunna* dem Koran überlegen – und zwar vielleicht nicht nur deswegen, weil sie zu dessen Erklärung beiträgt, wie man später behauptete[34]. Er bestand darauf, Ḥadīṯmaterial schriftlich zu bekommen, damit es nicht verloren gehe[35], und er hat Ḥadīṯ auch schriftlich weitergegeben[36]. Den späteren Kritikern war daran nur wichtig, daß dabei gelegentlich die mündliche Kontrolle fehlte[37]. Daß man zu seinen Lebzeiten bei dieser Methode noch nichts fand, geht aus der großen Anzahl derer hervor, die so von ihm übernahmen[38].

Ibn Ḥaǧar attestiert ihm große Frömmigkeit[39]. Vielleicht ist dies aus Äußerungen wie der seines Sohnes ʿAbdallāh herausgelesen, er sei immer traurig – will wohl sagen: um sein Seelenheil besorgt – gewesen[40]. Dies zusammen mit seiner politischen Einstellung würde aus ihm einen guten Qadariten machen. Aber das wird so nirgendwo gesagt. Selbst Kaʿbī registriert ihn nicht. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār allerdings will wissen, daß ʿAmr b. ʿUbaid ihn aufgesucht habe; in diesem Zusammenhang fällt die Bemerkung, daß sie beide Muʿtaziliten gewesen seien[41]. Dazu paßt wiederum nicht gut, daß unter seinen Ḥadīṯen sich auch solche finden, die sich gegen die Qadariten wenden ließen[42]. Der Fall ist nicht mehr ganz aufzuklären. – Politisches Engagement mag man noch annehmen bei

Abū Muḥammad Ismāʿīl b. Muḥammad b. Saʿd b. Abī Waqqāṣ,

gest. 134/751-2[43], einem Angehörigen der medinensischen Aristokratie, dessen Vater den Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ mitgemacht hatte und nach seiner Gefan-

---

[29] IS V 404, 10 f. und Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 218, 5 f.
[30] AZ 452 nr. 1142.
[31] Fasawī I 621, 7 ff.; IḤ VI 140, 10 ff.
[32] Ib. I 621, 10 f. nach Aiyūb as-Saḫtiyānī.
[33] Vgl. Index s. n.; er überliefert dort meistens nach Abū Salama b. ʿAbdarraḥmān (gest. 104/722-3), von dem er eine *nusḫa* besaß (Azmi, *Studies* 63).
[34] Ibn Qutaiba, *Taʾwīl* 250, 8 ff. = 199, 8 ff./Übs. Lecomte 222 § 216 d; dazu Juynboll in: JSAI 10/1987/109 f.
[35] Ḫaṭīb, *Taqyīd* 110, 16 ff.
[36] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 196, 3 f.
[37] Azmi, *Studies* 176.
[38] Ib. 176 f.
[39] TT XI 269, 5 f.
[40] AZ 448, apu. f. Von seinem andern Sohn Naṣr erzählte man sogar, er könne auf dem Wasser wandeln oder durch die Luft fliegen (Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 164, 12 ff.).
[41] *Faḍl* 343, 1 ff. > IM 138, 9 (wo nur der Name steht).
[42] HT 127 und 164.
[43] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 627, 13; TT I 329 f. nr. 592.

gennahme bei Herat i. J. 82/701 auf Befehl Ḥaǧǧāǧs hingerichtet worden war[44]. Der Sohn war, wie Kaʿbī behauptet, wegen seiner qadaritischen Einstellung in der Stadt bekannt[45]. Das wird anderswo nicht bestätigt. Jedoch wissen wir ohnehin nur wenig über diesen Enkel des bekannten Heerführers. Nach Ibn Qutaiba gehörte er zu den *fuqahāʾ* der Quraiš[46]. Bei Ṭabarī erscheint er mehrfach als Quelle für historische Nachrichten bis in die Zeit ʿUṯmāns, z. T. mit genauen chronologischen Angaben[47]; auch Ibn Isḥāq zitiert ihn an einer Stelle[48]. – Andere medinensische Qadariten dieser Zeit sind noch weniger zu konkretisieren. Da ist etwa, als weiteres Mitglied einer alten Familie,

al-Qāsim b. al-ʿAbbās b. Muḥammad al-Lahabī.

Er war ein Nachkomme des Abū Lahab und darum vermutlich etwas belastet[49]; sein Urgroßvater Muʿattib war im Jahre der Eroberung Mekkas Muslim geworden[50]. Er selber fiel i. J. 130/748 bei Qudaid oder wurde kurz darauf in Medina von den Ḥāriǧiten ermordet[51]. Nur die Muʿtaziliten verzeichnen seine qadaritische Einstellung[52].

Abū Maudūd ʿAbdalʿazīz b. Abī Sulaimān

war ein *maulā* der Huḏail, der in Medina als *qāṣṣ* wirkte. Er galt als Asket; Ibn Saʿd bezeichnet ihn als einen *mutakallim,* der den Leuten predigte[53]. Kaʿbī stützt sich auf Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī, wenn er in ihm einen Qadariten sieht[54].

Abū ʿAbdallāh Ṣafwān b. Sulaim az-Zuhrī,

gest. 132/749-50[55], ein *maulā* des Ḥumaid b. ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf, der offenbar später zu den Banū Zuhra in Verbindung trat[56], hatte in seiner Jugend,

---

[44] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 367, 12 und 368, 5 ff.; auch Zubairī, *Nasab Quraiš* 264, 11 f. und Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 129, –4 f.

[45] *Maq.* 76, 13 ff. > *Faḍl* 335, 1 f. > IM 133, 13.

[46] *Maʿārif* 244, 4.

[47] Vgl. Index s. n., vor allem I 2726, 10 ff.

[48] *Sīra* 587, 9 f.

[49] Seine Familie wird weder bei Zubairī noch in der *Ǧamhara* des Ibn Ḥazm genannt.

[50] Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1430 nr. 2459.

[51] Die meisten Quellen geben als sein Todesjahr 131 an; nur bei Buḫārī steht 133, im Anschluß an ʿAbdarraḥmān b. Šaiba. Jedoch ist dies vielleicht nur eine Verschreibung; TT VIII 320, 2 f. hat nach der gleichen Quelle 130.

[52] Kaʿbī 76, 1 f. > *Faḍl* 335, 3 > IM 133, 11 f. (wo falsch *al-Laiṯī*). Nichts bei Buḫārī IV_1 168 nr. 748; IAH III_2 114 nr. 658; *Mīzān* nr. 6810; TT VIII 319 f. nr. 576.

[53] *mutakallim yaʿiẓu;* vgl. TT VI 340 nr. 653. Die Originalstelle ist im Druck der *Ṭabaqāt,* der ja gerade in Band V mehrere Lücken hat, nicht erhalten. Mit *mutakallim* ist hier wohl nicht unbedingt „Theologe" gemeint (s. o. Bd. I 50 f.).

[54] *Maq.* 80, apu. ff. > *Faḍl* 336, 8 (nach Verbesserung) > IM 133, 8 (mit Verbesserung von Fück in OLZ 59/1964/374).

[55] So nach Ḫalīfa, *Ṭab.* 653 nr. 2304 und *Taʾrīḫ* 613, 4; auch TH 134 nr. 120 und TT IV 425 nr. 734. Nach einer Angabe bei Ibn ʿAsākir dagegen schon i. J. 124/742 (TTD VI 433, 13 f.).

[56] Ḫalīfa, *Ṭab.* und AZ 641, 7.

unter dem Kalifat des Muʿāwiya, die Beamten (*kuttāb*) in Medina angelernt, widmete sich aber dann mehr und mehr frommen Übungen. Er durchwachte die Nächte im Gebet und bemühte sich deswegen, sein Schlafbedürfnis zu reduzieren. Er benutzte kein Kopfkissen und bereitete sich sein Bett, umgekehrt wie üblich, im Winter auf dem Dach und im Sommer im Innern des Hauses. Er schlief im Sitzen, mit dem Kopf auf den Knien, festgehalten von einem Riemen, der die Brust an die Knie preßte (*ḥubwa*), und bewahrte auf diese Weise seine rituelle Reinheit[57]. Sein Tun wurde mit Hochachtung vermerkt und offenbar als ungewöhnlich empfunden[58]. Daß er Qadarit gewesen sei, geht auf ein frühes Zeugnis zurück[59]; es ist aufgenommen bei Ibn Ḥaǧar[60] und in den muʿtazilitischen Quellen[61]. Mālik b. Anas hat sich dennoch nicht abhalten lassen, bei ihm zu hören[62].

Abū l-Muġīra ʿAbdallāh b. Abī Labīd aṭ-Ṭaqafī

ist laut Wāqidī zu Beginn von Manṣūrs Kalifat, also i. J. 136/754 oder kurz danach, gestorben[63]. Jedoch ist dies vielleicht nur aus einer Anekdote erschlossen, deren legendärer Charakter kaum einem Zweifel unterliegt[64]. Der Ansatz wäre in jedem Fall zu spät gewählt, wenn stimmen sollte, daß der soeben genannte Ṣafwān b. Sulaim sich weigerte, über ihm das Totengebet zu sprechen[65]. Er war ein Pietist wie dieser; aber seine qadaritische Überzeugung ist viel besser attestiert, z. B. bei Ibn Ḥanbal[66] und bei Fasawī[67]. Dies rührte vermutlich daher, daß er einmal in den Irak gereist war. Er hatte in Kūfa Ḥadīṯ tradiert; Sufyān aṯ-Ṯaurī hat dort bei ihm gehört[68].

Abū ʿAbdallāh Šarīk b. ʿAbdallāh b. Abī Nimr al-Laiṯī[69],

gest. nach 140/757-8, aber vor dem Aufstand des Nafs az-zakīya[70], war ein echter Araber; sein Großvater Abū Nimr hatte bei Badr auf seiten der Mek-

---

[57] TTD VI 433, 15 ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* II 86 ff.; vgl. auch das Gebet AZ 429, 1. Erst wenn man sich beim Schlafen ausstreckt, muß man morgens die Waschung vollziehen (vgl. Text XXII 257 mit Kommentar). Zur *ḥubwa* s. o. S. 177.

[58] Kaʿbī 78, 1 f. und ausführlicher Fasawī I 661, 2 ff.: nach Sufyān b. ʿUyaina.

[59] TTD VI 434, 4; auch Kaʿbī 77, ult. f.

[60] TT, a. a. O.

[61] Kaʿbī 77, ult. f. (nach Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī) > *Faḍl* 335, 15 f. > IM 133, 16 f. Nichts bei IAH II_1 423 f. nr. 1858.

[62] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 127, −5; Suyūṭī, *Isʿāf al-mubaṭṭaʾ* 19, 9 ff.

[63] TT V 372, 15.

[64] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 335, 11 ff.

[65] Vgl. etwa ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 292, 12 ff. und Buḫārī III_1 182, 5: nach ʿAbdalʿazīz b. Muḥammad ad-Darāwardī (gest. 186/802).

[66] *ʿIlal* 130 nr. 807 und 273 nr. 1761.

[67] II 697, 4 f.; auch Buḫārī III_1 182, 4; ʿUqailī II 292 nr. 866; *Mīzān* nr. 4529; *Hady as-sārī* II 139, 21 ff.; Suyūṭī, *Tadrīb* I 329, 2; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 335, 7 ff. > IM 133, 14. Ḏahabī meldet *Taʾrīḫ* V 267, −4 ff. Zweifel an. Nichts bei IAH II_2 148 nr. 684.

[68] Vgl. auch Azmi, *Studies* 109.

[69] Zu dieser Nisbe vgl. Ḫalīfa, *Ṭab.* 665 nr. 2364.

[70] Ḫalīfa, *Ṭab.*, a. a. O., und *Taʾrīḫ* 642, 3; auch IAH II_1 363 nr. 1592.

kaner mitgekämpft[71]. Als Qadarit erscheint er bei Kaʿbī, der sich auf Dāwūd al-Iṣfahānī beruft[72], und in einigen anderen einschlägigen Quellen[73]. Mālik b. Anas hat dennoch von ihm überliefert[74]. – Interessanterweise gehört sogar ein Onkel Māliks hierher:

Abū Suhail Nāfiʿ b. Mālik b. Abī ʿĀmir al-Aṣbaḥī, auch bekannt als Ibn Abī Anas[75],

der sich als Eidgenosse (*ḥalīf*) den Taim b. Murra angeschlossen hatte. Sein Vater Abū Anas Mālik b. Abī ʿĀmir starb i. J. 112/730[76], er selber im Kalifat des Saffāḥ (132/749 – 136/754)[77]. Die Familie war südarabischer Herkunft; daß sie nicht ganz ohne Ansehen war, dürfte daraus hervorgehen, daß er von ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz tradierte, also wohl während dessen Statthalterschaft zu ihm Zugang gehabt hatte[78]. Daß er Qadarit gewesen sei, geht über Šāfiʿī auf den medinensischen Juristen Ibn Abī Yaḥyā zurück[79]. Dieser war gut unterrichtet, aber gewiß auch etwas parteiisch; er stand mit Mālik nicht gut[80]. – Etwas jünger war

Abū Sahl Saʿd b. Saʿīd b. Abī Saʿīd al-Maqburī.

Ihn hatte Sufyān b. ʿUyaina als Qadariten bezeichnet[81]. Er überlieferte von seinem Bruder ʿAbdallāh, der, obgleich selber vielleicht nicht Qadarit, später einen schlechteren Leumund hatte als er[82]. Der Vater dagegen, Saʿīd al-Maqburī, ein Klient der Banū Laiṯ, war sehr angesehen; er starb um 125/743[83]. – Im Umfeld der frühen Qadarīya ist schließlich noch

Muḥammad b. Isḥāq b. Yasār

zu erwähnen, der bekannte Verfasser der *Sīra*, gest. 150/767 oder kurz danach. Er hat nämlich nur die erste Hälfte seines Lebens in Medina verbracht; später, in den dreißiger Jahren des 2. Jh's, ist er nach Baġdād gegangen und hat dort Verbindung zu Manṣūr aufgenommen[84]. Seine Biographie und sein Werk sind

---

[71] Buḫārī II_2 236, pu. f.
[72] *Maq.* 78, pu. ff. > *Faḍl* 336, 3 > IM 134, 5.
[73] TT IV 337 f. nr. 578; *Hady as-sārī* II 134, 8 ff.; *Tadrīb* I 329, 1. Nichts in IAH II_1 363 f. nr. 1592 und in *Mīzān* nr. 3696. Nicht zu verwechseln mit dem Kūfier Šarīk b. ʿAbdallāh an-Naḫaʿī (s. o. Bd. I 214).
[74] Suyūṭī, *Isʿāf al-mubaṭṭaʾ* 18, –7 ff.
[75] Vgl. dazu Fasawī I 406, 6 ff.
[76] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 107, –7 f.
[77] TT X 409 ff. nr. 737.
[78] Buḫārī IV_2 86 nr. 2276; auch IAH IV_1 453 nr. 2072.
[79] Kaʿbī 82, 3 ff. > *Faḍl* 336, 18 ff. > IM 134, 11 f.
[80] S. u. S. 698 f.
[81] ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* II 117 nr. 593; *Mīzān* nr. 3110; TT III 469 f. nr. 875.
[82] Zu ihm ʿUqailī II 258 f. nr. 810; *Mīzān* nr. 4353 usw.
[83] Zu ihm TH 116 f. nr. 101; TT IV 38 ff. nr. 61 usw.
[84] Vgl. im einzelnen J. Fück, *Muḥammad b. Isḥāq* (Diss. Frankfurt 1925) und, mit abweichender Interpretation, R. Sellheim in: Oriens 18-19/1965-66/33 ff.; dazu Schacht in: Arabica 16/1969/81.

mehrfach behandelt worden[85]; ich kann mich darum hier auf die für uns wichtigen Punkte beschränken. Der Verdacht, daß er Qadarit gewesen sei, ist eindeutig medinensischen Ursprungs. Ein gewisser Ḥumaid b. Ḥabīb wollte gesehen haben, wie Ibn Isḥāq unter dem Gouverneur Ibrāhīm b. Hišām wegen seines qadaritischen Engagements ausgepeitscht wurde[86]. Das wäre in seiner Jugend gewesen; Ibrāhīm b. Hišām b. Ismāʿīl al-Maḫzūmī verwaltete Medina seit dem Jahre 106/725, kurz nach Hišāms Regierungsantritt[87], und wurde i. J. 114/732 abgesetzt[88]. Jedoch ist die Nachricht aus mehreren Gründen problematisch. Nicht nur, daß der Informant kaum dingfest zu machen ist[89] und zumindest in Syrien um diese Zeit, da Ġailān ad-Dimašqī aller Wahrscheinlichkeit nach noch am Leben war, qadaritische Überzeugung noch keine direkte Gefahr mit sich brachte; sondern die Geißelung wird an anderer Stelle zudem mit Frauengeschichten Ibn Isḥāq's erklärt.

> Yāqūt, *Iršād* VI 400, 13 ff. nach Wāqidī. Daß man hier, wenn die Geschichte chronologisch überhaupt Sinn ergeben soll, *Ibrāhīm b. Hišām al-Maḫzūmī* lesen muß statt *Hišām al-Maḫzūmī* (der zwischen 82/701 und 86/705 Statthalter war), hat schon Horovitz festgestellt (in: IC 2/1928/169; so auch Idris, S. 28). Vgl. auch die Darstellungen bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 105, 4 ff. und bei Abū l-ʿArab, *Miḥan* 378, 4 ff.; an beiden Stellen wird der Statthalter nicht namentlich genannt. Abū l-ʿArab sagt dabei, daß Ibn Isḥāq damals verbannt worden sei; die Auspeitschung soll nach einem Parallelbericht (ib. 377, 8 ff.) darauf zurückzuführen sein, daß Ibn Isḥāq zuviel über Genealogie gewußt und darum jeder Familie etwas angehängt habe.

Dennoch könnte die Beschuldigung bei einem konkreten Anlaß anknüpfen. Ibn Isḥāq ist nämlich vielleicht noch einmal mit der Obrigkeit in Konflikt geraten, und diesmal nun tatsächlich wegen seiner qadaritischen Neigungen. Er wurde aus seinem Schülerkreis heraus verhaftet; ein Wahrtraum soll ihm kurz zuvor sein Schicksal verraten haben[90]. Wie auch immer es sich verhalte, sein Ruf war in Medina noch gegen Ende des Jahrhunderts ruiniert, mehr als

---

[85] Vgl. EI² III 810 f. s. n. und GAS 1/288 ff.; dazu die unabhängig voneinander entstandenen Studien von H. R. Idris, *Réflexions sur Ibn Isḥāq*, in: SI 17/1962/23 ff. und von ʿAbdalʿazīz Dūrī, *Dirāsa fī sīrat an-nabī wa-mu'allifihā Ibn Isḥāq* (Baġdād 1385/1965) sowie die Dissertation von Sadun Mahmud al-Samuk, *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Isḥāq. Eine synoptische Untersuchung* (Frankfurt 1978), jeweils mit weiteren Angaben. Auch Dūrī, *Rise* 33 ff.; Guillaume, *The Life of Muhammad*, Einl. xiii ff. und jetzt Newby, *The Making of the Last Prophet* 5 ff.

[86] *Mīzān* III 472, pu. f.

[87] Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 544, 7 f. und Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt* I 168, 10 ff.

[88] Wakīʿ I 171, 3 f.

[89] Sollte es sich um Ḥumaid b. Ḥabīb al-Laḫmī handeln, der später Yazīd III. unterstützt hat? (Ṭabarī II 1792, 6).

[90] So TB I 225, 11 ff.; allerdings hat auch hier erst ein späterer Tradent den Bezug zur *qadar*-Problematik hergestellt (vgl. zu ihm Samʿānī, *Ansāb* VI 323, 1 ff.). Ohne diese Bemerkung bei Yāqūt, *Iršād* VI 401, 1 ff. – Idris will hierin nur eine Doublette der vorhergenannten Überlieferung sehen (a. a. O., S. 28).

eine Generation nach seinem Tode[91]. Dabei beeilte man sich zu versichern, unter Berufung auf Sufyān b. ʿUyaina, daß dies nichts mit seinem Ḥadīṯ zu tun habe, sondern allein von seinen qadaritischen Überzeugungen ausgehe[92]. Ob dies zutrifft, muß fraglich bleiben; immerhin hören wir, daß er auch Ḥadīṯe „über die Eigenschaft" (*fī ṣ-ṣifa*, erläutert als „über die Eigenschaften Gottes") verbreitete und damit Anstoß erregte – was auch immer sich hinter dieser merkwürdigen Formulierung verbergen mag[93]. Wir wissen, daß er den *Tafsīr* des Ḥasan al-Baṣrī in der Redaktion des ʿAmr b. ʿUbaid benutzt hat[94].

Auch Mālik b. Anas soll ihm aus dem gleichen Grunde übel gesonnen gewesen sein[95]. Wir können das nicht überprüfen; daneben werden andere Motive angeführt[96]. Nur daß es Mālik gelungen sei, ihn aus der Stadt hinauszuekeln, scheint etwas übertrieben; dazu besaß Mālik damals, mehr als 40 Jahre vor seinem Tode, wohl noch nicht die Statur[97]. Ibn al-Madīnī hat später sogar behaupten können, Mālik habe Ibn Isḥāq überhaupt nicht näher gekannt[98]. Auch dies stimmt so wohl nicht; daß beide sich nicht mochten, unterliegt kaum einem Zweifel. Ibn Isḥāq hat Mālik, der ja kein einheimischer Medinenser war, sondern aus dem Jemen kam, in seiner sozialen Stellung zu treffen versucht; er behauptete, Mālik sei nicht Eidgenosse (*ḥalīf*) seines medinensischen Klans gewesen, sondern nur *maulā*[99]. Auch über seine Leistung als Jurist hat er sich spöttisch geäußert[100].

Daß er Qadarit gewesen sei, hat man auch außerhalb des Ḥiǧāz kolportiert. Auzāʿī hat deswegen angeblich nicht viel von ihm gehalten[101]. Im Osten schloß sich Ibn Maʿīn (gest. 233/848) dieser Meinung an[102], auch Hārūn b. Maʿrūf (gest. 231/846)[103] und Sulaimān b. Dāwūd aš-Šāḏakūnī (gest. 234/848)[104], später Ibn Qutaiba[105]. In den muʿtazilitischen Quellen wird das Urteil des Ibn

---

[91] Vgl. TB I 226, 14 ff. mit Bezug auf das Jahr 193/809. Ganz negativ ist z. B. auch das Exposé bei Ibn an-Nadīm (*Fihrist* 105, 3 ff.).

[92] Fasawī II 27, 9 f.; Kaʿbī 81, 10 ff.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* IV 26, 7 f.; auch TB I 224, 19.

[93] Fasawī I 137, 7 ff. = III 366, apu. ff. > TB I 226, 3 ff.; auch *Mīzān* III 474, –4 ff. Sollte es sich um antianthropomorphistische Überlieferungen gehandelt haben, wie die Ibāḍīya sie Ibn ʿAbbās in den Mund legte?

[94] S. o. S. 298 f. Auch Dūrī, *Dirāsa* 24.

[95] AZ 538 nr. 1455.

[96] Vgl. EI² III 811 a.

[97] Die Tradition scheint aus einer Eigenäußerung Māliks herausinterpretiert zu sein, die, wenn sie echt ist, mehr über dessen starkes Selbstgefühl verrät als darüber, wie es wirklich gewesen war (TB I 223, 12).

[98] TB I 229, 3.

[99] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 106, 3 ff.; dazu Näheres bei U. F. ʿAbdallāh, *Mālik's Concept of „ʿAmal" in the Light of Mālikī Legal Theory* (PhD Chicago 1978), S. 39 ff. und oben S. 674.

[100] Fasawī III 32, 1 ff. > TB I 223, 9 ff.; ʿUqailī IV 24, –7 ff.

[101] TTD III 384, 5 ff.

[102] Kaʿbī 81, 5 ff.; ʿUqailī IV 28, 14 f.

[103] TB I 225, 19 f.

[104] Yāqūt, *Iršād* VI 400, 8 f.

[105] *Maʿārif* 625, 14 f.

Maʿīn weitergegeben[106]. Allerdings hat der Kūfier Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Numair (gest. 234/848) ihn von dem Vorwurf freizusprechen versucht[107]. Diese Ehrenrettung wird, ebenso wie die anderen Aussagen, häufig von späteren Autoren wiederholt[108]. Abū Dāwūd dagegen hat sich sogar zu der Behauptung verstiegen, Ibn Isḥāq sei ein „Qadarit und Muʿtazilit" gewesen[109].

4.1.2.3.1 Der Aufstand des Nafs az-zakīya

Qadaritisches Engagement war in Medina in der Generation vor Mālik ebensowenig anstößig wie in Baṣra. Jedoch waren die Qadariten breiter über die Gesellschaft verstreut; wir finden mehr Aristokraten unter ihnen. Das lag wohl daran, daß es in den vornehmen Familien von Medina mehr Unzufriedenheit gab, vielleicht auch mehr Langeweile. Als der Alide Muḥammad b. ʿAbdallāh bei seinem Aufstand i. J. 145 diese Gefühle für sich zu nutzen verstand, trat darum die qadaritische Komponente viel stärker zurück als in Baṣra; Intellektuelle aller Lager wurden von dem revolutionären Fieber erfaßt. Auch Mālik b. Anas ist bekanntlich in die Affaire verwickelt gewesen; er hatte in einem Fatwā den Huldigungseid an Manṣūr für nicht bindend erklärt und wurde deswegen hernach ausgepeitscht[1]. Manṣūr hütete sich zwar, den Irrtum der Schlacht auf der Ḥarra zu wiederholen; er schuf keine Märtyrer. Aber er ließ für viele Jahre den Seeweg zum Ḥiǧāz sperren; damit machte er sich die reichen Quraišiten gefügig[2]. Auch die Pensionen hat er den Medinensern gestrichen[3]. Von einer Besetzung der Stadt sah er ab; sie empfahl sich schon deswegen nicht, weil kurz nach dem Zusammenbruch des Aufstandes die schwarzen Sklaven rebellierten[4]. Aus diesem Grunde gab es denn auch weniger individuelle Bestrafungen als im Irak. Unter den Qadariten, die am Aufstand teilnahmen, war

---

[106] Kaʿbī 81, 4 ff. > *Faḍl* 336, 11 ff. > IM 134, 9.

[107] TB I 225, ult. f.; zu seinem Vater s. o. Bd. I 236.

[108] *Mīzān* nr. 7197 (ein sehr ausführlicher Artikel); TH 172 ff. nr. 167; TT IX 38 ff. nr. 51. Nichts in IAH III_2 191 ff. nr. 1087 und erstaunlicherweise bei Kaʿbī, *Qabūl* 139, 7 ff., wo ansonsten einiges negative Material zusammengetragen ist. Ibn Saʿd hat VII_2 67, 16 f. nur eine allgemeine Bemerkung.

[109] Zitiert in *Mīzān*, wohl nach den Antworten des Abū Dāwūd auf Fragen des Āǧurrī (s. o. Bd. I 60).

[1] Vgl. Schacht in EI² VI 263 b; auch ʿAbdallāh, *Mālik's Concept of „ʿAmal"* 93 f. Weitere Belege bei Muth, *Der Kalif al-Manṣūr* 397, Anm. 1737. Wenn es beim „Treffen von Abwāʾ" wirklich zu einer Huldigung an Muḥammad b. ʿAbdallāh gekommen sein sollte (s. o. S. 294), war diese natürlich für einen Juristen ein gewichtiges Faktum und in Medina vermutlich auch besser bekannt und nachprüfbar als anderswo.

[2] Vgl. Arazi in: JSAI 5/1984/205.

[3] Erst al-Mahdī hat sie mehr als ein Jahrzehnt darauf wieder erneuert (F. ʿUmar in: Arabica 21/1974/140; ausführlicher Ṣāliḥ al-ʿAlī in: MMʿIʿI 20/1970/32 f.).

[4] Ṭabarī III 265, 14 ff. War das eine Hungerrevolte im Gefolge der ersten Blockademaßnahmen? Vgl. dazu Arazi, ib. 205 f. und Pipes, *Slave Soldiers* 133 f.

Abū Ǧaʿfar[5] ʿAbdalḥamīd b. Ǧaʿfar b. ʿAbdallāh b. al-Ḥakam al-Anṣārī,

gest. 153/770[6], ein Eidgenosse der Aus und Nachkomme des Fityaun, eines jüdischen Fürsten aus dem vorislamischen Medina[7]. Schon sein Vater Ǧaʿfar b. ʿAbdallāh b. al-Ḥakam b. Rāfiʿ b. Sinān hatte Ḥadīṯe tradiert[8]. Das *ḥilf*-Verhältnis ging vermutlich auf Rāfiʿ b. Sinān zurück, der sich unter dem Propheten zum Islam bekehrt hatte[9]. ʿAbdalḥamīd gehörte zum Kreis der engeren Vertrauten Muḥammad b. ʿAbdallāh's; er befehligte seine Polizeitruppe[10] und später, in der Schlacht, dessen Lanzenreiter (*ḥarba*)[11]. Man sagte ihm nach, daß er mit einigen anderen Muḥammad b. ʿAbdallāh zum (übereilten) Losschlagen genötigt habe[12]; jedoch behauptete er von sich, er habe hernach, als die irakischen Truppen sich näherten, zum Ausweichen nach Ägypten geraten[13]. Als er damit nicht durchdrang, blieb er ihm trotzdem treu[14]; er stellte fest, daß sie etwa so viele waren wie jene, die bei Badr gegen die Heiden gekämpft hatten: etwas mehr als 300[15]. Nach dem Aufstand blieb er offenbar unbehelligt. Auch seine Überlieferungen hatte man trotz seines Qadaritentums weiter geschätzt. Nur Sufyān aṯ-Ṯaurī nahm ihm seine Haltung übel[16]. – Gleichfalls am Aufstand teilgenommen hat

Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAǧlān al-Qurašī,

gest. 148/765, ein Klient der Fāṭima bt. ʿUtba b. Rabīʿa[17], der Tochter eines angesehenen Quraišiten, der bei Badr auf seiten der Mekkaner gefallen war, und Schwester der Mutter des Muʿāwiya[18]. Nach dem Urteil des Wāqidī war

---

[5] Dies ist die einzig sicher überlieferte *kunya;* sie findet sich in direkter Anrede im Zusammenhang eines historischen Berichts (Ṭabarī III 228, 1 und *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn* 268, 1 f.). Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ hat stattdessen, wie die meisten späteren Quellen, „Abū l-Faḍl" (*Ṭab.* 682 nr. 2450), Buḫārī in seinem *Taʾrīḫ* (III$_2$ 51 nr. 1676) „Abū Ḥafṣ".

[6] Ḫalīfa, *Ṭab.*, ib., und *Taʾrīḫ* 662, 3.

[7] Ḫalīfa, *Ṭab.*, a. a. O.; zu Fityaun vgl. Ibn Duraid, *Ištiqāq* 436, 11 ff.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 373, 4 ff.; Ibn Ḥabīb, *Asmāʾ al-muġtālīn,* in: *Nawādir al-maḫṭūṭāt* II 136 f. Eine hebräische Etymologie des Namens hat sich noch nicht gefunden (Horovitz, *Koranische Untersuchungen* 163). H. P. Rüger, Tübingen, gibt mir zu erwägen, ob nicht, trotz des abweichenden Dentals, *pidyōn* „Loskauf" zugrundeliegen könnte, als Nebenform zu Pᵉdāyā „Jahwe hat losgekauft". Zum Gebrauch dieses Wortes als Eigenname vgl. *Pesiqta de Rab Kahana* 37 b BUBER; *Pesiqta Rabbati* 62 b FRIEDMANN; Natan ben Jehīʾēl, *Arūḫ* s. v. *zḥl* usw.

[8] TT II 99 nr. 147.

[9] Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 481 nr. 730; Mizzī, *Tuḥfat al-ašrāf* III 162 f.

[10] Ṭabarī III 199, 4 ff.; dazu van Arendonk, *Opkomst* 285.

[11] Ṭabarī III 193, 13 f.

[12] Ib. III 190, 14 ff. = Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 261, 2 ff.

[13] Ib. III 227, 17 ff. = *Maqātil* 267, pu. ff.; Lassner, *Shaping of Abbasid Rule* 69 f.

[14] Ib. III 260, 2 f. = *Maqātil* 286, 4.

[15] *Maqātil* 284, 2 f.

[16] ʿUqailī III 44 f. nr. 1000; *Mīzān* nr. 4767; dazu Fasawī I 427, 4 ff. und II 458, apu. f. Als Qadarit ist er noch verzeichnet bei Kaʿbī 77, 1 ff. (nach Yaḥyā b. Maʿīn) > *Faḍl* 335, 4 f. > IM 133, 12; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* VI 221, 6 ff.; TT VI 111 nr. 223. Nichts bei IAH III$_1$ 10 nr. 46.

[17] Ḫalīfa, *Ṭab.* 676 nr. 2421 und *Taʾrīḫ* 655, 9.

[18] Zubairī, *Nasab Quraiš* 152, 9 ff., und Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 76, pu. ff.

er ein angesehener Jurist, der in der Prophetenmoschee seinen Lehrzirkel hatte und dort ebenso Ḥadīṯ tradierte wie Gutachten gab[19]. Er hatte bei Zaid b. Aslam (gest. 136/753) gelernt[20], und Mālik b. Anas kannte ihn offenbar gut[21]. Man erzählte sich, seine Mutter habe ihn drei Jahre lang ausgetragen, und er habe, als er zur Welt kam, bereits Zähne gehabt. Ähnliches behauptete man von Mālik – in beiden Fällen zum Beweis ihrer ungewöhnlichen Frühreife und Intelligenz. Später entsann man sich, daß derlei biologische Unwahrscheinlichkeiten schon durch einen Ausspruch der ʿĀʾiša desavouiert wurden, und man ließ Mālik selber für die Wahrheit der Geschichte eintreten[22]. Die Urteile über ihn lauten darum häufig positiv[23]; vor allem Sufyān b. ʿUyaina (gest. 196/812) hatte sich für ihn ausgesprochen[24]. Als er einen Besuch in Kūfa machte, triumphierte er über einige vorwitzige junge Gelehrte, unter ihnen Yūsuf as-Samtī[25], die ihn mit umgestellten Isnāden hereinlegen wollten[26].

> Ein Kind, das bei seiner Geburt bereits Zähne hat, kann auch sofort sprechen. Auf diese Weise verbindet sich die genannte Vorstellung mit dem Topos vom redenden Säugling, der im Koran auf Jesus angewandt wird (Sure 19/29 f.) und sich etwa auch im sog. *Alphabet des Ben Sira* findet (Steinschneider, *Alphabetum Siracidis*, Berlin 1858, fol. 17 a; Eli Yassif, *The Tales of Ben Sira in the Middle Ages*, Jerusalem 1984, S. 199). In der islamischen Welt wird sie außerdem noch auf den ägyptischen Heiligen Aḥmad al-Badawī bezogen (Littmann, *Aḥmed el-Bedawī* 68 ff. vv. 1 ff.), auch auf den Koranexegeten Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim, dessen Name so erklärt wird: da er Zähne hatte, konnte er bei seiner Geburt bereits lächeln (*Faẓāʾil-i Balḫ* 62, 5 ff.; zu ihm s. o. S. 508 f.). Allgemein vgl. Mach, *Zaddik* 69 f. und Gramlich, *Wunder der Freunde Gottes* 148 f.

Dennoch wissen wir sehr wenig über ihn. Šīrāzī z. B. erwähnt ihn in seinen *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* überhaupt nicht. Auch Ibn al-Ǧazarī sagt nichts über ihn, obgleich er gelegentlich als Koranleser apostrophiert wird[27] und sich offenbar auch zu einschlägigen Fragen geäußert hat[28]. Dafür scheint in erster Linie die dominierende Stellung verantwortlich zu sein, die Mālik b. Anas in der nächsten Generation einnahm. Man wollte wissen, daß dieser ihm trotz des

---

[19] Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 289, 1 ff.

[20] Fasawī I 675, 2 ff.; zu Zaid b. Aslam vgl. GAS 1/405 f. Ǧāḥiẓ überliefert nach ihm eine Stellungnahme Zaids zu der Frage, ob man Eier, mit denen die jungen Leute, wie bei uns am Ostertag, Glücksspiele gemacht haben, noch essen dürfe (*Ḥayawān* II 292, 4 ff.; dazu Rosenthal, *Gambling* 61 f.). Vgl. auch Ṭabarī I 2746, 7 ff.

