Josef van Ess
Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra
Band IV mit Gesamtregister der Bände I–VI

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam

Band IV
Mit Gesamtregister der Bände I–VI

Walter de Gruyter · Berlin · New York 1997

∞ 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. 4 mit Gesamtregister der Bände I–VI. – 1997
ISBN 3-11-014835-8

© Copyright 1997 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

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

Meiner Frau

Vorwort

Wer sechs Bände schreibt, spielt mit seinem Leben. Nicht daß er befürchten müßte, deswegen die Besorgnis seiner Mitmenschen zu erregen; Beschäftigung mit islamischer Theologie bürgt in erfreulicher Weise dafür, daß man alleine und somit in Ruhe gelassen wird. Jedoch bleibt zumindest das eigene Wohlbefinden nicht von der Frage unberührt, ob es gelingt, die Zeit bis zum Ende in rechter Weise auszukaufen. Ich hoffe darum auf Nachsicht, wenn ich nun, nachdem das Werk abgeschlossen ist, mit einigen Worten biographisch werde.

Den Anstoß gab Rudi Paret, als ich 1968 nach Tübingen kam; er ermunterte mich zu langem Atem und lehrte mich das Mißtrauen gegenüber dem hurtigen Wort und dem flotten Gedanken. Die Entscheidung fiel, als anläßlich einer Feier für H. A. Wolfson, welche die Harvard University Press im April 1971 in Erwartung des Erscheinens seiner *Philosophy of the Kalam* veranstaltete, Muhsin Mahdi mich fragte, ob ich einem zu schaffenden internationalen Team beitreten oder vorstehen möchte, das die Fragmente der Mu'tazila sammeln solle. Ich scheute die sich abzeichnenden Koordinationsschwierigkeiten, und als die Idee damit sofort wieder aus dem Gespräch verschwand, schien mir die Zeit gekommen, die Sache alleine in Angriff zu nehmen. So sind Bd. V und VI entstanden. Allerdings enthalten sie in mehrfacher Hinsicht gar nicht *die* Fragmente – zum ersten, weil es nahezu keine echten Fragmente gibt, sondern nur doxographische Berichte; weiterhin, weil bei letzteren in der augenblicklichen Situation Vollständigkeit gar nicht zu erreichen ist (und darum auch nicht angestrebt wurde); und schließlich, weil ich die Texte nicht in der Originalsprache bringe, sondern in deutscher Übersetzung. Letzteres dürfte von manchen als eine *mixed blessing* aufgenommen werden; für alle jene in der letzten Generation herangewachsenen Islamkundler und Arabisten, die kein Wort Deutsch verstehen, ist diese Übersetzung vermutlich nur eine *explicatio ignoti per ignotius*.

Mir selber dagegen war sie Anlaß, jene bruchstückhaften und in vieler Hinsicht deutungsbedürftigen Texte aus eigener Sicht in einen Zusammenhang zu stellen; das war der Ausgangspunkt für Bd. I–IV. Ende 1978 habe ich in fünf Vorlesungen am Collège de France das Konzept zum erstenmal vorgetragen; sie erschienen 1984 im Druck (*Une lecture à rebours de l'histoire du mutazilisme*, Paris). Als ich dann allerdings 1979 endgültig zu schreiben begann, weitete sich der Rahmen bald aus. Die Mu'tazila ließ sich, wie ich merkte, nicht isoliert behandeln; sie ist ohne ihr Umfeld, die „Sekten", die ihr vorauf-gingen oder ihr im Wege standen, nicht zu verstehen. Daß diese „Sekten" gar keine Sekten waren, sondern Facetten eines noch nicht gefestigten Glaubens-konsenses, war seit langem bekannt; nun aber verband sich mit ihnen die

Frage, wie der Islam zu dem geworden ist, was man heute unter ihm versteht. Von einer Antwort sind wir noch weit entfernt; ich habe dazu nur Material bereitgestellt. Jedoch habe ich versucht, dies sowohl unter historischem als auch unter systematischem Gesichtspunkt zu tun, unter ersterem in Teil B–C des vorliegenden Werkes, unter letzterem in Teil D. Der problemgeschichtliche Überblick, den ich in Teil D gegeben habe, kann und soll dabei nicht all das wiederholen, was vorher bereits gesagt wurde. Vieles ist nur noch einmal angedeutet; ich bitte deswegen, den Querverweisen auch wirklich nachzugehen und im übrigen den Index zu benutzen. Die Darstellung mag in diesen Schlußkapiteln manchmal etwas gedrängt wirken; aber da es ohnehin üblich geworden ist, sich auf Zusammenfassungen und Lexikonartikel zu verlassen, kann dies im Grunde nicht ungelegen kommen. Allerdings möchte ich betonen, daß es mir nicht darum ging, „Grundlinien" aufzuzeigen; der eilige Leser möge sich dazu anderswo umsehen. Eher lag mir daran, an dieser Stelle Material ins Spiel zu bringen, das bei der voraufgegangenen prosopographisch orientierten historischen Aufbereitung unter den Tisch gefallen war. Dabei habe ich dann ab und zu in verschiedener Weise noch einmal weiter ausgeholt. Der Bezug zum Koran wurde deutlicher hervorgehoben; auch zu Ausblicken auf die spätere Entwicklung ist es gekommen. Nicht zuletzt spielte der Vergleich mit den Nachbarreligionen und der Antike eine größere Rolle als in den vorhergehenden Teilen.

Ich bitte den Leser, bei der Benutzung und Beurteilung des Werkes den Entstehungszeitraum mitzuberücksichtigen. Manche Kapitel sind vor vielen Jahren geschrieben. Die Arbeit an der Qadarīya etwa geht bis in die Anfänge meiner Tübinger Zeit zurück. Auch das Kapitel über Ibn ar-Rēwandī blieb in seinem Gesamttenor über mehr als ein Jahrzehnt unverändert. Zwar habe ich versucht, das Geschriebene vor dem Druck jeweils auf den letzten Stand der Forschung zu bringen; aber ich sah nicht immer Anlaß, alle Zitate an die mittlerweile letzte erschienene Edition anzupassen oder zu jedem neuen Beitrag der Sekundärliteratur ausführlich Stellung zu nehmen. Fortschritt vollzieht sich wie überall, so auch in der Orientalistik nicht unbedingt linear. Daß allerdings auch neue Quellen in schneller Folge ans Licht traten, hat mir – schon wegen der Abhängigkeitsfragen, die sich damit auf immer wieder andere Weise stellten – viel Kopfzerbrechen bereitet; ohnehin habe ich sie gewiß nicht lückenlos erfassen können. Dagegen hat ein gnädiges Geschick dafür gesorgt, daß die Produktion an Sekundärliteratur sich zumindest im Kerngebiet der islamischen Theologie in Grenzen hielt; für „hard core theology", um die glückliche Formulierung eines Rezensenten zu benutzen, haben nur wenige Islamkundler etwas übrig. Der engere Kreis derer, die auf diesem Gebiet kompetent urteilen können, hat in der internationalen Fachwelt nie ein halbes Dutzend überschritten; unter dem Nachwuchs scheint das Interesse weiter zu sinken. Das bedeutet, daß neue Erkenntnisse Zeit brauchen; es bedeutet aber auch, daß sie genug Zeit haben, sich zu entwickeln.

Über die Binnenstruktur des Werkes zu reden, ist hier nicht der Ort. Allerdings ist gerade sie mir bis zum Schluß immer am gewagtesten erschienen; sie

verstand sich ja nicht von selber. Die geographische Anordnung von Teil B hat dazu geführt, daß sich in meiner Vorstellung theologische Gruppen konstituierten, die es für die an der Häresiographie orientierte bisherige Forschung gar nicht gab (etwa die baṣrische Ġailānīya bzw. Murği'a); ich muß es der Kritik überlassen, zu sagen, was sie davon hält. Natürlich hat die Gliederung primär den Sinn, Ordnung zu schaffen und damit den Leser bei der Stange zu halten. Zwar werde ich mich hüten, in letzterer Hinsicht mir angesichts des gegebenen Umfangs Illusionen zu machen. Aber ich habe mich zumindest bemüht, Wiederholungen und Inkonsequenzen zu vermeiden. Freilich stößt auch diese Absicht bei sechs Bänden an ihre Grenzen; man darf von seinem Gedächtnis nicht zu viel erwarten – und die Indices, über die der geneigte Leser das Werk vermutlich benutzen wird, lagen bei der Abfassung ja noch nicht vor. Teil D, der bis zum Druck am längsten warten mußte, ist denn auch am häufigsten umgeschrieben worden. Dabei erwies sich die etwas grobe Kapiteleinteilung, die im Inhaltsverzeichnis zu Bd. I vorgegeben war, als nicht ganz zureichend; ich habe, um die Lektüre zu erleichtern, ab und zu weiter gliedern müssen. Das war insofern etwas mißlich, als die begleitende Numerierung vor allem den Vorausverweisen hatte dienen sollen. Aus diesem Grunde habe ich an keiner Stelle die Kapitelfolge selber geändert, sondern nur einige Unterkapitel hinzugefügt. Die Vorausverweise in den früheren Bänden sind davon, soweit ich sehe, nicht tangiert worden. Nur die Numerierung ist mir nun an einer Stelle (im Übergang von 5 zu 5.0.1) etwas unmotiviert geraten.

Bibliographie und Indices sind sehr umfangreich ausgefallen und haben mich viel Zeit gekostet. Bei der Bibliographie machte sich wiederum der zeitliche Abstand störend bemerkbar; ich konnte mich bisweilen nicht mehr entsinnen, wo ich welche Ausgabe eines Werkes benutzt hatte. Bei den Indices habe ich mich bemüht, im Interesse des Benutzers möglichst wenig mechanisch zu verfahren. Verwiesen wird darum auf Stellen, an denen sich etwas finden läßt; so kommt es, daß bei häufigen Orts- oder Personennamen nicht unbedingt jede Erwähnung festgehalten ist, während andererseits bei den Sachlemmata (etwa „Epistemologie", „Gottesbild" usw.) auch auf Seiten verwiesen wird, an denen das Stichwort selber gar nicht auftaucht, sondern nur sinngemäß vertreten ist. Personen, Orte und Sachen wurden bewußt nicht getrennt, damit man nicht in zu vielen Einzelregistern nachsehen muß. Der Index der Belegstellen soll u. a. zeigen, wieweit die wichtigsten Quellen ausgewertet wurden. Im Index der arabischen Termini sind die deutschen Bedeutungen im allgemeinen nicht hinzugefügt; sie ergeben sich meist aus dem Kontext, sind aber manchmal auch noch nicht eindeutig fixiert.

Gelegentlich habe ich zu einfacheren Arbeiten Hilfskräfte herangezogen. Jedoch ist ohne Umschweife zu sagen, daß diese Einrichtung des modernen Wissenschaftsbetriebes in einem überdurchschnittlich schwierigen und voraussetzungsreichen Fach wie der Islamkunde kaum Nutzen bringt. Am ehesten habe ich von der Hilfe beim Korrekturlesen profitieren können. Handreichungen anderer Art hielten einer Überprüfung häufig nicht stand; der Zeitverlust

wurde dadurch zu groß. Verwertet habe ich einen ersten Entwurf zur Bibliographie, ein Register der Ortsnamen zu Bd. I–III (das dann in den Eigennamen- und Sachindex einging) und Vorarbeiten zum Belegstellenregister; daneben sind, in einem früheren Stadium, gelegentlich auch Quellen überprüft worden. Je nach Fähigkeit und Arbeitskraft haben dabei mitgewirkt: M. Gauß-Rabah, S. Henke, F. Hoffmann, S. Kuske, A. Oevermann, M. Riexinger, P. Sindlinger und I. Toral, in den früheren Jahren auch M. Ripke, R. as-Saiyid und I. Schneider. Ich bin ihnen allen zu Dank verpflichtet. Was sich jetzt noch an Fehlern findet, ist meiner Aufmerksamkeit entgangen und geht, wie die Konvention der Vorwortrhetorik zu sagen verlangt, zu meinen Lasten – in den genannten Teilen ebenso wie in allen übrigen, bei denen ich mich ohnehin auf mich selber verlassen habe. Unter den mittlerweile obwaltenden Umständen bleibt vielleicht noch zu erwähnen, daß die Indices nicht „computergestützt" erstellt wurden; die Druckvorlage für das Gesamtwerk war teilweise zu einer Zeit geschrieben worden, in der es noch gar keinen Computer gab, und ließ sich darum auch nicht aus einem Computer abrufen. Das Ergebnis ist also im besten Sinne *hand-made*. Ich bitte, es mit jener Milde zu beurteilen, die man heute normalerweise den Erzeugnissen gutgemeinter, aber nicht unbedingt professioneller Handarbeit entgegenbringt. Hier kann wie überall nur der Nutzeffekt zeigen, ob eine Maschine mehr gebracht hätte.

Auch von dem, was im Text selber an Fehlern stehenblieb, ist mir manches erst in der beschriebenen letzten Phase, vor allem beim Erstellen der Indices, aufgefallen. Die Rezensionen haben ein übriges getan. Ich habe darum dem hier vorgelegten Abschlußband eine Liste von Berichtigungen und Nachträgen hinzugefügt. Diese erklärt sich daneben freilich auch aus der verhältnismäßig langen Erscheinungsdauer des Werkes. Die DFG hat es sich nicht nehmen lassen, bis zum Schluß jeden Band einzeln zu begutachten; ich habe auf diese Weise immer etwa ein Jahr Zeit gewonnen, um nicht nur das jeweils vorgelegte Manuskript noch einmal kritisch durchzusehen, sondern auch neue Quellen zu lesen und die an mir vorbeiziehende Sekundärliteratur zu verfolgen. Besonderen Dank schulde ich in diesem Zusammenhang der Tübinger Universitätsbibliothek. Sie ist nicht nur, als Sondersammelgebiet für Orientalistik und Theologie, besonders gut ausgestattet, sondern hat mir ihre Bestände auch immer in liberaler Weise zugänglich gemacht. Ich durfte die Bücher direkt im Magazin einsehen, ein Entgegenkommen, das sich im Laufe der Jahre in ein seltenes Privileg verwandelte. Was ich dadurch an Zeit gewonnen habe, läßt sich kaum ermessen. Aber auch die finanzielle Ersparnis dürfte beträchtlich gewesen sein; ich hätte sonst immer eine Hilfskraft losschicken müssen, um Bücher, die sich dann doch vielleicht als unnötig erwiesen hätten, herbeizuschaffen.

Den größten Anteil am Zustandekommen des Werkes hat, wie so häufig, jemand gehabt, der von der Sache her sich mit einer Aura der Wissenschaftlichkeit am wenigsten schmücken konnte: Frau Maria Sironi, Sekretärin am Orientalischen Seminar. Sie hat sogar in den Jahren, in denen das gesamte Institut nur eine Halbtagsstelle für eine Sekretärin besaß, das Manuskript in

allen Einzelheiten betreut; in der Endphase hat sie auch bei der Ordnung der Stellenregister mitgewirkt. Sie hat dies mit einer Einsatzbereitschaft und Umsicht getan, die ich bei einer Studentin/einem Studenten kaum je erlebt habe. Erwähnen möchte ich weiterhin die Damen des Verlags de Gruyter (Frau Rade, Frau Spitzer, Frau Neumann, Frau Schmidt), die mit Erfahrung und ästhetischem Sinn die Bände durch den Druck geführt haben. Mein letzter Dank gilt meiner Frau, die eine mehr als zwanzigjährige Anspannung geduldig ertragen und jeweils eine Korrektur mitgelesen hat. Ihr ist darum dieser abschließende Band gewidmet.