[21] Fasawī I 651, 7 ff. und 675, 6 ff.

[22] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VII 124, 10 ff.; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 595, 1 ff.; Ḏahabī, *Mīzān* III 646, – 5 ff. und TH 165, – 5 ff.; Ṣafadī, *Wāfī* IV 92, 12 ff. (nach dem *Musnad ʿAlī* des Yaʿqūb b. Šaiba, gest. 262/875). Für Mālik vgl. noch EI² VI 263 a.

[23] Vgl. z. B. Fasawī II 173, 5; auch TH 165 f. nr. 161.

[24] Fasawī I 698, 13 f.; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 213 nr. 1325.

[25] Zu ihm s. o. S. 150 ff.

[26] *Mīzān* III 645, – 5 ff.

[27] Vgl. z. B. Ṣafadī, *Wāfī* IV 92, 10.

[28] Vgl. Makkī al-Qaisī, *Kašf ʿan wuǧūh al-qirāʾāt as-sabʿ* I 21, 2 ff.: zur Frage, warum Sure 9 nicht mit einer Basmala beginnt.

großen Altersunterschiedes in einer juristischen Frage den Wind aus den Segeln genommen habe[29]; er soll sich auch abfällig über Ibn ʿAǧlān's Ḥadīṯkenntnisse geäußert haben[30]. Seine Sympathie für an-Nafs az-zakīya dagegen hat ihm wohl kaum geschadet. Er hatte sich sehr für diesen engagiert; er hielt ihn für den Mahdī, der in den Überlieferungen vorhergesagt war[31], und er hatte in seinem Auftrag zwei Quraišiten, die nach einem Sendschreiben al-Manṣūrs anscheinend Verrat an der Bewegung geübt hatten, auspeitschen und nach ihrer Darstellung in der Haft so fesseln lassen, daß sie ihr Gebet nicht mehr verrichten konnten[32]. Sogar in den Kampf war er mitgezogen. Allerdings verstand er davon nicht viel – er war ja nur *maulā* –, und man machte sich lustig über ihn[33]; man erinnerte sich, daß er ein Maultier geritten habe[34]. Als ihm nach dem Zusammenbruch der Revolte Strafe drohte, setzten sich die Notablen der Stadt – und u. a. auch ʿAbbād b. Kaṯīr aus Mekka[35] – für ihn ein, und er wurde freigelassen[36].

Beziehung zur Šīʿa hatte er wohl auch vorher schon gehabt. Er begegnet in der – allerdings apokryphen – Überlieferung, wonach die alidischen Honoratioren, u. a. Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, dem Wāṣil b. ʿAṭāʾ, als dieser sich zu Besuch in Medina aufhielt, ihre Aufwartung machten[37]. Man kannte ihn als Gewährsmann bereits für die Zeit des Muḥammad al-Bāqir (gest. 117/735)[38]. Jedoch war er kein Rāfiḍit; er hegte große Hochachtung für ʿUmar[39]. Im Ḥadīṯ pflegte er die Traditionen des Abū Huraira, der ja gleichfalls bei den kūfischen Šīʿiten nicht in gutem Rufe stand; er besaß sie in Aufzeichnungen des Saʿīd al-Maqburī[40], aber auch von seinem Vater[41].

Daß er Qadarit gewesen sei, sagen nur die muʿtazilitischen Quellen, und selbst Kaʿbī, auf den sie zurückgehen, tut dies nur implizit[42]. Ob mehr gemeint war als seine Teilnahme am Aufstand, läßt sich nicht sagen. Er neigte ohnehin zum *amr bil-maʿrūf;* auch nach dem Aufstand konnte er es sich nicht verkneifen, einen Statthalter während des Freitagsgottesdienstes dafür zu tadeln, daß er sich nicht an die puritanischen Kleidervorstellungen hielt und sein

---

[29] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 225, 8 ff.
[30] ʿUqailī IV 118, 10 ff.; *Mīzān* III 644, apu. ff.
[31] Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 289, 8 f.
[32] Ṭabarī III 227, 2 ff.
[33] Ib. III 251, 18 ff. = *Maqātil* 281, –5 f.; auch 292, pu.
[34] *Maqātil* 282, 1.
[35] Zu ihm s. o. S. 653.
[36] *Maqātil* 289, 3 f.; verkürzt bei Kaʿbī 78, 13 ff. Die Rolle des ʿAbbād b. Kaṯīr wird herausgestellt in dem Eigenbericht bei Ṭabarī III 259, 3 ff. = *Maqātil* 282, 2 ff. – Dazu auch van Arendonk, *Opkomst* 285 f. und Muth, *Der Kalif al-Manṣūr* 438, Anm. 2097.
[37] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 239, 1 ff.; dazu oben S. 250.
[38] Ardabīlī, *Ǧāmiʿ ar-ruwāt* II 148 b, 2 f.
[39] Fasawī I 457, 1 ff. und 461, 10 ff.
[40] Azmi, *Studies* 38; zu ihm s. o. S. 674.
[41] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 294, 7. Zum Vater vgl. TT VII 162 nr. 324.
[42] Kaʿbī 78, 11 ff. > *Faḍl* 335, –7 ff. > IM 134, 3. Nichts bei Buḫārī I, 196 f. nr. 603 oder ʿUqailī IV 118 nr. 1677.

Gewand über den Boden schleifen ließ[43]. Interessanterweise überliefert er noch ganz unbefangen das Ḥadīṯ, daß Adam nach dem Bilde Gottes geschaffen sei; Mālik hat das später gerügt[44]. – Der dritte Name, der in diesem Zusammenhang begegnet, ist

Abū l-Ḥāriṯ[45] Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān b. al-Muġīra b. al-Ḥāriṯ Ibn Abī Ḏiʾb al-ʿĀmirī al-Qaisī,

geb. 80/699[46] oder 81/700[47], gest. 159/776[48]. Jedoch liegt bei ihm der Sachverhalt umgekehrt wie bei Muḥammad b. ʿAğlān: sein Qadaritentum ist früh und ziemlich sicher bezeugt, von ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī (gest. 211/827)[49] und Ibn Qutaiba[50], natürlich auch in den muʿtazilitischen Quellen[51]; jedoch hat er sich beim Aufstand des Muḥammad b. ʿAbdallāh stärker zurückgehalten. Es mag sein, daß er zu jenen gehörte, die den Aliden zum Losschlagen drängten[52]; aber als Muḥammad b. ʿAbdallāh dann wirklich ernst machte, ist er zu Hause geblieben[53]. Nach einer Bemerkung im *K. al-Aġānī* hätte er von den Hāšimiden gar nicht viel gehalten[54]. Er stammte selber aus den Quraiš, nur aus einer andern, offenbar weniger angesehenen Linie[55]. Seine Genealogie ist bei Zubairī und bei Ibn Ḥazm verzeichnet. Den Beinamen Ibn Abī Ḏiʾb hatte er nach seinem Urgroßvater[56]; dieser, Hišām b. Šuʿba b. ʿAbdallāh b. Abī Qais, auch bekannt als Abū Ḏiʾb, war, offenbar noch in vorislamischer Zeit, nach Syrien auf byzantinisches Gebiet gegangen und dort aufgrund falscher Anschuldigung

---

[43] Abū l-ʿArab, *Miḥan* 413, –6 ff.; auch Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 48, 5 ff., wo wohl *ṯiyāb* statt *bayān* zu lesen ist.

[44] TD (ʿAbdallāh) 282, 3 ff.

[45] Nur Ibn an-Nadīm hat, vielleicht irrtümlich, „Abū ʿAbdarraḥmān" (*Fihrist* 281, –7).

[46] Das Datum ist nach einer berühmten Sturzflut (*sail*) errechnet, die sich in Mekka ereignete (vgl. z. B. Buḫārī I_1 152 f. nr. 455; Fasawī I 146, 2 > TB II 297, 10 ff.).

[47] So nach Wāqidī, der Ibn Abī Ḏiʾb noch gut gekannt hat (Ṭabarī II 1063, 7 f.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 168, 15).

[48] So nach Ḫalīfa, *Ṭab.* 684 nr. 2459 und *Taʾrīḫ* 669, 7 f. sowie vielen weiteren Quellen. Zu einer abweichenden Nachricht s. u. Anm. 82.

[49] Fasawī II 400, 1 f.

[50] *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 11, 8 = 10, 8/Übs. Lecomte 9 § 17 und 102, 6 = 85, –6/Übs. 95 § 122.

[51] Kaʿbī 78, 5 ff. (nach einem von Šāfiʿī überlieferten Urteil des Mālik b. Anas und nach Yaḥyā b. Maʿīn) > *Faḍl* 335, 17 ff. > IM 134, 1 f. (verschrieben zu *Ibn Abī Ḏuʾaib*). Nach einer frühen Quelle auch TB II 301, 9 f.; nichts bei IAH III_2 313 f. nr. 1704.

[52] Dies, wenn man die beiden Parallelüberlieferungen bei Ṭabarī III 190, 15 ff. und Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 261, 2 ff. miteinander emendieren und an beiden Stellen *Ibn Abī Ḏiʾb* statt der jeweils verderbten Namensformen lesen darf.

[53] TH 192, 6. Hier ist mit *Ibn Ḥasan* doch wohl an-Nafs az-zakīya gemeint. Bei van Arendonk (*Opkomst* 286) ist dies, wohl im Anschluß an zaiditische Quellen, als moralische Unterstützung interpretiert. Madelung spricht *Qāsim* 72 f. vergröbernd von Teilnahme am Aufstand.

[54] *Aġ.* XIV 129, 6 f.

[55] Vgl. die Bemerkung ib. 9 f.

[56] Zubairī, *Nasab Quraiš* 423, 7 f.

bis zu seinem Tode gefangengehalten worden[57]. ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb hat ihn gekannt, schätzte ihn jedoch anscheinend nicht sehr. Sein Enkel, Ibn Abī Ḏi'b's Vater, erinnerte sich noch an die Bemerkung, die der Kalif gemacht hatte[58]; Ibn Abī Ḏi'b müßte danach ein spätes Kind gewesen sein. Das geht auch daraus hervor, daß er sich für diese Nachricht auf seinen Bruder berief; er selber hat seinen Vater vielleicht bewußt gar nicht mehr erlebt. Seine Mutter Buraiha bt. ʿAbdarraḥmān b. al-Ḥāriṯ b. Abī Ḏi'b kam aus demselben Klan[59]. Von deren Bruder Ḥāriṯ b. ʿAbdarraḥmān (gest. 129/747) übernahm er Ḥadīṯ[60]. Er gehörte dem Stamm der ʿĀmir b. Luʾaiy an; daß er deren *maulā* gewesen sei, wie Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ behauptet[61], ist nach allem, was wir erfahren haben, ein Irrtum.

Er hat sich schon früh für die Rechtsprechung in Medina interessiert; einige der von ihm bewahrten Erinnerungen reichen bis in das letzte Jahrzehnt des 1. Jh's zurück[62]. Die Quellen nehmen von ihm allerdings erst Notiz z. Z. des Manṣūr. Er war damals in der Stadt offenbar recht angesehen. Zwar ist er nie *qāḍī* geworden, wie Ibn an-Nadīm behauptet[63]; aber die Statthalter honorierten ihn oder zahlten ihm ein Gehalt. Ǧaʿfar b. Sulaimān, der zwischen 146/763 und 149/766 regierte, schickte ihm einmal 100 Dinar; sein Nachfolger Ḥasan b. Zaid ließ ihm monatlich 5 Dinar zukommen[64]. Unter Ǧaʿfar b. Sulaimān setzte er sich für Muḥammad b. ʿAǧlān ein, der damals seinen Zwischenruf gemacht hatte[65]. Zu einem bestimmten, allerdings nicht näher festzulegenden Zeitpunkt durften nur Mālik und er in der Stadt Gutachten erteilen[66].

Als der Kalif auf einer seiner Pilgerfahrten selber in Medina erschien, ist Ibn Abī Ḏi'b zur Audienz empfangen worden. Man meinte zu wissen, daß er damals im Gespräch mit dem Herrscher kein Blatt vor den Mund genommen habe. Das hat, ähnlich wie im Falle des ʿAmr b. ʿUbaid[67], die Phantasie angeregt; die Versionen sind weiter ausgesponnen worden. Man erkennt es schon daran, daß die Datierung auf Schwierigkeiten stößt. Die meisten Fassungen spielen zu der Zeit, als Ḥasan b. Zaid Statthalter war[68]; danach müßte

---

[57] Ib. 422, ult. ff.; auch Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 168, 13 und Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 485, 12. Zur Genealogie noch IḤ IV 183 nr. 566; wenn Ibn Ḫallikān sagt, daß der Gefangene Ibn Abī Ḏi'b's Vater gewesen sei, so ist dies eine Verwechslung.

[58] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 264 nr. 1702.

[59] Zubairī 423, 10.

[60] Ib. 423, 10 f.; auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 264, 6 f. und *Mīzān* nr. 1629.

[61] *Ṭab.*, a. a. O. Bei Kaʿbī 78, 6 wird er als „Bruder" (*aḫū*) dieses Stammes bezeichnet; jedoch ist dies wohl nur aus *aḥad* verlesen (so IAH III_2 313, ult.).

[62] Wakīʿ I 145, 1 ff. Die Nachricht ib. I 132, pu. ff. müßte sogar in die Zeit vor 87/706 zurückgehen; er war damals, wie er selber sagt, noch ein Kind.

[63] *Fihrist* 281, −6.

[64] TB II 304, 18 ff. > TH 192, 6 ff.; zur Datierung vgl. Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 682, 5 ff.

[65] S. o. S. 680 f.

[66] Šīrāzī, *Ṭab.* 68, 4 f.; vgl. damit unten S. 692.

[67] S. o. S. 287 ff.

[68] Die ausführlichste findet sich bei Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 176, 1 ff. (wo sie aber unter dem Jahre 142 eingeordnet und Ibn Abī Ḏi'b als *Ibn Abī Ḏuʾaib* verdruckt ist); nahe verwandt ist

die Pilgerfahrt i. J. 152/769 gemeint sein, welche al-Manṣūr, wie wir wissen, selber leitete[69]. Daneben aber gibt es eine Version, die sich auf ʿAbdaṣṣamad b. Alī bezieht, der seit 155/772 das Amt bekleidete[70]; dann könnten wir es nur mit jenem Ḥaǧǧ i. J. 158 zu tun haben, auf dem der Kalif unerwartet ums Leben kam[71]. Sie wird interessanterweise Ḥasan b. Zaid in den Mund gelegt, der seine Schadenfreude über die Kritik, welche Ibn Abī Ḏi'b an seinem Nachfolger – wie in den anderen Fassungen an ihm selber – äußert, nicht ganz verhehlen kann. Hier begegnet auch eine phantasievolle Vorgeschichte: als ein vornehmer Quraišit von dem Gouverneur ins Gefängnis gesteckt wird, beschwert sich einer seiner Verwandten bei dem Kalifen und erreicht, daß dieser durch Ibn Abī Ḏi'b und einige andere medinensische Gelehrte die Haftbedingungen inspizieren läßt. Während alle sich beim Protokoll diplomatisch um eine klare Äußerung drücken, macht Ibn Abī Ḏi'b aus seiner Kritik kein Hehl. Auf sie soll dann al-Manṣūr, als er selber nach Medina kam, in seiner Audienz Bezug genommen haben[72]. Man steht also, ähnlich wie bei den Anekdoten um ʿAmr b. ʿUbaid, vor der Alternative, entweder zwei Audienzen anzunehmen oder einiges, wenn nicht alles von dem überlieferten Material für literarische Fiktion zu halten. Letzteres ist schon deswegen wahrscheinlicher, weil auch die Berichte der ersteren Gruppe nur schwer unter einen Hut zu bringen sind. Die zweite Fassung könnte gegen sie lanciert sein, um Ḥasan b. Zaid zu entlasten. ʿAbdaṣṣamad b. ʿAlī hat anscheinend von Ibn Abī Ḏi'b nicht so viel gehalten[73]; wir hören auch nicht, daß er ihn nach dem Vorbild seiner Vorgänger finanziell unterstützt hätte.

Ebenso wie in den Geschichten um ʿAmr b. ʿUbaid wird übrigens auch eine Stellungnahme zu dem Thronfolger al-Mahdī eingeflochten[74]. Daneben heißt es in einer separaten Überlieferung, Ibn Abī Ḏi'b habe sich nicht erhoben, als al-Mahdī, während er die Pilgerfahrt leitete, also vermutlich i. J. 153/770[75], die Prophetenmoschee betrat, mit dem Bemerken, daß solche Ehre (an einem solchen Ort) nur Gott gebühre[76]. Mahdī hat ihn dann, als er selber Kalif

---

Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 45, 5 ff. = Ḍabbī, *Buġyat al-multamis* 392, apu. ff., jeweils mit Kritik am Klan des Abū ʿAmr al-Ġifārī, am Gouverneur und am Kalifen selber. Etwas abweichend und verkürzt Ibn Abī Ḥātim 320, 4 ff., mit Kritik am Gouverneur und am Kalifen; so auch TB II 298, 14 ff. > TH 192, 13 ff., aber mit anderem Berichterstatter. Wieder anders TB II 298, 21 ff., mit Kritik nur am Kalifen, aber mit konkreteren Beschwerdepunkten. Vgl. auch die Versionen bei Abū l-ʿArab, *Miḥan* 399 ff. und bei Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* I 56, 1 ff. (nach Aṣmaʿī). Der Berichterstatter ist in den meisten Fällen ein Onkel des Šāfiʿī namens Muḥammad b. Ibrāhīm al-Muṭṭalibī. Eine kurze Notiz (etwa die Urzelle des Ganzen?) bei Fasawī I 686, –6 ff.

[69] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 660, 2.

[70] Ib. 682, 14.

[71] Ib. 667, 2; dazu Moscati in: Orientalia 15/1946/156 f.

[72] TB II 299, 7 ff.; dazu ein weiterer glorifizierender Schluß ib. 300, 16 ff. Ein Vergleich zwischen beiden Fassungen findet sich auch bei Werkmeister, *Untersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd* 222 ff.

[73] Vgl. dazu die Anekdote bei Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* II 98, –6 ff.

[74] Negativ bei Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 48, 1 f.; positiv *ʿIqd* I 96, 14 f.

[75] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 661, 2.

[76] TB II 298, 10 ff. > TH 192, apu. ff.

geworden war, nach Baġdād kommen lassen. Warum dies geschah, wird nicht klar. Bei Ibn Ḥazm heißt es absurderweise, al-Mahdī habe ihn zu seinem Nachfolger bestellt (*istaḫlafahū*)[77]; aber wahrscheinlich muß man *istaḥlafahū* lesen: „er ließ ihn seine Unschuld beschwören" – daß er nämlich kein Qadarit sei oder nicht am Staat habe Kritik üben wollen. Wir hören, daß einige Qadariten sich während einer Verfolgung in Ibn Abī Ḏi'b's Haus geflüchtet hatten[78]; auch dies könnte zu Beginn von al-Mahdīs Kalifat i. J. 158/775 oder 159/776 geschehen und damit unmittelbarer Anlaß von Ibn Abī Ḏi'b's Verhör geworden sein[79]. Jedenfalls ging die Sache gut aus: der Kalif ließ den alten Mann unbehelligt und gab ihm ein Geschenk von 1000 Dinar[80]. Ibn Abī Ḏi'b starb auf dem Rückweg, in Ḥīra[81] oder, wie es meist vereinfachend heißt, in Kūfa[82].

Daß Ibn Abī Ḏi'b *amr bil-maʿrūf* übte, hat man im Gedächtnis behalten[83]; darin äußerte sich wohl auch sein Qadaritentum. In dieselbe Richtung weist ein Ḥadīṯ gegen die Machtgier, die sich in der Gemeinde der Muslime ausbreitet[84], und auf ganz andere Weise vielleicht die Überlieferung, daß man Frösche nicht töten solle (weil sie nämlich unschädliche Tiere sind und keine Strafe verdienen)[85]. Man hat diesen Zusammenhang allerdings schon früh abgestritten. Wāqidī, der Ibn Abī Ḏi'b noch gekannt hatte, meinte, dieser habe die qadaritische Lehre geradezu abgelehnt, sich jedoch um jeden gekümmert, der seine Hilfe benötigte[86]; auch Zubairī behauptete, der Eindruck sei nur dadurch entstanden, daß er den Qadariten Schutz gewährt habe[87]. Wir haben es vermutlich mit den Argumenten zu tun, die Ibn Abī Ḏi'b selber zu seiner Verteidigung in Baġdād vorgebracht hat. Diese Interpretation, mit der Ibn Abī Ḏi'b für die Ḥadīṯkritik an *ʿadāla* gewann, ist von den späteren Quellen meist übernommen worden[88]. Šāfiʿī schätzte ihn sehr[89]. Auch Ibn Ḥanbal hat, aus

---

[77] *Ǧamhara* 168, 15.

[78] TB II 301, 10 ff.

[79] Vielleicht war auch die Audienz bei al-Manṣūr nicht so ehrenvoll gemeint, wie die Quellen uns glauben machen wollen. Dann hätte die Verfolgung der Qadariten schon unter ʿAbdaṣ-ṣamad b. ʿAlī begonnen und die oben erwähnte Vorgeschichte erhielte größeres Gewicht.

[80] TB II 304, 21 f. > TH 192, 9 f.

[81] Ib. II 305, 9.

[82] Vgl. etwa Zubairī 423, 8 f.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 168, 15 usw. Wenn es an einer Stelle heißt, Ibn Abī Ḏi'b sei in dem Jahr gestorben, in dem al-Mahdī Kalif wurde (TB II 304, 10 f.), und man dann daraus das Datum 158/775 erschließt (ib. 304, 13), so kann dies nach Lage der Dinge nicht stimmen. Aber vermutlich ist nur der Schluß falsch, nicht die Angabe selber. Al-Manṣūr starb ja während der Pilgerfahrt, also Ende 158; mit dem Jahr, in dem al-Mahdī Kalif wurde, ist wohl 159 gemeint.

[83] Vgl. z. B. Zubairī 423, 9.

[84] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 25, 1 ff. Aus ähnlichem Grund hat er wohl auch die Bestrafung des Anas b. Mālik durch al-Ḥaǧǧāǧ weitererzählt (Ṭabarī II 854, ult. ff.).

[85] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* V 537, 7 ff. und Fasawī I 285, 9 ff. (mit Parallelen in Anm. 2); dazu auch oben S. 53 und *Conc.* III 514 b.

[86] TB II 301, 17 ff.

[87] Ib. 301, 10 ff.; Lālakāʾī, *Šarḥ* 724 nr. 1336.

[88] Ḏahabī, *Mīzān* nr. 7837 (nach Wāqidī) sowie *Taʾrīḫ* VI 282, 2 ff. und 284, 1 ff.; TT IX 305,

verständlichen Gründen, Ibn Abī Ḍi'b seine Widerborstigkeit hoch angerechnet; er stellte ihn über Mālik b. Anas, weil beide zwar mit der Obrigkeit Kontakt hatten, aber nur Ibn Abī Ḍi'b mit seiner Kritik nicht zurückhielt[90].

Dabei dachte Ibn Ḥanbal vermutlich wieder an die Audienz und ihre Vorgeschichte. Mālik soll nämlich ebenfalls unter denen gewesen sein, die das Gefängnis des Quraišiten inspizierten und später von al-Manṣūr vorgeladen wurden; er aber hatte angeblich klug den Mund gehalten. Ibn Abī Ḍi'b war um einiges älter als Mālik; es verwundert also nicht, daß er an dessen juristischer Position heftige Kritik übte, zumindest in einem bestimmten Punkt[91]. Die spätere mālikitische Tradition hat dies nicht gern gehört. Sie konnte zwar die Überlieferung nicht aus der Welt schaffen[92]; aber sie versuchte sie durch Berichte entgegengesetzter Tendenz zu neutralisieren: Mālik habe gegenüber seinem älteren Kollegen vor dem Gouverneur Ḥasan b. Zaid mit seinen Expertisen Recht bekommen[93]; er habe ohnehin nicht viel von ihm gehalten[94]. Dazu im Widerspruch dann: al-Manṣūr habe sich während der Audienz bei ihm nach den großen Gelehrten der Stadt erkundigt, und Mālik habe u. a. auf Ibn Abī Ḍi'b verwiesen[95]. Damit war gesagt, daß Ibn Abī Ḍi'b dem Kalifen noch gar nicht zur Kenntnis gekommen war und selber auch nicht empfangen worden sei. Im übrigen habe al-Manṣūr sich von Māliks *Muwaṭṭa'* so viel versprochen, daß er ihn gebeten habe, es so anzulegen, daß es als allgemein verbindlicher Codex benutzt werden könne[96].

In Wirklichkeit lag das Verhältnis beider Gelehrten zueinander etwas anders. Ibn Abī Ḍi'b stützte sich offenbar ganz stark auf die Prophetentradition; an ihr ließ er keinen Zweifel zu[97]. In dem Punkt, in dem er mit Mālik aneinandergeriet, ging dieser vom Consensus der medinensischen *'ulamā'* aus und erklärte das Ḥadīṯ, das für Ibn Abī Ḍi'b maßgeblich war, für isoliert[98]. Ibn Abī Ḍi'b verfaßte ein *K. as-Sunan*, das offenbar in erster Linie Ḥadīṯe enthielt, die nach juristischen Fragestellungen geordnet waren[99]. Dieses Werk scheint,

---

10 ff.; ähnlich *Hady as-sārī* II 161, ult. Vgl. auch die Anekdote bei Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 219, 7 ff.

89 Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfi'ī* 29, 1 f.

90 *'Ilal* 179 nr. 1113; ausführlicher Fasawī I 686, 8 ff.

91 Fasawī I 686, 8 ff. > TB II 302, 8 ff.; daß Ibn Abī Ḍi'b an Mālik etwas auszusetzen hatte, steht auch TB I 224, 2 f.

92 Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb* I 82, 6 ff. und vorher.

93 Ib. I 126, pu. ff. (wo *Ḥasan b. Zaid* zu lesen ist statt *Ḥasan b. Yazīd*); zu einem andern Streitfall ib. 128, 7 ff. = 227, 10 ff.

94 Ib. I 196, 6 ff.

95 Fasawī I 685, −7 ff.; Šīrāzī, *Ṭab.* 67, 3 ff. und öfter.

96 Vgl. etwa Pseudo-Ibn Qutaiba, *al-Imāma was-siyāsa*, ed. Ṭāhā Muḥammad az-Zainī (Kairo 1967) II 149, 10 ff. mit einem entlarvend falschen Datum (beim Ḥaǧǧ i. J. 163, also schon im Kalifat des Mahdī). Die Geschichte ist in der Tat bald mit al-Manṣūr, bald mit al-Mahdī oder ar-Rašīd zusammengebracht worden (vgl. Schacht in EI[1] III 224 b und Crone/Hinds, *God's Caliph* 86 f.; weniger kritisch Cottart in EI[2] VI 278 a).

97 Schacht, *Origins* 55.

98 Ib. 64 f.

99 Vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 281, −5 f.; auch Bağdatlı Paşa, *Hadīyat al-'ārifīn* II 7, −5 f.

wenn wir dem etwas unzuverlässigen Ḥumaidī glauben wollen, in Spanien ebenso wie Māliks große Kompilation unter dem Titel *al-Muwaṭṭa'* im Umlauf gewesen zu sein. Es wurde von Muḥammad b. Ismā'īl b. Abī Fudaik (gest. 199/814-5), gleichfalls einem Medinenser[100], weitergegeben und ist noch im 4. Jh., bei Yūsuf b. Muḥammad b. Yūsuf al-Istiǧǧī aus Ecija südwestlich von Córdoba, der an der Großen Moschee in Córdoba *mu'aḏḏin* war und um 400/1010 starb, belegt[101]. Šāfi'ī nennt ihn häufig in seiner *Risāla,* allerdings immer über einen Gewährsmann; er hegte im übrigen Zweifel an seiner Zuverlässigkeit[102].

Daß Ibn Abī Ḏi'b Ḥadīṯ aufschrieb, wird man also nicht bezweifeln können. Wenn Wāqidī darum sagt, er habe kein Buch gehabt, so ist damit gemeint, daß er im Kolleg kein Buch benutzte, weil er alles auswendig vortrug[103]. Die Nachrichten über seine Methode sind allerdings nicht ganz einhellig. Einmal heißt es, er habe nicht diktiert, sondern die Studenten sich den Stoff einprägen lassen[104]; ein andermal hören wir, nach Ibn Ma'īn (gest. 233/847), er habe sein Buch den Studenten vorgelesen und sie hätten das Gehörte aufgeschrieben, ohne den Originaltext noch einmal zu vergleichen[105]. Bei Ibn Ḥanbal wird dann jemand zitiert, der ihm doch seine Aufzeichnungen zur Kontrolle vorgelegt hat[106]. Wie Muḥammad b. 'Aǧlān kümmerte er sich um die Abū Huraira-Überlieferung. Jedoch scheint er dem Isnād mehr Aufmerksamkeit geschenkt zu haben; bei ihm ist zwischen Sa'īd al-Maqburī (gest. um 125/742) und dem berühmten Prophetengenossen, der schon um 58/678 gestorben war, ein weiterer Gewährsmann eingeschoben[107]. Umstritten waren vor allem die Traditionen, die er von Zuhrī bewahrte. Manche bezweifelten, ob er überhaupt bei ihm gehört habe[108]. Aber das war nur ein nachträglicher Versuch, dem Problem auszuweichen. Es besteht kein Zweifel, daß er mit Zuhrī zusammengetroffen ist[109]. Was Anstoß erregte, war der Inhalt mancher Ḥadīṯe, die er auf diesem

---

[100] Zu ihm vgl. IS V 324, 10 ff.; auch Ḫalīfa, *Ṭab.* 693 nr. 2501, wo der Name verschrieben ist (richtig in der Edition von Akram Ḍiyā' al-'Umarī, Baġdād 1387/1967, S. 276, apu.).

[101] Ḥumaidī, *Ǧaḏwat al-muqtabis* 344 nr. 770 > Ḍabbī, *Buġyat al-multamis* 488 nr. 1435, mit vollständiger *riwāya.* Ibn 'Abdalbarr hat diese Rezension gekannt (*Tamhīd* VIII 17, 10 ff.). Zu Yūsuf auch Ibn Baškuwāl, *Ṣila* 637 nr. 1490; er war i. J. 326/938 geboren. Dazu Azmi, *Studies* 152; auch Goldziher, *Muh. Stud.* II 220 (mit falschem Todesdatum). Daß man damals in Medina allenthalben *Muwaṭṭa'*-Werke verfaßte, ist bereits von der einheimischen Tradition notiert worden (Muranyi, *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz* 35; vgl. auch Schacht in EI² VI 264 a). Beispiele gibt Muranyi in ZDMG 138/1988/132, Anm. 9; s. auch u. S. 698 und für Ägypten das Werk des 'Abdallāh b. Wahb (GAS 1/466).

[102] Schacht, *Origins* 256, Anm. 6.

[103] TB II 302, 6 f.

[104] Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 179, 12 f.

[105] Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Kifāya* 239, 5 ff.

[106] *'Ilal* 179, 13 f. Um Aufzeichnungen eines Schülers handelt es sich wohl auch bei dem „Buch" des Ibn Abī Ḏi'b, das in einer weiteren Nachricht bei Ibn Ḥanbal erwähnt wird (ib. 109, 5 f. = 374, 6 f.).

[107] Vgl. die Beispiele bei Ibn al-Madīnī, *'Ilal* 78, 3 ff.; 84, 6 ff.; 84, ult. ff.

[108] Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 231 nr. 1452; eine Übersicht über die ganze Diskussion bietet TB II 303, 1 ff.

[109] Vgl. die Stellen bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 179, 1 ff. und Ṭabarī I 1167, 9 ff. und 1596, 10 ff., wo er Fragen an Zuhrī stellt.

Wege erhalten hatte. Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ hatte sich über bestimmte rituelle Extravaganzen aufgeregt, die darin empfohlen wurden[110]; anderswo ist dem Propheten die erstaunliche Äußerung in den Mund gelegt: „Ich weiß nicht, ob Esra ein Prophet war oder nicht, ob Tubbaʿ verflucht ist oder nicht und ob eine *ḥadd*-Strafe (das entsprechende Vergehen) bei dem Delinquenten (auch im Jenseits) sühnt oder nicht"[111]. Ibn Abī Ḏiʾb bedauerte in seinem Alter, erst ziemlich spät sich für Ḥadīṯ interessiert zu haben; in seiner Jugend war er Genealoge gewesen[112].

Seine Frömmigkeit und Skrupelhaftigkeit haben ihm einen Platz in Ibn al-Ǧauzī's *Ṣifat aṣ-ṣafwa* gesichert[113]. Wie so manche andere in dieser Zeit fastete er ein um den andern Tag[114]. Er trug winters und sommers die gleichen Kleider[115]; im Alter sah er davon ab, sich die Haare zu färben[116]. In dem Haus, das seiner Familie auf dem „Fels" (*ṣafā*) in Mekka gehörte, kassierte er persönlich die Miete[117]. Das Bild ist wohl, wie immer, idealisiert; aber es geht auf einen seiner Brüder zurück.

Wir kennen deren zwei mit Namen: Muġīra (TB II 296, 17) und Ḥāriṯ (Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 264, 6 f.). Noch zwei Jahrhunderte nach seinem Tod hat der Damaszener Muḥammad b. ʿAbdallāh ar-Rabaʿī (gest. 379/989) über ihn geschrieben; diese *Aḫbār Ibn Abī Ḏiʾb* sind auf 3 Folia einer Sammelhandschrift in der Ẓāhirīya erhalten (GAS 1/204). Vgl. zu ihm jetzt auch kurz A. Yaḥyāābādī in GIE II 651 f.

4.1.2.3.2 Die spätere Entwicklung. Widerstand gegen die Qadarīya

Es lag wohl nicht nur an den politischen Verwicklungen, wenn sich die Stimmung in der Stadt allmählich gegen die Qadarīya wandte. Anders als in Mekka hatte es seit jeher auch eine rührige Opposition gegen die Qadariten gegeben. Schon der frühe Korankommentator Muḥammad b. Kaʿb al-Quraẓī (gest. zwischen 108/726 und 120/738), *qāṣṣ* und Abkömmling zweier ehemals jüdischer Stämme von Medina, der Quraiẓa und der Naḍīr, hat offenbar prädestinatianische Exegese vertreten[1]. In Medina ist der Gedanke, daß die

---

[110] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 347 nr. 2287.

[111] Buḫārī I_1 152 f. nr. 455. Es handelt sich um eine Tendenztradition gegen Ḥadīṯe, wie sie etwa von Ibn Māǧa, Tirmiḏī und Dārimī unter dem Stichwort *al-ḥadd kaffāra* gesammelt worden sind (*Conc.* VI 38 a). Zum Problem s. o. S. 596.

[112] TB II 302, 4 ff.

[113] *Ṣifa* II 98 f.

[114] TB II 301, 21 ff.; dazu oben S. 357.

[115] Ib. II 302, 3 f.

[116] TH 192, 5 f.

[117] Ib. 192, 5. Er dachte also wohl nicht daran, es während der Pilgerfahrt kostenlos zur Verfügung zu stellen (s. o. S. 640).

[1] HT 59 und 82 f. Natürlich wären auch die *quaestiones* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya hierher zu ziehen; sie haben nahezu rein exegetischen Charakter. Zaid b. ʿAlī soll ebenso eine Widerlegung der Qadariten „aus dem Koran" geschrieben haben (Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 307, 12 f.). Man könnte sogar überlegen, ob der gleiche Text gemeint ist.

Sünde Adams schon vor der Schöpfung aufgeschrieben und damit vorherbestimmt gewesen sei, zum erstenmal in der Form des Ḥadīṯ ausgedrückt worden[2]; einer der Überlieferer, der Jurist und Koranexeget Zaid b. Aslam (gest. 136/753)[3], wird auch sonst mit antiqadaritischen Argumenten in Verbindung gebracht[4]. Gerade unter den Juristen hat sich dann der Widerstand ausgebreitet. Vom Auftritt des Rabīʿat ar-raʾy gegen Ġailān war schon die Rede. Die Argumentation, die man Rabīʿa in den Mund legte, hat zwar stereotypen Charakter; aber das Ereignis selber muß nicht unbedingt geleugnet werden, und selbst wenn man dies tut, so ist doch sicher, daß Rabīʿa der Nachwelt als Gegner der Qadariten im Gedächtnis blieb[5]. Mālik verfaßte eine Widerlegung der Qadariten, die von dem Qāḍī ʿIyāḍ zu den „besten Werken auf diesem Gebiet" gerechnet wurde[6]; daneben scheint er auch an seinen Schüler ʿAbdallāh b. Wahb[7] über dieses Thema geschrieben zu haben[8]. Sein *Muwaṭṭaʾ* enthält ein besonderes Kapitel dazu[9]. Unter seinen älteren Bekannten war ein gewisser Muslim b. Abī Maryam, ein *maulā*, der als scharfer Gegner der Qadariten bezeichnet wird[10]; er starb im Kalifat des Manṣūr[11].

Unter al-Mahdī kam es dann direkt zu einer Verfolgung; die Qadariten wurden verprügelt und aus der Stadt verbannt[12]. Das mag auf höheren Befehl geschehen sein; denn der Kalif gab seinem Gouverneur Ǧaʿfar b. Sulaimān b. ʿAlī, der zwischen 160/777 und 166/783 in Medina residierte[13], den Auftrag, einige prominente Bürger zur Überprüfung an den Hof in Baġdād zu schicken. Genannt werden dabei vier Namen: Abū l-Walīd ʿĪsā b. Yazīd b. Bakr b. Dāb al-Laiṯī, ʿAbdallāh b. Yazīd b. Qais al-Huḏalī, bekannt als Ibn Funṭus, ʿAbdallāh b. Abī ʿUbaida b. Muḥammad b. ʿAmmār b. Yāsir und Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Usāmī. Über den Anlaß ist weiter nichts bekannt.

---

[2] HT 165 f.

[3] Zu ihm GAS 1/405 f; oben S. 679.

[4] *Anfänge* 211.

[5] Ib. 205. Dagegen spricht auch nicht, daß in einer Version, die sich im *K. al-Ḥuǧǧa* des Yaḥyā b. ʿAun al-Ḫuzāʿī (gest. 298/911) bewahrt hat, der Gesprächspartner Ġailāns gar nicht genannt wird (vgl. M. Talbi in: Revue Tunisienne de Sciences Sociales 12/1975/48 und 77 f.). Zu den Fassungen mit dem syrischen Theologen Maimūn b. Mihrān vgl. *Anfänge* 203 ff.; völlig umgestaltet dann die Darstellung bei Muḥammad b. Yūsuf Aṭfiyāš, *Šarḥ ad-Daʿāʾim* (Lith. 1325) I 158, 10 ff. – Man erzählte übrigens auch, daß Ġailān bei seinem Aufenthalt in Medina Muḥammad b. Kaʿb al-Quraẓī getroffen habe (*Anfänge* 225 f.).

[6] *Tartīb al-madārik* I 204, 8 f.

[7] Zu ihm vgl. EI² III 963 und GAS 1/466.

[8] Wenn nicht beide Schriften identisch sind; sie werden bei Qāḍī ʿIyāḍ unmittelbar hintereinander genannt. Die Echtheit wird von Talbi bezweifelt (a. a. O., 66). Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung des Mālikiten Abū Bakr al-Abharī, daß Mālik die Doppeldeutigkeit des Begriffs *Qadarī* und den Primat der Gegner in seiner Benutzung noch anerkannt habe (Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* II 409, apu. ff.).

[9] S. 898 ff.; allerdings findet sich darin nur eine einzige Tradition mit direkt antiqadaritischem Akzent (HT 60).

[10] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 141, ult. f.

[11] Suyūṭī, *Isʿāf* 38, 14 ff.

[12] TB II 301, 10 f.

[13] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 671, 4 und 694, 6 f.

Es scheint, daß in der Entourage al-Mahdīs die Stimmung den Qadariten generell nicht günstig war[14]; aber wenn dieser nun gerade in Medina einschritt, so müssen doch besondere Gründe vorgelegen haben. Die alte Affinität zwischen den Qadariten und den Aliden hat jedenfalls weiter bestanden; Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Yaḥyā repräsentiert diesen Trend in der zweiten Hälfte des 2. Jh's am besten[15].

Diejenigen, die unter al-Mahdī nach Baġdād beordert wurden, werden nur bei Ṭabarī in diesem Zusammenhang genannt[16]; die biographischen Quellen haben das Ereignis kaum registriert, jedenfalls nicht mit Bezug auf diese Personen. In ihnen werden von den vier die beiden Letzteren gar nicht erwähnt. Der erste, ein Kenner von Dichtung und Genealogie, galt als unverdächtig und hat vor allem bei al-Hādī Ansehen genossen; der zweite stand nach Buḫārī im Geruch der *zandaqa*. Im Irak hat man also von dem Geschehnis kaum und wenn ja, so nur mit eigenen aktuellen Kriterien (*zandaqa!*) Notiz genommen.

Zu Abū l-Walīd ʿĪsā b. Yazīd b. Bakr Ibn Dāb al-Laiṯī, gest. 171/787, vgl. Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 51, 1 ff. und 324, 1 ff.; TB XI 148 ff. nr. 5845; Yāqūt, *Iršād* VI 104 ff.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 181, 13 ff.; Ṭabarī, Index s. n.; IAH III$_1$ 291 nr. 1615; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 391 nr. 1430; *Mīzān* nr. 6625; *Lisān al-Mīzān* IV 408 ff. nr. 1250; Ziriklī V 298. Der unfreiwillige Aufenthalt in Baġdād war für ihn offenbar das Sprungbrett zum Erfolg; al-Mahdī scheint, nachdem der Verdacht von ihm genommen war, viel von ihm gehalten zu haben (*Iršād* VI 105, 2 ff.), erst recht dann sein Sohn al-Hādī (vgl. dazu auch Ṭabarī III 589, 1 ff. und 592, 15 ff.). Er bestach durch seine literarische Bildung und seinen Stil; er brachte nicht nur genealogische Kenntnisse, sondern auch altarabische Liebesgeschichten aus Medina mit (*Fihrist* 103, 7 ff. und 365, 16; GAS 2/392 zu einseitig auf *Maǧnūn und Lailā* bezogen). Schon sein Vater hatte über die alten Araber und ihre Poesie gut Bescheid gewußt (*Bayān* I 323, 10 ff.). Der Sohn allerdings verfaßte auch eine Schrift zum Lobe ʿAlīs (Nagel, *Rechtleitung* 390 ff.; dazu auch unten Kap. C 1.4.3.1.1.4). Das Material dazu war ḫiǧāzenischen Ursprungs und darum verhältnismäßig moderat; dennoch geriet er in den Verdacht, aus Voreingenommenheit für die Hāšimiden Nachrichten zu erfinden (*Iršād* VI 109, 7; Suyūṭī, *Muzhir* II 414, 1 ff.; Fück, *Arabiya* 38 f.; dazu die Schmähgedichte des Ibn Munāḍir und des Ḫalaf al-Aḥmar in *Iršād* VI 108, 5 ff. und 14 ff.). Wahrscheinlich kannte er einfach zuviel medinensischen Familienklatsch; ein Fragment bei Faḫraddīn ar-Rāzī behandelt Streitereien zwischen den Quraiš (*Maḥṣūl* II$_1$ 487, ult. ff.). Von qadaritischen Neigungen ist jedenfalls in diesen Polemiken nicht die Rede.

Zu ʿAbdallāh b. Yazīd b. Qais al-Huḍalī vgl. Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 57 nr. 327; Buḫārī III$_1$ 227 nr. 741; IAH II$_2$ 197 f. nr. 919; ʿUqailī II 316 nr. 901; *Mīzān* nr. 4694; *Lisān al-Mīzān* III 377 f. nr. 1508; als Überlieferer auch Ṭabarī I 3048, 1 ff. Er war u. a. Lehrer des Ibn Abī Ḍiʾb.

---

[14] T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* 109 f.

[15] S. u. S. 697 f. Der erste der vier, Ibn Dāb, verbreitete immerhin einen Bericht, wonach Manṣūr sich vor an-Nafs az-zakīya gedemütigt und ihn als Mahdī bezeichnet habe (Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 239, 1 ff.).

[16] *Taʾrīḫ* III 534, 11 ff.

ʿAbdallāh b. Abī ʿUbaida b. Muḥammad b. ʿAmmār b. Yāsir begegnet als *rāwī* mehrfach bei Ṭabarī (vgl. Index s. n.) und im *K. al-Aġānī;* er verstand einiges von Poesie und kannte u. a. den *Dīwān* des Kuṭaiyir (GAS 2/409). Sein Vater war ein bekannter Genealoge; sein Großvater Muḥammad, Sohn des bekannten „šīʿitischen" Prophetengenossen, wurde i. J. 60/680 als Anhänger des ʿAbdallāh b. az-Zubair in Medina verfolgt und sechs Jahre später in Kūfa von Muḫtār als „Mörder Ḥusains" umgebracht (Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 406, 1 f.; dazu Ṭabarī II 224, 1 ff. und 667, 8 ff.). Der Vater begegnet u. a. als Gewährsmann des Ibn Isḥāq (vgl. Ṭabarī I 1336, 5 f. und 1682, 3).

Es ist möglich, daß Mahdīs Erbitterung gegen die medinensischen Qadariten in Baġdād von einem Medinenser geschürt wurde, den er an seinen Hof geholt hatte und von dem sich mehrere verhältnismäßig umfangreiche polemische Texte erhalten haben:

Abū ʿAbdallāh ʿAbdalʿazīz b. ʿAbdallāh b. Abī Salama al-Māǧašūn,

gest. 164/780[17]. Er stammte aus einer angesehenen Gelehrtenfamilie, die sich auf einen Mann aus Iṣfahān namens Abū Salama zurückführte. Über dessen eigentlichen Namen wußte man später nicht mehr recht Bescheid; Maimūn und Dīnār werden überliefert, auch Yūsuf[18]. Nur einen Spitznamen behielt man neben der *kunya* im Gedächtnis: Māǧašūn „Rosenfarb"; Sukaina, die Tochter Ḥusains, soll ihn aufgebracht haben[19]. Damit war auf Abū Salama's rote Backen angespielt; man wollte wohl sagen, daß er wie geschminkt aussah[20]. Vermutlich war er Sklave gewesen, vielleicht in Geschäften herübergekommen[21]; in Iṣfahān jedenfalls gab es keine alte Erinnerung an ihn[22]. Jedoch muß er recht bald freigelassen worden sein; denn seine Söhne Yaʿqūb und ʿAbdallāh galten bereits als Traditionarier und Rechtsgelehrte[23]. Yaʿqūb hatte

---

[17] Zu ihm zusammenfassend Ziriklī, *Aʿlām* IV 145 f.; Kaḥḥāla, *Muʿǧam* V 251; Muranyi, *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz* 30 ff.; kurz id. in GAP II 312. Dort jeweils nähere Angaben zu den Quellen. Ich weiche im einzelnen gelegentlich von diesen Darstellungen ab.

[18] Vgl. dazu TB X 436, 1; TT XI 388, 11; Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs* IV 348, 6 f. Zur Herkunft aus Iṣfahān Fasawī I 429, 11 f.; Samʿānī XII 6, ult.; Abū Nuʿaim, *Ḏikr aḫbār Iṣbahān* II 124, 15 ff.

[19] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 252, 6 f. Sukaina starb i. J. 117/735 (Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 514, 14).

[20] Zu *māǧašūn* = *muwarrad* vgl. Samʿānī XII 5, apu.; Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 360, 10 usw. Das Wort stammte aus dem Persischen; es war in Medina als Farbbezeichnung üblich. Die Etymologie war bei den arabischen Gelehrten umstritten (vgl. Qāḍī ʿIyāḍ, a. a. O.). Am nächsten liegt *māy-gūn* „weinfarben" (so TB X 436, ult. f.); häufig wird auch *māh-gūn* „mondgleich" angeboten (so *Qāmūs* II 287, 13 und IV 270, 9 > *Tāǧ al-ʿarūs* IV 348, 8 und IX 341, 17). Letzteres aber würde nur als Metapher für Abū Salama's Schönheit passen – und wird auch als solches erklärt –, nicht dagegen als Grundlage für die Farbbezeichnung. Für den Namen hielt man auch eine Volksetymologie bereit (Fasawī I 429, 12 f.; Qāḍī ʿIyāḍ, a. a. O.).

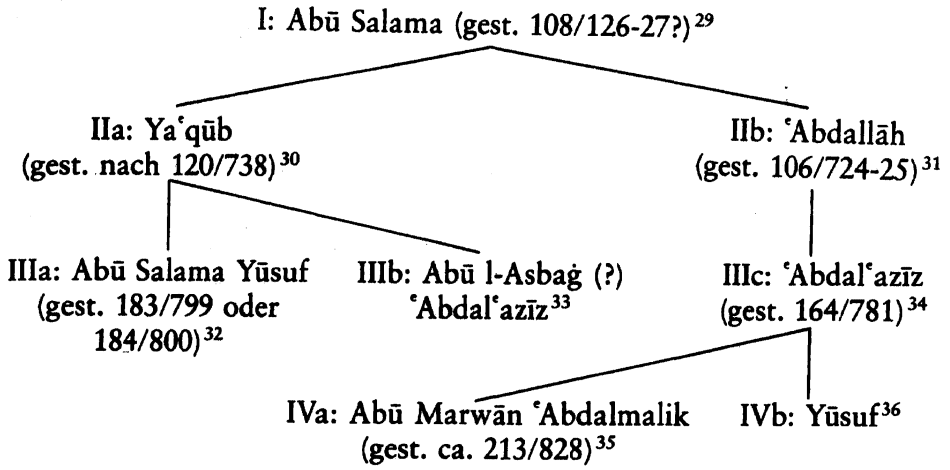
[21] Maimūn und Dīnār sind typische Sklavennamen. Yūsuf mag sein ursprünglicher Name gewesen sein; dieser wird von seinem Enkel wieder aufgenommen (s. u.). Kam er aus einer jüdischen oder christlichen Familie?

[22] Das geht aus den Angaben bei Abū Nuʿaim hervor. Jedoch war man stolz darauf, daß in Medina eine Gasse nach der Familie benannt war.

[23] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 462, 3 ff.

gute Beziehungen zu ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, als dieser Statthalter von Medina war[24]; er verstand unter den „anständigen Leuten" (*ahl al-murūwa*) als erster etwas von Gesang[25].

Daß die Emanizipation sich so schnell vollzogen hatte, erklärt sich wahrscheinlich daraus, daß der Herr, dem Abū Salama durch sein Klientelverhältnis verbunden war, Munkadir b. Hudair von den Taim Quraiš, selber ein frommer Mann war. Dieser hatte von einer *umm walad,* die er sich angeblich durch eine Geldspende der ʿĀʾiša hatte kaufen können, drei Söhne, die sich alle einen guten Namen erwarben[26], vor allem Muḥammad b. al-Munkadir (gest. 130/748), der zu den frühen Asketen zählt[27]. Auch Rabīʿat ar-raʾy war *maulā* dieser Familie[28]. Der Name Māǧašūn bzw. Ibn al-Māgašūn ging dann auf alle Nachkommen in den nächsten Generationen über. Das stiftete gelegentlich Verwirrung, zumal die Namen und die *kunya* sich mehrfach wiederholen. Die wichtigsten Verwandtschaftsverhältnisse seien darum hier in einem Stammbaum zusammengestellt:



[24] IḤ VI 376, 8 ff.
[25] TD (ʿAbdallāh) 275, 5 ff.
[26] Zubairī, *Nasab Quraiš* 295, 6 ff.
[27] TH 127 f. nr. 114; Ziriklī VII 333 mit weiteren Quellen. Daß der Vater so arm war, ist verwunderlich angesichts der Tatsache, daß auch Abū Bakr aus den Taim Quraiš stammte. Auch sein Bruder Rabīʿa b. Hudair war Rechtsgelehrter gewesen (Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 461, 8).
[28] Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 462, 10 f.; zu Beziehungen zwischen ihm und Abū Salama's Sohn Yaʿqūb vgl. TD (ʿAbdallāh) 275, 5 f.
[29] Das Datum steht bei Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs* IV 348, 6 f.
[30] Ḫalīfa, *Ṭab.* 671 nr. 2394; IAH IV_2 207 nr. 863; zusammenfassend IḤ VI 376 f. und TT XI 388 f. nr. 749.
[31] TT V 243 nr. 421; IAH II_2 70 nr. 331.
[32] TT XI 430 f. nr. 837.
[33] Samʿānī XII 6, 1 ff.
[34] Der hier behandelte Gelehrte.
[35] Zu ihm s. u. S. 696.
[36] Bezeugt bei Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 360, apu.

Diese Rekonstruktion der Genealogie, die den gängigen Quellen folgt, ist allerdings nicht über alle Zweifel erhaben. Auffällig sind vor allem die langen Zeitabstände zwischen der zweiten und der dritten Generation. Jedoch scheinen die Abweichungen, die gelegentlich auftreten, eher Verwechslungen zu sein als echte Alternativen. Der Qāḍī ʿIyāḍ verdoppelt die Ahnenreihe von IVa hinter IIIc und läßt dafür IIb aus: ʿAbdalmalik b. ʿAbdalʿazīz b. ʿAbdalmalik b. ʿAbdalʿazīz b. Abī Salama (*Tartīb* I 360, 5 ff.). Jedoch erwähnt er unmittelbar hinterher (360, −5) IIb wiederum als dessen Großvater (oder Ahnen: *ǧadd*). Samʿānī schiebt *Ansāb* XII 5, 9 zwischen IIa und I noch einen ʿAbdallāh ein (allerdings nicht in allen Handschriften); so auch Zabīdī, *Tāǧ*, a. a. O., wo aber I die Ahnenreihe von IIIa erhält. IIa soll nach IḤ VI 377, 14 f. erst i. J. 164/780 gestorben sein; jedoch ist das eine Verwechslung mit IIIc. IIIb ist schwach bezeugt; er soll auch nur drei Ḥadīṯe hinterlassen haben. Die *kunya* Abū l-Asbaġ wird im allgemeinen seinem Namensvetter IIIc zugeschlagen, der aber schon eine hat.

ʿAbdalʿazīz Ibn al-Māǧašūn (IIIc) war in Medina als Jurist recht angesehen. Jedenfalls wurden i. J. 148/765 bei der Ankunft der Pilger seine Kanzlei und die des Mālik b. Anas von einem Ausrufer als die besten am Ort angepriesen[37]. Mit seinem Konkurrenten stand er sich nicht gut; er spottete über Mālik, und auch dieser hielt sich mit abfälligen Bemerkungen über ihn nicht zurück[38]. Es gelang ihm, auf al-Manṣūr und dessen Sohn al-Mahdī, die während des Ḥaǧǧ auch Medina besuchten, einen guten Eindruck zu machen. Mahdī schmeichelte er bei einer Audienz mit einem – nicht unbedingt originellen – Preisgedicht[39], vielleicht i. J. 153/770, als dieser die Pilgerfahrt leitete[40]. Später erzählte man sich, al-Manṣūr habe ihn seinem Sohn als Berater in Glaubensdingen beigegeben, als beide sich vom Ḥaǧǧ wieder auf dem Heimweg machten[41]. Das hätte schon 152/769 sein müssen[42]. In Wirklichkeit ist Ibn al-Māǧašūn schriftlich nach Baġdād beordert worden, vermutlich erst nach dem Regierungsantritt al-Mahdīs i. J. 158/775[43]. Damit hatte Mālik in Medina das Terrain für sich; Ibn al-Māǧašūn hat den Irak bis zu seinem Tod nicht mehr verlassen. Dort allerdings genoß er hohes Ansehen; Mahdī hat bei seinem Tod das Gebet über ihm gesprochen und ihn auf dem Friedhof der Quraiš, deren *maulā* er der Form nach weiterhin geblieben war, beisetzen lassen[44].

Unter den irakischen Gelehrten war er in den wenigen Jahren, die ihm in Baġdād blieben, nicht heimisch geworden. Es schmerzte ihn, daß sie seinem

---

[37] TB X 437, 10 ff.

[38] Fasawī I 429, −4 f. und 683, 6 ff.; auch 685, 7 ff. In der mālikitischen Tradition, bei Qāḍī ʿIyāḍ z. B., ist dies natürlich ausgeglichen; hier wird Ibn al-Māǧašūn's Respekt vor Mālik betont (*Tartīb* I 140, 10 ff. und 166, 8 f.; weitere Stellen vgl. Index s. n. ʿAbdalʿazīz b. Abī Salama).

[39] Qāḍī ʿIyāḍ I 284, 6 ff.

[40] S. o. S. 683.

[41] TB X 437, 14 ff.

[42] S. o. S. 683. Als al-Manṣūr i. J. 158 noch einmal den Ḥaǧǧ leitete, ist er ja bereits in Mekka gestorben (s. o. S. 653).

[43] Fasawī I 685, 3 f.

[44] IS V 307, 3 f.; TB X 438, 18 ff.

Freund Rabī'a b. Abī 'Abdarraḥmān den Beinamen Rabī'at ar-ra'y gegeben hatten[45]. Denn das traf auch ihn selber; er war ein Jurist alter Art. Wenn man zu einem Rechtsentscheid Ḥadīṯbelege von ihm haben wollte, konnte er unwirsch werden: „Wir sind es, die hier ein Gutachten geben!"[46]. In einem Fragment aus seinem *K. al-Ḥağğ*, das kürzlich herausgegeben wurde, zitiert er den Koran wörtlich, den Propheten dagegen nur sinngemäß; er benutzt auch noch keinen vollständigen Isnād[47]. Für Medina war das normal; der Befund wird durch einige weitere Bruchstücke bestätigt, die sich unter den alten Pergamenten der Hauptmoschee in Qairawān erhalten haben[48]. Im Maġrib blieben einige seiner Gutachten auch weiter bekannt. Ibn Ḥazm berichtet z. B., daß Ibn al-Māğašūn jemanden, der bewußt ein vorgeschriebenes Gebet unterläßt, für einen Apostaten hielt[49].

Im Irak dagegen interessierte man sich vor allem für seine theologischen Stellungnahmen. Auf diesem Gebiet war es damals dort viel weniger üblich, neben dem Koran auch das Ḥadīṯ zu bemühen; zudem trafen seine Äußerungen vielleicht auf offizielle Unterstützung. Nicht weniger als drei von ihnen liegen uns noch vor: ein Fatwā zur Lehre der Ğahmīya[50] und zwei weitere Schriften zum *qadar*-Problem[51]. Allerdings sind sie alle von einem einzigen Autor gesammelt worden, dem Baġdāder Aḥmad b. Muḥammad al-Aṯram (gest. 261/875), einem Schüler des Ibn Ḥanbal, der sie in sein *K. as-Sunna* aufnahm; von ihm sind sie an Ibn Baṭṭa gelangt, bei dem wir sie heute noch finden[52]. Damit stellt sich die Frage, wo sie entstanden sind: ob im Ḥiğāz oder erst in Ibn al-Māğašūn's Spätphase in Baġdād. Die Antwort fällt nicht leicht. Da ist einerseits die seit Aṯram einhellig irakische *riwāya*, andererseits die Tatsache, daß zumindest die beiden *qadar*-Texte letztendlich allein auf einen Ägypter, nämlich Abū Ṣāliḥ 'Abdallāh b. Ṣāliḥ (137/754–223/838), den Sekretär des Laiṯ b. Sa'd, zurückgehen[53]. Das könnte für Medina sprechen; die Beziehungen zwischen Ägypten und dem Ḥiğāz waren, vor allem unter Juristen, sehr eng. Andererseits wissen wir, daß Abū Ṣāliḥ mit seinem Brotgeber in Baġdād gewesen ist; sie sind i. J. 161/778 dorthin aufgebrochen[54]. Damit hätten sie Ibn al-Māğašūn im Irak noch auf der Höhe seines Einflusses angetroffen. Das

---

[45] Fasawī I 672, –6 ff.

[46] Ib. I 429, apu.

[47] Muranyi, *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz aus Qairawān* (Stuttgart 1985); vgl. dort die Zusammenfassung S. 85 ff.

[48] So nach einer Auskunft von Herrn Muranyi. Das edierte Bruchstück wurde u. a. von dem Prädestinatianer Abū Ḍamra Anas b. 'Iyāḍ weitergegeben (S. 20). Es war vermutlich Bestandteil eines umfangreichen *Muwaṭṭa'*-Werkes (ib. 34 f.).

[49] *Fiṣal* III 229, pu. ff.

[50] Dazu Näheres unten S. 700.

[51] Dazu genauer meine Miszelle in: WO 16/1985/131 ff.

[52] In dessen *Ibāna al-kubrā;* vgl. den genannten Aufsatz. Die unvollständige Edition von Riḍā b. Na'sān Mu'ṭī (1–2, Riyāḍ 1409/1988) enthält die Texte abgesehen von einem Fragment S. 533 f. leider nicht. Zu Aṯrams Vater Muḥammad b. Hāni' s. o. S. 525, Anm. 81.

[53] Zu ihm GAS 1/104; zu Laiṯ b. Sa'd s. u. S. 719.

[54] TB XIII 4, 8 ff.; auch IX 478 ff. nr. 5110.

schließt natürlich immer noch nicht aus, daß dieser die Texte bereits aus Medina mitgebracht hatte[55]. In jedem Fall hat der Iraker Aṯram sie aus Ägypten wieder zurückgeholt.

Die Echtheit wird man kaum anzuzweifeln brauchen. Das Fatwā gegen die Ğahmīya hat mit der ersten Schrift gegen die Qadarīya die Formulierung gemeinsam, daß diejenigen, die „im Wissen fest gegründet sind" (*ar-rāsiḫūna fī l-ʿilm;* Sure 3/7), dort haltmachen, wo ihr Wissen an eine Grenze stößt[56]. Damit ist Ibn al-Māğašūn's Einstellung gekennzeichnet. Er war kein Theologe; man sollte, so meint er, über die *qadar*-Frage nicht disputieren (*ğadal*) oder tiefgründeln (*taʿammuq*); das führt nur in die Irre. Es genügt, den Koran zu lesen, und zwar vor allem jene Verse, wo vom Krieg die Rede ist, etwa von der Schlacht bei Badr. Denn wenn es da wirklich auf die Menschen angekommen wäre, hätte alles ganz anders laufen müssen. Ibn al-Māğašūn interpretiert dabei nicht geradlinig einen einzigen Passus, sondern webt die verschiedensten Stellen ineinander: Sure 9/14 f., 3/154, 3/140, 8/17, 8/48 usw. Er schließt aus ihnen immer nur das eine: daß die Menschen Werkzeuge in Gottes Hand sind. Gott bedarf ihrer noch nicht einmal in dieser Form; denn er kann ein Strafgericht auch ohne sie verwirklichen. Sodom hat er durch einen Steinregen zerstört. In anderen Fällen hat er List (*makr*) geübt und die Bösen stufenweise ins Verderben geführt (*istidrāğ*). Der Schwächste kann durch ihn stark werden; Mose hat schließlich auch in einem Körbchen angefangen.

Der Verweis auf die Schlacht bei Badr erinnert an eine Argumentation in den *Quaestiones* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya; auch dort werden in diesem Zusammenhang Sure 3 und Sure 8 miteinander verknüpft[57]. Wenn aber Ibn al-Māğašūn nun doch beginnt, theoretisches Vokabular zu benutzen, so zeigen sich gewisse Anklänge an die antiqadaritische *Risāla,* die unter dem Namen ʿUmars II. läuft[58]. Bei einem Autor, dessen Onkel, wie wir sahen, gerade diesem Kalifen nahegestanden hatte, erstaunt das weiter nicht; die Schrift lag, ob echt oder unecht, zumindest in ihrem Kern damals wohl schon vor[58a]. *Qadar* ist, so sagt Ibn al-Māğašūn, die Königsgewalt Gottes (*mulk, tamalluk*)[59]; der Mensch ist nur „ermächtigt" (*maqdūr ʿalā*):

> „(Gott) gewährt ihm eine gute Tat (*razaqahū l-ḥasana*) und lobt ihn dann dafür, oder er beschließt über ihn den Fehltritt (*qaddara ʿalaihi l-ḫaṭīʾa*) und tadelt ihn dann dafür. Weil er ihn nun lobt und tadelt, nimmst du an, ihm sei Gewalt gegeben (*annahū mumallak*); dabei vergißt du, daß Gott den Beschluß

---

[55] Abū Ṣāliḥ hat auch das *K. al-Ḥağğ* überliefert, das gewiß in Medina entstanden ist (Muranyi, *Fragment* 14).

[56] Dazu und zum Folgenden vgl. WO 16/1985/133 ff.

[57] *Anfänge* 64 ff.

[58] Dazu oben Bd. I 134 f.

[58a] Allerdings vielleicht noch ohne die Zuschreibung an ʿUmar II (s. o. S. 571).

[59] Vgl. dazu den Gebrauch der Verbformen *malaka* und *mallaka/mullika* in der *Risāla* ʿUmars II. (*Anfänge* 117, auch 140 und 167; dazu Cook, *Dogma* 149).

für sich in Anspruch nimmt, weil er Gewalt verleiht[60]. (Gott) entläßt ihn nicht aus seiner Königsgewalt dadurch, daß er ihn lobt oder tadelt, und er entschuldigt ihn bei einem Fehltritt auch nicht dadurch, daß er selber beschließt. Er hat ihn so geschaffen, daß er (immer) nach einem eigenen Weg sucht[61]; (der Mensch) weiß das und tadelt sich selber, wenn er dies ignoriert. (Gott) gibt ihm Kenntnis von der Handlungsfähigkeit (*ʿarrafahū l-qudra*), und (der Mensch) glaubt daran und findet nur darin Verlaß. Dabei richtet er sein Begehr auf Gott, daß er ihm Erfolg verleihe, weil er von seiner Königsgewalt weiß und die Gewißheit hat, daß dies in seiner Hand liegt. Dann aber läßt ihn das, was er anstrebt, einen Fehltritt begehen, und schon nimmt er es zurück, indem er sich selber tadelt ...".

Gott hat, so stellt sich heraus, den eigenen Weg, den der Mensch sucht, und die Vorherbestimmung „vermischt" (*ḫalaṭa*). Beim Guten hofft man darum auf Gottes Hilfe und begleitet sein eigenes Handeln mit Worten wie: „Es gibt keine Macht und keine Kraft außer durch Gott". Beim Bösen, das doch auch von Gott bestimmt ist, nimmt man die Schuld auf sich und sagt: „Ich habe keine Entschuldigung, Gott zuwiderzuhandeln". Beim Guten bezeichnet man sich also als schwach, beim Bösen als stark.

In der zweiten Schrift hat Ibn al-Māǧašūn diese Erörterungen vermieden. Die Grundtendenz ist jedoch die gleiche. Von vornherein wird klargemacht, daß alle Rede über den *qadar* nur „Neuerung" sei. Man solle sich wie die Altvorderen einfach an die *sunna* halten (*luzūm as-sunna*). „Tiefgründeln" ist vom Übel; denn auch sie haben sich das versagt. Wenn man in Versuchung ist, zu fragen, „Wie steht es denn mit folgendem Koranvers?" oder „Warum hat Gott denn das und das gesagt?", so sollte man daran denken, daß auch sie bereits diese Verse rezitierten und sie besser verstanden als ihre jetzigen Nachfahren. Sie haben die Vorherbestimmung anerkannt und trotzdem immer die Schuld für ihre Sünden auf sich genommen. Daß der fideistische Akzent in diesem Text stärker hervortritt, hängt vermutlich damit zusammen, daß wir es hier nicht so sehr mit einem Fatwā als mit einem Ermahnungsbrief zu tun haben; Ibn al-Māǧašūn sagt einleitend, daß er dem Adressaten „Rat spenden" wolle (*innī mūṣīka*). Über dessen Identität verlautet allerdings nichts; es kann sich um bloße literarische Form handeln.

Dies alles ist, selbst wenn es im Irak geschrieben sein sollte, in medinensischem Geiste gedacht. Der qadaritische Ansatz behält zumindest subjektiv eine gewisse Gültigkeit. Vielleicht ist Yaḥyā b. Maʿīn so zu der Behauptung gekommen, Ibn al-Māǧašūn sei ursprünglich Qadarit gewesen und habe diese Ansicht erst später aufgegeben[62]. Sein Erbe ging im Ḥiǧāz nicht ganz verloren; denn er hatte einen Sohn, der in Medina zu Ehren kam:

---

[60] *nasīta intiḥālahū l-qadar li-annahū mumallik.* Der Pronominalbezug ist alles andere als eindeutig; auch *intaḥala* scheint, von Gott ausgesagt, zumindest ungewöhnlich. Aber auf den Menschen läßt sich *qadar* im Hinblick auf das Folgende wohl auch schlecht beziehen.

[61] *ḫalaqahū ʿalā ṭ-ṭalab bil-ḥīla.* Vgl. den Gebrauch von *ḥīla* in Sure 4/98.

[62] TB X 438, 6ff.; auch bei Kaʿbī wird ein „Māǧašūnī" als Qadarit geführt (*Qabūl* 215, 3).

Abū Marwān ʿAbdalmalik b. ʿAbdalʿazīz (Ibn) al-Māǧašūn,

gest. ca. 213/828 im Alter von über 60 Jahren. Er hat seinen Vater also nur noch in seiner Jugend kennengelernt; vielleicht hat er ihn gar nicht nach Baġdād begleitet. In seiner Heimat paßte er sich den Verhältnissen an; er hielt gute Beziehungen zur Schule Māliks. Darum wird er in der mālikitischen Tradition als Vertreter medinensischen Rechtsdenkens ziemlich häufig zitiert[63]; in den *uṣūl al-fiqh* hat Bāqillānī sich ihm gelegentlich angeschlossen[64]. Mit Šāfiʿī hat er Diskussionen geführt; jedoch konnte man ihnen nur schwer folgen, weil sie beide in der Wüste aufgewachsen waren[65]. In der Theologie hatte sich mittlerweile die Front etwas verschoben; er schrieb eine „Widerlegung derer, die die Geschaffenheit des Korans und die Handlungsfähigkeit (*istiṭāʿa*, des Menschen) vertraten", also wohl der Muʿtaziliten[66], und er schimpfte über Bišr al-Marīsī[67]. Dennoch mahnte er Saḥnūn (gest. 240/854) in einem Brief, sich in Dingen, die das Gottesbild (*tašbīh*) und den Koran betrafen, zurückzuhalten[68]. So wird man denn wohl auch die Lehre verstehen dürfen, die Aš'arī mit ihm zusammenbringt: daß nämlich der Koran halb geschaffen, halb ungeschaffen sei[69] – nicht so sehr als festen theologischen Standpunkt denn als vorsichtige Meinungsenthaltung, die beiden Seiten etwas zugibt, ähnlich wie sein Vater sich zum *qadar* geäußert hatte. Von dem Text der Sure 112 konnte er sich jedenfalls nicht vorstellen, daß er geschaffen sei[70].

> Man muß dabei berücksichtigen, daß diese Lehre vermutlich zu einem Zeitpunkt formuliert wurde, in dem das *ḫalq al-Qur'ān* noch nicht offiziell proklamiert war; der Bericht bei Ḏahabī ist auf das Jahr 209/824-5 datiert. Die Angabe bei Aš'arī kann in etwas genauerer Form bereits in einem doxographischen Werk des Sulaimān b. Ǧarīr ar-Raqqī gestanden haben (s. o. S. 484). Im übrigen redet er nur von „Ibn al-Māǧašūn"; damit könnte ebensogut der Vater gemeint sein. Jedoch hat der Sohn die größere Wahrscheinlichkeit für sich; auch Ritter hat schon den Namen im Index so identifiziert (S. 652 f.). Vgl. zu ihm IS V 327, 18 ff.; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 252, 6; Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 360 ff. (mit vermutlich falscher Namensform; s. o. S. 692); Šīrāzī, *Ṭab.* 148, 1 ff.; IḤ III 166 f.; *Mīzān* nr. 5226; Ḏahabī, *Siyar* X 359 f.; Ibn Farḥūn, *ad-Dībāǧ al-muḏahhab* II 6, 4 ff.; Ziriklī, *Aʿlām* IV 305; Turki in: Bāǧī, *Iḥkām al-fuṣūl* 858; auch die witzige Geschichte bei Ibn al-Ǧauzī, *Aḏkiyāʾ* 194, 3 ff.