Tübingen, im Januar 1997 Josef van Ess

Inhalt

Vorwort VII

C
Die Vereinheitlichung des islamischen Denkens und die Blüte der Theologie (Fortsetzung) 1–349

4.	Muʿtaziliten während und nach der Miḥna	1–121
4.1	Baṣra bis zur Mitte des 3. Jh's	1–54
4.1.1	Hišām al-Fuwaṭī	1
4.1.1.1	Seine Lehre	4
4.1.2	Fuwaṭīs Schüler	15
4.1.2.1	ʿAbbād b. Sulaimān	15
4.1.2.1.1	Seine Lehre	17
4.1.2.1.1.1	Vorbereitende Bemerkungen zu seinem System. Die Quellenlage	17
4.1.2.1.1.2	Die Attributenlehre	20
4.1.2.1.1.2.1	Namen „aufgrund Gottes eigenen Tuns“	23
4.1.2.1.1.2.2	Namen „weder aufgrund seines Tuns noch aufgrund dessen eines andern“	24
4.1.2.1.1.3	Ontologische Fragen	28
4.1.2.1.1.4	Die göttliche Allmacht und die beste aller Welten . . .	31
4.1.2.1.1.5	Die Anthropologie	33
4.1.2.1.1.6	Glaube und Sünde	38
4.1.2.1.1.7	Epistemologische Fragen	41
4.1.2.1.1.8	Politische Theorie	44
4.1.3	Šaḥḥām	45
4.1.4	Die Breitenwirkung der Muʿtazila. Aḥmad b. al-Muʿaḏḏal	51
4.2	Baġdāder Muʿtaziliten	55–121
4.2.1	Ǧaʿfar b. Mubaššir	56
4.2.1.1	Seine politische Theorie	59
4.2.1.2	Theologische Fragen	60
4.2.1.3	Probleme im Bereich des Rechts	65

4.2.2	Ğa'far b. Ḥarb	
4.2.2.1	Seine Lehre. Das Verhältnis zu Ğa'far b. Mubaššir	72
4.2.2.2	Sein Schüler al-Iskāfī. Leben und Werk	77
4.2.2.2.1	Iskāfīs theologische Ansichten	80
4.2.3	Spätere Vertreter der Ṣūfīyat al-Mu'tazila	88
4.2.4	Bürgerliche Mu'taziliten: Abū Muğālid	94
4.2.4.1	Ğāḥiẓ	96
4.2.4.1.1	Die Erkenntnistheorie des Ğāḥiẓ	97
4.2.4.1.2	Abriß der Gesamtlehre des Ğāḥiẓ	109
4.2.4.1.3	Das Nachleben	116
4.2.4.2	Abū 'Affān ar-Raqqī	118
4.2.4.3	Zurqān	119
5.	Theologen im Umfeld der Mu'tazila	123–177
5.1	„Murği'iten"	124–146
5.1.1	Muḥammad b. Šabīb	124
5.1.2	Weitere „murği'itische" Theologen derselben Generation	131
5.1.3	Die folgende Generation. Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī und Nāši'	133
5.2	Nağğār und sein Kreis	147–170
5.2.1	Nağğārs Lehre	149
5.2.2	Die Nağğār-Schule	160
5.2.2.1	Burġūṯ	162
5.2.2.2	Weitere Theologen aus diesem Kreis	165
5.3	Ibāḍitische Theologen	171
6.	Der Streit um den Koran	179–227
6.1	Ibn Kullāb	180
6.2	Muḥāsibī	195
6.3	Karābīsī und das Problem des *lafẓ al-Qur'ān*	210
6.3.1	Die Reaktion der Ḥanbaliten und der *aṣḥāb al-ḥadīṯ*	214
6.3.2	Die „Unschlüssigen" (*wāqifa*)	218
7.	Die Verbreitung der Mu'tazila im 3. Jh.	229–276
7.1	Irak und Ğazīra	230
7.2	Die Arabische Halbinsel	232

7.3	Syrien	235
7.4	Armenien	238
7.5	Iran	241
7.6	Indien	258
7.7	Der Maġrib	259
7.7.1	Das Landesinnere und der äußerste Westen	259
7.7.2	Tripolitanien und Tunesien	265
7.7.2.1	Qairawān	266
7.7.3	Exkurs. Die Muʿtazila in Spanien	272
7.8	Zusammenfassung	276
8.	Die Krise	277–349
8.1	Die eigene Weg der Baġdāder Mystik. Ǧunaid und seine Zeitgenossen	278
8.2	Die Selbstzerstörung der dialektischen Methode	289–349
8.2.1	Abū ʿĪsā al-Warrāq	289
8.2.2	Ibn ar-Rēwandī	295
8.2.2.1	Der Konflikt mit der Baġdāder Muʿtazila	299
8.2.2.2	Ibn ar-Rēwandī als Theologe	304
8.2.2.3	Die „fluchwürdigen Bücher“	315
8.2.2.3.1	Das *K. az-Zumurrud*	319
8.2.2.3.1.1	Die Vernunftgemäßheit der Offenbarung	320
8.2.2.3.1.2	Die Notwendigkeit der Prophetie. Der Prophet als „Kulturheros“	322
8.2.2.3.1.3	Die Beweisbarkeit der Prophetie. Die Glaubwürdigkeit der Propheten	326
8.2.2.3.1.3.1	Schriftbeweise	326
8.2.2.3.1.3.2	Die Unnachahmlichkeit des Korans	330
8.2.2.3.1.3.3	Wunderberichte	331
8.2.2.3.1.3.4	Die Problematik des Überlieferungsbeweises	334
8.2.2.3.2	Das *K at-Tāǧ*	335
8.2.2.3.3	Das *K. ad-Dāmiġ*	337
8.2.2.3.4	Das *K. ʿAbaṭ al-ḥikma*	340
8.2.2.3.5	Das *K. Qaḍīb aḍ-ḍahab*	340
8.2.2.3.6	Das *K. al-Farīd*	341
8.2.2.3.7	Die Intention dieser Werke	342
8.2.2.4	Zusammenfassung. Die Zeitstellung des Ibn ar-Rēwandī	344
8.2.2.5	Die Herkunft der „ketzerischen“ Tradition	346

D
Problemgeschichtliche Zusammenfassung 353–737

0. Einleitung. Die Thematik der Theologie 353

1. Das Gottesbild 361–477

1.1 Gott als der Eine 365

1.2 Anthropomorphismus 373–424
1.2.1 Themen und Motive 376
1.2.1.1 Der Mensch als Ebenbild Gottes 377
1.2.1.1.1 Gott als Lichtwesen 383
1.2.1.2 Muḥammads Gotteserfahrung bei der Himmelfahrt . . 387
1.2.1.2.1 Göttliche Berührungen 392
1.2.1.3 Der Fußabdruck Gottes in Jerusalem 395
1.2.1.4 Die Glieder Gottes 396
1.2.1.5 Tätigkeiten Gottes 401
1.2.2 „Sitzen auf dem Thron“ und Allgegenwart Gottes . . . 407
1.2.3 Die Schau Gottes im Jenseits 411
1.2.4 Zusammenfassung und Ausblick 416

1.3 Namen und Attribute 425–477
1.3.1 Die Anfänge der Attributenlehre 439
1.3.2 Die Entwicklung der klassischen Attributenlehre 441
1.3.2.1 Der göttliche Wille und die Schöpfung 445
1.3.2.1.1 Exkurs. Die frühislamische Atomenlehre 459

2. Das Menschenbild 479–541

2.1 Das Handeln 482–512
2.1.1 Aspekte des Problems der Willensfreiheit 489
2.1.1.1 Die Vorherbestimmtheit des Todestermins 495
2.1.1.2 Die Verfügbarkeit des Lebensunterhalts 497
2.1.1.3 Die Struktur des Willensentscheids 500
2.1.1.4 Das Mitwirken Gottes 502
2.1.1.5 Theodizee 506

2.2 Körper und Geist 513–541
2.2.1 Das „Leben nach dem Tode“ 521
2.2.1.1 Die Grabesstrafe 528
2.2.2 Die „Geister“. Engel, Ǧinn, Teufel 534

3. Eschatologie 543–561

3.1 Das irdische und das himmlische Paradies 550
3.2 Die „Wirklichkeitsweite“ des Jenseits 555

4.	Der Glaube	563–672
4.1	Sünde und Buße	579
4.2	Der Prophet	591–644
4.2.1	Der Koran	604
4.2.1.1	Verbalinspiration?	612
4.2.1.2	Geschaffener oder ungeschaffener Koran	625
4.2.2	Wunder und Bestätigung	630
4.3	Erkenntnislehre	645–672
4.3.1	Der Koran und die Art seiner Auslegung	646
4.3.2	Die Vertrauenswürdigkeit der *sunna*	649
4.3.3	Konsens und Meinungsstreit	654
4.3.4	Die Wege der Vernunft	661
4.3.5	Erkenntnis und Verantwortung	666
5.	Theologie und Gesellschaft	673–737
5.0.1	Ausgrenzungen	673
5.0.2	Gemeinsamkeiten	680
5.0.3	Die Dialektik der Rechtgläubigkeit	683
5.0.4	Der Stellenwert der Häresie	688
5.1	Die politische Theorie	695–717
5.1.1	Auf der Suche nach der Einheit der Urgemeinde	696
5.1.2.	Die Rechtfertigung der Macht	700
5.1.3	Die Bestreitung der Macht	703
5.1.4	Herrschaftsverleihung und Herrschaftsbesitz	706
5.1.5	Herrschaftsentzug und Herrschaftsbeschränkung	712
5.2	Die Organisation des Lehrbetriebs	718–730
5.2.1	Die Streitgespräche und das Erscheinungsbild der Theologie	725
5.3	Milieu und geistige Struktur	731
Nachträge und Verbesserungen		739
Bibliographie		765
Indices		893

4. Muʿtaziliten während und nach der Miḥna

4.1 Baṣra bis zur Mitte des 3. Jh's

Die baṣrische Muʿtazila hatte durch den Weggang Abū l-Huḏail's und Naẓẓāms viel verloren; auch die Schüler waren diesen ja vermutlich nach Baġdād gefolgt. Im Falle des Abū l-Huḏail mag man die Auswirkungen nicht so stark gespürt haben; er hatte die Stadt erst im hohen Alter verlassen. Naẓẓām dagegen stand, als wir ihn um 200/816 zum erstenmal in Baġdād nachweisen konnten[1], in der Blüte seiner Jahre; ihm verdankt die spätere Baġdāder Schule darum auch viel[2]. Dennoch war der baṣrische Zweig nicht vom Untergang bedroht; erst die Plünderungen der Zanǧ versetzten der Gelehrsamkeit einen schweren, zeitweise vernichtenden Schlag[3]. Der Hafen spielte für die Stadt weiterhin eine bedeutende Rolle, und was die Muʿtazila anging, so konnte sie auch nach dem Aderlaß sich jederzeit aus ihren Dependancen im nahen Iran, etwa in ʿAskar Mukram[4], erneut rekrutieren.

4.1.1 Hišām al-Fuwaṭī

Wie sehr die Kaufleute und der Fernhandel weiter das Gesicht der Schule bestimmten, erkennen wir an der Person des

Hišām b. ʿAmr al-Fuwaṭī.

Vielleicht war er es, der nach 204, als Abū l-Huḏail sich durch Ṯumāma zur Übersiedelung nach Baġdād hatte bewegen lassen, in Baṣra den muʿtazilitischen Lehrbetrieb aufrechterhielt und die Schule repräsentierte. Er hatte bei Abū l-Huḏail[1] und offenbar auch bei Muʿammar[2] studiert und scheint dem Sog der Hauptstadt kaum gefolgt zu sein. Zwar hören wir von Kontakten mit Maʾmūn[3], und da Yaḥyā b. Akṯam der Berichterstatter ist, mag man vermuten, daß Hišām zu denjenigen gehörte, die wie Ibn Abī Duwād dem Kalifen

---

[1] S. o. Bd. III 299 f.
[2] S. u. S. 55, 60 f., 470 und 482.
[3] S. u. S. 47; auch meine *Traditionistische Polemik* gegen *ʿAmr b. ʿUbaid* 52.
[4] S. u. S. 243 ff.

[1] So nach Ibn al-Iḫšīḏ (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 214, −10 f.); auch Masʿūdī, *Tanbīh* 395, ult.
[2] So nach IM 54, 14 f., dessen Quelle sich allerdings nicht feststellen läßt (s. o. Bd. III 92).
[3] *Faḍl* 271, ult. f. > IM 61, 2 f.

empfohlen wurden[4]. Aber er ließ sich nicht vom Hof einfangen; denn er reiste viel, sogar übers Meer, also vielleicht von Baṣra nach Sīrāf und weiter[5]. Dabei trieb er Mission für die Mu'tazila – offenbar neben seinen Kaufmannsgeschäften, wie schon die Schüler Wāṣils es getan hatten; denn die Nisbe al-Fuwaṭī dürfte doch wohl darauf hindeuten, daß er mit *fūṭa*-Tüchern handelte, Stoffen also, die man lange Zeit aus Indien importiert hatte, um diese Zeit aber vermutlich auch schon in Baṣra selber produzierte. Das Wort *fūṭa* ist indischen Ursprungs[6]. Ibn an-Nadīm stößt sich an der Plural-Nisbe und schreibt die Lesung al-Fūṭī vor; „denn so muß es in gutem Arabisch sein"[7]. Aber er verrät damit, daß man seine Skrupel normalerweise nicht teilte[8], und in der Tat nimmt Sam'ānī an der Form überhaupt keinen Anstoß[9]. Fuwaṭī war Araber; er gehörte zu den Šaibān, die z. T. noch in 'Umān wohnten und darum wohl schon lange sich im Indienhandel auskannten[10]. Vermutlich hatte er über sie Verbindungen zu der in Baṣra mächtigen Familie der Misma'ī, die auch sonst, etwa mit dem Häresiographen Zurqān, den Mu'taziliten nahestand[11]; sie kam nämlich aus dem gleichen Stammesverband[12]. Als er starb, war er anscheinend gerade wieder einmal in Baġdād; denn Ibn Abī Duwād hat über ihn das Totengebet gesprochen. Das mag irgendwann Ende der zwanziger Jahre gewesen sein; Abū l-Huḏail war damals schon tot.

Faḍl 263, apu. f. nach dem *K. al-Maṣābīḥ* des Ibn Yazdāḏ (dazu Bd. I 62); ihm zufolge ist Abū l-Huḏail im Kalifat des Wāṯiq gestorben. Die Ehrung durch den mächtigen Oberqāḍī zeigt im übrigen, welch großes Ansehen Fuwaṭī genoß. Ibn Abī d-Dunyā erzählt, wie jemand von dem Begräbnis träumte und dabei eine unermeßliche Trauergemeinde sah, in der sich auch viele Christen befanden, die Litaneien sangen (*K. al-Manāmāt*, ed. Marḍī as-Saiyid Ibrāhīm, Kairo 1409/1988, S. 103 nr. 156). Letzteres war nicht unbedingt schmeichelhaft gemeint und muß auch nicht der Realität entsprochen haben; aber daß sich viel Volk eingefunden hatte oder man zumindest damit rechnete, wird man wohl festhalten dürfen.

Ibn Yazdāḏ läßt – wiederum wohl nicht ohne Absicht – einfließen, daß Ibn Abī Duwād das Gebet nach sunnitischem Ritus, mit vier *takbīr*, hielt. Ibn Baṭṭa macht Fuwaṭī demgegenüber zu einem Šī'iten (*Ibāna* 92, 8 f.); jedoch verträgt

---

[4] S. o. Bd. III 199 f.; zur Rolle des Yaḥyā b. Akṯam ib. 484.

[5] *Fihrist* 214, –9 ff.