Die Entwicklung, die sich hier zwischen Vater und Sohn vollzog, läßt sich nun in ebenso paradigmatischer Weise auf der Gegenseite beobachten. Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī nennt unter den medinensischen Qadariten einen gewissen

---

[63] Vgl. dazu näher Muranyi, *Ein altes Fragment* 5 f. und *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur* 26 und 87 f.
[64] Bāǧī, *Iḥkām al-fuṣūl* 249 nr. 162 und 276 nr. 214.
[65] Šīrāzī, *Ṭab.* 148, 2 ff.; vgl. aber Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* II 344, 1 ff.
[66] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 362, pu. f.
[67] Ib. 363, 11 f.; Ḏahabī, *ʿUlūw* 210, pu. f.
[68] Ib. 363, 4 ff.
[69] *Maq.* 586, 5 f.
[70] Ḏahabī, *ʿUlūw* 210, –6 ff.

Abū Ibrāhīm (Abū ʿAbdallāh) Muḥammad b. Abī Yaḥyā Samʿān al-Aslamī[71],

gest. um 145/762[72], der ebenso wie sein Vater und seine beiden Brüder Anīs und ʿAbdallāh ein Klient des ʿAmr b. ʿAbdnihm von den Aslam war[73]. Die Familie stammte vielleicht aus Baṣra[74]. Der Sohn aber,

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Yaḥyā al-Aslamī,

gest. 184/800, galt als ein Ausbund häretischer Neigungen; man bezeichnete ihn als Qadariten, Muʿtaziliten, Ǧahmiten und Šīʿiten[75]. Schon Ibn Saʿd hat ihn nicht gemocht[76]. Er ist vielleicht ein Kontaktmann der Muʿtazila in Medina gewesen; angeblich hat er bei ʿAmr b. ʿUbaid studiert[77]. ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī (gest. 211/827) will sich in späteren Jahren noch von ihm haben bestätigen lassen, daß er sich als Muʿtaziliten betrachtete; darum will er ihm dann nicht in die Moschee gefolgt sein[78]. Daß Ibn Abī Yaḥyā allerdings Wāṣil b. ʿAṭāʾ in seinem Hause aufgenommen habe, wie die Muʿtaziliten erzählten, stößt auf chronologische Schwierigkeiten; es kann sich allenfalls auf seinen Vater beziehen und steht ohnehin in einem etwas apokryphen Kontext[79]. Nur fällt auf, daß er in demselben Kontext mit den Aliden von Medina zusammengebracht wird, und dies wiederum scheint auf richtiger Erinnerung zu beruhen. Ibn Isḥāq, Muḥammad b. ʿAǧlān u. a. hatten ja ebenfalls der Šīʿa nahegestanden, im übrigen auch ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, der sich sonst von ihm distanzierte[80]. Bei Ibn Abī Yaḥyā geht diese Affinität aber so weit, daß Ṭūsī ihn in seinen *Fihrist* aufnimmt; die Šīʿiten schätzten an ihm, daß er die Überlieferungen des Muḥammad al-Bāqir und des Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq besonders gut kannte[81]. Ein Imāmit war er trotzdem nicht; er stellte nur – wie Ibn Isḥāq

---

[71] Kaʿbī, *Maq.* 80, 1 ff. > *Faḍl* 336, 4.

[72] 144 nach Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 647, 12; 145 nach Ḫalīfa, *Ṭab.* 677, 8 f.; 146 oder 147 nach TT IX 523, 2 f.

[73] Ḫalīfa, *Ṭab.* 677 nr. 2427-9; auch IAH III$_2$ 282 nr. 1522. Von ʿAbdallāh hat dabei auch Ibn Isḥāq überliefert, interessanterweise eine Tradition mit šīʿitischer Tendenz (Naṣr b. Muzāḥim, *Waqʿat Ṣiffīn* 448, 8 ff.; vgl. auch Ṭabarī II 227, 10 f.). Zum Vater vgl. TT IV 238 nr. 405.

[74] Qāḍī ʿIyāḍ nennt unter den angeblichen Schülern Māliks einen Muḥammad b. *Yaḥyā* (statt *Abī Yaḥyā*) al-Aslamī al-Baṣrī.

[75] Fasawī III 55, 1 ff. und 138, apu. f.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 62 ff. nr. 59; Ḥākim an-Naisābūrī, *Maʿrifa* 135, 11 und 136, 14 f.; *Mīzān* nr. 189; TT I 158 ff. nr. 284. Baġdādī hat sogar das Kunststück fertiggebracht, ihn zum Haupt einer Gruppe von Anthropomorphisten zu machen (*Farq* 216, –4 ff./228, 6 ff.).

[76] IS V 314, 12.

[77] So nach Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 253, 9 f.

[78] Vermutlich weil diese von Muʿtaziliten besucht wurde und er nicht hinter einem solchen beten wollte (Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 106, ult. ff.).

[79] *Faḍl* 239, 1 ff. = 335, –6 ff. > IM 33, 3 ff.; dazu oben S. 250 f.

[80] Vgl. GAS 1/99.

[81] Ṭūsī, *Fihrist* 16, 4 f.; Naǧāšī, *Riǧāl* mit Kommentar des Muḥammad ʿAlī al-Abṭaḥī (Naǧaf 1389), S. 240 ff.; Māmaqānī, *Tanqīḥ al-maqāl* I 30, 2 ff. nr. 169 und 33 nr. 194; Ardabīlī, *Ǧāmiʿ ar-ruwāt* I 30 f. Ein Beispiel einer solchen Überlieferung vermutlich in HT 20: mit einem Ḥadīṯ qadaritischer (!) Tendenz. Auch Kulīnī, Mufīd und Ibn Bābōya haben ihn herangezogen (vgl.

– ʿAlī über ʿUṯmān[82]. In seinem Alter hat er Yaḥyā b. ʿAbdallāh gehuldigt, als dieser um 175/791-92 in Dailam seinen Aufstand plante[83]. Der Vorwurf, daß er „Ǧahmit" gewesen sei, könnte auf Nuʿaim b. Ḥammād (gest. 228/843) zurückgehen; dieser nämlich, ein engagierter Antiǧahmit und nicht immer gewissenhafter Traditionarier, will einige Bücher von ihm wegen seiner qadaritischen und „ǧahmitischen" Lehrmeinungen verbrannt haben[84]. Vielleicht war diese Kombination aus alidischen, qadaritischen und „ǧahmitischen" Sympathien genau das, was man sich damals unter einem „Muʿtaziliten" vorstellte.

Dieses negative Bild gerät dadurch ins Zwielicht, daß Šāfiʿī in seiner Jugend bei ihm gehört hatte und ihm große Aufrichtigkeit attestierte; er hat einige seiner Traditionen in seine Werke übernommen[85]. Auch sonst erfahren wir gelegentlich nebenbei, daß er nicht ganz ohne Ansehen war; er korrespondierte mit dem Kalifen al-Mahdī[86], und er soll vor Hārūn ar-Rašīd mit Abū Yūsuf eine juristische Diskussion geführt haben, in der er sich als diesem überlegen erwies[87]. Ṭūsī spricht von einem in Kapitel eingeteilten Werk über erlaubte und verbotene Dinge, das sich an Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq anschloß[88]. Aus ungenannter sunnitischer Quelle will er auch erfahren haben, daß Wāqidī (130/747 – 207/823) sich bestimmte Schriften des Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā aneignete und unter seinem eigenen Namen verbreitete[89]. Das juristische Werk ist vermutlich identisch mit dem *Muwaṭṭaʾ* Ibn Abī Yaḥyā's, welches das seines älteren Zeitgenossen Mālik um ein Mehrfaches übertroffen haben soll[90]. Gerade diese Konkurrenz zu Mālik wird seinen Nachruhm nicht unbedingt gefördert haben. Zwar versuchten die Mālikiten, ihn mit der Behauptung zu integrieren, daß er von Mālik überlieferte[91]. Aber man wußte doch, daß er Mālik, der auf

---

Abṭaḥī, Komm. 243, 4 ff.). Bei Nasāʾī hat er sich, wohl aus eben diesem Grund, den Ruf eines der größten Ḥadīṯfälscher eingehandelt (vgl. Suyūṭī, *Laʾālī* II 473, 12 f. und IḤ V 256, 17 ff.).

[82] Yāqūt, *Iršād* VI 400, 6 ff.; Madelung, *Qāsim* 132. Selbst die Imāmiten hatten ihre Zweifel (Māmaqānī I 30, 12 ff.).

[83] van Arendonk, *Opkomst* 290 f.; auch Madelung, *Qāsim* 74. Zum Aufstand s. o. S. 472 f. und unten Kap. C 1.4.1.

[84] *Mīzān* I 61, 1 ff. Die Anschuldigung würde verständlicher, wenn stimmen sollte, daß Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā ursprünglich Ibāḍit gewesen war, wie Kaʿbī behauptet (*Qabūl* 215, 3 f.); in der Ibāḍīya war die metaphorische Erklärung anthropomorpher göttlicher Attribute, wie sie später für die Ǧahmīya charakteristisch wurde, weit verbreitet (s. o. S. 207 f.). Wichtig aber ist vor allem, daß er Überlieferungen gegen die Gottesschau verbreitete (s. u. S. 701); hier war Nuʿaim sehr empfindlich (s. o. S. 550).

[85] *Faḍl* 253, 13 f.; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 105, 11; *Mīzān* I 58, 11 ff. Auch Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 178, 5 ff.

[86] Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 74, 2 ff.; dazu Ṣafwat, *Ǧamharat rasāʾil al-ʿArab* III 168 nr. 111.

[87] *Faḍl* 253, 10 ff.

[88] *Fihrist* 16, 8 ff.

[89] Selber konnte er nichts dergleichen feststellen (*Fihrist* 16, 6 ff.; zitiert GAS 1/254, wo aber falsch *Ibrāhīm b. Muḥammad b. Yaḥyā*).

[90] *Mīzān* I 59, –4 ff. nach Ibn ʿAdī; auch ḤḪ 1907, apu. ff., mit falschem Datum. Der bei Goldziher, *Muh. Studien* II 220, Anm. 2, nach dieser Stelle verzeichnete Kommentar des Abū Bakr Ibn al-ʿArabī bezieht sich in Wirklichkeit auf das *Muwaṭṭaʾ* des Mālik.

[91] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 257, pu.; vgl. auch die Gechichte ib. I 244, –4 ff.

seine Abstammung aus dem südarabischen Fürstengeschlecht der Aṣbaḥ sehr stolz war, als deren *maulā* apostrophiert und sich damit seine Feindschaft zugezogen hatte[92]. Sein Bedürfnis, Mālik auszustechen, erklärt, warum Šāfiʿī sich auf ihn berief; dieser verfolgte ja das gleiche Ziel.

Šāfiʿī war sich über Ibn Abī Yaḥyā's problematischen Ruf im klaren[93]; er hat seinen Namen in den Isnāden verschwiegen und durch ein anonymes *man lā attahimu* (*min ahl al-Madīna*) ersetzt[94]. Ibn Ḥibbān möchte die Zitate dadurch erklären, daß Šāfiʿī, als er gegen Ende seines Lebens in Ägypten seine Bücher schrieb, keine verläßlichen (will wohl sagen: irakischen) Ḥadīṯwerke zur Hand hatte und sich darum auf sein Gedächtnis verließ[95]. Aber Ibn Abī Ḥātim gibt zu, daß er Ibn Abī Yaḥyā's Qadaritentum tolerierte[96]; er hat wahrscheinlich nur auf die Empfindlichkeiten seines nichtmedinensischen Leserpublikums Rücksicht genommen. Gelehrte wie der kūfische Historiker ʿAbbād b. Yaʿqūb ar-Rawāǧinī (gest. 250/864) haben die Tradition Ibn Abī Yaḥyā's fortgesetzt.

> Dazu Prozorov, *Arabskaja istoričeskaja literatura* 109; GAS 1/316 f. mit weiteren Quellen. Ṭūsī bezeichnet ihn als *ʿāmmī al-maḏhab* (*Fihrist* 176, 8). – Ibn Abī Yaḥyā ist vermutlich im Alter von knapp 70 Jahren gestorben. Er hatte nämlich einen Bruder namens ʿAbdallāh mit dem Beinamen Saḥbal, der zehn Jahre älter war als er (IS V 314, 10 f.) und 162/779 (so nach IS V 311, 5 ff.) oder etwas später (so nach TT VI 20 nr. 26) im Alter von 57 Jahren gestorben ist. Er wäre danach um 115/733 geboren. Vgl. auch Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 178 nr. 1108. Fasawī nennt *Maʿrifa* III 55, 1 ff. zwei weitere Brüder, Muḥammad und Anīs, meint aber wohl seinen Vater und seinen Onkel. Sein Name ist in frühen Quellen häufig zu Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā verkürzt (so z. B. Ǧāḥiẓ, *Bayān* II 74, 2; AZ 307, 7; Fasawī III 55, 1 f.; *Faḍl* 253, 9 f.; noch Ṣafadī, *Wāfī* VI 165, 5 ff.). Späte Biographen entgehen darum nicht immer der Gefahr, ihn an zwei verschiedenen Stellen zu verzeichnen (so Māmaqānī, a. a. O.). Daß er, wie Ṭūsī behauptet, Klient eines gewissen Aslam b. Afṣā gewesen sei, dürfte nach dem, was wir über seinen Vater wissen, ein Irrtum sein; man leitete damals die Nisbe al-Aslamī allgemein von diesem Namen ab (vgl., allerdings später, Samʿānī, *Ansāb* I 238 nr. 156). Zu ihm allgemein noch IS V 314, 10 ff.; Buḫārī I_1 323 nr. 1013; IAH I_1 125 nr. 390; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 178 nr. 1108; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 105, 9 ff.; Ḏahabī, *Siyar aʿlām an-nubalāʾ* VIII 450 ff. und TH 246 f. nr. 233; Kaʿbī 80, 4 f.; Kaḥḥāla, *Muʿǧam* I 96; GIE II 452 f.

Von Qadariten alter Art hören wir nicht mehr viel. Ein gewisser Isḥāq b. Ḥāzim muß irgendwann nach der Mitte des 2. Jh's gestorben sein; ʿAbdarraḥmān b. Mahdī (gest. 198/813)[97] überlieferte von ihm[98]. Isḥāq b. Muḥammad

---

[92] *Faḍl* 253, 12 f. Ähnliches hat auch Ibn Isḥāq von Mālik behauptet (s. o. S. 676).

[93] Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 223, 2; er bezeichnete ihn als Qadariten.

[94] *Risāla* 448, 1 und 450, 1; zur Identifikation Khadduri, *Muslim Jurisprudence* 273 nach Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī*. Dazu Māwardī, *Adab al-qāḍī* 401, pu. ff. mit 402, Anm. 1.

[95] S. o. Anm. 85.

[96] *Ādāb aš-Šāfiʿī* 223, 3 f.

[97] Er war selber wahrscheinlich Qadarit; s. o. S. 76 f.

[98] Qadarit nach *Mīzān* nr. 745 und TT I 229 nr. 426; nichts in IAH I_2 216 nr. 740.

b. ʿAbdarraḥmān al-Musaiyabī starb i. J. 206/821-22[99]. Er war zu seiner Zeit in Medina der weitaus angesehenste Koranleser[100]. Mit Saʿīd b. al-Musaiyab war er trotz seiner Nisbe nicht direkt verwandt; jedoch gehörte er zum gleichen Klan, den Maḫzūm. Mit ihm bricht unsere Überlieferung zur medinensischen Qadarīya ab.

4.1.2.4 Die Ǧahmīya

Über die Ǧahmīya in Medina ist genausowenig zu berichten wie über die Murǧiʾa. Jedoch ist da das erwähnte Gutachten des Ibn al-Māǧašūn[1]. Er mag es in Baġdād geschrieben haben; aber der Fall des Ibn Abī Yaḥyā zeigt, daß man eine Generation nach ihm ǧahmitische Tendenzen auch in Medina ausmachte. Noch ging es nicht um den Koran, sondern um das Gottesbild. Vor allem zur Gottesschau nimmt Ibn al-Māǧašūn Stellung; wer sie leugnet, leugnet damit die höchste Ehre, die Gott dem Menschen gewährt. Aber Ibn al-Māǧašūn akzeptiert auch die Ḥadīṯe, denen zufolge Gott lacht oder seinen Fuß auf die Hölle setzt. Nach dem Wie (*kaifa*) soll man nicht fragen; das hätte Sinn nur bei veränderlichen Dingen[2]. Theoretischen Erwägungen ist er hier noch mehr abhold als in der *qadar*-Frage; nicht nur den Ǧahmiten, sondern auch theologisierenden Anthropomorphisten scheint er eine Absage zu erteilen. „Wenn Gott sich selbst eine Eigenschaft beilegt oder sie durch den Mund seines Propheten nennt, so nennen auch wir ihn so. Darüber hinaus aber quälen wir uns keine Eigenschaften für ihn ab, nicht diese und auch nicht jene. Weder leugnen wir, was er als Eigenschaft angibt, noch quälen wir uns ab (*natakallafu*), etwas zu erkennen, was er nicht als Eigenschaft angegeben hat"[3]. Auch wenn er sich den Gläubigen im Jenseits in seiner Schönheit zeigt, wird damit seine Erhabenheit nicht beeinträchtigt; nur dem Menschen werden andere Augen gegeben, damit er ihn schaue, wie Er es will[4].

Es hat in der Tat den Anschein, als ob gerade in der Frage der *ruʾya* im Ḥiǧāz ein „ǧahmitisches" Klima geherrscht habe, über dessen häretischen Charakter man sich lange Zeit gar nicht im klaren war. Muǧāhid soll, wie wir sahen, das *wuǧūhun yaumaʾiḏin nāḍira * ilā rabbihā nāẓira* von Sure 75/22 f. metaphorisch interpretiert haben[5]. Schon von Ibn ʿAbbās berichtete man

---

[99] Qadarit nach *Mīzān* nr. 791 und TT I 249 nr. 467.

[100] Ibn al-Ǧazarī, *Ṭab.* I 157 f. nr. 734.

[1] Es ist erhalten im *Fatwā Ḥamawīya* des Ibn Taimīya, der es wiederum bei Ibn Baṭṭa gefunden hatte (Kairo 1387/1967, S. 28, −5 ff.; auch *Maǧmūʿ fatāwā* V 42, 4 ff.). Ḏahabī zitiert den Text im Auszug (*ʿUlūw* 177, 2 ff.), ebenso Lālakāʾī (*Šarḥ* 502 f. nr. 873). Dieser ist vollständig bereits von M. Schreiner ans Licht gezogen worden (in: ZDMG 53/1899/74 ff.).

[2] *Fatwā Ḥamawīya* 29, 2 ff.; seine Meinung zu Gottes Sitzen auf dem Thron steht bei Ibn Taimīya, *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 126, −4 ff. (nach Ibn Abī Ḥātim).

[3] Ib. 30, 13 ff.; auch schon 29, 11 f. Zum Problem vgl. jetzt Gimaret, *Les noms divins en Islam* 43 ff. und vorher.

[4] Ḏahabī, *ʿUlūw* 119, 4 ff.

[5] S. o. S. 642, Anm. 20.

Ähnliches[6]. Auch Saʿīd b. al-Musaiyab war angeblich dieser Meinung[7]. Ibn Abī Ḍiʾb überlieferte ein Ḥadīṯ von ʿĀʾiša, in dem emphatisch verneint wurde, daß es sich für irgendjemanden gehöre, Gott zu schauen; da hier der Prophet selber sprach, schloß er dies auch für sich und seine Himmelsreise aus[8]. Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā gab entsprechende Traditionen an die baṣrischen Muʿtaziliten ʿAbdalkarīm b. Rauḥ und Abū ʿĀmir al-Anṣārī weiter[9]. Von Ibn Abī Ḍiʾb übernahm der irakische „Ǧahmit" Muḥammad b. Šuǧāʿ aṯ-Ṯalǧī[10].

---

[6] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IV 213, 10 ff.; Malāḥimī, *Muʿtamad* 466, pu ff.

[7] Malāḥimī 466, – 5 ff.

[8] Ib. 488, 4 ff.; zu einer ʿĀʾiša-Überlieferung verwandten Inhalts vgl. *Anfänge* 37.

[9] S. o. S. 422 f.

[10] Zu ihm s. u. Kap. C 6.3.2.

4.2 *Südarabien*

4.2.1 *Der Jemen*

Ähnlich wie Medina gehört auch der Jemen zu den Verlierern der frühislamischen Geschichte. Das kulturelle Potential des Landes war verhältnismäßig groß; aber sichtbar wird die Bedeutung der Jemeniten vor allem in Ḥimṣ und in Kūfa[1]. Nur auf kurze Zeit trat die Region aus dem Schatten heraus, als nämlich Bāḏān, der Anführer der persischen Garnison, Verhandlungen mit dem Propheten anknüpfte und zum Islam übertrat. Die jemenitischen Stämme hatten, als sie sich um 570 gegen die äthiopische Besatzung erhoben, Unterstützung von den Sasaniden erbeten; seitdem gab es ein iranisches Kontingent in Ṣanʿā'. Die Soldaten hatten sich durch Heirat mit den Einheimischen verschwägert; ihre Nachkommen waren unter dem Namen *abnā'* bekannt. Mit dem Niedergang des Sasanidenreiches während der Feldzüge des Heraklius wurde deren Stellung zusehends prekär; so erklärt sich wohl, daß sie sich an die neue Macht im Norden anlehnten. Die Ridda ging, soweit sie den Jemen überhaupt erfaßte, von anderen Kräften aus; bis auf den heutigen Tag kümmern die Stämme sich ja nicht unbedingt um die Politik in Ṣanʿā'. Für eine gewisse Zeit bildeten die *abnā'* die Hauptstütze des Islams in der Umgebung der Stadt[2].

Unter Ḏū Nuwās, dessen antichristliche Maßnahmen die äthiopische Intervention hervorgerufen hatten, waren die Hamdān, die in der Nähe von Ṣanʿā' wohnten, zum Judentum übergetreten. Dies war das religiöse Element, mit dem der Islam sich hauptsächlich auseinandersetzen mußte. Als unter ʿAlīs Kalifat sich eine Oppositionsbewegung im Jemen ausbreitete, fielen die Hamdān vom Islam wieder ab; ihre Anführer wurden daraufhin getötet und verbrannt[3]. Manche Konvertiten aber gewannen großen Einfluß auf das sich entwickelnde religiöse Denken. Kaʿb al-aḥbār mag hierfür als Beispiel stehen; er ist wahrscheinlich in Ḥimṣ gestorben[4]. Der Einfluß midraschischer Tradition ist unverkennbar auch bei einem andern bedeutenden Jemeniten des 1. Jh's, bei

Abū ʿAbdallāh Wahb b. Munabbih b. Kāmil,

gest. Anfang 114/732[5]. Jedoch gehörte er den *abnā'* an, und er verband die

---

[1] S. o. Bd. I 111 f. und 151.

[2] Vgl. dazu Caetani, *Annali dell' Islam* IV 415 f.; Chelhod, *L'Arabie du Sud* II 17 ff.; Shoufany, *Al-Ridda* 35 ff.; M. Fayda, *Islâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı* 66 ff.; ʿAbd al-Muhsin Mad'aj M. al-Mad'aj, *The Yemen in early Islam* 8 ff.; Serjeant in: CHAL I 130; Bosworth in: Elran I 226 ff. s. v. *Abnā'*. Zur Vorgeschichte vgl. jetzt Crone, *Meccan Trade* 46 ff.; über Ṣanʿā' in frühislamischer Zeit vgl. G. R. Smith in: Serjeant/Lewcock, *Ṣanʿā'* 51 f.

[3] Ibn al-Kalbī, *Aṣnām* 10, pu. f.; Serjeant/Lewcock 391.

[4] Zu ihm EI² IV 316 f.

[5] Das Todesdatum findet sich in dieser Präzision bei Buḫārī IV₂ 164 nr. 2565. Wahb soll 80 Jahre alt geworden sein. Zu seinem Grab in Ṣanʿā' vgl. Serjeant/Lewcock 311.

Isrā'īlīyāt mit Berichten über die alte südarabische Vergangenheit[6]; man hat ihn als den „Manetho der Südaraber" bezeichnet[7]. Er war Qadarit, aber vermutlich aus jener einfachen praktischen Frömmigkeit heraus, die noch nicht gelernt hatte, darin ein Problem zu sehen. Man wußte auch später noch von seiner Einstellung; jedoch hat die orthodoxe Tradition alles getan, um die Spuren zu verwischen. Ich habe das entsprechende Material anderswo zusammengestellt und ausgewertet.

Vgl. *Anfänge* 221 f.; dort auch zu den einschlägigen Biographien. Ich bedauere, mich dabei zu sehr auf späte Quellen gestützt zu haben; die Berichte, die ich dem *Ta'rīḫ al-Islām* des Ḏahabī entnahm, sind auch schon bei Fasawī belegt (eine separate, allerdings nur kurze Biographie dort II 29 f.). Ähnliches läßt sich zu den Ausführungen bei Khoury, *Wahb ibn Munabbih* I 189 ff. und 270 ff. sagen; der Autor geht im übrigen zu unmethodisch an den Stoff heran. Zum Stammbaum der Familie vgl. Khoury 201 und Faruqi, *Historiography* 94; dazu wäre jetzt weiter die Familientradition bei Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 400 nr. 2680, und das Material im *Ta'rīḫ Ṣan'ā'* des Aḥmad b. 'Abdallāh aṣ-Ṣan'ānī ar-Rāzī (um 460/1068) heranzuziehen (dort S. 369 ff., wobei allerdings zu bemerken ist, daß auch Rāzī kaum noch über alte und unabhängige Nachrichten verfügt). Den von mir erwähnten Anekdoten, in denen man Wahbs qadaritisches Engagement abzuschwächen suchte, ist jetzt Fasawī I 524, −6 ff. hinzuzufügen; dort läßt man ihn berichten, wie Ibn 'Abbās einer Gruppe diskutierender Leute in Mekka rät, vom *qadar* die Finger zu lassen (zu Ibn 'Abbās vgl. auch HT 116 f. und Index s. n.). Daß in einer der von mir *Anfänge* 221 f. herangezogenen Geschichten der Begleiter des Ḥasan al-Baṣrī der Medinenser 'Aṭā' b. Yasār gewesen sei, wie ich dort ohne weitere Diskussion angenommen habe, ist nicht gesichert; die Quellen bringen den Namen immer nur in der Kurzform 'Aṭā'. In der Parallele bei Fasawī II 29, 5 ff. schlägt der Herausgeber stattdessen 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ vor, was vom Schauplatz her näherliegt: die Geschichte spielt beim Ḥaǧǧ, und Ibn Abī Rabāḥ war Mekkaner (s. o. S. 640 f.). Aber auch mit 'Aṭā' al-Ḫurāsānī (s. o. Bd. I 99) hat man Wahb zusammengebracht (vgl. Khoury 270).

Sein Prestige als Gelehrter litt offenbar unter der prekären sozialen Stellung der *abnā'*. Als 'Urwa b. Muḥammad as-Sa'dī, der Statthalter des Jemen seit dem Kalifat Sulaimāns[8], ihn zum *qāḍī* von Ṣan'ā' ernannte[9], kam er bei den Leuten nicht an. Es ging ihm also ähnlich wie Ḥasan al-Baṣrī, und die Formel, mit der man seinen Mißerfolg ausdrückte, ist in der Tat die gleiche: er „gewann kein Lob" (*lam yuḥmad*)[10]. Schon bald, i. J. 103/721-2, ist er wieder abgesetzt

[6] Sie sind im *K. at-Tīǧān* erhalten; dazu Nagel, *Alexander der Große* 9 ff. und 40 ff. Vgl. auch Duri, *Rise of Historical Writing* 30 ff. und 122 ff.; Faruqi, *Early Muslim Historiography* 92 ff.

[7] Vgl. CHAL I 385.

[8] Vgl. Ḫalīfa, *Ta'rīḫ* 428, 11; 464, 14 für die Zeit 'Umars II.; 482, 13 für die Zeit Yazīds II. Dazu genauer Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion* 50.

[9] Ibn Ḥanbal, *'Ilal* 400, −4 f. nach dem Bericht eines Großneffen Wahbs. Hierher gehört auch das Ereignis bei Khoury 197; Khoury setzt es im Anschluß an Horovitz viel zu früh an.

[10] Ibn Ḥanbal 142 nr. 881; ähnlich Wakī' III 303, pu. ff. = Fasawī II 49, 6 ff.; dazu oben S. 43. Wir haben sonst keine Informationen; der kurze Passus bei Ibn Samura, *Ṭabaqāt fuqahā' al-Yaman* 57, 1 ff. ist ganz von älteren Quellen abhängig.

worden[11]. Späteren Generationen allerdings schien wichtig, daß er sein Amt z. Z. ʿUmars II. ausgeübt hatte; man ließ ihn sogar mit dem Kalifen korrespondieren[12]. Man berichtete im übrigen, daß er schon unter ʿAbdalmalik, während der Statthalterschaft von Ḥaǧǧāǧs Bruder Muḥammad, für einige Zeit bis zum Jahre 75/696 *qāṣṣ* gewesen sei und zwar in offizieller Funktion[13]. Damals könnte es auch gewesen sein, daß al-Muġīra b. Ḥakīm, ein Angehöriger der *abnāʾ*[14], ihm verbot, gegen die Ḥāriǧiten vorzugehen[15] – vermutlich i. J. 71/690-91, als diese unter Qudāma b. al-Munḏir in Ṣanʿāʾ eindrangen[16]. Gegen Ende seines Lebens wurde er offenbar ins Gefängnis geworfen[17]; der damalige Statthalter Yūsuf b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī, im Gegensatz zu ʿUrwa b. Muḥammad as-Saʿdī ein Fremder im Jemen, soll ihn haben zu Tode prügeln lassen[18]. Bei seinem Begräbnis war das Gedränge so stark, daß man die Leute mit Peitschen zurücktreiben mußte[19].

Die qadaritischen Äußerungen Wahbs fanden sich, wenn wir Ibn Ḥanbal glauben dürfen, in seinem „*K. al-Ḥikma*"; dort habe er von den Sünden der Menschen geredet und Gott die Verantwortung dafür abgesprochen[20]. Wie das sich anhörte, können wir aus einem Zitat bei Abū Muṭīʿ Makḥūl an-Nasafī erschließen: „Abraham, der Freund des Barmherzigen, sagte: O Herr, ich habe in den ‚Blättern' (*ṣuḥuf*) einen Passus (*ḥarf*) gelesen, dessen Auslegung ich nicht kenne. Da offenbarte Gott: O Abraham, am Ende der Zeiten wird es Leute geben, die sagen, daß Gott die Sünden der Menschen vorherbestimmt habe derart, daß sie dazu gezwungen seien. Gott spricht: Sie lügen. Wehe dem, der nach meinem Geheimnis fragt!"[21] Allerdings werden ihm daneben auch kraß prädestinatianisch klingende Formulierungen zugeschrieben, so etwa im *Mūǧaz* des Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfī[22]. Es mag sein, daß in beiden sich nur späterer Meinungsstreit spiegelt[23]. Aber ebensogut ist möglich, daß Wahb den Widerspruch noch nicht sah; auch in dem „qadaritischen" Wort wird das Problem ja als „Geheimnis Gottes" bezeichnet[24]. Daß Wahb eine separate

---

[11] *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* 377, 2 f. Daß er sein Amt bis zu seinem Tode innegehabt hätte, wie Yāqūt behauptet (*Iršād* VII 232, 16), ist von vornherein unwahrscheinlich.

[12] Marzubānī, *Nūr al-qabas* 348, ult. ff.; dazu Khoury 196.

[13] *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* 375, 2 ff.

[14] Zu ihm Ḫalīfa, *Ṭab.* 732 nr. 2651; IS V 396, 19 f.

[15] *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* 440, 2 f.

[16] Dazu Ibn Samura, *Ṭabaqāt fuqahāʾ al-Yaman* 53, 2 f. mit Anmerkung.

[17] Abū l-ʿArab, *Miḥan* 309, 5 ff.

[18] Khoury 198.

[19] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 137 nr. 846 nach dem Augenzeugenbericht eines Abū Yūsuf Muḥammad b. Wahb von den *abnāʾ*, den dieser i. J. 198 als Einundneunzigjähriger gegeben haben soll. Er will mit dem Detail auf Wahbs Beliebtheit hinweisen; an Unruhen, etwa von sympathisierenden Qadariten, ist nicht gedacht.

[20] Khoury 271 nach dem *K. al-Ǧāmiʿ lil-ʿulūm* des Abū Bakr al-Ḫallāl (gest. 311/923; vgl. GAS 1/511 f.). So schon Laoust in: *Mélanges Massignon* III 20.

[21] *ar-Radd ʿalā l-bidaʿ* in: Ann. Isl. 16/1980/105, 4 ff.

[22] II 64, pu. ff.; wieder als Ḥadīṯ qudsī.

[23] Im *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* z. B. sind alle Andeutungen qadaritischer Tendenzen getilgt.

[24] Vgl. dazu HT 153 f.

Schrift über das *qadar*-Problem, ein *K. al-Qadar,* verfaßt habe, wird man in das Reich der Fabel verweisen können; es ist vermutlich aus einer (apokryphen) Anekdote herausgelesen, in der ʿAmr b. Dīnār Wahb darauf anspricht, daß er „über *qadar* etwas geschrieben" habe[25].

Zu den Werken Wahbs vgl. Khoury 203 ff. und GAS 1/306 f. mit Angaben zur Sekundärliteratur; auch Abbott in: JNES 36/1977/103 ff. Die *„Ḥikma"* Wahbs wird häufig zitiert; jedoch ist sie schwer zu fassen und vermutlich überhaupt nicht zu rekonstruieren (zum Problem vgl. Khoury 263 ff.). Nur eine sorgfältige inhaltliche Analyse könnte klären, ob das auf sie zurückgeführte Material von dem in Wahbs angeblicher Geschichte der vorislamischen Propheten (*K. al-Mubtadaʾ*) verschieden ist oder nicht. – Zu Wahbs *Tafsīr* (Khoury 205 und 272 f.) ist die Hs. Ankara, Saib 4216 beizuziehen, auf die Ḥibšī, *Maṣādir* 14 verweist; nach Ḥibšī ist das Werk ganz in Ṭabarīs Kommentar eingearbeitet worden. Zu dem *K. al-Mubtadaʾ* (Khoury 222 ff.) verweist Hermosilla in: Al-Qanṭara 6/1985/43 ff. auf eine abweichende Version in einer Madrider Handschrift. Ein mehrere Seiten langer Passus zur Prophetenbiographie ist anscheinend im *Muʿǧam al-kabīr* des Ṭabarānī (gest. 360/971) erhalten (so Azmi, *Studies* 104 f.). Er wäre mit der *Risāla fī Sīrat an-nabī* zu vergleichen, die Khoury in: Mašriq 64/1970/591 ff. herausgegeben hat. Dazu auch Kister in CHAL I 356 f.

Ein Schüler Wahbs namens Abū l-Ḥasan Muḥammad b. al-Haiṣam b. Muḥammad al-Baġdādī verfaßte ein *K. al-Mustaḍīʾ*, aus dem ein Kapitel in der Hs. Selimağa 587, fol. 176 a – 177 b, erhalten ist; es handelt von ʿUzair.

Kaʿbī beruft sich, wenn er Wahb unter die Qadariten zählt, auf Ǧāḥiẓ, vermutlich dessen *K. al-Amṣār.* Dieser hatte neben Wahb noch seinen Bruder Hammām b. Munabbih aufgeführt (*Maq.* 85, 4 f. > *Faḍl* 338, 16 ff. > IM 135, 12 ff.). Jedoch ist diese Angabe vorläufig nicht zu konkretisieren. Manche der Ḥadīṯe, die sich in der von diesem erhaltenen bekannten *ṣaḥīfa* finden, sind später in die *qadar*-Diskussion hineingezogen worden (vgl. dazu HT 57 f.). Jedoch heißt dies nicht, daß er selber schon einen festen Standpunkt gehabt hätte. Die Ḥadīṯe, um die es hier geht, ließen sich verschieden interpretieren (vgl. die Beispiele ib. S. 101 ff., S. 163, S. 99 und selbst S. 90), und es wäre grundsätzlich zu fragen, ob Material, das man weitergab, immer den eigenen Standpunkt widerspiegeln mußte. Das Todesdatum Hammāms wird bekanntlich mit großer Zeitdifferenz überliefert (GAS 1/86). Jedoch haben die Angaben, die für ein späteres Datum, zwischen 131/749 und 133/751 eintreten, mehr Wahrscheinlichkeit für sich; nach einer Äußerung von Wahbs Großneffen Ġauṯ b. Ǧābir b. Ġailān b. Munabbih war Wahb der älteste von vier Brüdern, also nicht etwa jünger als Hammām, wie Ibn Saʿd behauptet (vgl. Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 400, – 5 mit IS V 396, 8 ff.; dazu Fasawī II 30, 2 f., Marzubānī, *Nūr al-qabas* 351, 8 f. und *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* 415, 8 ff., wonach Hammām als letzter der Brüder starb). Der erste abbasidische Gouverneur in Ṣanʿāʾ soll über ihm das Totengebet gesprochen haben (*Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* 421, 2 ff.).

[25] Fasawī II 281, 9 ff.; auch Khoury 271. Was Khoury 270 ff. und 314 f. zum *„K. al-Qadar"* schreibt, ist viel zu amorph; auch die Literaturhinweise in GAS 1/935 helfen nicht weiter.

4.2.1.1 Die Qadariten

Man wird sich natürlich grundsätzlich fragen müssen, ob dort, wo Wahb als Qadarit bezeichnet wird, nicht weniger ein Urteil zu seiner Person als über die unter seinem Namen laufenden Schriften und Überlieferungen vorliegt. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß es, ähnlich wie bei dem Kreis um Ibn Abī Nağīḥ in Mekka, in erster Linie aus diesem Material abgelesen ist und damit wesentlich von dessen Echtheit abhängt. Diese aber ist alles andere als gesichert; Khourys Untersuchungen sind großenteils in unkritischem Sammeleifer steckengeblieben. Auch die Gegenüberlieferungen, von denen zu Anfang die Rede war, richten sich ja nur gegen ein Persönlichkeitsbild, das seinerseits schon rein literarischen Charakter haben könnte. Sie wären dann nur vielleicht etwas später anzusetzen; echt sind sie ohnehin wohl nicht. Dennoch gibt es einiges, das uns vor radikaler Skepsis zurückscheuen läßt. Wir hören, daß nach muʿtazilitischer Tradition Wāṣils Abgesandter in den Jemen gerade bei gewissen Anhängern des Wahb b. Munabbih, die sich aus den Kreisen der *abnāʾ* rekrutierten, Anklang fand[1]. Die Bewegung ist anscheinend schon vor der abbasidischen Revolution wieder zusammengebrochen; wir dürften hier also kaum auf das fiktive Geschichtsbild späterer jemenitischer Muʿtaziliten stoßen. Vielmehr hat Wahb offenbar Schüler gehabt, die unmittelbar nach seinem Tode seine qadaritische Überzeugung weitertrugen. Daß sie gerade aus den *abnāʾ* kamen, deutet vielleicht darauf hin, daß sie mit der gegebenen Sozialordnung nicht zufrieden waren; dafür wäre das qadaritische Vokabular ein gegebenes Ausdrucksmittel gewesen. Bezeichnenderweise sind sie dann in den Aufstand des Ṭālib al-ḥaqq hineingezogen worden[2].

Gewisse Bestätigung kommt aus den biographischen Quellen. Dort finden sich einige weitere jemenitische Qadariten, darunter auch ein angeblicher Schüler Wahbs. Das ist nicht gerade viel; aber wir müssen uns bewußt bleiben, daß unsere Information über die Geistesgeschichte des Jemen in dieser Zeit ohnehin nur bruchstückhaft ist. Wir merken es in dem hier herangezogenen Fall schon an den Schwankungen der Namensform. ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī nennt in einer Bemerkung, die Fasawī bewahrt hat[3], drei ihm bekannte Qadariten: den Syrer Makḥūl, den Mekkaner Ibn Abī Ḏiʾb und einen gewissen Bakkār al-Yamāmī. Nun wissen wir, daß ein gewisser Bakkār von Wahb überlieferte[4]; er hieß, wie sich beim Vergleich der Texte herausstellt, Bakkār b. ʿAbdallāh[5], und Ḏahabī nennt ihn in der Tat Bakkār b. ʿAbdallāh al-Yamāmī[6]. Er kann, wenn die Isnāde stimmen, Wahb nur in seiner Jugend kennengelernt haben; denn er hat, wie die Zitate bei Abū Nuʿaim zeigen, an

---

[1] S. o. S. 311 f.
[2] Dazu genauer unten Kap. C 7.2.
[3] II 400, 2.
[4] IAH IV_2 24 nr. 110.
[5] Vgl. z. B. *Ḥilya* IV 33, 5 ff.; 48, 7 ff.; 51, −6 ff. und pu. ff.; 52, −9 ff. usw.; Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifa* II 165, 13 und 20.
[6] *Mīzān* nr. 1259.

Ibn al-Mubārak (gest. 181/797) und sogar an ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī (gest. 211/827) weitertradiert. Das ist natürlich auch den einheimischen Gelehrten schon aufgefallen; sowohl Buḫārī[7] als auch Ibn Abī Ḥātim[8] haben es notiert. Der Name wird vervollständigt bei Ibn Saʿd; dort ist die Rede von einem

Bakkār b. ʿAbdallāh b. Sahūk,

der zu den *abnāʾ* gehörte und in Ǧanad wohnte. Ibn Saʿd ordnet ihn in die *ṭabaqa* nach Wahb ein[9]. Allerdings stellt sich mit dieser Präzisierung zugleich ein neues Problem. Anderswo begegnet nämlich ein Jemenit namens

Bakr b. (aš-)Šarūd aṣ-Ṣanʿānī,

der nach dem Urteil des Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 277/890) Qadarit gewesen ist[10]; der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat dies zur Kenntnis genommen und mit seinem Namen die Liste des Kaʿbī ergänzt[11]. Er gehört in die gleiche Zeit; er überlieferte von ʿAbdalwahhāb, dem Sohn des Muǧāhid[12], und von Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 161/778), von Mālik b. Anas und Maʿmar b. Rāšid, dem Lehrer des ʿAbdarrazzāq[13]. Die Lesung des Namens schwankt; statt *(aš-)Šarūd* wird auch *Šarwas* notiert[14]. Wichtiger aber ist etwas anderes: Ibn Abī Ḥātim ergänzt zu Bakr *b. ʿAbdallāh* b. Šarwas bzw. Šarūd; Rāzī hat in seinem *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* eindeutig Bakr b. ʿAbdallāh b. aš-Šarūd[15]. Damit stellt sich die Frage, ob wir es nicht einfach mit einer Doublette zu tun haben. *Bakr* wäre dann die defektive Schreibweise von *Bakkār* gewesen; der Übergang zwischen *Sahūk* und *Šarūd* bereitet im Ductus der Papyri kaum Schwierigkeiten[16]. Von Bakr aber wird nirgendwo gesagt, daß er noch bei Wahb gehört hätte. Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, daß die Informationen über ihn verläßlicheren Isnāden abgelesen sind und daß Bakkār = Bakr nur aufgrund einer unvollständigen Überliefererkette zum Schüler Wahbs gemacht worden ist.

Die Verwechslung wäre nicht ganz so leicht zu erklären, wenn wir *Šarwas* lesen müßten statt *aš-Šarūd*. Jedoch ist diese Variante vielleicht nur dadurch aufgekommen, daß es unter den Schülern Wahbs auch einen gewissen Abū l-Miqdām Ismāʿīl b. *Šarwas* aṣ-Ṣanʿānī gab (IS V 397, 10 ff.; Buḫārī I_1 359 nr. 1138; IAH

---

[7] *Taʾrīḫ* I_2 121 nr. 1901.

[8] IAH I_1 408 f. nr. 1608. Daß seine Nisbe an beiden Stellen *al-Yamānī* lautet statt *al-Yamāmī*, braucht nicht zu stören; dies ist vielleicht sogar die richtige Form.

[9] IS V 398, 6 ff.

[10] *Mīzān* nr. 1286.

[11] *Faḍl* 339, 1 ff. > IM 135, 15 (wo falsch *aš-Šarīd* statt *aš-Šarūd*, wie schon bei Ḥākim al-Ǧušamī).

[12] Wakīʿ I 54, 9 ff.; dort erfahren wir auch, daß er einen Sohn namens Ḥasan und einen Enkel namens ʿAbdalʿazīz hatte.

[13] Buḫārī I_2 90 nr. 1794; IAH I_1 388 nr. 1510; *Mīzān* nr. 1286. Vgl. auch Qāḍī, *Bišr b. Abī Kubār al-Balawī* 42.

[14] Fasawī III 41, 5 und 53, apu. > *Mīzān* nr. 1285 neben 1286.

[15] S. 303, 11 und 307, 11; so auch ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 149 nr. 185. Ein Bruder von ihm namens ʿAbdarraḥmān ist vermutlich genannt bei Sahmī, *Taʾrīḫ Ǧurǧān* 377, 9 f.

[16] Vgl. dazu Abbott, *Rise of the North-Arabic Script*, Tafel V.

I_1 177 nr. 597; *Mīzān* nr. 895). Eine Überlieferung von ihm bei Ṭabarī I 778, pu. ff. (wo allerdings *Šarwas* wieder zu *Sadūs* verschrieben ist).

Ibn aš-Šarūd war Koranleser; er hatte bei Ismāʿīl b. ʿAbdallāh b. Qusṭanṭīn (ca. 100/718–170/786) in Mekka gehört, vermutlich auch noch bei Šibl b. ʿUbād[17], daneben in Medina bei ʿĪsā b. Wardān (gest. vermutlich um 160/777)[18]. In Ṣanʿāʾ war er auf diesem Gebiet eine anerkannte Autorität; wir hören von einem Schüler, den er dort hatte[19]. Seine qadaritischen Ideen könnte er von Šibl b. ʿUbād geerbt haben. Jedoch waren sie damals wohl einfach noch so weit verbreitet, daß man sie nicht zu „übernehmen" brauchte. – Neben ihm wird

Muḥammad b. al-Ḥasan b. Ātaš

erwähnt. Er überlieferte u. a. von Hammām b. Munabbih und kam aus den *abnāʾ*; sein Großvater hatte ja noch einen persischen Namen[20]. Weitere jemenitische Qadariten wirkten in Syrien, offenbar als enge Mitarbeiter Ġailāns. Vor allem al-Waḍīn b. ʿAṭāʾ wäre hier zu nennen[21].

4.2.1.2 Andere Strömungen

Wie stark die Qadarīya im Jemen war und wieviel von ihr im 2. Jh. noch übriggeblieben ist, läßt sich nur schwer sagen. Wenn wir Ǧāḥiẓ glauben wollen, so war auch Maʿmar b. Rāšid al-Azdī Qadarit, der 154/770 in Ṣanʿāʾ starb[1]. Er war sieben oder acht Jahre vor seinem Tode von Baṣra herübergekommen und überlieferte in seinem *K. al-Ǧāmiʿ* u. a. das qadaritische Credo des Ḥasan al-Baṣrī[2]. Aber das von ihm gesammelte Material ist uns nur in der Redaktion seines Schülers ʿAbdarrazzāq b. Hammām aṣ-Ṣanʿānī (gest. 211/827) erhalten[3], und dort sieht die Sache schon etwas anders aus. Das umfangreiche *Bāb al-Qadar,* das ʿAbdarrazzāq in seinen *Muṣannaf* aufgenommen hat[4], bringt ebenso Ḥadīṯe, die den Glauben an die Prädestination stützen, wie solche, die diesen stark abschwächen oder direkt negieren[5]. Ein Streitpunkt wie im Irak war die qadaritische Lehre also damals im Jemen vermutlich nicht. Bei ʿAbdarrazzāq notierte man denn auch gar nicht, wie er in dieser Frage stand, sondern daß

---

[17] Vgl. *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* 303, 6 ff., wo *Suhail* wohl in *Šibl* zu verbessern ist. Zu Šibl s. o. S. 647 f.; zu Ismāʿīl b. ʿAbdallāh b. Qusṭanṭīn vgl. Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt* I 165 f. nr. 771.

[18] *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* 307, 4; zu ihm Ibn al-Ǧazarī I 616 nr. 2510.

[19] *Taʾrīḫ Ṣanʿāʾ* 306, pu. ff.

[20] Qadarit nach ʿUqailī IV 57 nr. 1608; *Mīzān* nr. 7386; Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl* nr. 1187; TT IX 113 f. nr. 155. Nichts bei Buḫārī I_1 68 nr. 156 und IAH III_2 226 f. nr. 1252.

[21] S. o. Bd. I 81 f.

[1] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 344, 1 > IM 139, 8 f.

[2] S. o. S. 48. Zu ihm Faruqi, *Historiography* 271 ff.; Qāḍī, *Balawī* 48 ff.; Schoeler in: Der Islam 66/1989/219; Motzki in: Der Islam 68/1991/9 f. und vorher.

[3] In Bd. XI–XII seines *Muṣannaf,* aber auch anderswo; vgl. GAS 1/290 f. und 99 sowie Ḥibšī, *Maṣādir* 37 ff.

[4] Bd. XI 111 ff.

[5] Etwa XI 113 nr. 20070; 114 nr. 20072 und vor allem 119 nr. 20086.

er Šīʿit war. Er soll durch den Baṣrier Ǧaʿfar b. Sulaimān aḍ-Ḍubaʿī für dieses Bekenntnis gewonnen worden sein[6]; später machte er selber Proselyten[7]. Sein Bruder ʿAbdalwahhāb allerdings hatte die gleiche Einstellung; bei ihm, der wesentlich weniger bekannt war, suchte man auch gar nicht lange nach Gründen noch genierte man sich, ihn einen „Extremisten" zu nennen. Er war im übrigen Prädestinatianer[8].

Die Verbindungen zum Irak waren, wie sich daraus ergibt, verhältnismäßig eng, enger vielleicht als zum Ḥiǧāz. Unter den Gelehrten, die Reisen in den Jemen machten, sind neben Šāfiʿī, der aus Medina kam, die Iraker Yaḥyā b. Maʿīn, ʿAlī b. al-Madīnī und Aḥmad b. Ḥanbal sowie der Perser Isḥāq b. Rāhōya[9]. Die Schule des Šāfiʿī konnte lange nicht recht Fuß fassen; als Muqaddasī Ende des 4. Jh's den Jemen besuchte, regierten sowohl in Ṣanʿā' als auch in Ṣaʿda die Ḥanafiten über die Moscheen[10]. Ein Jahrhundert zuvor aber hatten bereits die Zaiditen unter al-Hādī ilā l-ḥaqq sich im Norden festgesetzt; sie brachten muʿtazilitische Ideen mit. Ob sie noch an die alte qadaritische Tradition anknüpfen konnten, wissen wir nicht, ebensowenig auch, ob das Šīʿitentum des ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī ihnen den Weg bereitete. Jedenfalls ist, soweit sich dies erkennen läßt, al-Hādī nicht als Qadarit oder Šīʿit auf Widerstand gestoßen, sondern aus politischen Gründen und wegen seiner unnachsichtigen Anwendung des religiösen Gesetzes[11]. Šāfiʿīten und Zaiditen sind dann im Laufe der Zeit zu den beiden Hauptpolen innerhalb der jemenitischen Gelehrtenwelt geworden.

4.2.2 *ʿUmān und Ḥaḍramaut*

Eine Geistesgeschichte der Landschaften ʿUmān und Ḥaḍramaut läßt sich vorläufig noch viel weniger schreiben als die des Jemen. Aber wir besitzen seit kurzem für die uns hier interessierende Periode zumindest Texte, auf die wir

---

[6] *Mīzān* I 409, 8 ff. und II 611, −7 ff.; zu ihm s. o. S. 424. Zu ʿAbdarrazzāqs Abneigung gegen Muʿāwiya vgl. *Mīzān* II 610, −4 f.

[7] Kohlberg in: JSAI 7/1986/146 f. Er überlieferte angeblich von Maʿmar b. Rāšid das *aṣl* des Sulaim b. Qais al-Hilālī (Nuʿmānī, *Ġaiba* 68 ff. nr. 8 – 12/²45 ff.; dazu GAS 1/525 f.). Zu seinen juristischen Quellen vgl. jetzt vor allem die Arbeit von H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, S. 56 ff.; eine vorläufige Zusammenfassung dazu in: JNES 50/1991/1 ff.

[8] Zu ihm ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 74 f. nr. 1039; *Mīzān* nr. 5329; *Lisān al-Mīzān* IV 93 f. nr. 174.

[9] Qāḍī, *Balawī* 45 ff.; zu Šāfiʿī jetzt auch dies., *Riḥlat aš-Šāfiʿī ilā l-Yaman baina l-usṭūra wal-wāqiʿ*, in: Festschrift Ghul 127 ff.

[10] *Aḥsan at-taqāsīm* 96, 6; genauer dazu Halm, *Ausbreitung* 270 ff.

[11] Dazu jetzt D. Th. Gochenour, *The Penetration of Zaidi Islam into Early Medieval Yemen* (PhD Harvard 1984). Der Verfasser erklärt den Erfolg der Zaiditen vor allem daraus, daß sie die hergebrachten Stammesstrukturen zu übergreifen vermochten. Interessanterweise gibt es neben zahlreichen Münzen, die al-Hādī ilā l-ḥaqq in Ṣaʿda prägen ließ, auch eine aus Ṣanʿā'; sie wird in der Tübinger Münzsammlung aufbewahrt.

uns stützen können[1]. Auch erste Untersuchungen liegen mittlerweile vor[2]. Die Texte sind ibāḍitischer Herkunft; nur durch sie erfahren wir, daß es zeitweise auch Angehörige anderer „Konfessionen" in dieser Ecke der islamischen Welt gegeben hat[3]. Allerdings kreist ihr Interesse ganz um staatstheoretische Fragen, das Problem der *imāma;* über Theologie im eigentlichen Sinne hören wir nicht viel. Außerdem fällt auf, daß sie nahezu keine Zitate aus der baṣrischen Frühphase bringen; in ʿUmān fühlte sich die Ibāḍīya anscheinend viel weniger kulturell abhängig als im Maġrib.

Das lag daran, daß die baṣrische Gemeinde ursprünglich aus ʿUmān stammte und später sozusagen nur in ihre Heimat zurückkehrte[4]. Außerdem hatte die südarabische Ibāḍīya sich schon früh politisch selbständig gemacht, unter dem Prätendenten Ṭālib al-ḥaqq, einem Angehörigen der Kinda, der von Ḥaḍramaut aus auf Ṣanʿā' übergriff und schließlich die heiligen Stätten im Ḥiǧāz eroberte[5]. Im Jemen war es damals gleich zu einer Abspaltung gekommen. Ṭālib al-ḥaqq hatte Bedenken gehabt, einem gewissen ʿAbdallāh b. Ṭarīf, der in seinem Heere diente, seine Tochter zur Frau zu geben, weil dieser nur ein *maulā* war; das war nicht nur ein persönlicher Affront, sondern widersprach auch den offiziell proklamierten egalitären Grundsätzen[6]. Genährt wurde der Dissens offenbar dadurch, daß sich im Jemen ursprünglich die Ṣufriten ausgebreitet hatten; die Stämme, die zu ihnen übergegangen waren, wurden erst später zur Ibāḍīya bekehrt[7]. Auch ein Nukkārit, Hārūn b. al-Yamān, fand dort Anhang[8]; ʿAbdallāh b. Yazīd, der der gleichen Richtung zugerechnet wurde, konnte sich dorthin zurückziehen[9]. Ibāḍiten, die wie er Deterministen waren, beherrschten bis zum Beginn des 4./10. Jh's die Gegend von Ḥaǧǧa[10]. In ʿUmān und Ḥaḍramaut dagegen scheinen diese frühen konfessionellen Streitigkeiten keine große Rolle gespielt zu haben. Umso einschneidender waren die politischen Auseinandersetzungen; wann immer sich ein Machtwechsel

---

[1] *as-Siyar wal-ǧawābāt li-ʿulamā' wa-a'immat ʿUmān,* ed. Saiyida Ismāʿīl Kāšif, I (Kairo 1406/1986).

[2] Vor allem die Arbeiten von J. C. Wilkinson, etwa sein Buch *The Imamate Tradition of Oman* (Cambridge 1987); vgl. auch den Aufsatz von W. Rothholz in: Orient 27/1986/206 ff. und die Broschüre von S. I. Kāšif, *ʿUmān fī faǧr al-Islām* (Kairo [1399/1979]). Eine traditionelle Darstellung findet sich bei Sālim b. Ḥammūd as-Saiyābī, *al-Ḥaqīqa wal-maǧāz fī ta'rīḫ al-Ibāḍīya bil-Yaman wal-Ḥiǧāz* (ʿUmān 1980).

[3] S. o. S. 206. Die geographische Verteilung der Ibāḍīya in Südarabien hat schon Lewicki in: FO 1/1959/12 ff. untersucht.

[4] S. o. S. 2 und 201 f.

[5] S. o. S. 657 f.; dazu schon Wellhausen, *Oppositionsparteien* 51 ff., jetzt auch Mad'aj, *The Yemen in early Islam* 164 ff.

[6] *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 209, apu. ff. Der Sachverhalt ist bei Wilkinson, *Imamate Tradition* 342, Anm. 13, auf den Kopf gestellt; außerdem liest Wilkinson aus mir unbekannten Gründen *Ṭuraif* statt *Ṭarīf.* Vgl. auch Lewicki, a. a. O. 15.

[7] an-Nāṣir li-dīn Allāh, *Naǧāt* 56, 2 ff.; dazu Madelung in der Einleitung 5, Anm. 10 a.

[8] S. o. S. 212.

[9] S. o. Bd. I 406 f.

[10] Lahǧī, *Sīrat an-Nāṣir li-dīn Allāh* 9, 12 ff. MADELUNG. Sie schrieben offenbar in einem besonderen Duktus (ib. 10, −5 f.).

vollzog, gingen die Sendschreiben mit den Schuldzuweisungen und Rechtfertigungen hin und her[11].

Die theologischen Impulse waren, wie man zugestand, von Baṣra ausgegangen. Die *ḥamalat al-ʿilm*, die z. Z. des Abū ʿUbaida at-Tamīmī von dort ausgeschwärmt waren, hatten sich auch nach ʿUmān begeben; ʿAutabī weiß noch ihre Namen aufzuzählen[12]. Wir können nicht viel mit ihnen anfangen; nur Rabīʿ b. Ḥabīb ist uns unter ihnen näher bekannt. Dieser ist, wie wir sahen[13], gegen Ende seines Lebens ganz nach ʿUmān zurückgekehrt. Den gleichen Schritt tat jemand, der ihm persönlich sehr nahestand, ein gewisser Abū Aiyūb Wā'il b. Aiyūb al-Ḥaḍramī[14]; er hat in ʿUmān mit einem „Muʿtaziliten" diskutiert[15] und auch schriftlich mit einer *Sīra* in die öffentliche Diskussion eingegriffen[16]. Eine weitere *Sīra* stammt von einem Schüler Rabīʿs namens Munīr b. an-Naiyir al-Ǧaʿlānī; es handelt sich um ein Sendschreiben historischen und staatsrechtlichen Inhalts für den Imam Ġassān b. ʿAbdallāh al-Yaḥmudī, der von 192/808 – 207/822-23 regierte[17]. Am einflußreichsten aber war unter denen, die noch von Rabīʿ geprägt waren, Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl[18]. Er erhob von Baṣra aus seine Stimme, als Hārūn b. al-Yamān mit seinen nukkāritischen Ansichten in Südarabien hervortrat; zwei Briefe, die er nach ʿUmān und Ḥaḍramaut schickte, sind bis heute erhalten[19]. Hārūn seinerseits beschwerte sich über ihn, ebenfalls schriftlich, bei dem Imam al-Muhannā b. Ǧaifar (reg. 226/840 – 237/851)[20]. Auch Maḥbūbs Sohn Muḥammad (gest. 260/874)[21] äußerte sich mit großer Autorität zu theologischen Fragen; er lebte offenbar bereits ganz in ʿUmān. Dort überlieferte er nach seinem Vater den *Musnad* des Rabīʿ b. Ḥabīb[22]. Als er allerdings in einem gelehrten Zirkel den Koran für geschaffen erklärte, stieß er auf Kritik und mußte öffentlich widerrufen[23]; wahrscheinlich glaubte er an die Geschaffenheit der göttlichen Namen und hatte daraus den bis dahin üblichen Schluß gezogen[24]. Die Mehrzahl der Gelehrten meinte, daß man dieses Thema nicht

---

[11] Zu den Stammesverhältnissen in ʿUmān vgl. Wilkinson, *Imamate Tradition* 73 ff.

[12] F. ʿUmar, *al-Ḥalīǧ al-ʿarabī* 115; vgl. auch ib. 181.

[13] S. o. S. 199.

[14] Zu ihm Darǧīnī 278, 1 ff. und Šammāḫī 105, 7 ff.

[15] S. o. S. 206. Mit dieser Bezeichnung kann auch ein baṣrischer Murǧi'it gemeint sein; die „Ġailānīya" hat sich vielleicht in ʿUmān festgesetzt (ib. Anm. 38).

[16] Verzeichnet bei Wilkinson in: Arabian Studies 4/1978/193.

[17] *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 233 ff. Zu Munīr b. an-Naiyir vgl. Saiyābī, *Izālat al-waʿṭā'* 43 f.

[18] Zu ihm s. o. S. 201 f.

[19] *Siyar* 276 ff. und 308 ff.; zu dem Streitpunkt s. o. S. 212.

[20] Ib. 325 ff.

[21] Zum Datum vgl. ib. 268, Anm. 2.

[22] Bišr b. Ġānim, *al-Mudauwana al-kubrā* II 306, 2.

[23] Ḥamīs b. Saʿīd aš-Šaqaṣī, *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn* I 204, – 4 ff.; dazu Wilkinson in: Ar. Stud. 4/1978/193 f. und *Imamate Tradition* 165.

[24] Zu der Ansicht, die er nach seiner „Bekehrung" vertrat, vgl. Ḥamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* 212, – 5 ff.; zu seinem Gottesbild allgemein ib. 337, pu. ff. Er leugnete die jenseitige Gottesschau und hielt das wörtliche Verständnis der anthropomorphen Attribute für *širk* (ib. 348, 1 f. und 393, – 4 ff.). Zum Problem innerhalb der Ibāḍīya s. o. S. 185 und unten S. 721.

berühren solle, weil es keine Grundlage im Koran habe[25]. Von seinen beiden Söhnen Abū l-Munḏir Bašīr und Abū Muḥammad ʿAbdallāh schrieb der erstere ein *K. al-Muḥāraba wal-bustān fī l-uṣūl wal-ḥizāna,* das 70 „Bände" umfaßte[26]. Muqaddasī konstatiert noch gegen Ende des 4./10. Jh's den Einfluß von dessen Lehre im Gau al-Maʿāfir[27].

Muḥammad b. Maḥbūb hatte i. J. 237/851 dem aṣ-Ṣalt b. Mālik al-Ḫarūṣī gehuldigt[28], der als Nachfolger des Muhannā b. Ǧaifar das Imamat übernommen hatte. Dieser erreichte ein hohes Alter; i. J. 272/886 wurde er abgesetzt, vielleicht weil er den Regierungsgeschäften nicht mehr gewachsen war[29]. Das Ereignis versetzte die Gemeinde in Aufruhr; man mußte sich darüber klar werden, ob ein Huldigungseid und damit die *walāya* überhaupt sich aufheben lasse[30]. Zu dieser Frage äußerte sich Abū l-Muʾaṯṯir aṣ-Ṣalt b. Ḫamīs in zwei längeren Traktaten, einem *K. al-Aḥdāṯ waṣ-ṣifāt* und einem *K. al-Bayān wal-burhān*[31]; gegen ihn sprach dann ein gewisser Abū Qaḥṭān Ḫālid b. Qaḥṭān[32]. Vor allem der letztere hat dabei ausführlich Beispiele aus der Geschichte herangezogen. Abū l-Muʾaṯṯir schrieb darüber hinaus auch zu anderen juristischen Fragen[33]. Er hat anscheinend noch erlebt, wie die Qarmāṭen von Baḥrain her in ʿUmān einfielen und den Imam ʿUmar b. Muḥammad b. Muṭarrif vertrieben[34]; denn er hat in einem Fatwā erlaubt, die Häuser derjenigen in Brand zu stecken, die sich ihnen angeschlossen hatten[35]. In der Theologie war er ein echter Determinist; er meinte, daß selbst die „Aneignung" (*kasb*) des Menschen von Gott geschaffen sei[36]. Eine Biographie besitzen wir von ihm ebensowenig wie von anderen ʿumānischen Gelehrten dieser Zeit[37].

Sein Schüler Abū l-Ḫawārī Muḥammad b. al-Ḫawārī verfaßte einen *Tafsīr ḫamsmiʾat āya,* der als Faksimile in Beirut 1394/1974 gedruckt wurde. Jedoch ist dieses Werk entsprechend seiner Intention (s. o. S. 524) eher wie ein juristischer Traktat aufgebaut. Quellen werden nicht zitiert. Der *Tafsīr* dieses Abū l-Ḫawārī, der aus der Gegend von Nazwā stammte, darf nicht verwechselt werden mit demjenigen des Hūd b. Muḥkim al-Hauwārī, der etwa zur gleichen Zeit im Maġrib lebte (s. o. S. 656).

---

[25] *Siyar* I 383, −5 ff.
[26] *Kašf al-ġumma* 293, 10 f. mit Anm.
[27] *Aḥsan at-taqāsīm* 96, 7 (wo *Abī l-Munḏir* zu lesen ist statt *Ibn al-Munḏir*). Zu al-Maʿāfir vgl. EI² V 895.
[28] *Siyar* 25, 4 f.
[29] Dazu Wilkinson, *Imamate Tradition* 166 ff.
[30] Zum Dissens vgl. *Kašf al-ġumma* 283 ff.
[31] *Siyar* 23 ff. und 155 ff. Zu ihm allgemein *Kašf al-ġumma* 293, 1 ff.; er war blind (Ḫamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* I 622, apu. f.).
[32] Zu ihm ʿUbaidilī in *Kašf al-ġumma* 263, Anm. 1; sein Traktat ist ediert *Siyar* 86 ff. Dieser trägt wieder nur den Titel *Sīra;* zur Kritik an Abū l-Muʾaṯṯir vgl. S. 148, −7 ff.
[33] *Siyar* 254 ff.
[34] Dazu *Kašf al-ġumma* 278, 3 ff.; mit der *daʿwa* des Ibn Ḫaušab hat dies wohl direkt nichts zu tun (dazu Halm in: WO 12/1981/107 ff.).
[35] *Siyar* I 360, −5 ff.
[36] Ḫamīs b. Saʿīd, *Manhaǧ* I 436, 10 ff.
[37] Eine Liste von Namen, auch aus späterer Zeit, findet sich bei Ḫamīs b. Saʿīd I 621, 1 ff.

5. Ägypten

5.0 Allgemeine Vorbemerkungen

Das frühislamische Ägypten ist bekanntlich ein Eldorado für Wirtschafts- und Verwaltungshistoriker. Die zahlreichen Papyri, später die Materialien aus der Kairiner Geniza, bieten eine Forschungsgrundlage, wie wir sie für keine andere Provinz der islamischen Ökumene besitzen[1]. Leider gilt für die Geistesgeschichte der vorfāṭimidischen Zeit eher das Gegenteil. Dort ist die Quellenlage ausgesprochen prekär; nicht einmal Poesie ist uns aus der Zeit vor den Ṭūlūniden in größerem Maße bekannt[2]. Die Araber bildeten lange Zeit eine Minderheit. Die Islamisierung der Kopten vollzog sich ungemein langsam und nicht ohne Rückschläge[3]; sie nahm erst zu, nachdem zahlreiche Aufstände im 2. Jh. bis hin zu dem letzten, großen unter al-Ma'mūn i. J. 214-15/829-30 gescheitert waren[4]. Aber auch wenn sie so rasch vonstatten gegangen wäre wie die Bekehrung der Iraner, hätte sie nicht dieselben tiefgreifenden Folgen für die theologische Ausgestaltung des Islams gehabt. Denn die koptische Kirche hatte intellektuell nicht viel zu bieten; ihre Wurzel lag weniger in den Städten als in dem Anachoretentum auf dem flachen Lande. Gerade diese rustikale Basis machte sie so widerstandsfähig; die Fellachen lernten nur langsam um[5]. Zu letzterem bestand auch kaum ein Anlaß; denn anders als im Irak war eine Konversion nicht der sicherste Weg zum sozialen Aufstieg. Die Verwaltung blieb weiter in christlicher Hand[6]; als der Fāṭimide al-Ḥākim dies

---

[1] Vgl. dazu den Forschungsbericht von G. Frantz-Murphy in: MESA Bulletin 19/1985/34 ff.

[2] Vgl. GAS 2/651 ff.; nähere Behandlung des erhaltenen Materials bei Muḥ. Kāmil Ḥusain, *Adabunā l-'arabī fī 'aṣr al-wulāt* 116 ff. Der Abschnitt in CHAL II 412 ff. geht auf die frühe Zeit gar nicht ein.

[3] Allgemein dazu Lapidus in: IOS 2/1972/248 ff. und Atiya in EI² V 90 ff. s. v. *Ḳibṭ;* jetzt auch Anawati in: Gervers/Bikhazi, *Christian Communities* 237 ff. mit Verweis auf arabischsprachige Sekundärliteratur. Kurz noch Frantz-Murphy in: JNES 40/1981/205. Vgl. dazu die Bekehrungskurve bei Bulliet, *Conversion* 92 ff. Die Privaturkunden wurden selbst im 2. Jh. weiterhin koptisch abgefaßt (W. C. Till, *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben;* Wien 1964).

[4] Zu den Revolten vgl. Kosei Morimoto, *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period* 145 ff. Wenn Lapidus behauptet, daß die Kopten sich nach 215 massenhaft bekehrt hätten, so beruht dies auf einem textlichen Mißverständnis (vgl. Friedmann in: JSAI 3/1981-2/239 f.).

[5] Dies ist gut herausgearbeitet bei Crone-Cook, *Hagarism* 112 ff.; dort auch weiteres Material zur Entwicklung.

[6] Zur Verwaltung allgemein vgl. die Arbeit von Morimoto; weiterhin Falih Hussein, *Das Steuersystem in Ägypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Ṭūlūniden* (Heidelberg 1982). Für die Abbasidenzeit auch Kennedy in: BSOAS 44/1981/32 ff.

zu Beginn des 5. Jh's ändern wollte, redete man gleich von einem Pogrom[7]. In das neue religiöse Establishment aber fand ein Konvertit keinen Zugang, weil er intellektuell nicht gerüstet war[8]. Hier setzten sich viel eher Einwanderer fest, und zwar nicht nur Araber[9], sondern auch Neophyten aus anderen Provinzen. Die Iraner scheinen eine besonders wichtige Rolle gespielt zu haben[10].

Zu fragen bleibt, wieweit die Gelehrsamkeit des christlichen Alexandrien die Muslime beeindruckte. Immerhin hat ʿUmar al-Kindī in sein *K. Faḍā'il Miṣr* ein Kapitel über antike Philosophen aufgenommen, in welchem Namen wie Hermes, Pythagoras oder Platon, aber auch Arat, Hipparch, Heron, Archimedes und Diophant aufgeführt sind[11]. Das ist ungewöhnlich für dieses literarische Genus; es zeigt, daß man auf das antike Erbe stolz war. Das *K. al-Ǧārūf,* das man dem *Corpus Ǧābirianum* zurechnete, wurde manchmal einem gewissen Abū Saʿīd al-Miṣrī zugeschrieben[12]. Auch das *K. Sirr al-ḫalīqa,* in dem eine hellenisierende Kosmologie in einem altertümlichen Modell auf Arabisch vermittelt wird[13], hat man in Ägypten lokalisieren wollen; es erinnert in manchem an das hermetische Schrifttum[14]. Aber die Antike hatte doch, auch wenn sie durch ein christliches Medium gebrochen war, in Ägypten noch sehr heidnische Züge. Man braucht sich dazu nur vor Augen zu halten, daß die Elfenbeinskulpturen nackter Gottheiten, die heute die Kanzel Heinrichs II. im Aachener Dom schmücken, nach verbreiteter Ansicht im 7. Jh. als Werk koptischer Künstler entstanden sind[15]. Der Statthalter ʿAlīs fand damals dort *„zanādiqa"* vor, von denen die einen offen Sonne und Mond verehrten und die anderen Muslime zu sein behaupteten; ʿAlī befahl ihm, die letzteren

---

[7] Vgl. meine Arbeit *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit* 31; dazu Halm in: Der Islam 63/1986/34 f.

[8] Bulliet, *Conversion* 131 f.