[6] Dozy, *Dictionnaire des vêtements* 339 ff.; Fück in: ZDMG 90/1936/318, Anm. 1; Serjeant, *Islamic Textiles* 37 und 130, Anm. 63. Man benutzte diese Stoffe häufig als Lendentuch. Die indische Ware war vermutlich aus Baumwolle, die damals recht teuer war; jedoch machte das Material später keinen Unterschied.

[7] *Fihrist* 214, –10.

[8] Vgl. Formen wie Qalānisī, Ṭayālisī usw.

[9] *Ansāb* X 261 nr. 3107. Der Purismus findet natürlich auch in der modernen Sekundärliteratur Anhänger; A'sam zitiert zwar Sam'ānīs Erklärung, entscheidet sich dann aber dennoch für die Lesung Fūṭī (*Faḍīḥat al-Mu'tazila* 257, Anm. 79).

[10] IM 61, 1 f. nach Ka'bī; dazu Ibn Duraid, *Ištiqāq* 351, –4. Ḏahabī, *Siyar* X 547, 2 macht aus ihm einen *maulā* der Šaibān.

[11] S. u. S. 120 f.

[12] Caskel, *Ǧamhara* II 524 a; Crone in EI² VI 640 s. v. *Masāmi'a*.

sich das nicht mit seiner Lehre (s. u.). Das Todesdatum ist bisher meist zu früh angesetzt worden und wurde auch nach Bekanntwerden der genannten Stelle bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār nicht revidiert. Vgl. Nader, *Système philosophique* 36: „m. vers 218 H"; Pellat in EI² III 496b: „probably before 218/833"; Watt, *Formative Period* 220: „before 833"; Daiber, *Muʿammar* 52: „lebte zur Zeit des Maʾmūn". Die Stelle bei Sakūnī, *ʿUyūn al-munāẓarāt* 234f. nr. 326 läßt sich zur Ermittlung seiner Zeitstellung nicht heranziehen (s. u. S. 134). – Von einem Lobgedicht auf ihn sind uns vier Zeilen erhalten (*Faḍl* 272, 2ff. > IM 61, 5ff.); jedoch sagen sie uns nichts Neues.

Die Bücherliste, die Ibn an-Nadīm unter seinem Namen bringt, ist nicht sehr umfangreich, aber doch recht charakteristisch. Er schrieb ein *K. Ḫalq al-Qurʾān*, ein *K. at-Tauḥīd* und ein *K. al-Maḫlūq*; damit griff er die drei Problemkreise heraus, in denen die Muʿtazila während der *miḥna* die Nābita angriff[13]. Den „Leuten von Baṣra" schickte er einen Brief und den Ḫorāsānern antwortete er auf Fragen[14] – Beleg für seine Reisen und seine weiten Verbindungen; vielleicht hatte er in Ḫorāsān eine Gemeinde. Vor allem aber verfaßte er ein *K. al-Uṣūl al-ḫams* (sic!), das als erstes Werk dieses Titels bei Ibn an-Nadīm bezeugt ist[15]; es mag missionarischen Zwecken gedient haben. Drei polemische Schriften blieben in baṣrischem Rahmen: gegen Aṣamm, gegen die Bakrīya und gegen Abū l-Huḏail[16]. Aṣamm war im Grunde längst aus der Mode gekommen; seine Ontologie hatte schon Abū l-Huḏail zur Kritik gereizt, und Hišām al-Fuwaṭī hat dessen Argumente vermutlich nur aufgenommen und verfeinert[17]. Was ihn an der Bakrīya störte, wissen wir nicht; wir können aus dem Buchtitel nur schließen, daß es sie damals in Baṣra noch gab[18]. Abū l-Huḏail hat er vor allem wegen seiner Lehre von der Paradiesesstarre angegriffen; jedoch soll er von ihm in insgesamt 120 Fragen abgewichen sein[19]. Bezeichnend ist, daß die *adab*-Literatur kaum von ihm Notiz genommen hat; schon die muʿtazilitischen Ṭabaqāt-Werke wissen nicht viel über ihn zu erzählen. Die Medien waren eben doch in die Hauptstadt abgewandert. Selbst Ǧāḥiẓ, der die baṣrische Szene an sich gut beobachtete, erwähnt ihn nicht.

Eine einzige Anekdote wird von ihm häufiger erzählt. Sie bezeugt seinen Witz und seine Lust, mit der Sprache zu spielen: er mißversteht mehrmals bewußt die Frage nach seinem Lebensalter. Die Geschichte stand bei Mubarrad; von dort übernahm Ibn al-Ǧauzī (*Aḫbār aẓ-ẓirāf wal-mutamāǧinīn*, ed. Muḥammad Baḥrulʿulūm, ²Nağaf 1967, S. 54, 7ff.; *Aḫbār al-aḏkiyāʾ* 133, 11ff.). Vgl. auch Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 148 nr. 891 (mit weiteren Belegen), Ḍa-

---

[13] Werkliste XXIV, nr. 2–4; *maḫlūq* meint, wie auch sonst, die Geschaffenheit der menschlichen Handlungen (s. o. Bd. III 48).

[14] Werkliste nr. 8–9.

[15] Ib. nr. 1; für Abū l-Huḏail s. o. Bd. III 223.

[16] Ib., nr. 5–7.

[17] Der Streitpunkt, die „Bewegungen" bzw. „Bewegungsakte", wird in dem betreffenden Buchtitel (nr. 5) ausdrücklich genannt; vgl. damit die Ausführungen in Bd. II 402. Es bleibt allerdings festzuhalten, daß Abū l-Huḏail nicht direkt gegen Aṣamm geschrieben hat.

[18] S. auch Bd. II 109.

[19] S. o. Bd. III 259 und 262.

habī, *Siyar* X 547, 9ff. und noch Harder-Schimmel, *Arab. Sprachlehre* 172, nr. 24 A. Allerdings hat man sie auch auf Abū l-Huḏail übertragen (*al-Kalim al-fiṣāḥ min Tarwīḥ al-arwāḥ*, fol. 85b, ult. ff.; zum Werk vgl. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte* I 355f. nr. 92). – Der Ausspruch des „Hišām al-mutakallim" bei Tauḥīdī, *Baṣā'ir* ^{2}VII 75 nr. 225 stammt vielleicht ebenfalls von ihm.

4.1.1.1 Seine Lehre

Die doxographische Überlieferung besteht fast nur aus unzusammenhängendem Geröll. Das gilt natürlich nicht für ihn allein, aber doch in besonderem Maße für alle die, welche wie er auf Abū l-Huḏail und Naẓẓām folgten. Es war schwerer geworden, Schulen zu bilden und das Interesse auf sich zu ziehen; vieles von dem, was nun gelehrt wurde, trug das Odium des déjà-entendu und wurde nicht mehr gesondert registriert. So häufen sich die Sammelberichte, in denen aufgrund irgendeiner Ähnlichkeit Gemeinsamkeiten zwischen mehreren Theologen festgestellt werden. Sie erwecken, wenn man sie für sich liest, den Eindruck, als würden hier Schultraditionen referiert; wenn man sie dagegen nebeneinanderhält, durchkreuzen sich die Linien so, daß außer der jeweiligen Perspektive des – im allgemeinen unbekannten – Berichterstatters nicht viel übrigbleibt. Deutlich wird nur, daß Hišām al-Fuwaṭī im Spannungsfeld der baṣrischen Theologie stand und mit den Baġdāder Entwicklungen nicht viel zu tun hat; aber das sollte man nach dem, was wir über seine Biographie wissen, ohnehin nicht anders erwarten.

Er war Atomist; aber Naẓẓāms Kritik hatte ihn nicht unbeeindruckt gelassen. Wäre da nicht die Theorie vom „Sprung" gewesen, so hätte er sich, wie man erzählte, ihm angeschlossen[1]. Gemeint ist: in der Bewegungslehre blieb er konservativ, während er sonst Naẓẓāms Einwände anerkannte. Er kam von Abū l-Huḏail her; darum rechnete er bei den Körpern in Sechser- und nicht in Achtereinheiten. Aber er glaubte nicht mehr, daß ein Atom sechs Seiten habe, die in der Berührung mit anderen als Akzidenzien an ihm auftreten[2]. Einzelne Atome können sich weder mit anderen berühren noch von diesen trennen; sie sind darum auch nicht, wie Abū l-Huḏail aufgrund dessen hatte annehmen müssen, in Bewegung oder in Ruhe. Sie markieren offenbar, wenn sie in Nachbarschaft zueinander stehen, erst einmal nur die Richtungen; eine geschlossene Struktur hatte sich ja auch nach dem Modell des Abū l-Huḏail vorerst daraus nicht ergeben[3]. Erst wenn diese Markierungen gesetzt sind, d. h. wenn sechs Atome ihren Platz gefunden haben, ist etwas entstanden, das sechs Seiten hat und sich darum auch mit anderem berühren kann. Für Abū l-Huḏail wäre dies ein Körper gewesen; für Hišām dagegen war es dies noch nicht. Es hat zwar alle Eigenschaften, die Abū l-Huḏail schon einem einzigen Atom zuschrieb; aber es ist wie dieses noch nicht körperlich. Es ist ein Grundbestandteil des

[1] S. o. Bd. III 310.
[2] Ib. 225f.
[3] Ib. 226f.

Körpers, ein „Element" (*rukn*) oder, wie wir vielleicht sagen würden, ein Molekül. Erst jetzt, durch die Berührung mit anderen „Molekülen" derselben Art, kommt es vermutlich zu jenem „Zusammenhalt" (*ta'līf*), der einen Körper konstituiert. Aber dieses Akzidens ist nun nur eines unter vielen; das Wort kommt bezeichnenderweise in den beiden doxographischen Referaten, auf die wir uns stützen, gar nicht vor. Abū l-Huḏail's Unterscheidung zwischen Akzidenzien, die nur an einem Körper, und anderen, die auch schon an einem Atom auftreten, war hinfällig geworden.

> Text XXIV 1–2. Abū l-Huḏail hat möglicherweise der Entwicklung schon dadurch Vorschub geleistet, daß er sich einen „kompakten Körper" aus 36 Atomen vorstellte (s. o. Bd. III 226, Anm. 18). Die Quellenbasis bleibt allerdings außergewöhnlich schmal. Zu Fuwaṭīs Bewegungslehre haben wir nur einen einzigen Satz (Text 3). Demzufolge hat Fuwaṭī offensichtlich im Gegensatz zu Abū l-Huḏail angenommen, daß ein „Atom" – gemeint ist wohl: ein „Element" – mehrere Bewegungseinheiten als Akzidenzien aufnehmen kann. Damit konnte er auch das Musterproblem anders lösen, an dem man dies immer erörterte: Wenn zwei Menschen zusammen einen Stein bewegen, so teilen sie nun beide jedem Atom/Element je eine Bewegungseinheit mit. – Daß Hišāms Akzidensbegriff mit dem des Naẓẓām nichts gemein hat, ist festgehalten in Text XVII 13.

Der Einfluß Mu'ammars zeigt sich in der Art, wie Hišām den Atomismus auf die Anthropologie übertrug. Wie jener definierte er die Person, den „Menschen", wie man damals sagte, d. h. das *principium individuationis*, als gesondertes Atom, das den Körper mitkonstituiert. Aber im Gegensatz zu diesem wies er dem genannten Atom einen besonderen Platz an, nämlich im Herzen[4]. Damit tat er genau den Schritt, den sein Zeitgenosse Uswārī im Rahmen des Naẓẓāmschen Systems getan hatte[5]. Wieweit er dabei auch selber mit der Vorstellung eines Lebensodems arbeitete, bleibt unklar[6]. Jedenfalls aber sah er darin keinen Körper im Sinne eines Pneumas, und er identifizierte ihn auch nicht mit dem „Menschen" oder der Lebenskraft an sich. Leben, Handlungsfähigkeit usw. sind für ihn wie für Abū l-Huḏail Akzidenzien; sie mögen Dauer haben, aber sie treten zum „Menschen" hinzu[7]. Offenbar hielt er es nicht für nötig, daß sie sich alle an das Menschatom hängen; sie können auch im Leib subsistieren[8]. Das Menschatom ist ebenso wie der Geist unsichtbar[9]. Was wir also sehen, auch die individuellen Gesichtszüge eines Menschen, ist nicht dessen Individualität. Darin stimmt Hišām wieder mit Naẓẓām, aber auch mit Mu'ammar überein[10].

---

[4] Text 7; vgl. damit Text XVI 47, a und d. Auch Šarīf al-Murtaḍā, *Ḏaḫīra* 114, 11 f., wo *insān* durch *mukallaf* ersetzt ist und damit gezeigt wird, daß es bei dem Personenbegriff um Verantwortung vor dem Gesetz ging.

[5] S. o. Bd. III 420.

[6] Vgl. Text 8 und 6, a, wo er Bišr b. al-Mu'tamir angeglichen wird.

[7] Text XVI 54 und XXI 127; vgl. auch XVI 58.

[8] Text 6, b.

[9] Text 8 und Kommentar zu Text 1.

[10] S. o. Bd. III 83 f. und 374.

Mit Naẓẓām und dessen Vorläufer Hišām b. al-Ḥakam zog er darum auch den Schluß, daß der Satan niemals an den Menschen selber herankomme (vgl. Text XVI 62 und Kommentar zu IV 50, d; dazu oben Bd. I 367 f. und III 380). Mystiker wie Ibn Ḫafīf haben später ebenso gedacht (vgl. dessen *ʿaqīda* in *Sīrat-i Ibn Ḫafīf* 306, apu. ff.). Aber man zog daraus u. U. nicht immer die gleichen Konsequenzen. Fuwaṭī jedenfalls scheint angenommen zu haben, daß stattdessen Gott die Einflüsterung des Satans an das Herz des Menschen herantrage, um ihn zu prüfen; Ibn an-Nadīm fand dies, obgleich selber Mu'tazilit, unerträglich (*Fihrist* 214, −8 f.).

Ebenso wie im Atomismus zeigen sich Verwandtschaft und Abstand zu Abū l-Huḏail auch in der Analyse des Schöpfungsvorganges. Es sieht so aus, als habe Hišām, wie dies in seiner Generation üblich wurde, die koranische Vorstellung vom Schöpfungswort beiseitegetan; Schöpfung ist nur noch ein göttlicher Willensakt[11]. Damit aber wurde die „Wiederholung" eines Dinges, also die Zweiterschaffung des Menschen bei der Auferstehung, zum Problem. Denn für Abū l-Huḏail hatten sich Ersterschaffung und Zweiterschaffung durch das Wort unterschieden, mit dem Gott sie wirkt[12]. Jetzt aber mußte auffallen, daß das Objekt in beiden Fällen das gleiche war. Wie also sollte man dann die beiden Schöpfungen voneinander unterscheiden, und zwar ontologisch, nicht nur durch ihren Zeitpunkt? Denn Gott stand ja außerhalb der Zeit.

Abū l-Huḏail hatte, gerade weil das Schöpfungswort für ihn zum Erschaffen dazugehörte, darauf bestanden, daß Schaffen und Erschaffenes, Schöpfung im doppelten Sinne des Wortes, ebenso wie Zweiterschaffung und Zweiterschaffenes voneinander zu trennen seien[13]. Das sah nun anders aus. Was zum zweitenmal erschaffen wird, wird nicht durch eine Zweiterschaffung erschaffen, die von der Ersterschaffung verschieden wäre; denn das Resultat ist ja das gleiche[14]. Allerdings wirkt die Zweiterschaffung insofern zurück, als die Ersterschaffung dann nicht mit ihrem Objekt identisch sein kann; denn sonst wäre sie ja endgültig vergeben und ließe sich nicht „wiederholen". Wenn dagegen etwas nicht zum zweitenmal geschaffen wird, dann braucht seine Ersterschaffung auch nicht von ihrem Objekt verschieden zu sein. Der göttliche Willensakt und das In-die-Existenz-Treten des von ihm Gewollten fallen dann zeitlich zusammen.

Text 4. Hierzu bleibt zu fragen, welche Dinge es denn sind, die, wie es dort heißt, „nicht zum zweitenmal geschaffen werden können". An sich steht dort gar nicht „Dinge", sondern nur „etwas". Aber man wird wohl davon ausgehen dürfen, daß nicht an Akzidenzien gedacht ist wie die menschlichen Handlungen. Von ihnen hatte Abū l-Huḏail zwar auch gesagt, daß sie nicht „wiederholt"

---

[11] Text 4, b.

[12] S. o. Bd. III 229 f. und 255.

[13] Text XXI 100, a; dazu oben Bd. III 281.

[14] Text 5, a. Fraglich bleibt, ob die Zweiterschaffung, wenn schon nicht ein separates Akzidens, so doch zumindest ein separates Moment (*maʿnā*) sei. Ibn Mattōya bejaht dies mit Bezug auf Hišām in seinem *Muḫtṣ* (II 308, pu. f.); dagegen differenziert er in Text 5, c dergestalt, daß dies nur von Abū Bakr az-Zubairī vertreten worden sei (zu ihm s. u. S. 249).

werden; aber das lag daran, daß sie ja auch nicht beim erstenmal von Gott geschaffen werden, sondern Werk des Menschen sind. Gemeint ist vielmehr wohl alles, was nicht zur Auferstehung des Menschen und seinem jenseitigen Geschick vonnöten ist, ja vielleicht alle Natur außer dem Menschen und den Tieren. Denn auch Paradies und Hölle werden nach Hišāms Ansicht nicht „wiederholt", sondern erst nach dem Gericht geschaffen (s. u. S. 13).

Abū l-Huḏail hatte an seine Ontologie, vor allem seine Lehre von den Akzidenzien einen Gottesbeweis geknüpft[15]. Das tat Hišām al-Fuwaṭī auch; aber er sah sich zu einer Distinktion veranlaßt. Für Abū l-Huḏail ergab sich Gotteserkenntnis notwendig aus der „notwendigen", d. i. vorgegebenen Erkenntnis der Geschöpflichkeit, welche wiederum aus dem Bewußtsein der Veränderung, also dem sinnlich wahrgenommenen Wechsel der Akzidenzien erwächst. Hišām stellte dann fest, daß wir Akzidenzien ja gar nicht „notwendig" erkennen; was wir wahrnehmen, sind Körper mit Akzidenzien. In Wirklichkeit bauen wir unseren Gottesbeweis also von den Körpern her auf; daß an ihnen Akzidenzien sich befinden, erschließen wir erst in einem Vorgang der Abstraktion. Ob unter diesen Umständen Gotteserkenntnis noch apriorisch sein kann, wird nicht gesagt; man wird es bezweifeln dürfen. Jedenfalls aber kann man ein Akzidens allein nicht als Beweis (*dalīl*) für die Existenz Gottes benutzen; denn es muß als solches erst einmal selber bewiesen werden[16]. Der Gedankengang war mit dadurch ausgelöst, daß in der Sprache der Zeit Zeichen/σημεῖον und Beweis nicht unterschieden wurden.

Daraus ergab sich noch eine weitere Konsequenz. Wie Abū l-Huḏail betrachtete Hišām den Koran in seinen verschiedenen Erscheinungsformen als Akzidens[17]. Dann aber kann der Koran als solcher nicht Beweis für etwas sein, etwa für die Wahrheit von Muḥammads Prophetenanspruch[18]. Damit war auch dem *iʿǧāz* die Basis genommen; es kann zumindest nicht in der sprachlichen Vollkommenheit des Korans bestehen. Bāqillānī, der das für Hišām und seinen Schüler ʿAbbād b. Sulaimān notiert[19], vergleicht mit Naẓẓām; aber man sollte vielleicht eher, wenn denn schon von Einfluß die Rede sein soll, an Aṣamm denken[20]. Jedoch hatte die Lehre vom *iʿǧāz* sich damals ohnehin noch lange nicht durchgesetzt.

Weiterhin ließ sich daraus schließen, daß der Koran nicht Norm für alles zu sein braucht; man muß ihn „hinterfragen". Dies gilt zumindest für seine Sprache; sie ist kein Beweis. Zwar können wir davon ausgehen, daß eine Aussage im Kontext des Korans selber immer richtig gemeint ist; aber das heißt nicht, daß sie auch außerhalb dessen noch richtig und angemessen sei. Manche For-

---

[15] S. o. Bd. III 231 f.

[16] Text 9–10; 11, a. Vgl. dazu Text IV 24.

[17] Text 11, d, wo wohl nicht ohne Absicht der Plural *aʿrāḍ* steht.

[18] Ib., b–c.

[19] *Iʿǧāz al-Qurʾān* 65, 6 ff.; ebenso *Nukat al-Intiṣār li-naql al-Qurʾān* 240, 10 ff. Ǧuwainī sagte ähnliches in seinem *Šāmil*; auf ihn greift Ibn Kammūna zurück (*Tanqīḥ al-abḥāṯ* 78, 8 f.). Dazu Text XXV 20, a.

[20] S. o. Bd. II 400 und III 410 ff.

mulierungen haben dann einen ganz andern Beiklang; sie werden, wie wir heute sagen würden, ideologisiert. Dies gilt z. B. für Bilder wie das vom „Versiegeln der Herzen", die von den Prädestinatianern ausgenutzt wurden[21], oder für Aussagen, in denen Gott als der Täter erscheint, obgleich in Wirklichkeit doch die Menschen da handeln[22]. Manches ist auch deutlich hyperbolisch formuliert, wie wenn es in Sure 41/44 heißt, daß der Koran den Blicken der Ungläubigen entzogen sei. Natürlich können diese ihn sehen; sie verstehen ihn nur nicht[23]. Anderes ist schärfer zu fassen. Wenn in Sure 30/24 gesagt ist, daß Gott durch den Regen die Erde belebt, so müssen wir berücksichtigen, daß der Regen keine *causa secunda* ist; Gott belebt die Erde also beim Herabkommen des Regens. Ebenso straft er auch nicht durch das Höllenfeuer, sondern im Höllenfeuer; denn „er braucht keine Hilfe"[24].

Das letztere Beispiel steht so nicht im Koran; es geht von der religiösen Alltagssprache aus. Das zeigt, worauf es Hišām al-Fuwaṭī hier zuerst ankam: man soll sich so ausdrücken, daß kein Irrtum möglich ist[25]. Die Volksfrömmigkeit nahm es damit aber nicht immer so genau. In den Litaneien der 99 „schönsten Namen" wurde Gott häufig als derjenige gepriesen, der „Schaden und Nutzen bringt"; aus Hišāms Sicht war dies eine Blasphemie[26]. In ʿAbbādān rezitierte man während des *ḏikr* die Formel *ḥasbī Allāh* „Gott ist mein Genügen", die sich aus dem *ḥasbunā llāh wa-niʿma l-wakīl* in Sure 3/173 inspirierte[27]. Aber *wakīl* sollte man mit Bezug auf Gott nicht sagen; denn ein „Sachwalter" ist nach üblichem Verständnis jemand, der von einem andern eingesetzt wird. Also sollte man das Wort ersetzen durch *al-mutawakkal ʿalaih*, „derjenige, dem man seine Sache anheimstellt"[28]. Nur wenn man den Koran rezitiert, ist die Formulierung beizubehalten; denn der koranische Text ist geheiligt und nach allgemeiner Übereinkunft frei von Fehlern[29]. Jedoch ist Gottes Wort nicht mehr Gottes Wort, wenn es aus der Schrift herausgelöst ist.

---

[21] Text 26, c.

[22] Ib., a–b; 25, a–b.

[23] Text 25, c.

[24] Text 24.

[25] Text 27, d.

[26] Text 28. Zu *aḍ-ḍārr an-nāfiʿ*, das sich so nicht im Koran findet, vgl. Gimaret, *Noms divins* 331 ff. Bei Bišr b. al-Muʿtamir ist es noch nicht problematisiert (vgl. Text XVII 1, v. 4); auch in einem frühen ḫāriǧitischen Text wird die Formel vorausgesetzt (Text VIII 7, a). Diejenigen, die sie ablehnten, suchte man später unter den *aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ*, also den Naturphilosophen, weil diese nämlich glaubten, daß die Heilmittel aus sich heraus nutzbringend und die Gifte aus sich heraus schädlich seien (Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 739, 6 ff.). Verpönt allerdings war, Gott nur mit *yā ḍārr* anzurufen (Pseudo-Māturīdī, *Tawḥīd* [in: Yörükan, *Islam akaidine eski metinler*], S. 4, 13 f.). Abū Ṭālib al-Makkī soll in einer Predigt gesagt haben: „Es gibt nichts Schädlicheres für die Geschöpfe als den Schöpfer"; dafür wurde er von den Zuhörern hinausgejagt (TB III 89, 15 f.).

[27] Ibn al-Ǧauzī, *Ḥamqā* 132, ult. ff. Die koranische Formel sollte, wie ein Ḥadīṯ verlangte (TB III 363, 6 ff.), gesprochen werden, wenn die Trompete des Gerichtes ertönt; das lag vermutlich der asketischen Praxis zugrunde.

[28] Text 23.

[29] Text 27, b–c.

Es sei denn – und das ist sehr wichtig – Gott mache im Koran Aussagen über sich selbst. Daran darf dann auch kein Theologe herummäkeln.

> Auf Sure 3/173 traf dies nicht zu; denn der genannte Satz wurde, wie schon aus seiner sprachlichen Form hervorgeht, von Menschen geäußert, und zwar von Muslimen im Verlauf einer Schlacht (zum Zusammenhang vgl. Paret, *Kommentar* 86 zur Stelle). Hišām hat darin also nicht in höherem Sinne „Wort Gottes" gesehen. Man muß sich fragen, wie weit sich dies auf seinen Offenbarungsbegriff auswirkte; es sieht so aus, als habe er nicht für alle Stellen des Korans strikte Verbalinspiration vorausgesetzt. Jedoch findet sich seine Bemerkung über die Selbstaussagen Gottes leider nur in einem Nebensatz zu Ende von Text 23, d. Wir erfahren darum nicht, an welche Koranverse er im einzelnen dachte.

Wie Hišām diese Selbstaussagen Gottes zu einer Attributenlehre verarbeitet hat, wissen wir nicht. Vielleicht hatte er auch gar keine; denn wenn er die Aussagen so stehen ließ, wie er sie im Koran fand, dann brauchte er den Schritt zu den Eigenschaften, d. h. den Nomina, nicht zu tun[30]. Der Koran bot ihm in erster Linie „Namen" Gottes, d. h. Adjektive. Jedenfalls ist keineswegs gesagt, daß er auch in diesem Punkt bei Abū l-Huḏail ansetzte. In der Frage der Lokalisierung Gottes unterschied er sich von ihm; Gott ist nicht überall, sondern nirgendwo, oder besser: nicht an einem bestimmten Ort, „so, wie er von Ewigkeit her war"[31]. Gott ist weiterhin absolut unsichtbar; selbst mit dem Herzen wird man ihn im Jenseits nicht schauen[32]. Er ist auch nicht „etwas", d. h. ein Ding; er ist nur der Hervorbringer der Dinge[33]. Mit diesen Dingen allerdings hat es seine besondere Bewandtnis. Sie sind ebenfalls vor ihrer Existenz nicht „etwas"; denn nur Geschaffenes ist „etwas"[34]. Als Nichtseiende sind sie nichts; wie Abū l-Huḏail kennt Hišām nicht den Begriff der Potentialität. Von dem aber, was nichts ist, kann man auch nichts wissen; also weiß Gott nicht von den Dingen als Dingen vor ihrer Existenz[35]. Das ließ sich leicht im Sinne früher kūfischer Theologie, etwa des Hišām b. al-Ḥakam, mißverstehen; Ibn ar-Rēwandī hat diese Möglichkeit ausgenutzt[36]. Aber mit Hišām b. al-Ḥakam hat Hišām al-Fuwaṭī wohl außer seinem Namen kaum etwas gemeinsam. Eher wird man an Iran denken dürfen; wir sind der Lehre des Ǧahm b. Ṣafwān ganz nahe[37]. Aš'arī behauptet, Hišām habe sich von

---

[30] Das könnte Aš'arī mit seiner Bemerkung in Text 18, d gemeint haben.

[31] Text 12.

[32] Text XXI 67, b.

[33] Text 13, allerdings nach einer nicht unbedingt zuverlässigen Quelle (Malaṭī). Hišāms Schüler 'Abbād hat sich nicht so radikal geäußert (s. u. S. 18). Jedoch hat andererseits Abū l-Huḏail Gott offenbar nicht als *šai'* angesehen (vgl. Frank in: Le Muséon 82/1969/471 f.). Weiteres dazu unten S. 433 f.

[34] Text 14, e; vgl. dazu Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 42, 10 f. und IV 202, 3.

[35] Text 15; 16, d; XIII 8. Zum Zusammenhang vgl. meine *Erkenntnislehre* 192 und 194 sowie Gimaret, *Livre des Religions* 254, Anm. 26; Weiteres s. u. S. 28 und 45 ff.

[36] Text 14, a–c.

[37] Ebenso wie mit der Idee, daß Gott nicht *šai'* sei (s. o. Bd. II 498 f.; dazu Text XIV 7).

einigen „Ewigkeitlern" (Azalīya) beeinflussen lassen[38]; wir haben ihre Gedanken u. a. bei Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī wiedergefunden[39]. Allerdings lag ihm daran, sich von ihnen zu distanzieren; er wollte sich nicht der Konsequenz aussetzen, wegen der Ewigkeit des göttlichen Vorherwissens auch die Ewigkeit der Welt annehmen zu müssen. Vielleicht mußte er damit der Gemeinde in Ḫorāsān aus der Klemme helfen.

Daß er deswegen nicht Gottes ewiges Wissen überhaupt leugnete, ist klar bezeugt. Er modifizierte nur dessen Inhalt. Er versuchte von den Objekten wegzukommen, indem er Gottes Wissen um sich selbst in den Vordergrund rückte[40]: Gott denkt sich selbst, indem er von Ewigkeit her weiß, daß er einer ist und daß es neben ihm keinen zweiten gibt[41]. Er erkennt also nicht nur seine Existenz, sondern auch sein Wesen, im Sinne des *tauḥīd*. Der Zweite neben ihm wird negiert; dieser tritt also nicht als „Ding" in den Wissensvorgang ein. Aus dem Wissen um sein Wesen ergibt sich aber auch in bestimmtem Sinne Wissen um die Welt: Gott weiß von Anfang an, daß er erschaffen und vergehen lassen wird und daß er am Ende der Zeiten die Menschen, so wie sie waren, wieder auferweckt[42]. Das sind Handlungen, die er selber tun wird, keine Dinge. Man muß nur aufpassen, daß man die Dinge nicht wieder in die Aussagen hineinnimmt, mit denen man den Sachverhalt theologisch beschreibt. Wo da die Grenze lag, wird aus der doxographischen Überlieferung nicht mehr ganz klar. Aš'arī meint, daß Hišām die Dinge, so lange sie noch nicht existieren, überhaupt nicht mit Namen nennen wollte, selbst nicht in dem Sinne, daß Gott weiß, daß sie sein werden[43]; nach Ibn Ḥazm dagegen hat er die Formulierung zugelassen, daß Gott von Ewigkeit her weiß, daß sie sein werden, *wenn sie sind*[44].