[9] So Bulliet, ib. 133.

[10] Dazu R. Guest in: *Festschrift Browne* 163 ff. Zur Entwicklung allgemein zuletzt U. Haarmann in: *Ägypten,* ed. H. Schamp, S. 122 ff.

[11] S. 32 ff. Der Autor ist der Sohn des bekannten Historikers.

[12] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 423, 3; dazu Kraus, *Jābir* I, S. xx.

[13] Hrg. von U. Weißer, Aleppo 1979; vgl. dazu die Studie derselben Autorin, *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana* (Berlin 1980). Daß dieses Buch ein älteres Stadium hellenisierender Kosmologie repräsentiert als etwa die sog. *Theologie des Aristoteles,* sagt F. Zimmermann in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* 135. Daß es nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern genuin auf Arabisch konzipiert wurde, steht bei Zimmermann in: Medical History 25/1981/439 f. und bei Biesterfeldt in: WI 23-24/1983-84/544.

[14] So G. Strohmaier in: OLZ 77/1982/121. Ein Indiz für ägyptischen Ursprung mag man darin sehen, daß der Autor „Philosophen" aus dem Faiyūm und aus Ḥulwān zitiert, u. a. einen gewissen Plato, der den Beinamen „der Kopte" trug (S. 28, 1 ff.). Man muß allerdings berücksichtigen, daß auch Nordostpersien und Syrien als Entstehungsort vorgeschlagen worden sind (vgl. Weißer, *Geheimnis* 9). Immerhin wird Plato der Kopte mit seinem Kollegen sonst nur bei Ibn ad-Dāʿī genannt (*Tabṣira* 6, 1 ff.); dort liegt das *K. Sirr al-ḫalīqa,* obgleich nicht erwähnt, ohne Zweifel zugrunde. Für eine Entstehung im Umkreis „ǧahmitischer" Theologie plädiert neuerdings U. Rudolph in: Akten XIV. Kongreß UEAI Budapest.

[15] Dazu H. Stern in: Ars Orientalis 1/1954/128 f.

hinzurichten, die ersteren dagegen in Ruhe zu lassen[16]. Auch wenn man den bekannten Bericht über die Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek als Legende ansieht, zeigt er doch, daß manche Kreise das darin angesammelte Wissen für unnütz hielten[17]. Hinzu aber kam, daß Alexandrien nun an der Grenze lag und jedem Überfall von See her, sei es durch die Byzantiner, sei es durch Piraten, ausgesetzt war[18]. Die Muslime, die dort auf Posten zogen, hatten zu der großen Vergangenheit der Stadt vermutlich kein besonderes Verhältnis[19]. Schon unter ʿUmar II., also um die Wende zum 2. Jh., soll die berühmte Philosophenschule nach Antiochien verlegt worden sein[20].

---

[16] Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* XII 268 nr. 12787.

[17] Zur literarischen Form der Legende vgl. jetzt Goodman in: CHAL I 468 f.; sie ist allerdings erst spät belegt. Allgemein Furlani in: Aegyptus 5/1924/205 ff.; F. Altheim, *Die Araber in der Alten Welt* II 27 ff.; Wendel in: RAC II 241.

[18] Zu einem Überfall spanisch-arabischer Piraten auf Alexandrien um die Wende zum 3. Jh., der zu einer 13-jährigen Besetzung führte (199/815 – 212/827), vgl. J. Aguadé in: Boletín Asociación Esp. de Orientalistas 12/1976/159 ff.; auch Christides, *Conquest of Crete* 83 ff. Diese „Maġribiner" sind wohl gemeint, wenn Barhebraeus nach einem Schuldigen für die Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek sucht, nicht die Venezianer, wie Altheim a. a. O. annimmt. Zur geopolitischen Bedeutung Ägyptens in frühislamischer Zeit vgl. jetzt Ayalon in: *Egypt and Palestine* (Jerusalem 1984), S. 17 ff.

[19] Zur *murābaṭa* in Alexandrien während der Umaiyadenzeit vgl. Kindī, *Quḍāt Miṣr* 326, 13.

[20] So nach Masʿūdī und dem Arzt ʿAlī b. Riḍwān (gest. 453/1061), die damit den oben S. 445, Anm. 17 genannten Bericht des Fārābī ergänzen.

5.1 *Šī'itische Tendenzen*

Das Verwaltungszentrum war ohnehin die Neugründung Fusṭāṭ. Hier wohnten nicht nur Kopten, sondern auch andere Christen und Juden, die mit dem Eroberungsheer aus Syrien gekommen waren. Die Muslime, denen dort Parzellen (*ḫiṭaṭ*) zugewiesen wurden, gehörten anfangs vor allem südarabischen Stämmen an[1]. So erklärt sich die frühe Ausbreitung šī'itischer Ideen; man hatte vermutlich Beziehungen zu Kūfa. Saif b. 'Umar will wissen, daß 'Abdallāh b. Saba' von den Syrern, bei denen er mit seinen Ideen nicht auf geneigte Ohren stieß, nach Ägypten abgeschoben worden sei; dort habe man sich dann eher von ihm einfangen lassen, als er fragte, warum Muḥammad nicht wiederkehren solle, wenn schon Jesus wieder auf die Erde komme[2]. Zwar ist diese Nachricht aus mehreren Gründen problematisch. Die Lehre, die Ibn Saba' hier in den Mund gelegt wird, ist gar nicht die, welche man sonst mit ihm verbindet: Muḥammad ist an die Stelle von 'Alī getreten[3]. Die frühe ägyptische historische Tradition weiß von diesem Geschehen auch gar nichts[4], und Saif b. 'Umar erzählt es offenbar nur, um zu begründen, warum die Ägypter 'Uṯmān schließlich ermordeten. Aber immerhin gab es da Abū Zur'a 'Amr b. Ǧābir al-Ḥaḍramī, dessen Tod der ägyptische Historiker Ibn Yūnus nach 120/738 ansetzte und von dem 'Abdallāh b. Lahī'a (ca. 96/715 – 174/790) später zu erzählen pflegte: „Er saß häufig mit uns zusammen, und dann sah er eine Wolke und sagte: Das ist 'Alī, der gerade in den Wolken vorübergezogen ist"[5].

Ibn Lahī'a soll deswegen gemeint haben, Abū Zur'a sei „nicht ganz bei Troste" gewesen (*ġair ḥaṣīf*). Aber damit wollte man vielleicht nur sagen, daß Ibn Lahī'a sich selber gewisse Grenzen setzte; denn im Grunde stand er Abū Zur'a geistig nicht so fern. Er war ja auch sein Schüler und kam ebenso wie dieser aus einer ḥaḍramitischen Familie[6]; die Bemerkung wäre, wenn sie denn tatsächlich so gefallen ist, eine große Taktlosigkeit gewesen. Vielleicht hat auch Ibn Lahī'a schon zu Ende der Umaiyadenzeit apokalyptisch gestimmte Ḥadīṯe in die Welt gesetzt[7]. Er erwartete, daß ein Mahdī ḥusainidischer Abstammung im Osten die schwarzen Fahnen entfalten werde[8]; Ähnliches

---

[1] Vgl. dazu Jomier in EI² II 958 s. v. *Fusṭāṭ* und Goitein, *Mediterranean Society* IV 12 ff.; auch Nagel, *Alexander in der frühislamischen Volksliteratur* 77 ff. und Kubiak, *Al-Fusṭāṭ. Its Foundation and Early Urban Development* 93 ff.

[2] Ṭabarī I 2942, 1 ff. Gemeint ist vermutlich nicht die Auferstehung Jesu, sondern seine Wiederkehr vor dem Jüngsten Gericht; der Text hat *yarǧa'u*, nicht *raǧa'a*, verlegt das Geschehen also in die Zukunft.

[3] S. o. Bd. I 286.

[4] Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 334, 25 ff. ist wohl von Ṭabarī abhängig.

[5] TT VIII 11 nr. 13; 'Uqailī, *Ḍu'afā'* III 263 nr. 1269; Ḏahabī, *Ta'rīḫ* V 113, – 4 ff. und *Mīzān* nr. 6341. Zu ihm auch Ḫalīfa, *Ṭab.* 760 nr. 2788; Buḫārī III₂ 319 nr. 2515; IAH III₁ 223 f. nr. 1240.

[6] 'Uqailī, *Ḍu'afā'* II 293 ff. nr. 867.

[7] Vgl. das Material, das Madelung in SI 63/1986/30 ff. zusammengestellt hat.

[8] Madelung in EI² V 1234 a. Ich halte Madelungs chronologischen Ansatz für zu spät.

wollte er von Abū Zurʿa gehört haben[9]. Als anstößig betrachtete man dies anscheinend nicht; denn Anfang 155/770 wurde er zum *qāḍī* von Ägypten ernannt, und zwar von Baġdād aus, auf Anordnung al-Manṣūrs[10]. Sein *tašaiyuʿ* war bekannt[11]; er soll es bedauert haben, nie zum Grabe Ḥusains gepilgert zu sein[12]. Die Heidelberger Papyrusrolle, in der, thematisch völlig ungeordnet, sein Ḥadīṯ aufgezeichnet ist, enthält allerdings nur allgemeine *fitna*-Überlieferungen, wenngleich diese in recht großer Zahl.

> Dazu jetzt R. G. Khoury, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa (97–174/715–790): juge et grand maître de l'école égyptienne;* Wiesbaden 1986. Dort S. 50 f. auch zu seinem *tašaiyuʿ*. Er wird von späteren ägyptischen Historikern wie Ibn ʿAbdalḥakam, Kindī usw. häufig zitiert (vgl. die Belege ib. 72 ff.). Sein Grabstein ist noch erhalten (vgl. RCEA I 42 f. nr. 55). Zu ihm allgemein auch GAS 1/94, Khoury in: Arabica 22/1975/6 ff. und Boiko, *Arabskaja istoričeskaja literatura v Egipte* 86 ff.

Man hat kürzlich die Hypothese aufgestellt, daß er sich dem Kalifen deswegen empfahl, weil er unter seinen apokalyptischen Traditionen auch solche mit abbasidischer Tendenz unter die Leute brachte[13]. Aber so viel Inkonsequenz oder Opportunismus braucht man ihm gar nicht zuzutrauen; für Manṣūr mochte schon reichen, daß Ibn Lahīʿa als Anhänger der Ḥusainiden für an-Nafs az-zakīya nicht viel übrig hatte. Auch in Ägypten war nämlich für dessen Aufstand die Trommel gerührt worden; einer der Söhne Muḥammad b. ʿAbdallāh's war dorthin gekommen, zusammen mit einem *dāʿī* namens Ḫālid b. Saʿīd aṣ-Ṣadafī. Jedoch hatte der Gouverneur diese Umtriebe schnell unterdrückt. Um Rückfällen vorzubeugen, hatte al-Manṣūr den Kopf von an-Nafs az-zakīya's Bruder Ibrāhīm aus Baṣra mit der Post nach Ägypten schicken lassen; er wurde auf den Mauern der ʿAmr-Moschee in Fusṭāṭ zur Schau gestellt[14]. Der Rückhalt in der Bevölkerung blieb dennoch recht stark. Šāfiʿī hat dem Imam Yaḥyā b. ʿAbdallāh gehuldigt[15]; Verse zum Lobe der *ahl al-bait* aus seiner Feder sind noch erhalten[16]. Im Irak soll er einmal wegen seiner šīʿitischen Vorlieben eingesperrt worden sein; immerhin stammte er aus einer Hāšimiden-Familie. Als eine Generation später Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī als Prediger durch das Land zog, gewann er solches Ansehen, daß al-Maʾmūn dem ʿAbdallāh b. Ṭāhir, als dieser sich i. J. 211/826 in Ägypten aufhielt, einen

---

[9] Fasawī II 497, 11 ff.

[10] IḪ III 38, 9 ff.; Ibn Ḥağar, *Raf' al-iṣr* 288, –7 ff. Daß er der erste *qāḍī* gewesen wäre, der von außerhalb, also direkt vom Kalifen ernannt wurde, wie an beiden Stellen gesagt ist, stimmt so nicht (vgl. Abbott, *Papyri* II 123, Anm. 19; Khoury in: JNES 40/1981/201, Anm. 66).

[11] Dazu *Mīzān* II 483, 3 f. (nach Ibn ʿAdī); F. Rosenthal in EI² III 853. Vgl. dazu die Ḥadīṯe bei Suyūṭī, *Laʾālī* I 375, –8 ff. und 388, –6 ff.

[12] Šağarī, *Faḍl ziyārat al-Ḥusain* 73, 7 ff.

[13] M. Q. Zaman in: Isl. Quarterly 32/1988/236 ff.

[14] Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 338, 25 ff.; dazu Muḥ. Kāmil Ḥusain in: Isl. Res. Ass. Misc. 1/1948/78.

[15] HW 660 a s. n. *Shāfiʿī*; dazu Muḥ. Kāmil Ḥusain, *Fī adab Miṣr al-Fāṭimīya* 12 ff. Zu Yaḥyā b. ʿAbdallāh s. o. S. 472 f. und Kap. C 1.4.1.

[16] Vgl. M. K. Ḥusain in: IRA Misc. 1/1948/81 f.

Spion ins Haus schickte, der ihn mit der Aufforderung auf die Probe stellen sollte, Qāsim zu huldigen[17]. Das zaiditische Geschichtsbild prägte anscheinend auch das Werk des Yaḥyā b. ʿUṯmān as-Sahmī (gest. 282/895), eines frühen einheimischen Historikers, der ähnlich wie ʿAbdallāh b. Lahīʿa von Kindī viel benutzt worden ist[18]. Spuren šīʿitischer Überformung zeigen sich schließlich in den Geschichten von Alexander dem Großen, die, obgleich nun mit dem koranischen Ḏū l-Qarnain verbunden, in Alexandrien wohl immer noch lokalpatriotische Gefühle weckten; sie erhielten gleichzeitig eine deutlich südarabische Färbung[19].

Ein deutliches Zeichen šīʿitischer Volksfrömmigkeit wäre an sich auch die Verehrung der Saiyida Nafīsa, Tochter des Ḥasan b. Zaid und Gattin des Isḥāq b. Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, die i. J. 208/823 starb. Die Bevölkerung soll darauf gedrungen haben, daß der Leichnam nicht nach Medina überführt werde (Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 441, −10 ff.; danach M. K. Ḥusain in: IRA Misc. 91). Jedoch ist hier erst einmal Legende von Wirklichkeit zu scheiden. Das Grabmonument stammt erst aus fāṭimidischer Zeit (D. Russell in: Ars Islamica 6/1939/168 ff.). Zu ihr vgl. EI[1] III 893; zu ihrem Vater Ḥasan b. Zaid s. o. S. 665 und 682 f.

[17] Ṭabarī III 1094, 8 ff./übs. Bosworth 169 ff.; vgl. auch Ṭaifūr, *K. Baġdād* 146, 1 ff./79, 11 ff.

[18] Zu ihm GAS 1/356 und Boiko, *Arabskaja istoričeskaja literatura* 28 ff.

[19] Nagel, *Alexander der Große* 77 ff. und 101 ff. Nachrichten über die Gründung Alexandriens finden sich bei Masʿūdī, Ṭabarī und anderen Schriftstellern (vgl. Shboul, *Al-Masʿūdī and his World* 116 f. und die dort angegebene Literatur).

5.2 *Gegenströmungen. Die Ibāḍīya*

Von Anfang an hatte es allerdings auch Gegenkräfte gegeben. Seit der Statthalterschaft des ʿAbdalʿazīz b. Marwān (66/685 – 85/704), der für seinen Bruder ʿAbdalmalik das Land regierte, hatten die Umaiyaden versucht, durch Ansiedlung von Qaisiten die Südaraber in Schach zu halten; die neuen Leute machten sich vor allem auf dem Lande breit[1]. Abū Sālim al-Ǧaišānī, Zeitgenosse des Abū Zurʿa al-Ḥaḍramī und Šīʿit wie er, beklagte sich, daß die meisten Ägypter ʿUṯmāniten seien[2]; er verbreitete bezeichnenderweise ein Ḥadīṯ, in dem der Prophet davor warnte, daß die „Siedler" (*ahl al-ḥaḍar*) die Kopten „auffressen" könnten[3]. Yazīd b. Abī Ḥabīb (gest. 128/745), ein Nubier aus Dongola, erzählte, daß er seinen Eltern, die für ʿAlī schwärmten, diesen Glauben ausgeredet habe[4]; er rühmte sich, das ganze Land, das in seiner Jugend noch alidisch gewesen sei, zur ʿUṯmānīya bekehrt zu haben[5]. In der Tat verbreitete er eine märchenhafte Geschichte von einem Apfel, den der Prophet im Paradies erhält und aus dem eine Huri hervorspringt, die für den „Blutzeugen", d. h. ʿUṯmān, bestimmt zu sein behauptet[6]. Yazīd war ein einflußreicher Mann. Er soll als erster das Studium juristischer Traditionen, das Wissen von „Erlaubt und Verboten", in Ägypten eingeführt haben[7]. Außerdem war er Historiker; Ibn Isḥāq zählte zu seinen Schülern[8]. Der Jurist Laiṯ b. Saʿd (94/713 – 175/791), der gleichfalls bei ihm studiert hatte, führte die ʿuṯmānitische Kampagne fort[9]. Allerdings wüßten wir gern, wie lange; denn als er Ende der Dreißig war, dankten die Umaiyaden ab und man konnte sich mit ʿuṯmānitischen Sprüchen nicht mehr unbedingt Lorbeeren – oder obrigkeitliches Wohlwollen – verdienen.

Zu Laiṯ b. Saʿd vgl. GAS 1/520 und EI² V 711 f. mit weiterer Literatur; auch Ḥusain, *Adabunā l-ʿarabī* 47 ff., Makki in: RIEIM 5/1957/174 ff. und Boiko 95 ff. Ibn Ḥaǧar hat eine Monographie über ihn geschrieben (*Maǧmūʿat ar-Rasā'il al-Munīrīya* III 40 ff.). Er war iranischer Herkunft. Besonders interessant ist seine Kontroverse mit Mālik b. Anas. Mālik hatte in einem Schreiben den medinensischen Führungsanspruch in juristischen Dingen hervorgehoben; Laiṯ setzte sich dagegen zur Wehr und betonte seine Selbständigkeit. Die älteste Quelle dafür ist vorläufig Fasawī I 687 ff.; von dort hat Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya die Korrespondenz übernommen. Vgl. dazu im einzelnen Brunschvig in: Andalus 15/1950/379 ff. = *Etudes d'Islamologie* II 67 ff. und zuletzt Khoury in: JNES 40/1981/194 ff. Zu seinem Fortwirken in Spanien vgl. Makki, *Ensayo* 124 ff. und 163 ff.

---

[1] Yūsuf Faḍl Ḥasan, *The Arabs and the Sudan* 33 f.
[2] Ḏahabī, *Taʾrīḫ* III 318, 6 f. Zu ihm vgl. Daulābī, *Kunā* I 184, ult. und Fasawī II 464, 1.
[3] Daulābī I 185, 11 ff.
[4] Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 184, apu.; TH 129, – 4 ff.
[5] Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 334, 23 ff.
[6] Suyūṭī, *Laʾālī* I 312, – 7 ff. und 314, 10 ff.; vgl. auch oben S. 378, Anm. 33.
[7] *Ḫiṭaṭ* II 332, – 10 f.; Ḏahabī, *Taʾrīḫ* V 185, 3 f.
[8] Vgl. GAS 1/341 f.; Khoury in: *La vie du Prophète* 14 f.
[9] TB XIII 7, 12 f.

Nun hatte die ʿuṯmānitische Opposition es nicht nur mit Šīʿiten zu tun. Unter denen, die seinerzeit aus Ägypten aufbrachen, um ʿUṯmān zur Raison zu rufen, und ihn dann schließlich ermordeten, sind manche gewiß später Ḫāriǧiten geworden; vor allem diejenigen Araber, die sich sozial benachteiligt fühlten, neigten nachher dazu, das Establishment als Ganzes abzulehnen. Als nach dem Tode des Yazīd b. Muʿāwiya die sufyānidische Herrschaft zusammenbrach, wandten sich einige „Ḫāriǧiten", deren Namen man bezeichnenderweise nicht für überliefernswert hielt, aus Ägypten an ʿAbdallāh b. az-Zubair und baten ihn, einen neuen Statthalter einzusetzen[10]. Dieser Kern erhielt vermutlich bereits unter ʿAbdalmalik Verstärkung, als Ziyād i. J. 53/673 zahlreiche Familien der Azd von Baṣra an den Nil verbannte, weil sie im Verdacht standen, mit irakischen Aufständischen zusammengearbeitet zu haben[11]. Knapp zwanzig Jahre später, i. J. 91/710, sammelten sich „am Leuchtturm von Alexandria" Unzufriedene um einen gewissen Muhāǧir b. Abī l-Muṭannā at-Tuǧībī; der Statthalter Qurra b. Šarīk handelte schnell und ließ etwa hundert von ihnen gefangensetzen[12]. Sie werden gelegentlich als Ibāḍiten bezeichnet[13]; das wäre ein sehr früher Beleg, etwa gleichzeitig mit den Briefen des Ǧābir b. Zaid al-Azdī in Baṣra. Kindī hat auch die Nachricht bewahrt, daß i. J. 144/761 ein Richter inhaftiert wurde, weil er mit Abū l-Ḫaṭṭāb al-Maʿāfirī, der in Tripolitanien ein ibāḍitisches Imamat errichtet hatte, korrespondierte[14]. Die ibāḍitische Überlieferung selber setzt erst später ein; dort ist eine ägyptische Gemeinde für die zweite Hälfte des 2. Jh's nachzuweisen[15]. Um 170/787 ist ein Jurist namens Muḥammad b. ʿAbbād al-Miṣrī bezeugt, an den sich der Rustamiden-Imam ʿAbdalwahhāb um Auskunft wandte[16]; er wird verhältnismäßig häufig von Bišr b. Ǧānim zitiert[17] und soll noch bei Abū ʿUbaida at-Tamīmī in Baṣra studiert haben[18]. In der ersten Hälfte des 3. Jh's begegnet ein Jurist namens Abū Ibrāhīm Muwaffaq, der im Stadtviertel der Ḥaḍramiten in Fusṭāṭ lebte; Ibn Sallām (gest. nach 273/887) hat über seinen Vater von ihm erfahren[19]. Wir hören aber auch von einem Theologen:

---

[10] Zur Entwicklung vgl. Hinds in: IJMES 3/1972/450 ff. und Rotter, *Zweiter Bürgerkrieg* 153 f.

[11] Nach ihnen war die *suwaiqat al-ʿIrāqīyīn* in Fusṭāṭ benannt (Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* I 298, 4 f.; Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār li-wāsiṭat ʿiqd al-amṣār*, Bulāq 1893, IV 34, 3 f.).

[12] Kindī, *Wulāt Miṣr* 64, 9 ff. > Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 338, 13 ff.; dazu Bosworth in EI² V 500 b.

[13] So bei Ḏahabī, *Taʾrīḫ* IV 47, 4 ff.; allerdings mit dem Zusatz, sie hätten den Gouverneur ermorden wollen, weil er beim „Richtfest" für die Erweiterung der ʿAmr-Moschee Wein getrunken und Musik gehört habe. Das verträgt sich nicht mit dem bei Kindī angegebenen Datum (vgl. Creswell, *Early Muslim Architecture* I 149 f.).

[14] *Quḍāt Miṣr* 362, 5 ff.; zu Abū l-Ḫaṭṭāb vgl. Rebstock, *Ibāḍiten im Maġrib* 82 ff.

[15] Abū Zakarīyāʾ, *Siyar al-aʾimma* 60, 3/übs. Revue Africaine 104/1960/138; dazu Lewicki in EI² III 653 b.

[16] *Kitāb Ibn Sallām* 110, 8 ff.

[17] Vgl. *al-Mudauwana aṣ-ṣuġrā* II 203, −6; 221, apu.; 223, apu. usw.; *al-Mudauwana al-kubrā* II 22, 10; 23, 16; 130, 6 usw.

[18] Šammāḫī, Kommentar zur *ʿaqīda* des ʿAmr b. Ǧumaiʿ 72, ult. f.; vgl. zu ihm auch Ennami in: Ibn Ḫalfūn, *Aǧwiba* 108 f.

[19] *Kitāb* 115, 9 ff. In demselben Abschnitt finden sich auch einige weitere Namen, ebenso bei Šammāḫī, *Siyar* 122, 3 ff.

ʿĪsā b. ʿAlqama al-Miṣrī,

der ein *K. at-Tauḥīd* verfaßte. Er hatte anscheinend noch bei Abū l-Ḥurr al-ʿAnbarī in Mekka studiert[20] und ist vielleicht mit jenem ʿĪsā b. Abī ʿAmr identisch, der dem Historiker Abū Sufyān über dessen Gefangennahme vor dem Putsch des Muḫtār b. ʿAuf i. J. 129/747 berichtete[21]. Bei Ṭabarī findet sich ein ʿĪsā b. ʿAlqama, der Saif b. ʿUmar (gest. im Kalifat des Hārūn ar-Rašīd, also vor 192/809) einen Bericht über die von Muʿāwiya geleitete Expedition gegen Byzanz i. J. 31/652 weitergab[22]. Das könnte er gleichfalls sein; er hätte dann vielleicht in Alexandria gewohnt. Šammāḫī widmet ihm einen sehr positiv gestimmten, wenngleich gänzlich derivativen Eintrag[23].

Der Informant des Abū Sufyān stand, wie wir hören, in hohem Alter. ʿĪsā b. ʿAlqama hätte danach etwa zwischen 100/719 und 180/796 gelebt. Cuperly allerdings möchte ihn um ein Jahrhundert später ansetzen[24]. Dazu hat ihn vor allem das bewogen, was in den ibāḍitischen Quellen über den Inhalt des *K. at-Tauḥīd* gesagt wird: daß nämlich ʿĪsā b. ʿAlqama sich in diesem Werk gegen diejenigen wandte, die die Ewigkeit der göttlichen Eigenschaften leugneten, und sie mit den heidnischen Aristotelikern verglich, welche gleichfalls von einer ursprünglich eigenschaftslosen *materia prima* ausgehen[25]. Jedoch paßt dies an sich recht gut in das letzte Drittel des 2. Jh's. Die Gegner sind „Ǧahmiten", wie sie zumindest in Baṣra und in Medina für diese Zeit belegt sind[26], und der Hinweis auf die „dahritische" Lehre des Aristoteles ist in der Nähe von Alexandrien wohl auch nicht so erstaunlich. *Tauḥīd* als politisch-religiöser Slogan und als Symbol ibāḍitischer Identität begegnet schon in der Ansprache des Ṭālib al-ḥaqq, dem ʿĪsā b. ʿAlqama in seiner Jugend vielleicht noch verbunden war[27]. Trotz der Attacke gegen die Ǧahmiten ist damit hier gewiß nicht wie bei den Šīʿiten in Kūfa eine Anlehnung an anthropomorphistisches Gedankengut gemeint[28]; gegen sie hatte an Ort und Stelle ja auch ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī in einer Schrift gleichen Namens polemisiert[29].

Allerdings führt Cuperly noch ein zweites Argument ins Feld: Šammāḫī selber möchte den frühen Mekkaner ʿĪsā b. ʿAlqama von dem Ägypter dieses Namens

---

[20] Šammāḫī 102, 4 ff. < Darǧīnī 271, 6 ff. (wo aber *ʿĪsā* zu *ʿAlī* verschrieben ist); vgl. auch Šammāḫī 101, 5 ff. < Darǧīnī 269, −7 ff.

[21] So nach einer Vermutung des Šammāḫī (*Siyar* 113, 2 f.). Die Variante *ʿĪsā b. ʿUmar*, die für den letzteren überliefert ist (s. o. S. 658), wäre dann falsch.

[22] *Taʾrīḫ* I 2867, 18 ff.

[23] *Siyar* 122, −6 ff., ganz nach Abū ʿAmmār.

[24] *Introduction* 70.

[25] Abū ʿAmmār, *Mūǧaz* II 189, 1 ff.; kurz zitiert bei Šammāḫī 122, pu. ff.

[26] S. o. S. 184 f. und 700. Zur Behandlung der *asmāʾ al-ḥusnā* und der *ṣifāt Allāh* in der ibāḍitischen Theorie vgl. allgemein Ḥamīs b. Saʿīd aš-Šaqaṣī, *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn* I 205, ult. ff.

[27] *Aġ.* XXIII 227, 1; dazu oben S. 657 f.

[28] Dazu oben Bd. I 348 und 361.

[29] Ib. 407 f. Daß ʿĪsā b. ʿAlqama diesen seinerseits hätte widerlegen wollen, wie Ennami annimmt (*Studies in Ibāḍism* 286), halte ich trotz der Tatsache, daß ʿAbdallāh b. Yazīd Nukkārit war, nicht direkt für wahrscheinlich.

trennen (*Siyar* 122, ult. ff.). Jedoch bleibt dieser damit, nachdem er zuvor die Gleichsetzung des ʿĪsā b. ʿAlqama mit ʿĪsā b. Abī ʿAmr erwogen hat, im Grunde auf halbem Wege stehen; wahrscheinlich hat ihn nur die Nisbe des Ägypters gestört. Man wußte in der Tat über diesen sonst nichts (vgl. auch Cuperly 183, Anm. 20); aber daß er nach dem Fehlschlag des Putsches den Ḥiǧāz verließ, hat an sich nichts Unwahrscheinliches an sich.

Die Aufstände, die unter den Abbasiden ausbrachen, sahen immer wieder einmal die arabischen Stämme in Opposition zur Zentralgewalt[30]. Ihre Macht wurde gebrochen durch die Entscheidung al-Muʿtaṣims und seiner Nachfolger, türkische Truppen in Ägypten zu stationieren. Damit war es mit den „Pensionen", von denen die Araber gelebt hatten, vorbei, und auch der Gegensatz zwischen Šīʿiten und ʿUṯmāniten verlor sein *fundamentum in re*. Die Südaraber wehrten sich zwar. Wir hören von Zwischenfällen; noch i. J. 256/870 machte in Oberägypten ein Alide seiner Unzufriedenheit Luft[31]. Aber es half natürlich nichts. Schon al-Mutawakkil hatte i. J. 235/849-50 angeordnet, daß die Aliden, die in Fusṭāṭ lebten, nach Baġdād zu deportieren seien[32]. Damals hatte der Gouverneur die Maßnahme noch abgemildert; aber später nahm der Druck zu und endete in schierer Diskrimination: keinem Aliden war mehr gestattet, ein Pferd zu reiten oder mehr als einen Sklaven zu besitzen; auch sein Zeugnis galt nichts mehr – Einschränkungen, wie sie sonst nur *ahl aḏ-ḏimma* erdulden mußten[33].

[30] Zum Folgenden vgl. Ḥasan, *Arabs and the Sudan* 35 ff. und Anm. 93; auch Ḥusain in: IRA Misc. 78 ff. und Morimoto, *Fiscal Administration* 151 ff.

[31] Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn* 62, apu. ff.

[32] Kindī, *Wulāt Miṣr* 198, 7 ff.

[33] *Ḫiṭaṭ* II 339, 12 ff. Ḥusain hebt hervor, daß auch die sudanesischen Truppen den Šīʿiten alles andere als wohlgesonnen waren (IRA Misc. 80 f.). Vgl. zu dieser Zeit allgemein jetzt die Dissertation von S. I. Gellens, *Scholars and Travellers. The Social History of Early Muslim Egypt 217–487/832–1094* (Columbia University 1986).

5.3 *Implizite Theologie. Das Ḥadīṯ*

Bodenständige theologische Bewegungen gab es kaum; fast alles ist in der einen oder andern Form importiert. Dabei verloren manche Fragestellungen, die anderswo mit Leidenschaft ausgefochten wurden, stark an Virulenz. Das gilt anscheinend für das *qadar*-Problem. Zwar nennt ʿUmar al-Kindī in seinen *Faḍā'il Miṣr* Ġailān als einheimischen *mutakallim*[1], und um 170/787 hat der Gouverneur ʿAlī b. Sulaimān einmal zwei Qadariten, Angehörige der Quraiš, aus dem Gefängnis freigelassen[2]; aber beide Nachrichten sind isoliert und schwer zu deuten. Die Bevölkerung scheint sich kaum ernstlich engagiert zu haben. Eine Inschrift auf einem Grabstein des Jahres 179/795 betont die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen[3]; al-Laiṯ b. Saʿd, Šāfiʿī und Abū Bakr al-Ḥumaidī (gest. 219/834), der Verfasser des *Musnad*, der Šāfiʿī nach Ägypten begleitete und bis zu dessen Tode dort blieb[4], lagen auf der gleichen Linie. Andererseits konnte ʿUmāra b. Waṯīma (gest. 289/902), wie Laiṯ b. Saʿd aus einer iranischen Familie stammend, in seinem *K. Bad' al-ḫalq* greifbar qadaritische Traditionen baṣrischen Ursprungs zitieren, ohne auf Kritik zu stoßen, und das, nachdem die *miḥna* die Sensibilität für dogmatische Dinge geschärft hatte[5].

Auch die Ǧahmiten, mit denen ʿĪsā b. ʿAlqama sich auseinandergesetzt zu haben scheint, sind nicht zu greifen. Das Gottesbild orientierte sich vermutlich stark an Ḥadīṯen, in denen volkstümliche Vorstellungen transportiert wurden. Die *quṣṣāṣ* hielten sich in Ägypten länger als anderswo[6]. Jedoch wurde auch dieser Trend durch Immigranten verstärkt, die die Kontroversen anderer Provinzen ins Land trugen. Eine zentrale Rolle hat dabei der Traditionarier

Abū ʿAbdallāh Nuʿaim b. Ḥammād al-Ḫuzāʿī

gespielt (gest. 13. Ǧumādā I 228/17. Februar 843). Er stammte aus Ostiran; wir haben ihn dort bereits kurz genannt[7]. Ursprünglich war er Ǧahmit gewesen. Der *qāḍī* Abū ʿIṣma Nūḥ b. Abī Maryam, bei dem er in Marv als Sekretär diente, hatte ihm dann diese Flausen ausgetrieben. Nicht daß er nun den Anthropomorphismus direkt gelehrt hätte; er war kein Theologe, und in Baġdād, wo er sich auf seinem Wege von Marv nach Ägypten einige Zeit aufgehalten hatte, fiel er eher auf durch seine gründliche Kenntnis im Erbrecht[8]. Die Quellen, die ihn als *mušabbih* neben Muqātil b. Sulaimān oder Dāwūd

---

[1] S. 42, 7. Liegt dies daran, daß Ġailān aus einer koptischen Familie kam? (s. o. Bd. I 74).
[2] Kindī, *Wulāt Miṣr* 131, 13 ff.
[3] RCEA I 43 nr. 56; so auch ib. I 190 nr. 237 für das Jahr 219/834.
[4] Zu ihm vgl. GAS 1/101.
[5] Vgl. die Edition von R. Khoury, Wiesbaden 1978; Beispiele s. o. S. 62. Zu ihm noch T. Nagel, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* 157 ff.; zur *miḥna* in Ägypten s. u. Kap C 3.3.4.
[6] Vgl. Pedersen in: *Goldziher Memorial Volume* I 233 f.
[7] S. o. S. 550 und 553.
[8] TB XIII 307, 4 f.

al-Ǧawāribī stellen[9], verallgemeinern wahrscheinlich in unzulässiger Weise. Aber er tat sich im Ḥadīṯ keinen Zwang mehr an. Dārimī hat in seinem *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* auf dieses Material zurückgegriffen; Nuʿaim hatte die Überlieferungen großenteils noch bei ʿAbdallāh b. al-Mubārak in Marv gehört[10]. Anderslautende Zeugnisse schied er aus: als Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Yaḥyā ihm in Medina ein „Buch" gab, aus dem seine „ǧahmitische" Überzeugung deutlich wurde (vermutlich ein Heft mit Ḥadīṯen, in dem einige Fehlfarben waren), benutzte Nuʿaim es nicht, obgleich er zuvor für andere Aufzeichnungen desselben Lehrers schon viel Geld ausgegeben hatte[11].