Ibn Ḥazm mag in seiner Interpretation zu weit gehen; aber er hat deutlich gemerkt, daß Hišām nicht primär darauf aus war, den Inhalt des göttlichen Wissens einzuschränken. Er sagt nicht wie später Ibn Sīnā[45], daß Gott keine Kenntnis von den *particularia* habe. Er ist auch kein Aristoteliker, so sehr man prima vista an die νόησις νοήσεως denken mag. Gott erkennt die *particularia*, wenn sie einmal da sind. Nach der Erschaffung sind die Dinge Dinge, und sie bleiben es sogar dann, wenn sie wieder vergangen sind[46]. Es geht nur um das Vorherwissen. Dieses aber ist nach Hišāms Ansicht unveränderlich[47]; auch wenn die Dinge entstehen, tritt zu ihm nichts hinzu. Man darf es darum auch

---

[38] Text 18.
[39] S. o. Bd. II 562 f.
[40] Text 14, d.
[41] Text 16, b–c.
[42] Text 14, f.
[43] Text 16, e–g.
[44] Text 17. Zum Problem allgemein vgl. auch Daiber, *Mu'ammar* 193 ff.; Jolivet, *L'intellect selon Kindī* 118 f.
[45] Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* 71 ff.
[46] Text 16, g.
[47] Text 32, b.

nicht von Bedingungen abhängig machen, die nicht in Gott selber liegen[48]: man kann Gott kein Wissen darüber zuschreiben, daß er einen Ungläubigen strafen wird, wenn dieser nicht bereut[49]. Vielmehr erfaßt Gott das Geschick eines Menschen als Ganzes; er weiß, wer letzten Endes ungläubig und wer gläubig sein wird. Das mag mit unserem Urteil nicht immer übereinstimmen. Manchmal bekehrt sich jemand erst in seiner letzten Stunde. Aber alles, was dieser zuvor getan hat, ist nur Ausdruck seiner Handlungsfreiheit; das göttliche Vorherwissen bleibt davon unberührt[50]. Auch dies wirkt, wie manches Vorhergehende, wie eine differenzierende Umformulierung eines Gedankens des Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī[51].

Daß dieses Vorherwissen deswegen vorherbestimmende Kraft habe, hat Hišām als Muʿtazilit gewiß nicht geglaubt. Die menschlichen Handlungen sind ja keine „Dinge"; sie werden also dadurch, daß Gott einen Menschen bei seiner Erschaffung als Gläubigen oder Ungläubigen erkennt, nicht präjudiziert. Das ist zu berücksichtigen, wenn ein Häresiograph wie Ibn Ḥazm ihn bezüglich der Lehre, daß der Mensch mit seinem Glauben bzw. seinem Unglauben richtig an sein Lebensende und zum Gericht gelangt (*muwāfāt*), mit den Aš'ariten zusammenspannt[52]. Es geht nicht um Prädestination, sondern um Unbeeinflußbarkeit. Hišām hat dies bezeichnenderweise noch an einem andern Beispiel demonstriert, das unter dem Stichwort *al-qaul bil-maqṭūʿ wal-mauṣūl* bekannt wurde. Wieder sind menschliche Handlungen gemeint, und natürlich solche, die für das jenseitige Heil wesentlich sind: die Erfüllung von Geboten, die – wie der Glaube – eine gewisse Zeit in Anspruch nehmen und darum unterbrochen werden können. Abū Rašīd bezieht sich auf den Denkprozeß zur Gotteserkenntnis, den abzubrechen sündhaft ist[53]; Ibn ar-Rēwandī wählt das eingängigere Beispiel des nicht zu Ende geführten Gebetes[54]. Auch da ist es so, daß Gott im voraus weiß, daß das Gebot nicht erfüllt werden wird; also läßt sich mit Bezug auf den bereits abgeleisteten Teil ebenfalls nicht sagen, daß mit ihm dem Gebot Genüge getan worden sei, und wäre es auch nur auf unvollständige Weise.

> Die kritische Frage war dabei die, wie dieser Teil denn nun zu bewerten ist. Sie wird von den Quellen nicht eindeutig beantwortet. Hišām hat vermutlich den Akzent darauf gelegt, daß der abgeleistete Teil ungültig sei; Ibn ar-Rēwandī

---

[48] *Maq.* 495, 7 f.

[49] Text 19; dazu jetzt kurz auch Abrahamov in: Der Islam 71/1994/112.

[50] Text 32 und 33.

[51] S. o. Bd. II 562; vgl. auch die Lehre ḫāriǧitischer Gruppen in Sīstān (ib. 580 f.) oder die des Sulaimān ar-Raqqī (ib. 481).

[52] Text 32; dazu *Fiṣal* IV 58, 3 ff. Der Unterschied ist in der an sich verdienstvollen Studie von E. Kohlberg in SI 57/1983/47 ff. nicht sauber herausgeholt; die Aussage in der Klammer S. 62 f. ist falsch. Zur Herleitung des Begriffs *muwāfāt* ib. S. 47 f. und Gimaret, *Livre des Religions* 252, Anm. 18; zum Gebrauch vgl. etwa Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 191, 4 ff. (anders aber Šahrastānī 51, 11/110, 9).

[53] *Masāʾil fī l-ḫilāf* 345, 3 f. und vorher.

[54] Text 31.

spricht in seiner übertreibenden Art gar von Sünde (Text 31, a). Ḫaiyāṭ nimmt nicht direkt Stellung, sondern referiert das Argument Hišāms, mit dem dieser seine These absicherte: Da man nach allgemeiner Ansicht ein abgebrochenes Gebet wiederholen muß, können die bereits abgeleisteten *rak'as* nicht Gegenstand des Gebotes sein; sonst müßte man sie zu denen der Wiederholung addieren. Den Kern der Sache trifft das vermutlich nicht. Hišāms Schüler 'Abbād b. Sulaimān hat stattdessen später betont, daß die abgeleisteten *rak'as* trotz allem ein „Gehorsamswerk" bleiben, nur daß sie nicht zum obligatorischen Gebet zu zählen sind (s. u. S. 18); allerdings wissen wir nicht, ob sein Lehrer schon so dachte. Baġdādī, der sich an Ibn ar-Rēwandī's Interpretation hält, konstatiert, daß Hišām von der communis opinio abweiche (*Farq* 149, 10 ff./163, 10 f.); Aš'arī hat in ähnlicher Weise 'Abbād gegenüber der Mehrzahl der Theologen abgegrenzt (*Maq.* 450, 4 ff.).

Daß diese juristische Frage mit dem eher theologisch konzipierten *muwāfāt*-Problem eng verwandt ist, kommt in den von uns benutzten Texten (31 und 33) nicht zum Ausdruck, ist jedoch vermutlich deutlich gesehen worden. Abū Rašīd gebraucht den Begriff *muwāfāt* geradezu in diesem neuen Zusammenhang: daß man mit seinem Gebet „an das rechte Ende gelangt" (*Masā'il fī l-ḫilāf* 348, 9 ff.). Vor allem der Šaiḫ al-Mufīd stellt den Bezug her. Allerdings hatte er dazu auch einen besonderen Grund; daß eine unterbrochene rituelle Handlung ungültig sei, hatten nämlich bereits die imāmitischen Erzväter Zurāra b. A'yan und Muḥammad b. 'Abdallāh aṭ-Ṭaiyār behauptet (s. o. Bd. I 327 und 333; dazu *Awā'il al-maqālāt* 69, 5 ff., übs. bei McDermott, *Theology of al-Mufīd* 161 und bei Sourdel in: REI 40/1972/295 f., wo allerdings durch falsche Wiedergabe des Terminus *muwāfāt* der Zusammenhang verdunkelt ist; weiter dazu Kohlberg in: SI 57/1983/62 ff.). Für Hišām vgl. noch Ka'bī, *Maq.* 71, apu., wo wiederum beides nebeneinander erwähnt wird.

Dadurch daß Hišām al-Fuwaṭī in seinen Überlegungen zum göttlichen Wissen die Frage nach dem Status der Dinge vor ihrer realen Existenz in den Vordergrund stellte, löste er eine Diskussion aus, welche wir unter seinen jüngeren Zeitgenossen noch weiter verfolgen werden. Auf diesen Punkt fällt darum auch das Licht unserer Information. Andere Bereiche werden nur sparsam erhellt. Ebenso wie die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens betonte Hišām die der göttlichen Allmacht: Gott ist von Ewigkeit her allmächtig[55], und er bleibt es auch; daß seine *maqdūrāt* ein Ende hätten, wie Abū l-Huḏail glaubte, hat Hišām, wie wir sahen, abgelehnt. Von Einschränkungen seiner Allmacht, wie sie in der Schule Naẓẓāms diskutiert wurden, hören wir bei Hišām nichts. Das einzige, was Gott nicht kann, ist, nacheinander zwei gleiche Dinge schaffen. Aber das war für Hišām vor allem eine terminologische Frage. Jedes Geschaffene ist einmalig; was nach ihm kommt, ist nicht mehr das gleiche, sondern etwas anderes. Im Arabischen ist der Unterschied zwischen „gleich" und „ähnlich", der hier hilfreich hätte sein können, nicht deutlich ausgeprägt[56]. Dagegen kann Gott Unrecht tun; allerdings wäre es absurd

[55] Text 16, a.

[56] So möchte ich Text 20 verstehen. Damit ist wohl auch die Vorstellung Bišr b. al-Mu'tamir's zurückgewiesen, es gebe zu jedem Schaffensakt Gottes unendlich viele gleiche Möglichkeiten

(*muḥāl*), dies auch nur theoretisch anzunehmen. Das war der Standpunkt Abū l-Huḏail's[57]; aber Hišām führte ihn weiter mit einer sprachlichen Beweisführung: Der Irrealis, mit dem man diese theoretische Annahme ausdrückt, impliziert entweder einen Zweifel – dann ist er unzulässig, oder eine Negation – dann ist er überflüssig[58].

Daran daß Gott alle Menschen gleich behandelt, hielt Hišām eisern fest. Selbst die gefallenen Glaubenskämpfer kommen nicht früher in den Himmel. Das Paradies ist nämlich, wie wir sahen, noch gar nicht geschaffen; es hätte keinen Nutzen, da es doch nur leer stünde[59]. Mit diesem Gedanken griff Hišām auf Ḍirār zurück; er hat sich offenbar mit Verve dafür eingesetzt[60] und ihn an spätere Theologen wie Ka'bī weitergegeben. Daran daß auch Muslime, wenn sie im Stande schwerer Sünde sterben, auf ewig in der Hölle bleiben werden, hegte er keinen Zweifel. Jedoch hatte ihn das Sperrfeuer der „Murǧi'iten" so weit verunsichert, daß er zugab, daß dies so nicht im Koran stehe; man müsse die betreffenden Stellen einer exegetischen Behandlung unterziehen[61]. Wie schwer es war, mit diesem Gleichbehandlungsprinzip Probleme der Theodizee zu lösen, zeigt ein Argument, das er offenbar gegen Abū l-Huḏail richtete: Kinder, die unschuldig leiden, können dafür nicht in ihrem späteren Leben, wie Abū l-Huḏail angenommen hatte, entschädigt werden. Denn dies würde bedeuten, daß sie auch die Freuden, die sie unverdient genießen, vielleicht nicht umsonst bekommen; Gott könnte ihnen dafür in ihrem späteren Leben die Rechnung aufmachen, sie „bestrafen"[62].

> Eine ähnliche Meinung vertrat Hišāms Zeitgenosse Qāsim b. Ibrāhīm (vgl. Madelung in: Festschrift Löfgren 40f.). – Ob die anderswo belegte Ansicht Hišāms, daß im Paradies keine Jungfrauen defloriert werden (Text 37), in denselben Kontext gehört, läßt sich nicht sagen. Wir wissen nicht, worauf hier der Ton gelegt war. Allerdings würde man den Text überanstrengen, wenn man aus ihm herausläse, daß Hišām die Paradiesesfreuden überhaupt spiritualisierte.

Mit Abū l-Huḏail stimmte er darin überein, daß er den Glauben vom gottwohlgefälligen Handeln her definierte und dabei auch die supererogatorischen Werke für wesentlich hielt[63]. Jedoch hat er, vermutlich wieder durch murǧi'itische Polemik, gemerkt, daß man dabei in Gefahr geriet, den Glaubensakt als solchen zu vernachlässigen. So unterschied er, mit offenbar neuer Terminologie, Glauben an Gott (*īmān billāh*), d. h. den eigentlichen Glaubensakt, vom Glauben um Gottes willen (*īmān lillāh*), d. h. den Werken, mit denen man

---

(s. o. Bd. III 125). Zu der sprachlichen Unschärfe vgl., mit Bezug auf das Hebräische, E. Jenni, *Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit*, in: K. Seybold/E. Zenger, Neue Wege der Psalmenforschung (Freiburg 1994), S. 205; dazu auch unten S. 380.

[57] S. o. Bd. III 277.

[58] Text 21.

[59] Text 36; dazu oben S. 7.

[60] Vgl. Text 35.

[61] Text 34.

[62] Text 22; für Abū l-Huḏail s. o. Bd. III 278.

[63] Vgl. Text 29, a mit Text XXI 155, a; dazu oben Bd. III 287.

Gottes Gebot erfüllt. Den Glauben an Gott darf man niemals vernachlässigen; das wäre Unglaube. Beim Glauben um Gottes willen dagegen öffnet sich das Spektrum von schweren und leichten Sünden, das Abū l-Huḏail – und andere – bereits analysiert hatten. Hier kommt es zum Unglauben erst, wenn man meint, daß die Nichtbeachtung der Gebote erlaubt sei; damit hat man dann wieder den „Glauben an Gott" verletzt[64].

Die Korrespondenz, die Hišām mit einer mu'tazilitischen Gemeinde in Ḫorāsān führte, vermutlich auch seine Reisetätigkeit überhaupt, scheinen ihn stärker als manche seiner Zeitgenossen mit praktischen Fragen konfrontiert zu haben. Er mußte sich dazu äußern, wie jemand zu beurteilen ist, der den *zakāt* nicht zahlt. Leider wird nicht gesagt, an wen die Steuer gehen sollte, ob an die Obrigkeit oder an die eigene Gemeinde. Aber aus der Art, wie die Nachricht eingeordnet wird – und aus der Tatsache, daß sie überhaupt überliefert wird –, scheint doch hervorzugehen, daß ersteres gemeint war. Man kann es dann auch aus der Milde der Antwort schließen: Wer nicht von vornherein entschlossen ist, den *zakāt* niemals zu zahlen, hält ihn im strengen Sinne des Wortes nicht zurück und tut darum auch nichts Falsches[65]. Der Staat scheint in Hišāms Denken keinen hohen Rang eingenommen zu haben. Wir erkennen dies auch aus einer zweiten Expertise: Wenn jemand nachweislich vom Glauben abfällt, so darf jeder Muslim die Todesstrafe an ihm vollziehen, wenn die Obrigkeit dies nicht tut; man sollte sich dabei nur nicht selber in Gefahr bringen. Hišāms Schüler 'Abbād b. Sulaimān hat dies übernommen. Ibn ar-Rēwandī interpretiert es als eine Aufforderung zum Meuchelmord[66]; aber es war wohl erst einmal nur eine konsequente Anwendung des individuellen *amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar*. Für die Kernlande des Islam war diese Einstellung damals schon etwas altmodisch – wenngleich wir nicht wissen, ob die Obrigkeit Apostasie überall unter Strafe stellte. In den mu'tazilitischen Gemeinden in Indien dagegen und vielleicht auch mancherorts in Iran sah es anders aus; ohne Selbstjustiz ließ sich dort Zucht wohl nicht immer aufrechterhalten[67].