Daß er dabei auch das Ḥadīṯ verbreitete, wonach der Prophet Gott als Jüngling mit goldenen Sandalen im Grünen habe sitzen sehen, nahm man ihm später sehr übel; man achtete dabei nicht mehr darauf, daß dies in seiner Version immerhin als Traumbild dargestellt war. Der Ḫaṭīb al-Baġdādī hält sich lange dabei auf[12]. Wahrscheinlich hatte man recht; Nuʿaim soll immerhin ein Ḥadīṯ, das er tradierte, so interpretiert haben, daß Gott „an sich", seinem Wesen nach (*bi-ḏātihī*), auf den Thron herniedersteige[13]. Aber den Ägyptern machte es offenbar nichts aus. Nuʿaim kam ihnen entgegen mit einem *K. al-Fitan;* dieses Genus hatten sie immer schon gemocht, und jetzt, nach dem großen Koptenaufstand im Delta – zu dessen Zeit sich Nuʿaim vermutlich schon in Ägypten aufhielt –, sprachen diese endzeitlichen Weissagungen noch mehr zum Herzen als zuvor[14]. Nuʿaim konnte es sich erlauben, Ḥadīṯe, welche der Erwartung auf ein Ende der Abbasidenherrschaft Ausdruck gaben, in sein Buch aufzunehmen und somit auch offen im Kolleg zu verbreiten. Die Dynastie hatte viele Hoffnungen enttäuscht; sie war, so hieß es in manchen dieser apokryphen Prophetenworte, in Irrtum und Unglauben befangen[15]. Man hatte den Bürgerkrieg zwischen den beiden Söhnen Hārūn ar-Rašīd's beobachtet[16], und man rechnete damit, daß irgendjemand den fernen irakischen Herren Paroli bieten werde: die spanischen Umaiyaden[17], ein Marwānide[18], der Suf-

---

[9] Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 84, 5; ŠNB III 224, 7 (dazu Text XIV 21, Kommentar); Šahrastānī 143, 5/405, 2 ff.

[10] Vgl. Dārimī, Index s. n.; auch TB XIII 307, 6 ff.

[11] Azmi, *Studies* 137; dazu oben S. 698 und 701.

[12] TB XIII 311, 10 ff.; auch Ibn al-Ǧauzī, *Daf' šubhat at-tašbīh* 31, –6 ff.; Suyūṭī, *La'ālī* I 28, –4 ff.

[13] Ḏahabī, *ʿUlūw* 116, 2 ff. nach Ibn Manda; Ḏahabī kann das kaum für möglich halten.

[14] Vgl. dazu J. Aguadé, *Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden* (Diss. Tübingen 1979); auch id., *La importancia del „Kitab al-Fitan" de Nuʿaym b. Ḥammād para el estudio del mesianismo musulmán,* in: Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica, 1978, S. 349 ff.; Nagel, *Rechtleitung* 253 ff.; Madelung in: SI 63/1986/8 ff. Das Buch ist von Ibn Ṭāwūs in seinem *K. al-Malāḥim wal-fitan* ausführlich benutzt worden. Von Nuʿaim gab es außerdem noch ein *K. al-ʿIbāra* über Traumdeutung, das nach Spanien Eingang fand (Ibn Ḥair, *Fahrasa* 267, 11 ff.; dazu Aguadé in: *Navicula Tubingensis,* Festschrift Tovar 1 ff.).

[15] Aguadé 113 und 118 ff.

[16] Ib. 125 f.

[17] Ib. 139 und 144 ff.

[18] Ib. 135.

yānī[19]. Nicht daß man einem Umschwung mit großen Hoffnungen entgegengesehen hätte; man machte sich keine Illusionen mehr. Aber man wird wohl mit Interesse notiert haben, daß gerade ein Mann aus Ḫorāsān dieses Material sammelte.

Wenn Nuʿaim darum gegen Ende seines Lebens unter die Räder der *miḥna* geriet, so hat dies eine gewisse Folgerichtigkeit. Dennoch ist die Sache nicht so einfach. Seine Lehre war keineswegs so orthodox, wie man dies erwarten sollte: „Für ihn gab es zwei Korane. Das, was sich auf der Tafel befindet, ist die Rede Gottes; das aber, was die Menschen in Händen halten, ist erschaffen", so sagte Maslama b. al-Qāsim al-Qurṭubī (293/905–353/964), ein spanischer Historiker, der bei Ṭaḥāwī (gest. 321/933) in Ägypten studiert hatte und darum wohl ganz gut Bescheid wußte[20]. Von dem, was man Ibn Ḥanbal zuschrieb, war das weit entfernt; im Irak ist damit die Gruppe um Ibn Kullāb gut über die *miḥna* hinweggekommen[21].

Aber Nuʿaim dachte eben nicht in irakischen Kategorien, und einem Ǧahmiten oder Muʿtaziliten reichte es schon, wenn man die Rede Gottes nicht für geschaffen hielt. Nuʿaim bewies dies, wie wir hören, *e contrario:* man würde nie Gott in einem Stoßgebet (*istiʿāḏa*) bei seiner Rede anrufen, wenn sie geschaffen wäre; man sagt ja auch nicht: „Ich nehme meine Zuflucht zu Gott bei der Rede der Ǧinn" oder „der Menschen"[22]. Und: Gott wäre nicht lebendig, wenn er nicht redete; denn Lebendes unterscheidet sich von Totem nur durch Handeln. Da er aber nicht geschaffen ist, ist auch die Rede nicht geschaffen – im Gegensatz zu den Menschen, deren Handlungen geschaffen sind, weil auch sie geschaffen sind[23].

Ob es darüber hinaus andere Gründe für seine Festnahme gab, wissen wir nicht. Er kam aus der gleichen Stadt wie die Familie des Ibn Ḥanbal, aus Marv, und er gehörte dem gleichen Stamm an wie Aḥmad b. Naṣr al-Ḫuzāʿī, der unter Wāṯiq hingerichtet wurde[24]. Aber Verflechtungen sind nicht nachzuweisen, und als Aḥmad b. Naṣr sich an die Spitze eines Putsches stellen ließ, war Nuʿaim bereits tot. Möglicherweise hat er den *qāḍī,* der ihn festnehmen ließ, auch persönlich verärgert. Dieser war nämlich Ḥanafit, den Ägyptern von Baġdād aus vor die Nase gesetzt[25]. Nuʿaim aber hat gegen Abū Ḥanīfa und seine Schule agitiert, mit einem Ḥadīṯ[26] und mit Aussprüchen des Sufyān aṯ-Ṯaurī[27]; für jeden, der aus Ostiran kam, war das mehr als ungewöhnlich. Man schickte ihn zum Verhör in den Irak; er ist dort im Gefängnis gestorben.

---

[19] Ib. 136 ff. und 149 ff.; dazu speziell Madelung, a. a. O.
[20] TT X 462, apu. f. Zu Maslama vgl. *Mīzān* nr. 8528; Ziriklī, *Aʿlām* VIII 122.
[21] S. u. Kap. C 6.1.
[22] Buḫārī, *Ḫalq al-afʿāl,* in: *ʾAqāʾid as-salaf* 190, 3 ff.
[23] Ib. 177, 11 ff. Das jedenfalls scheint mir der Sinn dieses verkürzt formulierten Passus zu sein.
[24] Dazu unten Kap. C 3.3.2 und 3.3.3; zu Nuʿaims Genealogie vgl. TB XIII 306, 4 f.
[25] Genaueres dazu unten Kap. C 3.3.4.
[26] TB 307, 12 ff.; auch TT X 460, 11 ff. Anders eingeordnet von Nagel, *Rechtleitung* 274 f.
[27] Fasawī II 783, ult. ff. und 785, apu. ff.; auch 791, 5 ff.

Die Chronologie ist nicht ganz frei von Widersprüchen. Man meinte, daß Nu'aim i. J. 223 oder 224 inhaftiert worden sei (TB XIII 313, 16 f.). Jedoch wurde der *qāḍī*, der die Verhaftung in die Wege leitete, Muḥammad b. Abī l-Laiṯ al-Ḫwārizmī, erst i. J. 226 ernannt; mit ihm beginnt in Ägypten auch erst die *miḥna*. Im übrigen soll Nu'aim in Sāmarrā im Gefängnis gesessen haben (TB 314, 1), und Sāmarrā wurde gleichfalls erst um 223 gegründet. Man hat dort bei ihm noch Ḥadīṯ gehört (ib. 306, 13).

Ganz im traditionistischen Geiste verfaßt und darum implizit antiǧahmitisch ist auch das *K. az-Zuhd*, das der „Löwe der *sunna*"

Abū Ibrāhīm[28] Asad b. Mūsā b. Ibrāhīm al-Umawī,

132/749 – 212/827, verfaßte, ein Enkel des Ibrāhīm b. al-Walīd, der nach Yazīd III. für kurze Zeit Kalif war, im Jahre der abbasidischen Revolution geboren und einer der wenigen Umaiyaden, die dem Massaker entkamen. Auch er war ein Fremdling, angeblich auf der Flucht vor den Abbasiden nach Ägypten gekommen; Laiṯ b. Sa'd soll ihm, als er zerlumpt in sein Kolleg kam, erst einmal finanziell unter die Arme gegriffen haben[29]. Das Buch stellt uns in der vorliegenden Form vor einige Rätsel; es handelt gar nicht primär von Weltverzicht (*zuhd*), sondern bringt Traditionen, die dazu hinführen sollen: Beschreibungen der Hölle und des Gerichtes[30]. Dabei wird die theologische Grundhaltung deutlich. Man wird im Jenseits Gott schauen wie den Mond in einer Vollmondnacht, übrigens schon beim Gericht selber, wenn man alleine vor Gott steht[31]. Die Waage ist ebenso real wie die Fürsprache des Propheten[32]. Letztere führt offenbar dazu, daß die Gläubigen nur kurz in der Hölle bleiben oder gleich wieder aus ihr herausgeholt werden[33]. Aber bevor sie dann ins Paradies eingehen, müssen sie Genüge leisten für alles, was sie verbrochen haben (*qiṣāṣ*). Das gilt sogar für die Tiere: ein Schaf, das ein anderes gestoßen hat, muß dafür Rechenschaft ablegen[34]. Der Gedanke klingt baṣrisch; in der Tat gehen zwei dieser Ḥadīṯe über den baṣrischen Qadariten Mubārak b. Faḍāla[35] auf Ḥasan al-Baṣrī zurück. Aber Asad konnte sich auch auf Ibn Lahī'a berufen[35a]. Seine Sammlung zeigt, wie sehr man damals schon in Ägypten Ḥadīṯ importierte[36]. Umsomehr fällt dann auf, daß er sich gar nicht auf Nu'aim b. Ḥammād stützt, der doch das *K. az-Zuhd* des Ibn al-Mubārak

---

[28] Zur *kunya* vgl. Ibn az-Zaiyāt, *al-Kawākib as-saiyāra* 166, –4; dort auch zu seinem Grab.

[29] Vgl. R. G. Khoury in: JNES 40/1981/193 und in EI², Suppl. I 87 f. Seine Flucht wurde später mit Legenden ausgeschmückt; er war zu jung, um die schlimmsten Verfolgungen bewußt miterlebt zu haben (vgl. WI 18/1978/231 f.).

[30] Neu herausgegeben von R. G. Khoury, Wiesbaden 1976. Dort S. 39 ff. zum Titel und zur Überlieferung.

[31] S. 72 nr. 56 ff.; dazu 87 nr. 96. Auch oben S. 109.

[32] S. 76 ff. und 73 ff.

[33] S. 89 nr. 100.

[34] S. 88 ff. nr. 99 – 103.

[35] Zu ihm s. o. S. 66 f.

[35a] Vgl. auch für Muqātil b. Sulaimān oben S. 531.

[36] Vgl. dazu auch die Rezension von Juynboll in: BO 36/1979/242 ff.

überarbeitete und ergänzte[37]. Wahrscheinlich verfaßte er sein Werk, als Nuʿaim noch nicht in Ägypten war. Es hat, wie die zahlreichen *samāʿ*-Vermerke erkennen lassen, über Jahrhunderte nachgewirkt und ist während der Aiyūbidenzeit unter den Ḥanbaliten von Damaskus breit rezipiert worden.

Eine Liste der Gewährsleute und eine genaue Aufschlüsselung der *samāʿ*-Vermerke findet sich jetzt bei Khoury, *ʿAbdallāh ibn Lahīʿa* 134ff. Die Frage, wieweit der in zwei Handschriften erhaltene Text vollständig ist, läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden. Ibn Ḥair, der in seiner *Fahrasa* auf das Werk eingeht, scheint auch andere Teile davon zu kennen (Khoury 40 f.). Viele Ḥadīṯe, die Abū Nuʿaim in seiner *Ḥilya* über Asad b. Mūsā zitiert, finden sich nicht in dem erhaltenen Text (dazu jetzt Khoury in: SI 46/1977/95 f. und die Liste S. 96, Anm. 2). Zu seinem Werk allgemein Boiko, *Arabskaja istoričeskaja literatura* 123 ff.

Wichtig ist für uns auch ein Sendschreiben, das Asad b. Mūsā an den mālikitischen Juristen Asad b. al-Furāt (142/759–213/828) richtete. Es zeigt, wie weit sein Einfluß ging; Asad b. al-Furāt war damals vielleicht schon *qāḍī* von Qairawān[38]. Es zeigt aber auch, welche Linie er vertrat: er warnte darin vor „Neuerungen" und empfahl, sich an die *sunna* zu halten[39]. Damit schlug er einen Ton an, den wir auch später häufig in Ägypten vernehmen. Ḫušaiš b. Aṣram, der Verfasser des *K. al-Istiqāma fī s-sunna,* das von Malaṭī in sein *K. at-Tanbīh war-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wal-bidaʿ* aufgenommen wurde, ist dort i. J. 253/867 gestorben[40]. Ismāʿīl b. Yaḥyā al-Muzanī (175/792–264/877), der bedeutendste Schüler Šāfiʿīs, schrieb eine *Risāla fī s-sunna,* in der er u. a. die Gottesschau verteidigt und den Koran als ungeschaffenes Wort Gottes bezeichnet[41]. Dies setzt sich fort in der bekannten *ʿaqīda* des Ṭaḥāwī (239/853–321/933); er war ein Neffe des Muzanī und hatte bei diesem seinen ersten Unterricht genossen[42].

In einer Geistesgeschichte der ersten islamischen Jahrhunderte dürfte in einem Kapitel über Ägypten auch der Mystiker Ḏū n-Nūn (gest. 245/860) nicht fehlen. Auch er war ein Opfer der *miḥna* und ist in deren Spätphase in den Irak geschickt worden; dort hat ihn dann al-Mutawakkil in Sāmarrā zu einer Audienz empfangen. Lange zuvor war er bereits von dem Mālikiten ʿAbdallāh

---

[37] S. o. S. 553. Ibn al-Mubārak selber hat er zitiert, wie aus den *Futūḥ Miṣr* des Ibn ʿAbdalḥakam hervorgeht (vgl. Khoury, Einl. S. 41), aber vielleicht erst später und nicht nach dessen *K. az-Zuhd.*

[38] Zu ihm vgl. EI² I 685 und GAS 1/467; auch Khoury, *Asad b. Mūsā* 35 f. und Muranyi, *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur,* Index s. n. Er kam wie Nuʿaim b. Ḥammād aus Ḫorāsān; er gehörte zu den *abnāʾ ad-daula* (Dabbāġ, *Maʿālim al-īmān* II 3, pu. nach Abū l-ʿArab).

[39] Der Text steht bei Ibn Waḍḍāḥ, *Bidaʿ* I 7 = S. 159; vgl. auch die Einleitung, S. 86 und 90.

[40] Vgl. Malaṭī, Einl. *yāʾ;* allgemein GAS 1/600.

[41] Vollständig reproduziert bei Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Iǧtimāʿ al-ǧuyūš* 72, 16 ff.; anscheinend nicht genannt in GAS 1/492 f. Aus seiner Zeit ist uns auch ein Vertreter des *ḫalq al-Qurʾān* namentlich bekannt, ein gewisser Ibn al-Aṣbaġ, der „Anführer der Ǧahmīya" in Ägypten (Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* I 466, 11).

[42] GAS 1/439 ff.

b. ʿAbdalḥakam (155/772 – 214/829) dafür kritisiert worden, daß er seine mystischen Ideen offen verbreitete. Jedoch wissen wir über diese sehr wenig. Er lebte auch gar nicht im Delta, sondern in Oberägypten, in Aḫmīm. Dort hatte er seinen Kreis; der pure Zufall hat uns einige Namen bewahrt (vgl. meinen Aufsatz in: WO 12/1981/99 ff.). Was aber dort vor sich ging, wissen wir nicht, und das Material, das seinen Weg in östliche Quellen gefunden hat – die einzigen, die über seine Lehre berichten –, ist noch nicht kritisch gesichtet. Man vergleiche vorläufig Massignon, *Essai* ²206 ff.; M. Smith in: EI² II 242 s. n. *Dhū 'l-Nūn;* A. S. Furat in: IA XIII 655 f. s. n. *Zünnūn;* Ayyad in: CHAL II 415; GAS 1/643 f. Sein Grabstein ist noch erhalten (RCEA II 28 f. nr. 440). Danach ist das üblicherweise gegebene Tadesdatum 246/861, das den literarischen Quellen entstammt, zu ändern.

5.4 *Explizite Theologie. Der* kalām

Belege für theologische Streitgespräche sind selten; nicht einmal von Disputationen mit den Christen hören wir viel[1]. Daran mag wieder einmal die unbefriedigende Quellenlage schuld sein; auch von juristischen Kontroversen wird uns kaum etwas berichtet, obwohl Šāfiʿī, der anfangs nicht viel mehr war als ein dissidenter Mālikit, keineswegs auf einhellige Zustimmung gestoßen ist[2]. Dafür, daß Ägypten eine gewisse theologische Tradition hatte, steht nicht nur der Name des ʿĪsā b. ʿAlqama, sondern auch die Tatsache, daß der Gaon Saʿadya, 270/882 im Faiyūm geboren, selbst im Alter von 23 Jahren, als er bereits anfing zu publizieren, Ägypten noch nicht verlassen hatte[3]; sein theologisches Hauptwerk, das *K. al-Amānāt wal-iʿtiqādāt,* im Original auf Arabisch abgefaßt, ist stark von muʿtazilitischem Denken beeinflußt[4]. Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß die Zahl der Theologen, die wir in Ägypten lokalisieren können, nicht groß ist; die meisten von denen, die wir im folgenden nennen wollen, sind gar nicht sicher einzuordnen. Nur einer von ihnen hat sich nachweislich längere Zeit dort aufgehalten:

Ḥafṣ al-Fard.

Ibn an-Nadīm scheint davon auszugehen, daß er gebürtiger Ägypter war[5]. Jedoch wird dies von den ägyptischen Quellen nicht gestützt; für sie ist Ḥafṣ ein Jurist (*faqīh*), der nach Ägypten einwanderte – in der Generation des Ibn ʿUlaiya (gest. 218/832), wie Ibn az-Zaiyāt in seinen *Kawākib as-saiyāra* ergänzt[6]. Sie wissen merkwürdigerweise auch nichts über seinen Namen und seine Stammeszugehörigkeit. Ibn an-Nadīm nennt eine *kunya:* Abū ʿAmr, reicht aber bald eine zweite, Abū Yaḥyā, nach[7]; die Ägypter bringen nicht einmal das. Für seine nichtägyptische Herkunft spricht, daß er bei Abū Yūsuf studierte[8]; als Ägypter hätte er damals in seinem Lande mit ḥanafitischem Recht nicht viel anfangen können. In der Theologie geriet er unter den Einfluß des

---

[1] Der *„amīr* ʿAmr", der mit dem jakobitischen (!) Patriarchen Johannes ein Gespräch geführt hat, ist nicht ʿAmr b. al-ʿĀṣ, wie Nau angenommen hat (in: JA, 11. série, 5/1915/225 ff.), sondern ein Statthalter aus Syrien (vgl. Graf, GCAL I 35 f. und jetzt näher Suermann in: Zs. für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 67/1983/122 ff.).

[2] S. u. S. 733. Allgemein dazu Brunschvig in: Andalus 15/1950/383 ff. = *Etudes d'Islamologie* II 75 ff.

[3] Sirat, *History of Jewish Philosophy* 18 f.

[4] Vgl. dazu die Angaben bei Sirat 22 f. und 416 ff.; das Buch ist im Irak entstanden. Die wenigen Informationen, die wir über Saʿadyas ägyptische Phase haben, sind zusammengefaßt bei H. Malter, *Saadia Gaon. His Life and Works* 32 ff.

[5] *Fihrist* 229, pu. f.

[6] Dort 167, 7 f.; auch Kindī, *Faḍā'il Miṣr* 43, 1. Wenn Ibn an-Nadīm sagt, daß er „Ägypter war" (*kāna min ahl Miṣr*), so mag er sich nur auf die spätere Periode beziehen, in der Ḥafṣ sich in Ägypten niederließ.

[7] *Fihrist* 229, pu. und 230, 1; letztere auch bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 54, 7 f. In einer Geschichte bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār (*Faḍl* 262, 4 und 8) steht sogar *Abū ʿUṯmān.*

[8] IAW I 223, 8.

Ḍirār b. ʿAmr; er war dessen bedeutendster Schüler und hat sich offenbar große Teile von dessen System zu eigen gemacht[9]. Daß er auch Schüler (*ġulām*) des Bišr al-Marīsī gewesen sei, wie Suyūṭī behauptet[10], ist angesichts von dessen Zeitstellung zweifelhaft; er war vielleicht sogar älter als dieser.

Diese Lehrjahre hat er vermutlich in Kūfa, vielleicht auch in Baġdād verbracht. Jedoch kam er dann nach Baṣra; dort habe er, so erzählt Ibn an-Nadīm, von Abū l-Huḏail gehört, sei mit ihm zusammengekommen und habe mit ihm diskutiert. Abū l-Huḏail habe ihn dabei besiegt[11]. Das ist muʿtazilitische Schultradition; in ihr wird kurz und bündig klargestellt, wer Herr im Hause war. Ganz so einfach war die Sache nicht. Natürlich war Abū l-Huḏail auf alles, was aus der Schule Ḍirārs kam, nicht gut zu sprechen; dort war man ihm nicht indeterministisch genug. Aber die Auseinandersetzung war nicht mit einem Podiumsgespräch abgetan. Abū l-Huḏail schrieb ein *K. al-Maḫlūq ʿalā Ḥafṣ al-Fard* und dann noch einmal ein *K. ʿalā Ḍirār wa-Ǧahm wa-Abī Ḥanīfa wa-Ḥafṣ fī l-maḫlūq,* in welchem er Ḥafṣ in die Reihe seiner geistigen Väter hineinstellte[12]. Dieser replizierte – oder hatte ihn herausgefordert – mit einem *K. fī l-maḫlūq ʿalā Abī l-Huḏail;* daneben verfaßte er *Abwāb fī l-maḫlūq*[13]. Das Thema war immer das gleiche: die Frage, ob die menschlichen Handlungen geschaffen sein können; vielleicht faßten diese Schriften nur aus jeweils verschiedener Sicht die Ergebnisse der Streitgespräche in systematischer Form zusammen.

Abū l-Huḏail hakte dann noch bei einer Einzelfrage nach; er kritisierte Ḥafṣ wegen seiner Vorstellungen über den vergangenen und den gegenwärtigen Aspekt eines Handlungsaktes, über „er hat getan" und „er tut" (*faʿala wa-yafʿalu*), wie man damals sagte[14]. Das zielt wohl auf ein *K. al-Istiṭāʿa,* das Ḥafṣ verfaßt hatte[15]. Nach muʿtazilitischer Auffassung war das Handlungsvermögen zu einem bestimmten Akt ja immer schon im Augenblick vorher gegeben; Ḥafṣ wollte, eben wegen seiner Theorie zum *maḫlūq,* die vermutlich ebenso synergistisch war wie die Ḍirārs, diesem Vorbereitungsmoment nicht ganz so viel Gewicht beimessen. Jedoch wissen wir über die Einzelheiten der Auseinandersetzung nicht Bescheid; nicht einmal in der Deutung des im Titel benutzten „grammatischen" Vokabulars können wir ganz sicher gehen.

Dagegen sind wir ein wenig besser gerüstet, den Streit um das *maḫlūq*-Problem zu durchleuchten. Zwar ist auch hier von den Originalschriften nichts erhalten; aber zumindest die Argumente des Abū l-Huḏail, acht an der Zahl, sind, vermutlich unter direktem Rückgriff auf eines der beiden genannten Bücher (wahrscheinlich das erstere), von dem Qāḍī ʿAbdalǧabbār an einer

---

[9] Er wird mehrfach zusammen mit diesem bei Aš'arī oder anderswo genannt (vgl. Text XV 3, 19, 35, 39, 41–42, 44–45; auch Ḥaiyāṭ, *Intiṣār* 98, 2 und Baġdādī, *Farq* 202, 1 f./214, pu.).

[10] *Laʾālī* I 5, 4.

[11] *Fihrist* 229, ult.; dazu oben S. 423, auch 402.

[12] Vgl. Werkliste XXI, nr. 19–20.

[13] Vgl. Werkliste XV b, nr. 3–4. Zur Terminologie s. u. Kap. C 1.3.1.3.

[14] Werkliste XXI, nr. 25; dazu Text XXI 130.

[15] Werkliste XV b, nr. 2.

Stelle seines *Muġnī* kurz referiert worden. Dasjenige von ihnen, dem man die größte Überzeugungskraft zutraute, verdichtete sich zu einer Anekdote, die uns noch in mindestens zwei voneinander abhängigen Fassungen erhalten ist[16]. Auf sie bezieht sich Ibn an-Nadīm; was sich bei ihm als eine historische Notiz gibt, ist also aus bereits enthistorisiertem Material herausgelesen. Wie Ḥafṣ sich zur Wehr setzte, verrät die Anekdote natürlich nicht; er muß den Trottel spielen. Aber der Aufbau eines der Argumente seines Gegners scheint darauf hinzuweisen, daß er Abū l-Huḏail bei seiner Theorie zu fassen versuchte, daß ein und dieselbe Handlung unter einem bestimmten Gesichtspunkt gut und unter einem andern böse sein könne[17]; in ähnlicher Weise ging er selber davon aus, daß das menschliche Handeln unter einem bestimmten Aspekt vom Menschen und unter einem andern von Gott „geschaffen" sei[18]. Er hätte sich damit an einer *muʿāraḍa* versucht.

> Vermutlich gehört in der einen oder andern Form auch ein Argument hierher, das er vielleicht in einer separaten Schrift behandelt hat: wenn der Glaube eine Schöpfung des Menschen wäre, so stünde dieser besser da als Gott, der immerhin auch Affen und Schweine geschaffen hat (vgl. Text XV 36 und Werkliste XV b). Jedoch wissen wir nicht, ob Ḥafṣ diesen Gedanken, der an sich Ḍirār zuzuordnen ist (s. u. Kap. C 1.3.1.5.1), noch uneingeschränkt vertreten hat. Aus Text XXI 86, r–s scheint eher hervorzugehen, daß er nur das Gebot für geschaffen hielt (vgl. den Kommentar).

Ḥafṣ hat sich gewiß einige Zeit in Baṣra aufgehalten. Er war dort zeitweise Schüler (*ġulām*) des Naturphilosophen Abū l-Aš'aṯ, zusammen mit Abū Šamir, Muʿammar und anderen[19]. Wahrscheinlich hat Abū l-Aš'aṯ ihn auch finanziell unterstützt. Ḥafṣ war damals wohl noch verhältnismäßig jung. Das würde heißen, daß wir auch die Kontroverse mit Abū l-Huḏail nicht allzu spät ansetzen sollten. Dieser hat Baṣra i. J. 204/820 verlassen.[20]. Aber Šāfiʿī, mit dem Ḥafṣ noch in Ägypten zusammengetroffen ist, ist bereits im gleichen Jahr gestorben. Dieser war, wie wir wissen, 198/814 endgültig nach Ägypten zurückgekehrt[21]. Ḥafṣ hat seinen Gelehrtenstreit mit Abū l-Huḏail also wohl spätestens Anfang der neunziger Jahre ausgetragen[22]. Damals hat ihn auch Ǧāḥiẓ kennengelernt; er zitiert ihn in seinem *K. al-Ḥayawān*, offensichtlich ohne jede Antipathie[23]. Wenn Ḥafṣ die Verwandlung von Menschen in Tiere

---

[16] Vgl. im einzelnen meine Ausführungen in ZDMG 135/1984/37 ff.; dazu Text XXI 86. Als weiterer Beleg ist jetzt Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 69, ult. ff. hinzuzufügen.

[17] Dazu unten Kap. C 3.2.3.1.2.3.

[18] Für Ḍirār s. u. Kap. C 1.3.1.3; im einzelnen vgl. ZDMG, ib. 42.

[19] *Fihrist* 113, 18; zu diesem Kreis s. o. S. 38 f.

[20] S. u. Kap. C 3.2.1.1.

[21] Zur Chronologie vgl. Schacht in: *Studia Orientalia J. Pedersen dicata* 319.

[22] Wenn wir davon ausgehen, daß die Begegnung mit Šāfiʿī in dessen ersten Ägyptenaufenthalt zwischen 188/804 und 195/810 fällt, müßten wir noch weiter zurückdatieren. Aber damals war Abū l-Huḏail vermutlich noch nicht ein so maßgeblicher Mann; es gab ja auch noch Aṣamm. Zudem ist dieser erste Ägyptenaufenthalt für Šāfiʿī nicht so gut belegt (Schacht, ib. 319 f.). Weiteres s. u.

[23] *Ḥayawān* IV 25, 3 ff.

(*mash*) für möglich hielt, so fiel al-Ǧāḥiẓ ein, daß auch sein Lehrer an-Naẓẓām hier nicht ganz ablehnend gewesen war[24]. Ḥafṣ hat, wenn wir den etwas dunklen Passus richtig deuten, *mash* einfach als *qalb*, Verwandlung, interpretiert; interessanterweise betrifft der einzige Text bei Aš'arī, der augenscheinlich eine selbständige Lehre Ḥafṣ' referiert, seine Theorie, daß Gott sogar die Macht habe, Akzidenzien in Körper oder umgekehrt Körper in Akzidenzien zu verwandeln[25]. Daß er „zuerst Mu'tazilit war und dann die Geschaffenheit der Handlungen vertrat", wie Ibn an-Nadīm das darstellt[26], ist nach alledem sehr unwahrscheinlich; Ḥafṣ ist von Anfang an Ḍirārit gewesen.

Ibrāhīm b. Ismā'īl b. 'Ulaiya, in dessen *ṭabaqa* Ḥafṣ nach Ägypten kam, war i. J. 198/813-4 aus dem Irak nach Ägypten ausgewichen, offenbar im Zusammenhang mit einer Säuberungsaktion, die den Vertretern des *ḫalq al-Qur'ān* galt[27]. Vielleicht hat Ḥafṣ aus dem gleichen Grund Baṣra verlassen; vielleicht ist er auch schon vorher weggegangen, um den Querelen mit dem Lokalmatador Abū l-Huḏail zu entgehen. In Ägypten scheint er jedenfalls keineswegs die Rolle des verachteten Flüchtlings gespielt zu haben. Šāfi'ī empfing ihn in seinem Hause[28]. Sein Grab war noch Jahrhunderte später bekannt; es lag nicht weit von dem des Asad b. Mūsā, im Friedhof der Banū Ma'āfir, die selber steinreiche Leute gewesen waren[29]. Abū Bakr as-Siǧistānī (230/845 – 316/928), der Sohn des Abū Dāwūd, ein weitgereister Traditionarier, der in Ägypten noch die Schüler des Laiṯ b. Sa'd kennengelernt hatte[30], hielt ihn für den besten *mutakallim* seiner Zeit – gemeint ist wohl: unter den Nichtmu'taziliten – und erkannte diese Ehre nach ihm am ehesten dem Walīd b. Abān al-Karābīsī (gest. 214/829) zu[31]. Wahrscheinlich kam Ḥafṣ in Ägypten gut an, weil er aus Baṣra eine naturphilosophische Ausbildung mitbrachte; das war damals, zusammen mit dem Atomismus Ḍirārs, hochmodern.

Wir wissen nicht, ob er seinen Beinamen *al-Fard* erst jetzt bekam. Näher liegt an sich, daß er ihn schon seit seiner Geburt besaß; vermutlich war damit gemeint, daß er das einzige Kind geblieben war. Jetzt aber mochte man auch „Ḥafṣ der Einzigartige" heraushören. Šāfi'ī jedenfalls soll etwas pikiert gewesen sein; er wollte ihn lieber *Ḥafṣ al-Munfarid* nennen – offenbar aus frommer

---

[24] Ib. IV 74, 4 f. und vorher; dazu Text XXII 233.

[25] Text XV 49. Allerdings bezog man dies später vor allem darauf, daß menschliche Handlungen, die an sich Akzidenzien sind, beim Jüngsten Gericht in Körper verwandelt werden, damit sie gewogen werden können (vgl. Gimaret, *Ash'arī* 512 unter Verweis auf Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* 172, 6 ff.).

[26] *Fihrist* 229, ult.

[27] S. o. S. 420 und unten Kap. C 2.4.

[28] Subkī, *Ṭab.* II 98, 7 ff.; s. u.

[29] Ibn az-Zaiyāt, *al-Kawākib as-saiyāra* 166, 17 ff. Auch Ḥafṣ' Enkel Muḥammad b. 'Alī b. Ḥafṣ war dort beigesetzt.

[30] *Mīzān* nr. 4368, dort II 435, 13 f. Genannt wird vor allem 'Īsā b. Ḥammūd al-Miṣrī (gest. 248/862), der u. a. auch Autorität für Abū Bakr's Vater und dessen *Sunan* wurde (GAS 1/112 f.).

[31] S. o S. 438.

Scheu, weil nur Gott ihm das Prädikat „der Einzige" zu verdienen schien[32]. Später, als Ḥafṣ' Ruhm vor dem des Šāfiʿī verblaßt war, überlieferte man die Bemerkung wohl weiter, weil er damit auch zu „Ḥafṣ dem Einzelgänger" gemacht worden war. Schreiber seines Namens – und moderne Editoren – fanden nun nichts mehr dabei, ihm einen Punkt mehr zu gönnen und ihn als *Ḥafṣ al-Qird*, „Ḥafṣ der Affe", in die Ewigkeit eingehen zu lassen[33].

Auch in den Anekdoten, die von seinen Beziehungen zu Šāfiʿī berichten, ist das Gewicht immer zugunsten des letzteren verschoben. Nur war man sich nicht ganz einig darüber, wie man dies tun sollte. Man konnte Šāfiʿī als den besseren *mutakallim* darstellen: Ḥafṣ besiegt „im Hause des Ǧarawī"[34] in Gegenwart Šāfiʿīs einen Ibāḍiten namens Miṣlāq, der gemeint hatte, daß der Glaube zunehmen und abnehmen könne, mit dem Bemerken, daß der Glaube doch nur ein Wort – nämlich das Bekenntnis – sei. Šāfiʿī, der plötzlich entdeckt, daß er dem Ibāḍiten gar nicht so fern steht, nimmt die Diskussion wieder auf und wirft seinerseits Ḥafṣ aus dem Rennen[35]. Oder: Ḥafṣ fragt ʿAbdallāh b. ʿAbdalḥakam (155/772–214/829), den Vater des Verfassers der *Futūḥ Miṣr*, und Yūsuf b. ʿAmr b. Yazīd al-Fārisī (gest. 204/819 oder 205/820), beides Mālikiten, nach ihrer Meinung zum Koran. Sie entziehen sich der Antwort. Šāfiʿī dagegen nimmt kein Blatt vor den Mund: der Koran ist die Rede Gottes, ungeschaffen, und Ḥafṣ ist ein Ungläubiger[36]. Die Pointe liegt hier im Schulgegensatz. Šāfiʿī ist nämlich von einem andern Sohn des ʿAbdallāh b. ʿAbdalḥakam schriftlich widerlegt worden, „in den Punkten, wo er nicht mit Koran und *sunna* übereinstimmt"[37]; die Geschichte soll nun die Mediokrität dieser Partei deutlich vor Augen stellen.

Dann aber fiel den Erzählern ein, daß *kalām* sich ja eigentlich gar nicht gehörte. So ließ man die Mutter Šāfiʿīs an den Juristen Yūnus b. ʿAbdalaʿlā – der aber viel jünger war als Šāfiʿī (170/786–264/877-78)[38] – die Bitte richten, er möge doch ihren Sohn von Ḥafṣ fernhalten[39]. Šāfiʿī selber meint, als jemand

---

[32] Diese Interpretation wird nahegelegt durch ʿAbbādī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* 55, ult. ff., der als einziger näher darauf eingeht (dazu Der Islam 44/1968/27 f.); vgl. auch Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 194, ult. f. Zu *fard* als Gottesname jetzt Gimaret, *Noms divins* 197 ff.