Das Verhältnis zur Šī'a, das in Baṣra immer etwas gespannt war, versuchte Hišām durch eine „ökumenische" Interpretation der Vergangenheit zu entschärfen. Bei der Kamelschlacht hatten, so behauptete er, die Anführer auf beiden Seiten nur das Beste gewollt; sie trafen sich in Baṣra zu Verhandlungen, und nur das dumme Volk fing dann an, sich zu schlagen. Man könne dies aus einer Äußerung 'Alīs schließen, vor allem aber auch daraus, daß seine beiden Gegner gar nicht im offenen Kampf getötet wurden[68]. Auch 'Uṯmān wurde nicht im echten Sinne in seinem Palaste belagert, und erst recht natürlich nicht auf Betreiben 'Alīs; vielmehr drangen einige unverantwortliche Elemente bei

---

[64] Text 29, b–f.

[65] Text 30. Dachte er an eine nichtmu'tazilitische oder ungerechte Obrigkeit, die das Geld in falschem Sinne verwendet?

[66] Text 38 und XXV 108.

[67] Eine eigene Gerichtsbarkeit dürften diese Gemeinden danach nicht gehabt haben.

[68] Text 41–43.

ihm ein und ermordeten ihn, ohne daß „die Muslime" eine Ahnung hatten[69]. Mit dieser Entsorgung der Vergangenheit folgt Hišām einem Trend, der auch anderswo sich äußerte. Man war in der Muʿtazila anscheinend der Parteinahme müde geworden; zu häufig hatte die Obrigkeit in diesem Punkt ihre Linie geändert. Neben Hišām soll auch Uswārī sich so entschieden haben[70]. Außerhalb der Schule aber hatte bereits Walīd b. Abān al-Karābīsī in diesem Geiste gedacht, nur daß es ihm wohl viel stärker noch darum ging, die Ehre der *ṣaḥāba* zu retten. Er sah in dem Geschehen bei Ṣiffīn keinen politischen Betriebsunfall, sondern das Ergebnis eines verantwortungsbewußten *iǧtihād*[71]; das hat dann sein Schüler Ḥusain b. ʿAlī al-Karābīsī[72] und nachher fast die gesamte sunnitische Theologie von ihm übernommen[73]. Für Hišām al-Fuwaṭī lag der Anstoß wohl eher darin, daß die Muʿtazila in der Zeit des Muʿtaṣim und des Wāṯiq ihre ganze Energie tunlichst gegen die „Anthropomorphisten" richten sollte; letztere hatten deutlich genug gezeigt, daß sie sowohl die Muʿtaziliten als auch die Šīʿiten zu ihren Gegnern rechneten[74]. Zugleich folgt er aber auch dem Bild, das er sich von der Gesellschaft machte; er meinte nämlich, daß eine zerstrittene Gemeinde nicht zur Herrschaftsbildung imstande sei. Erst geeint lasse sie sich führen; dann aber bedürfe sie auch eines Herrschers, der ihr Ziele setzt.

Text 39. Ob er diese Einigkeit nur unter den *ḫulafāʾ ar-rāšidūn* verwirklicht fand, wie ʿAbbād b. Sulaimān dies tat (s. u. S. 44), wissen wir nicht. Jedenfalls hat er damit nicht das Kalifat ʿAlīs kritisiert, wie Baġdādī meint (Madelung, *Qāsim* 42). Auch eine Beziehung zu Aṣamm besteht wohl nicht; diesbezügliche Bemerkungen bei Šahrastānī und Abū l-Muʿīn an-Nasafī (Text 39, Kommentar) sind nachträgliche systematisierende Gleichsetzungen (vgl. Bd. II 408). Wenn wir auf die Einstellung zum *amr bil-maʿrūf* schauen, so war Fuwaṭī gewiß um einiges radikaler als Aṣamm (dazu Bd. II 409). – Zu weiteren Lehrmeinungen vgl. Text XVII 23 (*tawallud*) und 49 (zur Effizienz von Willensakten) sowie XXI 173 (Übereinstimmung mit Abū l-Huḏail in der Forderung nach 20facher Beglaubigung von *aḫbār*; s. o. Bd. III 267).

4.1.2 Fuwaṭīs Schüler

4.1.2.1 ʿAbbād b. Sulaimān

Hišām fand Anhänger in Damaskus und offenbar auch in Nēšāpūr[1]. In Baṣra aber wurden seine Gedanken auf originelle Weise weitergeführt von

---

[69] Text 40.

[70] Text 41, e; vgl. dazu Bd. III 421 f.

[71] S. o. Bd. II 439.

[72] S. u. S. 211. Er war etwa 20 Jahre jünger als Fuwaṭī.

[73] S. u. S. 700. Baġdādī denkt *Uṣūl ad-dīn* 289, 8 ff. wohl vor allem an die Aš'ariten; dabei skizziert er den Gedankengang ganz im Sinne Fuwaṭīs.

[74] S. o. Bd. III 451.

[1] S. u. S. 236 und 251.

Abū Sahl 'Abbād b. Salmān/Sulaimān[2] b. 'Alī aṣ-Ṣaimarī.

Allerdings war auch dieser, wie die Nisbe vermuten läßt, wohl kein geborener Baṣrier. Jedenfalls hielt er Verbindung zu Ṣaimara in der Provinz Ǧibāl, wo die Mu'tazila – durch seinen Einfluß? – sich stark ausgebreitet hatte[3] und ein Schüler von ihm bekannt geworden ist[4]. In Baṣra hat sich sein Denken auf die Dauer nicht behaupten können; Ǧubbā'ī hielt ihn für intelligent, aber ein bißchen verrückt[5]. Andererseits hat noch Abū Hāšim gegen ihn geschrieben, ebenso zur gleichen Zeit Aš'arī[6]. In Maqdisīs *K. al-Bad' wat-ta'rīḫ*, das um 355/966 verfaßt ist, ist seine Schule die einzige Gruppe der Mu'tazila, die nach ihrem Gründer benannt ist[7]. Malaṭī weist damals darauf hin, daß es weder in Baṣra noch in Baġdād in der Periode zwischen 'Abbād und Ǧubbā'ī einen nennenswerten Theologen gegeben habe[8]. Zwar füllte er, wie Malaṭī dies sieht, „die Erde mit Büchern und Widersinn"[9]; aber die Mu'taziliten fanden ihn damals noch nicht so exzentrisch. Er trat zu Streitgesprächen mit Ibn Kullāb an, vermutlich als Haupt der baṣrischen Mu'tazila[10]. Das dürfte in die dreißiger Jahre zu datieren sein, als Theologen, die so deutlich den Dogmen der *miḥna* entgegentraten wie Ibn Kullāb, sich wieder ungestraft in der Öffentlichkeit sehen lassen konnten[11]. Selber ist 'Abbād offenbar noch um 260/874 am Leben gewesen; denn Ibn ar-Rēwandī nennt ihn als einen – sicherlich wesentlich älteren – Zeitgenossen[12], und sein Schüler Abū l-Ḥasan al-Barḍa'ī[13] hat ihn anscheinend erst kurz vor Mitte der fünfziger Jahre in Baṣra aufgesucht[14]. Auch der Šī'it 'Abdarraḥmān b. Aḥmad b. Ǧabrōya, der nach

---

[2] *Salmān* ist die lectio difficilior; sie steht im *Fihrist* (215, −11 und 230, 7) und bei Muḥammad aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-uṣūl* 102, apu. *Sulaimān* findet sich überall in Aš'arīs *Maqālāt*, bei Qāḍī 'Abdalǧabbār (*Faḍl* 285, 5 > IM 77, 17), bei Subkī (*Ṭabaqāt aš-Šāfi'īya* II 299, 11) usw.

[3] S. u. S. 241 f.

[4] Abū 'Abdallāh aṣ-Ṣaimarī (vgl. *Faḍl* 308, ult.). Die Nisbe 'Abbāds ist häufig verschrieben worden; 'Umarī (Baġdādī, *Farq* 147, 2 BADR), Ḍamrī (*Farq* 161, 1 'ABDALḤAMĪD; Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* III 229 nr. 1027), Ḍamīrī (Nāṭiq bil-ḥaqq, *Ziyādāt* 159 b, 8), Ṣamīrī (Ǧuwainī, *Šāmil* 337, ult.; mit Variante *Ṣamrī*), Ḍaimarī (Īǧī, *Mawāqif* VIII 301, 8; so auch Horten in seinen Werken); Ṣīġawī (Ǧuwainī, *Iršād* 159, −4). Die richtige Form findet sich bei Mānkdīm, ŠUḤ 547, pu. und 625, 1; Mas'ūdī, *Tanbīh* 395, 16; Ibn Kammūna, *Tanqīḥ* 78, 8 (nach dem *Šāmil* des Ǧuwainī); Suyūṭī, *Muzhir* I 47, 2. 'Abbād ist vermutlich auch mit dem Ṣaimarī in der Namensliste des Ka'bī gemeint (*Fihrist* 220, Anm., Z. 8). Hierzu und zum Folgenden vgl. Madelung in: EIran I 70 f.

[5] *Fihrist* 215, −10 f.

[6] Vgl. Werkliste, Widerlegungen c–d.

[7] *Bad'* V 142, 1.

[8] *Tanbīh* 32, 4 f./39, apu. f.

[9] Ib. 32, 3/39, −5 f.

[10] *Fihrist* 230, 7; Subkī, *Ṭab.* II 299, 10 ff. Dazu unten S. 188.

[11] Ibn Kullāb ist vermutlich 241/855 gestorben (s. u. S. 180). Man wird die Disputation jedenfalls nach dem Tode des Hišām al-Fuwaṭī ansetzen dürfen.

[12] *Intiṣār* 69, 10 = Text XXV 70, a.

[13] *Faḍl* 300, 13 > IM 90, 13; zu ihm s. u. S. 238.

[14] Nicht lange vor dem Tod des Ǧāḥiẓ (Murtaḍā, *Amālī* I 199, 4 ff.).

Nağāšīs Angabe mit ihm „und seinen Zeitgenossen" (*man kāna fī ṭabaqatihī*) Streitgespräche geführt hat[15], ist wohl erst um diese Zeit, wenn nicht später anzusetzen[16].

4.1.2.1.1 Seine Lehre

4.1.2.1.1.1 Vorbereitende Bemerkungen zu seinem System. Die Quellenlage

Die Quellen widmen ihm in ganz unterschiedlicher Weise ihre Aufmerksamkeit. Kaʿbī scheint ihm, wenn wir nach dem bisher edierten Fragment urteilen dürfen, überhaupt keine Biographie gegönnt zu haben[1]. Der Qāḍī ʿAbdalğabbār spricht von „bekannten Büchern", die er geschrieben habe, kennt ihn aber sonst nur als Schüler Hišām al-Fuwaṭī's[2]. Baġdādī und Šahrastānī ordnen ihn darum auch unter der Hišāmīya ein; sie verweisen nur vereinzelt auf individuelle Lehren. Hierbei hat wohl u. a. mitgespielt, daß ʿAbbād zu jung war, um im *K. al-Intiṣār* besonders herausgestellt zu werden; damit verlor Baġdādī einen wichtigen Informanten. Ganz anders dann das Bild bei Aš'arī. Er zeigt vor allem an ʿAbbāds Attributenlehre Interesse; diese handelt er sogar einmal auf fünf Seiten zusammenhängend – d. h. mit einer ununterbrochenen Reihe von Einzelnachrichten – ab[3]. Das tut er sonst nur ganz selten; ʿAbbād erhält damit fast ebensoviel Platz wie Ǧubbā'ī. Aš'arī hat ihn offenbar noch als Gegenpol zu letzterem betrachtet[4]; Šaḥḥām, der die reine Lehre Abū l-Huḏail's an Ǧubbā'ī weitergab, tritt daneben ganz zurück. Anderswo erfahren wir über ʿAbbāds Attributenlehre sozusagen nichts. Das heißt gewiß nicht, daß sie schon von Hišām al-Fuwaṭī entwickelt worden wäre. Die Übereinstimmungen mit diesem sind zwar sonst beachtlich[5]; aber dies ändert doch nichts an dem Urteil, daß ʿAbbād innerhalb der Muʿtazila der bedeutendste Theologe um die Mitte des 3. Jh's gewesen ist.

Auch dort, wo er übernahm, war er häufig originell. Für die These, daß Paradies und Hölle noch nicht existieren, fand er einen neuen, rationalen Beweis[6]. Obgleich er Akzidenzien nicht als Beweisgrundlage akzeptierte, glaubte er doch an Wunder; er wählte als Indiz für ihre Echtheit ein anderes Krite-

---

[15] Nağāšī 164, 13 ff.

[16] Er hat Ibn Mumlak zur Šīʿa bekehrt; dieser aber gehört in die Generation des Ǧubbā'ī (s. u. S. 245). – Daß ʿAbbād mit dem šīʿitischen Traditionarier gleichen Namens identisch sein könnte, verliert damit noch mehr an Wahrscheinlichkeit; allerdings war dieser vermutlich sein Zeitgenosse (vgl. Nağāšī 208, 5 ff. > Ardabīlī, *Ǧāmiʿ* I 430 a).

[1] Vgl. aber die Bemerkung zu Text 98.

[2] *Faḍl* 285, 6 (insgesamt nur eine Zeile) > IM 77, pu. f. Zum Schülerverhältnis vgl. noch *Fihrist* 215, –11; Malaṭī, *Tanbīh* 32, 2 f./39, –5; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 121, pu.

[3] *Maq.* 495–500.

[4] Gegenpol allerdings nur innerhalb der baṣrischen Schule. Vor dem Hintergrund der Baġdāder Theologie haben beide manches gemeinsam (s. u.).

[5] Vgl. Text XXI 67 und XXIV 2, 5, 12 und 42. Auffällig ist, daß er wie Hišām die Selbstjustiz an Apostaten – und Gegnern? – rechtfertigte (Text 108).

[6] Text 100; vgl. damit Text XXIV 39.

rium[7]. Er benutzte die Unterscheidung von *īmān billāh* und *īmān lillāh*[8]; aber seine Sündenlehre trägt neue Akzente. Die Formel *ḥasbunā llāh wa-ni'ma l-wakīl* hat er nur in der Koranrezitation zugelassen[9]; aber vielleicht hat er seine Ablehnung anders begründet[10]. Das Problem der unterbrochenen gottesdienstlichen Handlung hat er aus der Verknüpfung mit dem göttlichen Vorherwissen und der *muwāfāt* – an die er nicht mehr glaubte[11] – herausgelöst. Daraus ergab sich, daß er nun stärker als sein Lehrer, und vielleicht sogar im Gegensatz zu ihm, die Verdienstlichkeit des bereits abgeleisteten Teiles hervorhob: Dieser darf zwar nicht dem obligatorischen Werk zugezählt werden, und das Werk ist in jedem Fall zu wiederholen; aber er ist doch ein „Gehorsamswerk", nämlich ein supererogatorisches. Diesen Punkt holte ʿAbbād heraus, indem er die Beispiele z. T. anders wählte. Zumindest beim Gebet stellte er die Frage so, daß die Unterbrechung gar nicht als verwerflich angesehen werden konnte: man sieht während des Gebetes, wie ein Kind ertrinkt, und eilt, es zu retten[12].

Manchmal scheint er über seinen Lehrer direkt auf Abū l-Huḏail zurückzugreifen. Wie dieser erklärt er die Formulierung, daß Gott von seiner Schöpfung verschieden sei, für unzulässig[13]. Aber während Abū l-Huḏail Gott stattdessen als den „Gegensatz" seiner Schöpfung bezeichnete[14], sagt ʿAbbād, Gott sei „anders" als sie[15]. Das hatte er bei seinem Lehrer abgeschaut: Individualität besteht im Anderssein[16]. Gott ist anders, heißt, er ist „etwas", es gibt ihn; denn „etwas" und „ein anderes" sind gegeneinander austauschbar[17]. Aber Gott ist das absolut Andere; er ist „nicht wie die (übrigen) anderen Dinge"[18], und er ist auch nicht anders, weil ihm Anderssein inhärierte[19]. Das Motiv dieser Überlegungen ist also immer noch dasselbe wie bei Abū l-Huḏail: Verschiedenheit beruht in den Akzidenzien, jedoch gibt es bei Gott keine Akzidenzien. Nur daß ʿAbbād jetzt anders begründet: Wäre Gott „verschieden", so müßte man ihn auch so nennen; das aber ist sichtlich nicht der Fall[20]. Das Argument

---

[7] S. u. S. 42.
[8] Text 91; dazu oben S. 13 f..
[9] Text 42, a; dazu oben S. 8.
[10] S. u. S. 23.
[11] Text 97.
[12] Text 99, c–e; anders in f–i für Fasten und Pilgerfahrt. Zu den Einzelheiten vgl. den Kommentar; dazu oben Text XXIV 31. Weder Hišām noch ʿAbbād haben anscheinend zwischen vorhersehbarer bzw. beabsichtigter und unvorhersehbarer Unterbrechung unterschieden; dagegen ist diese Distinktion bei Mufīd entwickelt (*Awā'il al-maqālāt* 69, 7 ff./übs. Sourdel in: REI 40/1972/295 f. § 78).
[13] Text 39, a; vgl. damit Text XXI 40.
[14] S. o. Bd. III 244.
[15] Text 36, a.
[16] S. o. S. 10; auch Text XXIV 20, b.
[17] Text 37. Zur Definition von *šai'* „etwas" bei ʿAbbād vgl. auch Jolivet in: *Etudes sur Avicenne* 22.
[18] Text 38, a; Jolivet 21.
[19] Text 36, b–c.
[20] Text 39, b.

wirkt wie ein Zirkel, sieht jedoch im Lichte seiner Attributenlehre besser aus. Davon bald mehr.

Zuvor empfiehlt es sich, einen Blick auf ʿAbbāds Bücher zu werfen. Es sind nicht viele; nur sieben Titel sind überliefert. Eine Gesamtdarstellung seiner Theologie hat er offenbar nicht verfaßt; auch über Attributenlehre scheint er nicht in größerem Maßstab geschrieben zu haben. Am umfassendsten war vermutlich jenes *K. al-Abwāb*, das Abū Hāšim widerlegte; hier dürfte er in einzelnen, vielleicht nicht untereinander verknüpften Kapiteln aktuelle Fragen, die noch nicht durch Schulkonsens entschieden waren, abgehandelt haben[21]. Die drei im *Fihrist* genannten Titel[22] greifen Einzelthemen auf, die für seine Theologie charakteristisch geworden sind. Spekulieren läßt sich über den Inhalt eines *K. al-ʿAks*, das uns nur durch eine Widerlegung von seiten al-Ḫaiyāṭs belegt ist[23]. ʿAbbād hat sich nämlich anscheinend Gedanken über Logik gemacht, genauer gesagt: über die Stringenz von Aussagen. Formal am stärksten gesichert schienen diese ihm, wenn Subjekt und Prädikat sich gegenseitig implizieren – wie in dem obigen Beispiel: „etwas" ist „ein anderes", und „ein anderes" ist „etwas", oder *insān* = *bašar* wie *bašar* = *insān*[24]. Das nannte er *ʿaks* „Austauschbarkeit", und der Denkschritt, der hier vollzogen wurde, eben die reziproke oder intensive Implikation, war für ihn der Schluß im eigentlichen und strengsten Sinne (*ḥaqīqat al-qiyās*)[25].

> Wenn wir Ibn al-Murtaḍā trauen wollen – der allerdings spät ist und in diesem Punkt vorläufig völlig allein steht –, so hätte ʿAbbād auch die Reflexion über einen Satz angeregt, der eine Generation nach ihm eifrig diskutiert wurde: „Muḥammad und Musailima sagen die Wahrheit". Für ihn war diese Aussage weder wahr noch falsch, weil sie in Wirklichkeit zwei Aussagen enthielt, von denen die eine wahr und die andere falsch ist. Denselben Standpunkt vertrat später Abū Hāšim, während dessen Vater Ǧubbāʾī und nachher etwa der Qāḍī ʿAbdalǧabbār den Satz als Einheit behandelten und darum insgesamt für falsch hielten (*Qalāʾid* 117, –7 ff.). Die Stoiker hatten in solchen Fällen von συμπεπλεγμένα gesprochen, „Konjunktionen", in denen zwei gleichwertige Satzglieder mit einem „und" verbunden werden (vgl. dazu meine Ausführungen in: *Logic in Classical Islamic Culture* 31; auch *Erkenntnislehre* 98 f.). ʿAbbāds Standpunkt hätte dann vermutlich zu einer dreiwertigen Logik geführt, wie sie zu seiner Zeit – oder vielleicht schon etwas früher – Ǧāḥiẓ vertrat (s. u. S. 98).

---

[21] Werkliste nr. 4. Man könnte versuchen, über die Zitate aus Abū Hāšim's Widerlegung, die sich in der späteren muʿtazilitischen Literatur, vor allem bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, finden, auf den Inhalt des Grundwerkes zurückzuschließen. Jedoch wäre dies mit vielen Hypothesen belastet; ʿAbbād selber kommt in den Zitaten, soweit ich sehe, nie zu Wort. Außerdem ist vorläufig nicht zu klären, wieweit Abū Hāšim's *K. Naqḍ al-Abwāb* identisch ist mit dem *K. al-Abwāb al-kabīr* bzw. *K. al-Abwāb aṣ-ṣaġīr*, die ihm gleichfalls zugeschrieben werden (vgl. Gimaret in: JA 264/1976/298 ff. und 331). Das einzige, was sich aus den sicheren Zitaten schließen läßt, ist, daß der Rahmen der Widerlegung und damit wohl auch des Grundwerks recht weit gespannt war.

[22] Werkliste nr. 1–3.

[23] Ib., nr. 5.

[24] Text 75, a. Dazu unten S. 33 f.

[25] Vgl. im einzelnen den Kommentar zu Text 34.

4.1.2.1.1.2 Die Attributenlehre

Ganz von den Aussagen her hat er nun auch seine Attributenlehre konzipiert. Er konzentrierte sich auf die „Namen" Gottes, also die Adjektive. Den Schritt zum Nomen tat er nicht; wahrscheinlich meinte er, daß Abū l-Huḏail, der sich darauf eingelassen hatte, die Anerkennung selbständiger Attribute letzten Endes nicht habe vermeiden können[1]. Zwar hat er den Terminus *ṣifa* benutzt, aber für Aussagen mit einem finiten Verb, also „Gott weiß" statt „Gott ist wissend"[2]. In seinem System hat dies kaum eine Rolle gespielt; hier richtete sich seine Analyse ganz auf die Nominalsätze. Sie hatten den Vorteil, daß Gott (bzw. „der Schöpfer", *al-bāri'*, wie es häufig heißt[3]) als Subjekt am Anfang stand; *al-bāri' ya'lamu* ließ sich ja nicht sagen. Zudem konnte man an ihnen ausprobieren, wieweit sie sich im obengenannten Sinne umkehren ließen. Dies ging, wie leicht einzusehen war, nur bei „Namen", die Gott in ausschließlichem Sinne eignen, etwa bei „Gott ist ewig" oder besser (da das Wort *Allāh* in seiner Bedeutung Probleme aufwarf)[4]: „der Ewige ist von Urbeginn an (*lam yazal*)"[5]. Nicht dagegen gilt es für Aussagen wie „Gott ist wissend"; die Umkehrung „wissend" = „Gott" würde bedeuten, daß es außer Gott niemanden gibt, der etwas weiß[6].

Wichtig ist das Kriterium, nach dem 'Abbād diese Namen auswählte und billigte. Er beschränkte sich nicht auf die Wörter, mit denen Gott im Koran beeigenschaftet wurde; *qadīm* „ewig" hätte er dort nicht gefunden. Vielmehr hielt er sich an den Konsens der Muslime. Er definierte ihn negativ: Nur ein Name – aber auch jeder Name –, den man Gott nicht absprechen kann, ohne von der Gemeinde einhellig des Irrtums geziehen zu werden, ist theologisch relevant[7]. Denn die Namen sind Formen der Rede über Gott, façons de dire (*aqwāl*)[8]; wenn man sie gebraucht, setzt man sie (*aṯbata*)[9] und bedient sich darin einer Sprache, die von allen anerkannt werden muß. Ǧubbā'ī hat dies später ähnlich gesehen; die Baġdāder haben es abgelehnt[10]. 'Abbād aber ver-

---

[1] Text 27, a–b und d; 28, a.

[2] Text 25, a–b. Zu den Schwankungen im Wortgebrauch vgl. Gimaret, *Ash'arī* 236 f. und 345 f.

[3] Dazu unten S. 22, Anm. 26.

[4] Zur Frage vgl. Gimaret, *Noms divins* 121 ff. 'Abbād hat das Wort nirgendwo definiert; jedoch sah er darin zumindest keinen Eigennamen (s. u. S. 22).

[5] *Lam yazal* wird hier als Vollverb behandelt.

[6] Text 33–34; auch 32, b. Zu den hier behandelten Fragen vgl. jetzt auch Abrahamov in: Der Islam 71/1994/109 ff., der stellenweise etwas anders akzentuiert und vor allem auf neuplatonischen Einfluß hinauswill.

[7] Text 25, c–d.

[8] Ib., a–b.

[9] Text 27, e–g; 29, a; 30, a usw.

[10] Allerdings lag der Akzent hier nicht auf dem Konsens, sondern auf der Vernunft; sie bestimmt – oder bestimmt nicht –, ob etwas Gottesname sein kann oder nicht (*Maq.* 525, 4 ff.). Daß die Namen und Attribute bloße *aqwāl* seien, war nach *Maq.* 172, 14 f. die Ansicht der Mu'taziliten und Ḫāriǧiten überhaupt; jedoch ist dies, vermutlich aus kullābitisch-aš'aritischer Sicht, viel zu allgemein formuliert. Für die Mu'tazila vgl. noch Maqdisī, *Bad'* I 96, 6 f. und, in Auseinandersetzung mit ihr, aber wieder sehr allgemein, Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 256, 3 ff.

folgte damit einen Weg, den schon Hišām al-Fuwaṭī eingeschlagen hatte; theologische Aussagen unterliegen einer sprachlichen Kontrolle. Wie sein Lehrer betonte er, daß der Koran hiervon nicht tangiert werde[11]; aber da er den Koran bei seinen Überlegungen nicht zugrundelegte, brauchte er sich um diese Konzession nicht weiter zu kümmern. Dort wo Hišām nur einzelne Formulierungen schärfer gefaßt hatte, trieb er in umfassendem Maße *linguistic analysis*. Zum erstenmal stellt er die Theologie auf die Basis einer allgemeinen Sprachtheorie.

Das heißt nicht, daß er diese völlig autonom erfunden hätte; sie war bei den Philologen zumindest vorbereitet. Wenn er von *aqwāl* sprach, so stützte er sich offenbar auf Sībawaih; dieser hatte *qaul* von *kalām*, der selbständigen und abgeschlossenen Aussage, unterschieden[12]. Was ʿAbbād damit meinte, waren Wörter, im obigen Fall „Beschreibungen" Gottes wie *yaʿlamu, ʿālim* usw.[13]. Jedoch ging er mit seinen Überlegungen weit über die Theologie hinaus. Er stellte sich vor, daß zwischen den Wörtern und den Sachen eine natürliche Beziehung bestehe; die Wörter passen zu den Sachen, weil diese so sind, wie sie sind[14]. Das gilt natürlich primär für Nomina; die Verben waren nach Ansicht der Baṣrier ohnehin sekundär[15]. Besondere Beweiskraft kam den onomatopoetischen Wortbildungen zu; von ihnen ausgehend soll schon Ḫalīl b. Aḥmad einen ähnlichen Schluß gezogen haben[16]. Die Frage war, wieweit sich der Befund über die Onomatopoetica hinaus verallgemeinern ließ; ein Anhänger ʿAbbāds wurde von seinen Zuhörern angeblich damit getestet, ob er aus dem persischen Wort für Stein – das er offenbar nicht kannte – aufgrund der bloßen Lautgestalt die Bedeutung heraushöre[17]. Die Theorie hat sich denn auch nicht durchgesetzt; Ǧubbāʾī hat sie angegriffen, und sein Sohn Abū Hāšim hat ʿAbbāds „naturalistischen" Ansatz schließlich durch die Erklärung der Sprache als sozialer Konvention ersetzt[18]. Vielleicht mißfiel den beiden Nachfahren auch, daß aus der Sicht ʿAbbāds sogar Gott unter das Gesetz der Sprache gestellt wurde. Selbst er kann die Dinge nicht anders benennen[19]; denn er hat ihnen ja, indem er sie schuf, ihre „Natur" gegeben. Nicht einmal

---

[11] Text 42, a.

[12] Vgl. Guillaume in: BEO 35/1983/28 ff.; auch *Lisān al-ʿArab* XII 523, 6 ff.

[13] Text 25, a (wo in Ermangelung einer besseren Vokabel auch mit „Wörter" übersetzt ist). *Aqwāl* sind, wie man vielleicht hervorheben sollte, keine „Sprechakte", oder jedenfalls nur in zweiter Linie; bei Maqdisī (*Bad'* I 96, 6 f.) stehen sie neben den Metonymien oder indirekten Ausdrucksweisen (*kināyāt*).

[14] Text 21, a–b.

[15] Sie gehen aus den Infinitiven, also Nomina hervor (s. o. Bd. III 244; auch unten S. 427).

[16] Vgl. B. Weiss in: ZDMG 124/1974/37 mit weiteren Belegen; auch Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking* 27 ff., der auf antike Parallelen verweist und gleichfalls meint, daß ihr Einfluß schon in der Zeit des Sībawaih spürbar gewesen sei.

[17] Text 21, c–d. Der Schüler ist Araber und befindet sich vielleicht in einer iranischen Gemeinde zu Besuch. Es kann sich allerdings auch um eine bloße fiktive Anekdote handeln.

[18] Dokumentiert bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* V 160 ff. Zur Entwicklung vgl. Weiss, a. a. O. 33 ff.; auch Frank, *Beings and Their Attributes* 29, Anm. 10.

[19] Text 23 und 24, a.

sich selber könnte er anders „beschreiben“[20]; seine Namen bezeichnen ihn so, wie er ist. Würde man sie ändern, so wandelte sich auch das mit ihnen Bezeichnete[21].

So weit dürften auch die Philologen, an die ʿAbbād sich anlehnte, seinen Weg nicht mitgegangen sein. Denn in der Grammatik war *ism* ja das Nomen; danach hätte Gott nur einen „Namen“ (*ism*), nämlich *Allāh*. ʿAbbād dagegen dachte zwar, soweit es um Dinge in dieser Welt ging, vornehmlich an die Nomina, die als Namen den Sachen entsprechen; aber bei Gott meinte er mit den *asmāʾ* Adjektive, die in großer Fülle jeweils einen Aspekt an ihm hervorheben[22]. Eine Bezeichnung für das Eigentliche an Gott, sein Wesen, gibt es nicht; *nafs* „selbst“ oder *ʿain* „derselbe“ gehören nicht zu seinen Namen. Gott besteht nicht durch sich selbst (*qāʾim bi-nafsihī*). Auch von seinem *ḏāt* kann man nicht sprechen; ebensowenig läßt sich darum sagen, er sei wissend aufgrund seines Wesens (*li-ḏātihī*) oder aufgrund seiner selbst (*li-nafsihī*)[23]. *Allāh* aber ist einfach ein Name neben anderen[24].