[33] So Āǧurrī, *Šarīʿa* 81, apu.; Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* in beiden Ausgaben (I 415, 7 ʿAzmī/I 435, 3 f. Houben); *Mīzān* nr. 2143; Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 98, 7.

[34] Die Ǧarawī waren Angehörige eines südarabischen Clans, der u. a. in Ägypten zuhause war (Samʿānī, *Ansāb* III 257 ff. nr. 882). Hier ist mit großer Wahrscheinlichkeit ʿAlī b. ʿAbdalʿazīz al-Ǧarawī gemeint, ein hoher Beamter, dessen Namen uns deswegen bekannt geblieben ist, weil sein Vermögen von den Banū ʿAbdalḥakam unterschlagen wurde (Kindī, *Wulāt Miṣr* 455, 13 ff. und 462, 15 ff.). Zu dieser Affäre vgl. auch unten Kap. C 3.3.4.

[35] Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 192, 2 ff.; Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* I 387, 5 ff.; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* IX 115, –9 ff.

[36] Ibn Abī Ḥātim 194, 4 ff.; Baihaqī I 455, 6 ff.; Ḏahabī, *Siyar* X 32, 7 ff. Etwas abweichend Āǧurrī, *Šarīʿa* 81, –5 ff. Verkürzt auch Baihaqī I 407, 6 f.; Ḏahabī X 30, 12 ff.; Suyūṭī, *Laʾālī* I 5, 3 ff.; Lālakāʾī, *Šarḥ* 252 f. nr. 418 und 421–3.

[37] Vgl. EI² III 674 b s. n. *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*.

[38] TH 527 f. nr. 545.

[39] Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* I 204, ult.

ihn auf ein theologisches Thema anspricht: „Frag danach doch Ḥafṣ al-Fard und seine Schüler, möge Gott sie erniedrigen!“[40] oder, mit Anspielung auf die gleiche Gruppe: „Der Mensch mag mit allem heimgesucht werden, was Gott verboten hat – immer noch besser als *kalām*“[41]. Eine Übergangsform findet sich in einem Bericht, den man Šāfiʿīs ägyptischem Schüler al-Muzanī in den Mund legte: Ḥafṣ besucht Šāfiʿī, und es entspinnt sich ein lebhaftes Gespräch. Muzanī versteht schließlich überhaupt nichts mehr; Šāfiʿī bedeutet ihm dann, das sei auch besser so[42].

Die beiden haben im übrigen auch über juristische Fragen miteinander diskutiert[43]. Vor allem aber hatten sie ein völlig verschiedenes Geschichtsbild. Ḥafṣ hatte, im Gegensatz zu Šāfiʿī, für ʿAlī überhaupt nichts übrig; er hielt Abū Bakr für besser und wollte sich, was die Kamelschlacht anging, für keine der beiden Parteien erklären. Auch daß er unter bestimmten Umständen einem „Nabatäer“ vor einem Quraišiten als Kandidaten für das Kalifat den Vorzug geben wollte, dürfte Šāfiʿī, der selber aus dieser Familie kam, kaum gepaßt haben[44]. Ḥafṣ hatte seine Künste auch an Nichtmuslimen geübt; er verfaßte eine Streitschrift gegen die Christen (*Radd ʿalā n-Naṣārā*)[45]. Wir haben einen Bericht des Zaiditen al-Qāsim b. Ibrāhīm über ein Religionsgespräch mit einem Kopten, an dem Ḥafṣ teilgenommen hat[46]. Es ist wohl kurz nach der Jahrhundertwende anzusetzen. Qāsim hat sich zwischen 199/815 (oder etwas früher) und 211/826 in Ägypten aufgehalten[47]. Ḥafṣ dagegen dürfte, wie sich aus der oben zitierten Bemerkung des Abū Bakr as-Siǧistānī schließen läßt, nicht lange nach Šāfiʿī gestorben sein.

> Sollte der in RCEA I 109 nr. 139 erfaßte ägyptische Grabstein aus dem Jahre 205/820 sich auf ihn beziehen? Dann hätten wir auch seinen Namen: Ḥafṣ b. Sulaimān b. Suraiǧ al-Qurašī. Dieser wiederum könnte mit jenem Ḥafṣ b. Sulaimān identisch sein, der bei Ibn ʿAbdalḥakam einmal als Überlieferer figuriert (*Futūḥ Miṣr* 50, 12).

Ḥafṣ war Murǧiʾit; wir erkennen es an der Glaubensdefinition, die er gegenüber dem Ibāḍiten Miṣlāq vertrat[48]. Das mag der Grund gewesen sein, warum er nach Kūfa ging; so kommt es auch, daß die Häresiographen ihn manchmal mit Bišr al-Marīsī[49] oder mit Naǧǧār[50] zusammenstellen. In Baṣra mag er bei

---

[40] Suyūṭī, *Ṣaun al-manṭiq* 64, 14 f.; Ḏahabī, *Siyar* X 28, ult. f.
[41] Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 182, 3 f. und Anm. 2.
[42] Subkī, *Ṭab.* II 98, 7 ff.
[43] ʿAbbādī, *Ṭab.* 28, 6 ff.
[44] Text XV 42; dazu unten Kap. C 1.3.1.6 mit Bezug auf Ḍirār.
[45] Werkliste XV b, nr. 6.
[46] Vgl. den Text bei Abrahamov in: JSAI 11/1988/32, zusammengefaßt bei Madelung, *Qāsim* 89 f.; auch schon notiert von Schreiner in: *18. Bericht über die Lehranstalt für die Wiss. d. Jud.*, S. 5, Anm. 3 und Strothmann in: Der Islam 19/1931/233. Der Kopte leugnete interessanterweise die Gottheit Christi. Gab es Judenchristen in Ägypten?
[47] Madelung 88 ff.
[48] S. o. S. 733.
[49] Aš'arī, *Maq.* 515, 6 ff.; dazu oben S. 730.
[50] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VIII 273, 4 f.

Abū Šamir und seiner Schule Anschluß gefunden haben; die Schrift gegen die Muʿtazila, von der bei Ibn an-Nadīm die Rede ist, könnte dort entstanden sein[51]. Wie Abū Šamir hat er natürlich mit den Muʿtaziliten manches gemeinsam; sein *K. at-Tauḥīd*[52] dürfte klar gezeigt haben, daß Anthropomorphismus nicht seine Sache war. Dennoch war das Verhältnis grundlegend gestört. Als Ibn ar-Rēwandī ihn den Muʿtaziliten unterzuschieben versuchte, lehnte Ḫaiyāṭ dies entrüstet ab. Er verwies darauf, daß Bišr b. al-Muʿtamir von ihm wie von Ḍirār als Ǧahmiten sprach[53]; selbst Ǧāḥiẓ, der ihn geschätzt zu haben scheint, läßt an seinem „ǧahmitischen" Hintergrund keinen Zweifel[54]. Noch Iskāfī hat es für nötig gehalten, an ihm Kritik zu üben[55]. Er hatte anscheinend besonderen Grund dazu; ein Neffe von ihm hat mehrere Bücher Ḥafṣ' abgeschrieben[56]. Sie waren also auch im zweiten Drittel des 3. Jh's noch interessant.

5.4.1 Theologen unsicherer Zuordnung

Es spricht einiges dafür, daß Ḥafṣ nicht der einzige murǧi'itische Theologe war, der Beziehung zu Ägypten hatte. Bišr al-Marīsī hatte, wenn wir Yāqūt glauben dürfen, seine Nisbe von einer Gegend in Oberägypten; *marīs* ist der „Südbezirk", aus koptisch *ma* „Ort" und *rēs* „Süden"[1]. Zwar wird seine Herkunft dadurch verwischt, daß er sich vorwiegend im Irak aufhielt und die Häresiographen ohnehin nicht nach geographischen, sondern nach systematischen Gesichtspunkten vorgehen. Aber da ist noch ein gewisser Abū Muʿāḏ at-Tūmanī, von dem sich eine weitere Untergruppe der Murǧi'a ableitete. Aš'arī betrachtet ihn als Baṣrier[2]; aber Tūman war, wie Samʿānī vermutet, ein Dorf in Ägypten[3]. Eine andere verband man mit einem ebenso rätselhaften Abū Ṯaubān; der einzige Abū Ṯaubān aber, der bei Daulābī erwähnt wird, ist ein Ḥasan b. Ṯaubān, der mit Mufaḍḍal b. Faḍāla b. ʿUbaid al-Qitbānī (107/725 – 181/797) bekannt war, einem Schüler des Juristen Yazīd b. Abī Ḥabīb, der nach 168/784-5 zweimal für einige Zeit das *qāḍī*-Amt in Ägypten bekleidete[4]. Es könnte sich um Ḥasan b. Ṯaubān al-Hamdānī al-Hauzanī

---

[51] Werkliste XV b, nr. 5.
[52] Ib., nr. 1.
[53] *Intiṣār* 98, 2 ff.
[54] *Ḥayawān* IV 74, 4 f.
[55] Werkliste XXIX, nr. 10.
[56] *Fihrist* 230, 1.

[1] *Muʿǧam al-buldān* V 118 a s. v. *Marrīsa;* auch Ṯaʿālibī, *Ṯimār al-qulūb* 531, 9; Ibn Kaṯīr, *Bidāya* X 281, – 6; IAW I 165, 9 ff.; weitere Belege in Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 309 f., Anm. 2. Dazu Miquel, *Géographie humaine* II 157 f. und jetzt Munro-Hay in EI² VI 574 f. s. v. *Marīs.*
[2] Vgl. Gimaret in: JA 173/1985/243.
[3] *Ansāb* III 111, 6; übernommen bei Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* II 60 s. v. Belegen kann Samʿānī seine Annahme allerdings nicht.
[4] Daulābī, *Kunā* I 133, 6 ff. Zu Mufaḍḍal b. Faḍāla vgl. *Mīzān* nr. 8733; Wakīʿ, *Aḫbār* III 237, 8 ff. (zum Antrittsdatum vorher 236, pu. f.); Kindī, *Quḍāt Miṣr* 377 ff.; Ibn ʿAbdalḥakam, *Futūḥ Miṣr* 244, 16 ff. Zu Yazid b. Abī Ḥabīb s. o. S. 719.

handeln, einen Südaraber also, der von Marwān II. zum Kommandeur der Küstenwache in Rosette (*ṯaġr Rašīd*) ernannt worden war und im Ramaḍān 145/Dezember 762 starb[5].

Abū Muʿāḏ at-Tūmanī und Abū Ṯaubān haben nur wenige Spuren hinterlassen. Was wir über den letzteren wissen, geht ganz und gar auf Aš'arī zurück; in der östlichen häresiographischen Tradition, auch bei Kaʿbī, kommt er offenbar nicht vor[6]. Wenn Šahrastānī eine Anzahl irakischer Murǧi'iten – und Ġailān ad-Dimašqī! – seiner Lehre zuordnet, so betreibt er einfach Dogmengeschichte auf eigene Faust[7]. Bei Abū Muʿāḏ at-Tūmanī liegt die Sache ähnlich; wieder hat nur Aš'arī selbständige Informationen, allerdings mehr als für Abū Ṯaubān. Daß er ihn unter die Murǧi'a einreiht, hat er wohl einem früheren Häresiographen abgeschaut; nach Behandlung der einzelnen Sektenfamilien bringt er ihn dann noch einmal, als Haupt einer eigenen Schule, die er keiner der großen Gruppen zuordnen will[8]. Dabei hängt er ihn an einen gewissen Zuhair al-Aṯarī an, den er ebenso separat behandelt und über den wir genausowenig wissen[9]. Dieses Junktim ist offenbar mehr als eine bloße Verlegenheitslösung. Beide Theologen haben in der Tat einiges miteinander zu tun gehabt. Auch Zuhair ist für Aš'arī ein Baṣrier[10]; Abū Muʿāḏ geht in seinen Ansichten vorsichtig über ihn hinaus. Zuhair ist dabei selbst von Autoren wie Baġdādī und Šahrastānī ignoriert worden, die die beiden „Murǧi'iten" noch aufgenommen haben; sie wußten wohl überhaupt nichts mehr mit ihm anzufangen. Ibn Taimīya erwähnt ihn einmal zusammen mit Abū Muʿāḏ[11], ebenso Pazdawī[12]. Letzterer sagt dabei nichts Neues; das Material ist auf drei Zeilen zusammengekürzt. Aber er hängt nicht von Aš'arī ab; denn er weiß, daß Zuhairs Vater ʿAbdallāh hieß, und er registriert ihn zusammen mit Abū Muʿāḏ als Qadariten. Wahrscheinlich liegt eine gemeinsame Quelle zugrunde.

Damit lassen sich trotz aller Unsicherheit einige erste Indizien für eine relative Chronologie gewinnen. Abū Ṯaubān ist gewiß der älteste von den dreien; von ihm haben wir auch nur eine Glaubensdefinition. Zuhair war offenbar ein viel umfassenderer Denker; wir werden sehen, daß er verschiedene Strömungen amalgamiert. Abū Muʿāḏ reagiert auf ihn; er war entweder sein Schüler oder ein Kollege, der sich mit ihm stritt. Beide waren vielleicht nur unwesentlich jünger als Ḥafṣ al-Fard; denn es hat den Anschein, daß bereits

---

[5] TT II 259 nr. 479. Genannt bei Kindī 13, 10 f. und 307, 14; auch Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 424, 3 f. mit einem Urteil über ʿAbdallāh b. Wahb. Häufig zitiert bei Ibn ʿAbdalḥakam, *Futūḥ Miṣr* (vgl. Index s. n.).

[6] Zu den Abhängigkeitsverhältnissen vgl. Text II 23, Kommentar. Pessagno hat in seinem Artikel in: JAOS 95/1975/388 ff. diese Beziehungen nicht gesehen; darum übersetzt er anders und kommt so zu einer Diskrepanz zwischen Aš'arī und den späteren Quellen, die er durch eine komplizierte Entwicklungshypothese wieder aus der Welt schaffen muß.

[7] S. 105, apu. ff./267, 1 ff.; dazu Gimaret, *Livre des Religions* 425, Anm. 50.

[8] *Maq.* 300, 1 ff.

[9] Ib. 300, 2 und 299, 3 ff.

[10] Gimaret in: JA 173/1985/243.

[11] *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 154, 2 f.

[12] *Uṣūl ad-dīn* 242, 4 f. und 251, apu. ff.

Ğa'far b. Mubaššir (gest. 234/849) Ansichten von ihnen zitiert[13]. Ob wir auch Zuhair nach Ägypten setzen können, muß offen bleiben. Abū Mu'āḏ kann ihn ebensogut irgendwo im Osten aufgesucht haben; Zuhairs Lehre würde gut dorthin passen, und gerade der Transoxanier Pazdawī hat ja neben Aš'arī sein Andenken bewahrt. Die Nisbe hilft uns nicht weiter; al-Aṯarī ist nicht von einem Ort abgeleitet, sondern heißt erst einmal nur, daß ihr Träger der Tradition (*aṯar*) besondere Bedeutung beimaß[14].

Abū Ṯaubān (Ḥasan b. Ṯaubān al-Hamdānī al-Hauzanī ?)

hat ähnlich wie Faḍl ar-Raqāšī über die Spannung zwischen rationaler Erkenntnis und dem Glauben nachgedacht. Jedoch versucht er nicht, jene in eine zeitliche Aufeinanderfolge aufzulösen. Er unterscheidet nicht zwischen Erkenntnis vor der Offenbarung und Erkenntnis nach der Offenbarung, und er geht auch nicht von einem apriorischen Gottesbegriff aus. Ihn hat anscheinend nur das Gesetz interessiert. Hier gibt es, so erkannte er, natürliche Gebote, die jedem Verstande einsichtig sind. Sie gehören nicht zum Glauben; jeder Mensch muß sich an sie halten[15]. Natürlich wird er dadurch auch nicht zum Gläubigen; die Werke haben mit dem Glauben nichts zu tun[16].

Abū Mu'āḏ at-Tūmanī

betrachtete demgegenüber ähnlich wie Abū Šamir den Glauben bereits als komplexes Gebilde, das sich in mehrere Elemente (*ḫiṣāl*) zerlegen läßt. In der Aufzählung der Elemente wich er geringfügig von ihm ab; er bezog das *iḫlāṣ* mit ein, die ausschließliche Zuwendung zu Gott, die von den Mystikern zum Ideal erhoben wurde, gewissermaßen als Übersteigerung des *tauḥīd*, auf das Abū Šamir so großen Wert gelegt hatte[17]. Aber er betrachtete wie dieser die genannten Komponenten als reine Abstraktionen. Sie können nicht voneinander getrennt werden; wer auch nur eine von ihnen aufgibt, verliert seinen Glauben. Man darf ein solches Element darum nicht einmal einen „Teil" des Glaubens nennen[18]. Der Glaubensakt ist etwas Unauflösliches, „das, was vor dem Unglauben schützt"[19].

Weitere Übereinstimmungen drängen sich auf. Wie Abū Šamir war Abū Mu'āḏ Qadarit[20], und wie dieser benutzte er mu'tazilitische Terminologie,

---

[13] In dem Abschnitt über den Koran, den Aš'arī, *Maq.* 589, 14 ff. und 595, 5 ff. übernommen hat; vgl. dort 593, 8 ff. (dazu Werkliste XXVII, nr. 12). Allerdings kann es sich dabei auch um Einschübe handeln; denn alle anderen Angaben Ğa'fars bleiben anonym.

[14] Sam'ānī, *Ansāb* I 114, 10 ff. Dazu unten S. 739 und 742. Warum Daiber immer *Aṯrī* liest (*Mu'ammar* 177 und 239), weiß ich nicht.

[15] Text II 23.

[16] Šahrastānī 105, pu./266, 6 f.

[17] So zumindest nach dem Passus bei Šahrastānī 107, 5 f./271, 1 ff., der anderswo keine Parallele hat. Gimaret weist in seiner Übersetzung (*Livre des Religions* 429) darauf hin, daß *iḫlāṣ* sonst in den murği'itischen Glaubensdefinitionen nicht vorkommt. Zu Abū Šamir s. o. S. 175.

[18] Text II 24, b – c; vgl. damit Text II 17, d – e.

[19] Text II 24, a.

[20] Text II 30, k (für Zuhair al-Aṯarī, aber nach dem oben Gesagten wohl auf Abū Mu'āḏ zu übertragen). Bestätigt bei Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 242, 4 f.

wenn er den Status des schweren Sünders mit dem Verb *fasaqa* umschrieb. Wie dieser gab er sich auch Mühe, trotzdem gegenüber der Mu'tazila eine eigene Linie zu halten: während Abū Šamir dem Todsünder das Etikett *fāsiq* nicht generell anhängen wollte, sondern nur *hic et nunc*, auf die jeweilige Sünde bezogen[21], wollte Abū Mu'āḍ nur das finite Verb benutzten, nicht aber das Partizip, das ja allzu schnell im Sinne einer permanenten Eigenschaft verstanden werden konnte. Im Ergebnis liefen beide Positionen auf dasselbe hinaus; der Status des Gläubigen wird durch die Todsünde nicht berührt. Der Gläubige bleibt gläubig, nur daß er „gefrevelt hat"[22]. Allerdings kann man ihn nun nicht mehr als „Freund Gottes" (*walī Allāh*) bezeichnen; er ist weder Freund noch Feind Gottes[23]. In dieser Hinsicht vertrat Abū Mu'āḍ also eine Art *manzila baina l-manzilatain*. Gott kann die Gläubigen darum auch wegen ihrer Sünde strafen. Allerdings hält er sich dabei an klare Richtlinien. Er wägt die guten und die bösen Werke gegeneinander ab: den Gläubigen, bei denen die guten Werke überwiegen, ebenso wie denen, bei denen sich Gut und Böse die Waage halten, schenkt er das Paradies; bei denen, die zu viel auf dem Kerbholz haben, steht es ihm frei, sie zu strafen oder Gnade vor Recht ergehen zu lassen[24].

Damit legte Abū Mu'āḍ sich stärker fest als Abū Šamir[25]; er denkt in den Kategorien der Lohnethik wie die Mu'tazila. Trotzdem tut er dies noch unter murǧi'itischem Vorzeichen; denn ewig währt diese Strafe nur für die Ungläubigen. Zu direktem Unglauben aber führt unrechtes Handeln nur unter zwei Gesichtspunkten: wenn man etwas unterläßt, bei dem alle Muslime sich einig sind, daß diese Unterlassung Zeichen des Unglaubens ist[26], und wenn man Normen (*šarā'i'*) bewußt leugnet. Im letzteren Fall manifestiert sich der Unglaube dann nicht in der Handlung selber, welche nicht mehr ist als eine simple Sünde, sondern in der Bewußtheit der Leugnung, die sich mit dem Glaubensakt nicht vereinbaren läßt. Dies sogar in Extremfällen, wenn man einen Propheten ermordet oder beleidigt; auch hier ist der Mord selber noch nicht Unglaube, sondern nur die darin ausgedrückte Verachtung für die prophetische Botschaft[27]. Wer ein Gebot bloß deswegen nicht einhält, weil er meint, keine Zeit dazu zu haben, bleibt weiter gläubig; er hat ja vor, es irgendwann nachzuholen[28].

Zuhair b. 'Abdallāh al-Aṭarī

---

[21] Text II 17, h; dazu oben S. 176.
[22] Text II 24, d – e.
[23] Ib., i.
[24] Text II 25.
[25] Für ihn vgl. Text II 18.
[26] Gemeint ist wahrscheinlich das Unterlassen der *šahāda* oder des *tauḥīd;* vgl. 24, d.
[27] Text II 24, f und h. Aš'arī hat später dieses Beispiel ebenso wie den Terminus *šarā'i'* (*al-īmān*) von ihm übernommen (vgl. Gimaret, *Ash'arī* 477); vgl. dazu Kap. D 0.
[28] Ib., g.

stimmte mit dieser Haltung eng überein. Zwar benutzte er den Terminus *fāsiq;* aber er ließ sich ebensowenig auf mu'tazilitische Konsequenzen ein. Man wird zum *fāsiq* durch die schwere Sünde; aber man bleibt ein Gläubiger. Gott kann den *fāsiq* bestrafen; aber er kann ihm auch verzeihen[29]. Denn zwar heißt es mehrfach im Koran, daß Gott bestimmte Frevler auf ewig in der Hölle brennen lassen werde; aber er kann doch auch „Ausnahmen machen" – und wahrscheinlich ging Zuhair mit murǧi'itischer Großzügigkeit davon aus, daß er diese Ausnahmen auch wirklich machen wird[30]. Die genannten koranischen Aussagen haben jedenfalls keine generelle Bedeutung; zumindest ist diese nicht eindeutig zu verifizieren[31].

Zuhair entwickelte daneben aber auch Gedanken zum Gottesbild. Sie tragen alle Zeichen eines Kompromisses. Wie die Ǧahmiten und die Mu'taziliten glaubte er an die Allgegenwart Gottes; aber er wollte das, was er an scheinbar entgegengesetzten Äußerungen im Koran und in der Prophetentradition fand, nicht aufgeben. Gott sitzt gleichwohl auf seinem Thron[32]; er steigt zum untersten Himmel herab, um das Gebet der Menschen entgegenzunehmen[33], und am Jüngsten Tage „kommt" er, um Gericht zu halten[34]. Er bewegt sich also; aber der Ort, zu dem er sich hinbewegt, ist auch vorher nicht von ihm leer gewesen[35]. Wie das sich miteinander verträgt, läßt sich nicht sagen; Zuhair hat hier anscheinend die Formel des *bilā kaifⁱⁿ* benutzt[36]. Sie hilft auch in anderen Fällen, bei der *visio beatifica* etwa; denn man wird im Jenseits Gott auf seinem Throne sitzen sehen, obgleich er doch überall ist[37]. Man schaut ihn, aber man nimmt ihn nicht wahr; darum behält das *lā tudrikuhū l-abṣār* von Sure 6/103 seine Gültigkeit[38]. Gott sitzt auf seinem Thron; aber mit seiner *ḏāt* ist er überall[39]. Nur daß wir nicht recht wissen, was Zuhair unter *ḏāt* verstand. Sicherlich etwas, das nicht ganz so konkret ist wie die Person, die man auf dem Throne sieht. Aber auch diese geschaute, wenngleich nicht wahrgenommene Person ist kein Körper. Gott läßt sich nicht eingrenzen; er kann nicht an einem Orte wohnen oder diesen berühren – auch nicht den Thron, auf dem er sitzt[40].

---

[29] Text II 30, l–m.
[30] Ib., i mit Kommentar.
[31] Vgl. Gimaret, *Ash'arī* 524, Anm. 18 nach Baġdādī. Auch Abū Mu'āḏ soll so gedacht haben; jedoch ist Baġdādīs Angabe etwas zu summarisch. Zum Problem s. u. Kap. C 2.5.1 und 3.2.1.3.3.1.
[32] Ib., a.
[33] Text II 31, d; vgl. das *ḥadīṯ an-nuzūl* (oben S. 608).
[34] Text II 30, e und 31, c; vgl. Sure 89/22.
[35] Text 31, c–d.
[36] Text 30, e.
[37] Text 30, b und 31, b.
[38] Vgl. Gimaret, *Ash'arī* 335. Abū Mu'āḏ hat diese Ansicht geteilt. Man muß dabei wohl berücksichtigen, daß ein Araber bei *adraka* „wahrnehmen" immer auch das „Ergreifen, Zu-Fassen-Bekommen" mithörte.
[39] Text 30, c und 31, a.
[40] Text 30, d.

Abū Muʿāḏ hat, wie wir aus einer Seitenbemerkung schließen können, gleichfalls Bewegung bei Gott nicht anstößig gefunden; er legte nur Wert darauf, daß sie nicht von außen an Gott herangetragen werde, sondern in ihm subsistiert[41]. Wenn Aš'arī also von einer weitgehenden Übereinstimmung beider Denker spricht[42], so dürfte sich dies auf den gesamten im vorigen Abschnitt behandelten Sinnzusammenhang beziehen. Allem Anschein nach läßt sich diese gemeinsame Linie noch weiter verfolgen. Was Abū Muʿāḏ von der Bewegung sagte, wandte er auch auf andere Eigenschaften Gottes an: auch sie haben keine separate Existenz, sondern wesen in Gott selber. Allerdings entwickelte er wohl keine allgemeine Attributenlehre; denn die Quelle spricht neben der Bewegung Gottes nur von seiner Rede, seinem Wollen, seiner Liebe und seinem Haß[43]. Das sind alles Tätigkeiten, Arten seines Eingreifens in oder Verhaltens zur Welt. Auch mit „Liebe" (*maḥabba*) und „Haß" (*buġḍ*) ist offenbar nur gemeint, daß Gott das eine, die guten Werke etwa, gerne sieht und das andere, die Sünde etwa, verabscheut oder die einen, die Gläubigen nämlich, um ihrer Werke willen liebt und die anderen, die Ungläubigen, haßt; Abū Muʿāḏ ist ja kein Prädestinatianer, für den beides von Ewigkeit her hätte unabänderlich feststehen können. Er rechnet mit Eigenschaften, die entstehen und sich verändern, aber dennoch in Gott selber wohnen, *ḥawādiṯ*, wie die Karrāmiten später sagten[44]. Daß auch bei diesem Modell Zuhair al-Aṯarī mit von der Partie war, erkennen wir daran, daß beide schließlich sich über gewisse Details zerstritten.

Da war zuerst die Frage, wie man die Erschaffung der Dinge verstehen solle. Beide waren sich darin einig, daß diese in einem Willensakt Gottes besteht, den er mit dem Schöpfungswort „Sei" bekräftigt[45]. Weder der Willensakt noch das Schöpfungswort sind geschaffen; sie subsistieren ja in Gott. Aber die „Schöpfung", die durch sie zustandekommt, ist doch etwas Geschaffenes. Wie verträgt sich das miteinander? Beide Theologen haben dies als begriffliches Mißverständnis entlarvt. *Ḫalq* heißt zwar im Koran und im täglichen Sprachgebrauch häufig das „Geschaffene", die Schöpfung, die wir vor Augen haben. Theologisch aber müssen wir Schöpfung als Infinitiv verstehen, im Sinne von „Erschaffen", und dann ist sie eben nicht geschaffen[46]. Aber was ist sie dann? Zuhair al-Aṯarī meinte, sie sei „zum Geschehen gebracht" (*muḥdaṯ*)[47], also offenbar etwas, das in Gott von Anfang angelegt und insofern nicht geschaffen ist, aber doch zu einem bestimmten Zeitpunkt

---

[41] Text 28, d.

[42] *Maq.* 300, 2; so auch Pazdawī 252, 1 f.

[43] Text 28 und 29.

[44] Vgl. die Ausführungen bei Ibn Taimīya, *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 153, pu. ff.; dazu meine *Ungenützten Texte zur Karrāmīya* 21 mit Anm. 61.

[45] Text 27 und 33, b.

[46] Daß im Koran *ḫalq* in beiderlei Bedeutung gebraucht wird, zeigt Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 40, 4 ff.; daß *ḫalq* auch in theologischen Formulierungen noch für *maḫlūq* stehen kann, geht aus einem Vergleich von Aš'arī, *Maq.* 512, 5 mit ib. 585, 7 hervor.

[47] Text 33, c.

erst in die Existenz tritt[48]. Abū Muʿāḏ fand auch diesen Begriff zu verfänglich, vermutlich weil das Passivpartizip *muḥdaṯ* noch zu sehr an *maḫlūq* erinnerte, und wollte stattdessen von der Erschaffung als einem „Geschehen" (*ḥadaṯ*) reden[49]. Zudem notierte er, daß das göttliche Wollen sich nicht im Erschaffen der Dinge erschöpfe; es gebe auch ein Wollen im Sinne von „Befehlen", das sich in den Geboten ausdrückt[50]. Wenn es im Koran heiße, daß Gott den Glauben will, so sei nicht gemeint, daß er ihn erschafft, sondern daß er ihn anbefiehlt[51]. Diese Differenzierung ist wiederum qadaritisch begründet.

Der Koran ist im übrigen der zweite Punkt, über den die beiden nicht ganz einer Meinung waren. Aber wieder ging es um den gleichen terminologischen Dissens. Beide zweifelten nicht daran, daß diejenigen, die in der Vergangenheit versucht hatten, den Koran mit dem Begriffspaar „Körper-Akzidenz" zu erfassen, den falschen Weg gegangen waren. „Körper" oder „Akzidens" gilt für Geschaffenes; der Koran aber ist die Rede Gottes und kann als solche nicht geschaffen sein[52]. Er subsistiert in Gott, und wenn er manifest wird, so ist er entweder „zum Geschehen gebracht", wie Zuhair sagte, oder „Geschehen", wie Abū Muʿāḏ meinte[53]. Letzterer probierte auch aus, wieweit sich dies mit anderen Vokabeln ausdrücken läßt: ebenso wie der Koran Geschehen ist, aber nicht zum Geschehen gebracht, so auch „Wirken" (*fiʿl*), d. h. ein Akt, aber nicht „bewirkt" (*mafʿūl*). Dagegen kann man nicht sagen, er sei „Erschaffen" (*ḫalq*), aber nicht „erschaffen" (*maḫlūq*)[54] – vermutlich wegen der oben geschilderten Doppeldeutigkeit von *ḫalq*, vielleicht aber auch, weil sich dann zwei göttliche Tätigkeiten, seine Rede und sein Wollen, in die Quere kämen. Bei der Rede verhielt es sich ohnehin etwas anders als bei den anderen Tätigkeiten; sie war durch den Koran ja materiell überall in der islamischen Welt fixiert. Zuhair sagte darum, daß der Koran, obgleich er als Rede Gottes in Gott subsistiert, doch auch an vielen Orten zugleich sei[55]; offenbar sah Zuhair darin eine Parallele zur Allgegenwart Gottes selber.

Was läßt sich aus alledem für die Einordnung der beiden Theologen gewinnen? Neben die Parallelen zu Abū Šamir treten solche zu Abū l-Huḏail, besonders deutlich bei der Aufteilung des Schöpfungsvorganges in einen Willens- und einen Sprechakt[56], aber vielleicht auch in der Unterscheidung zwischen göttlichem Willen als Erschaffen und als Befehl. An Baṣra als gemein-

---

[48] Hängt damit zusammen, daß er auch das Wort „Welt" (*dunyā*) nicht als Schöpfung interpretieren wollte, sondern als die Luft und die Atmosphäre, in der sich die Dinge befinden? (vgl. Text 32 und den Kontext bei Aš'arī). Er stand damit wohl ziemlich allein.

[49] Text 26, a.

[50] Ib., b.

[51] Text 28, f. Vgl. dazu auch Text XVII 52 und Kap. D 4.

[52] Text 29; auch *Maq.* 593, 8.

[53] Text 30, f und 28, a; dazu Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 296 ff.

[54] Text 28, a – b.

[55] Text 30, g.

[56] S. u. Kap. C 3.2.1.3.4.4; auch Daiber, *Muʿammar* 239. Abū l-Huḏail unterscheidet im übrigen, anders als die späteren Muʿtaziliten, noch nicht zwischen Wesens- und Tateigenschaften (s. u. Kap. C 3.2.1.3.4.2).

samen Berührungspunkt führt also wohl nichts vorbei; Terminus post quem ist mit großer Sicherheit das Ende des 2. Jh's. Darüber hinaus aber bleibt die Bilanz recht dünn. Für Ägypten haben wir auch jetzt keine weiteren Indizien. Dagegen spricht zumindest bei Zuhair al-Aṯarī manches für Iran. Ḥākim al-Ǧušamī erwähnt eine Zuhairīya, die *tašbīh* und *ʿadl*, also Anthropomorphismus und Willensfreiheit miteinander verband[57]; das könnten Anhänger unseres Zuhair gewesen sein, im Osten der islamischen Ökumene, die Ḥākim al-Ǧušamī am ehesten überschaute. Auf eine Berührung mit der – gewiß späteren – Karrāmīya wurde bereits hingewiesen[58]. Das gilt auch für die Terminologie. Wenn Abū Muʿāḏ und Zuhair lieber von *muḥdaṯ* oder *ḥadaṯ* sprechen als von *ḫalq* und *maḫlūq*, so erinnert dies an karrāmitische Distinktionen[59], ebenso wie an den Wortgebrauch bei Ibn Šuǧāʿ aṯ-Ṯalǧī (gest. 266/880) und Dāwūd al-Iṣfahānī (gest. 270/884)[60].

Vor allem mit dem letzteren Namen eröffnet sich dabei eine wichtige Spur. In der östlichen häresiographischen Tradition wird nämlich unter die Murǧiʾa eine sogenannte Aṯarīya subsumiert, hinter der sich offenbar die Ẓāhirīya versteckt[61]; bei Ibn al-Ǧauzī ist dann auch eben dieser Name dafür eingesetzt[62]. War also Zuhair al-Aṯarī nicht nur jemand, der im Gottesbild dem überlieferten Befund (*aṯar*) in Koran und *sunna* nachgab, sondern direkt ein Ẓāhirit? Allenfalls in seinem methodischen Ansatz, nicht dagegen wohl als Schüler des Dāwūd b. Ḫalaf. Denn dann wäre er so spät anzusetzen, daß Abū Muʿāḏ at-Tūmanī, der ja sichtlich auf ihn reagiert, schon fast zu einem Zeitgenossen des Ašʿarī würde. Sollen wir das Verhältnis umkehren? Dāwūd b. Ḫalaf war ursprünglich ein Anhänger des Šāfiʿī; würde auch Zuhair al-Aṯarī in dessen Umkreis gehören, so wäre eine Beziehung zu Ägypten doch wieder nicht ausgeschlossen. Auch die Ẓāhirīya scheint ja später eine Basis dort gehabt zu haben; anders ist das Fortleben im Maġrib, vor allem bei Ibn Ḥazm, schwer zu erklären. Wir werden es bis zum Auftauchen weiteren Quellenmaterials bei einem *non liquet* belassen müssen.

---

[57] *Šarḥ ʿUyūn al-masāʾil* I, fol. 47 b.
[58] Oben S. 740.
[59] *Ungenützte Texte* 24.
[60] S. u. Kap. C 6.3.2; auch Daiber 177.
[61] Abū Muṭīʿ, *Radd* 122, 11 ff.; *Taḏkirat al-maḏāhib* 136, 1.
[62] *Talbīs Iblīs* 21, 11 f.