Ṣifāt aḍ-ḏāt kann es also für ʿAbbād nicht geben. Jedoch hat er sehr wohl verschiedene Arten von „Namen“ unterschieden. Die Kategorie, die er zugrundelegt, ist das Handeln[25]. Jedoch spricht er nicht von *ṣifāt al-fiʿl*, sondern von Namen, mit denen Gott „aufgrund eigenen Tuns“ benannt wird. Ihnen hat er viel Aufmerksamkeit gewidmet; unter ihnen findet sich auch eine der Bezeichnungen, die Gott alleine zukommen: *al-bāriʾ*, der „Schöpfer“[26]. Daneben gibt es andere, mit denen Gott „aufgrund des Tuns eines andern“, also aufgrund menschlichen Handelns benannt wird: Participia passivi wie *maʿlūm* „erkennbar“ oder *madʿūw* „Ziel menschlicher Anrufung“. Sie sind völlig unkoranisch, aber auch unbestreitbar; Aš'arī und Baġdādī haben sie später ebenso unter die *asmāʾ* aufgenommen[27]. Und schließlich ist da jene Gruppe, welche weder unter die eine noch unter die andere Kategorie fällt; hierzu gehören „Allah“ oder „ewig“ und „lebendig“, aber auch „wissend“ und „mächtig“ und sogar „hörend“ und „sehend“[28]. Sie treffen die Eigenart Gottes am nächsten; aber sie sind auch als Gruppe am heterogensten.

---

[20] Text 24, b.

[21] Text 22.

[22] Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß die Mehrheit der Namen Gottes sich als Partizip, also als *ism fāʿil* bzw. *ism mafʿūl* präsentierte; ʿAbbād sagt *ʿālim* und nicht *ʿalīm*, *qādir* und nicht *qadīr*. Zu den selteneren *faʿīl*-Formen s. u. S. 23 und 26. Auch *ṣifa* bezeichnet stricto sensu das Nomen agentis (Fleisch, *Traité* I 265).

[23] Text 27, c; 29, b; 49, b. *Nafs* ist nur Reflexivpronomen (vgl. die Exegese in 29, d). Zu *ḏāt* vgl. Bd. V 398; mit Bezug auf ʿAbbād auch Abrahamov in: Der Islam 71/1994/111.

[24] Text 26, b.

[25] So auch Gimaret, *Noms divins* 107.

[26] Text 88; vgl. dazu Gimaret, ib. 284 ff. Es ist gewiß kein Zufall, daß in den doxographischen Berichten bei Aš'arī *Allāh* häufig durch *al-bāriʾ* ersetzt ist. Schon bei den Rabbinen begegnet *bōrē* als Name Gottes (Marmorstein, *Rabbinic Doctrine of God* 74 ff.).

[27] Gimaret 44 und 108. Wenn es *Maq.* 509, 6 f. heißt, daß die „Mu'taziliten“ generell dies bereits getan hätten, so ist vermutlich erst die Zeit seit ʿAbbād gemeint. In der Aš'arīya sprach man in diesem Zusammenhang allerdings auf die Dauer nicht mehr von *ism*, sondern von *waṣf*; so z. B. Ġazzālī (vgl. Gimaret 48).

[28] Text 26.

4.1.2.1.1.2.1 Namen „aufgrund Gottes eigenen Tuns"

Von der mittleren Gruppe hören wir nichts weiter. Namen wie *maʿlūm* oder *maʿbūd* waren theologische Kunstgebilde. Bei denen aber, die zu der ersten Gruppe gehörten, hat ʿAbbād offenbar Wert darauf gelegt, daß Gottes „eigenes Tun" in der grammatikalischen Form unmißverständlich zum Ausdruck komme. Er hat nur Nomina agentis anerkannt: *muḥsin, murīd, ʿādil* usw.[1]. Formen wie *laṭīf* „gütig", *kafīl* „Bürge" oder *wakīl* „Sachwalter" hat er verworfen; sie sind erst dann zu gebrauchen, wenn das Tun, das durch sie bezeichnet wird, in einem Objektbezug klargemacht wird, etwa *laṭīf bil-ʿibād* „gütig gegenüber den Menschen"[2]. Statt *mutakallim* „redend" sagte er *mukallim* „anredend"; *mutakallim* hatte, als Partizip des V. Stammes, eine rückbezügliche Bedeutung und erweckte damit nach seiner Ansicht zu sehr den Eindruck, daß da doch eine Rede sei, die von Ewigkeit her in Gott subsistiere[3].

Denn das war das Entscheidende bei den Bezeichnungen des göttlichen Tuns; sie sagen nichts aus über Gottes Sein vor dem Bestehen der Welt. Gott ist Schöpfer (*ḫāliq*) erst mit der Schöpfung. Man darf also nicht sagen, daß er von Urbeginn an Schöpfer, gerecht, redend usw. gewesen sei. Natürlich geht es auch nicht an, zu sagen, er sei von Urbeginn an nicht-gerecht oder nicht-schaffend[4]. Man muß sich anders ausdrücken: „er ist (der) Schöpfer und von Urbeginn an". Das Sprachspiel ist im Deutschen nicht ganz nachzubilden; denn im Arabischen werden die Prädikate asyndetisch hintereinandergereiht. Dort kommt alles auf die Wortstellung an; statt *lam yazal* (*Allāhu*) *ḫāliqan* bzw. *al-ḫāliqa*[5] heißt es nun *Allāhu ḫāliqun lam yazal* bzw. *Allāhu l-ḫāliqu lam yazal*[6]. Auch wenn *al-ḫāliq* Subjekt eines Nominalsatzes ist, darf man von Ewigkeit reden: „Der Schöpfer war von Urbeginn an wissend"[7]. Dann ersetzt *al-ḫāliq* einfach *Allāh*[8].

ʿAbbād hat hier wieder an Hišām al-Fuwaṭī angeknüpft und ist zugleich aus dessen Schatten herausgetreten. Denn er betont nicht nur, daß Gott von Ewigkeit her um die Dinge weiß, sondern auch, daß sie von Ewigkeit her, „vor

---

[1] Vgl. die ausführliche Liste in Text 40, c–d.

[2] Text 42–43. Man beachte, daß die Ablehnung von *wakīl*, wenn unsere Interpretation richtig ist, anders begründet wird als bei Hišām al-Fuwaṭī.

[3] Text 44–45; dazu Abrahamov 112. Neben *mukallim* akzeptierte er *qāʾil*, wiederum natürlich als Tateigenschaft (Text 40, Kommentar).

[4] Text 40, c–g. Der letzte Satz ist eine Reaktion auf den üblichen Einwand gegen die Ǧahmīya (vgl. etwa Ibn Ḥanbal, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 68, 8 ff.; Ibn Ḥanbal war eine Generation älter als ʿAbbād).

[5] ʿAbbād sieht zwischen beiden Formulierungen keinen Unterschied – im Gegensatz zu seinem älteren Zeitgenossen Muḥammad b. Šabīb, der die letztere akzeptierte (Text XXXI 18, d).

[6] Text 41, b–c; zu vergleichen mit Text 31, d und Kommentar.

[7] Text 41, a.

[8] Da dies alles auch für *murīd* „wollend" gilt, ist der sehr allgemeine Text XVII 27 dementsprechend zu modifizieren. Vgl. hierzu wie zum Folgenden jetzt ausführlich Frank in: MIDEO 22/1995/253 ff.; kurz und nicht überall ganz zutreffend Abrahamov, a. a. O. 113 f.

ihrer Existenz", Dinge sind[9]. Sie sind bloß nicht geschaffene Dinge, creata (*maḫlūqāt*); als solche sind sie auch nicht Inhalt des göttlichen Wissens[10]. Man muß sich also hüten, die oben abgelehnten Aussagen über Gottes ewiges Schöpfertum so zu deuten, als ob er den Dingen vorausginge. Natürlich vollzieht sich die Schöpfung in der Zeit; aber die zum Entstehen gebrachten Dinge (*muḥdaṯāt*) bezeugen ihre Unterordnung unter Gott nicht dadurch, daß sie ihm zeitlich nachfolgen, sondern dadurch, daß sie gewirkt (*maf'ūl*) sind, also durch ihre Kontingenz[11]. Das war eine neue Perspektive, der man wiederum in der Sprache Rechnung tragen mußte. Aussagen wie „Gott geht den Dingen (bzw. den *muḥdaṯāt*) voraus, er ist früher als sie", „Gott ist vor den Dingen" oder „Er ist der Anfang der Dinge" sind zu vermeiden, ebenso umgekehrt die Formulierung, daß die Dinge nach ihm waren bzw. wurden (*kānat*). Selbst der Satz *Allāhu kā'in* ist unzulässig. Denn auch hier hörte 'Abbād den Zeitbezug heraus: „Gott ist (jetzt) da"; *kāna* bezeichnet das Sein im Werden. Bezeichnenderweise hat er gegen *Allāh mauǧūd* „Gott ist seiend/existent" nichts einzuwenden gehabt; auch *Allāh qadīm* „Gott ist ewig" war ihm nicht verdächtig[12]. Wenn man unbedingt die zeitliche Dimension zum Ausdruck bringen will, so sollte man sagen: „Gott ist vorher", also ohne jeden Hinweis auf die Dinge.

Vgl. Text 50 und 51, a–b, mit 29, a; anders – und m. E. nicht zutreffend – Abrahamov 117. Wahrscheinlich hätte 'Abbād auch Sätzen wie *Allāh qabla l-maḫlūqāt* „Gott ist vor den geschaffenen Dingen" zugestimmt. *Allāh kā'in* begegnet nur an einer einzigen Stelle (*Maq.* 521, 3); in der Parallele *Maq.* 180, 7 f. (= Text 50) ist es erweitert zu *Allāh kā'in mutaqaddim lil-muḥdaṯāt*. Daß diese Formulierung keine unauflösliche Einheit bildet, zeigt der Kontext (vgl. den Kommentar zu Text 50); *Allāh kā'in* ließ sich von ihm abtrennen. Wenn dies in *Maq.* 521, 3 dann tatsächlich geschieht, so weil Aš'arī in dem Kapitel *Maq.* 520, 12 ff. Material über Gott als Seienden brauchte. – Zu der Aussage „Gott wird nach den Dingen sein" vgl. den Kommentar zu Text 51. Die Tatsache, daß 'Abbād sie offenbar nicht diskutiert hat, zeigt, daß es ihm nicht primär um die Zeitlosigkeit Gottes ging, sondern um das rechte Verständnis des Attributs „Schöpfer".

4.1.2.1.1.2.2 *Namen „weder aufgrund seines Tuns noch aufgrund dessen eines andern"*

Wenn die Dinge vor ihrer Erschaffung schon Dinge sind und Gott um sie weiß, so sind sie offenbar als Dinge im göttlichen Wissen. Das Wissen wird dadurch eine Art Superattribut oder, um bei 'Abbād zu bleiben: „wissend" ist unter

[9] Das ergab sich, wie man später häufig betonte, aus Sure 16/40: „Wenn wir eine Sache wollen, brauchen wir zu ihr nur zu sagen: Sei!, dann ist sie" (vgl. etwa für Mufīd den Text, ed. McDermott in: MUSJ 51/1990/106, 6 ff.).

[10] Text 52, a–b und d–e; 53, b–d.

[11] Text 53, e. Das ist auch bei Text 17 zu berücksichtigen.

[12] S. o. S. 20.

den Namen der dritten Gruppe von besonderer Bedeutung. Man kann das den Formulierungen in Aš'arīs *Maqālāt* noch ansehen: „Wenn man sagt ‚Gott ist hörend', so setzt man einen Namen für Gott, insofern sich mit ihm ein Wissen um etwas Gehörtes verbindet"[1] oder sogar „Wenn ich sage ‚mächtig', so setze ich einen Namen für Gott, insofern sich mit ihm ein Wissen um ein (bestimmtes) Objekt seiner Macht verbindet"[2]. Wissen ist also in viel umfassenderem Sinne Allwissenheit als Macht Allmacht. Zwar bezieht sich Wissen bei ʿAbbād immer noch wie bei Abū l-Huḏail auf je einzelne Wissensobjekte, und die Objekte der göttlichen Allmacht sind als solche gewiß mit diesen koextensiv; aber letztere werden doch von dem göttlichen Wissen übergriffen. „Wissen" ist bezeichnenderweise das einzige von einem göttlichen Namen abgeleitete Nomen, das ʿAbbād gebraucht. Zwar darf man nicht sagen, daß Gott Wissen habe (*lahū ʿilm*) oder Wissen besitze (*Allāh ḏū ʿilm*); aber es ist doch „mit ihm" (*maʿahū*), verbindet sich mit ihm in bezug auf ein bestimmtes Objekt[3].

Diese Ungleichgewichtigkeit unter den Namen der letzten Gruppe, mit denen Gott „weder aufgrund seines Tuns noch aufgrund dessen eines andern" benannt wird, wirkt sich aus, wenn nun auch bei ihnen gefragt wird, wieweit sie Gott „von Urbeginn an" eignen. „Wesenseigenschaften", von denen andere Theologen sprachen, wären per se ewig gewesen; ʿAbbād dagegen differenziert. Gott ist natürlich von Urbeginn an wissend, auch von Urbeginn an einer – nach Hišām al-Fuwaṭī, wie wir uns erinnern, der eigentliche Inhalt des göttlichen Wissens –, ebenso ist er lebendig und mächtig[4]. Aber schon bei seiner Macht muß man einschränken. Zwar ist es zulässig, zu sagen, daß Gott von Ewigkeit her um die Schöpfung wisse, insofern er den Akt des Erschaffens im voraus weiß[5]; aber es geht nicht an, zu sagen, er sei von Urbeginn an mächtig, zu schaffen[6]. Und bei Gottes Sehen und Hören ist man vollends am Ende; hier läßt sich *lam yazal* überhaupt nicht voranstellen, weil Hören und Sehen ohne ein (geschaffenes) Objekt nicht vorstellbar sind[7]. ʿAbbād behandelt Hören und Sehen also wie Namen, mit denen Gott „aufgrund seines Tuns" benannt wird[8]; wenn er sie dennoch unter die dritte Gruppe subsu-

---

[1] Text 31, c.

[2] Text 27, f.

[3] Vgl. noch Text 27, e; dazu 28, a. Daß es falsch ist, zu sagen, Gott habe kein Wissen, hat hiermit direkt nichts zu tun; dies gilt analog für alle Namen (Text 28, b–c).

[4] Text 41, a und 53, a–b.

[5] Text 52, a. Natürlich nicht, wenn man „Schöpfung" im Sinne von „das Geschaffene" verstand; aber dafür sagte ʿAbbād immer *al-maḫlūqāt* (s. o. S. 24).

[6] Text 40, a. Noch viel weniger darf man sagen, Gott habe von Urbeginn an Macht zu den geschaffenen Dingen (*lam yazal qādiran ʿalā l-maḫlūqāt*; Text 40, b); aber das ging mit Bezug auf das göttliche Wissen ja auch nicht.

[7] Anders wiederum, wenn man *lam yazal* asyndetisch nachstellt (Text 31; dazu Gimaret, *Noms divins* 264).

[8] Bei Abū Ṭālib al-Makkī wird dies polemisch so formuliert, daß Gott etwas erst sieht, wenn es existiert (*Qūt al-qulūb* II 89, 10 f./übs. Gramlich III 23).

miert[9], so folgt er offenbar einer Konvention, die schon Abū l-Huḏail (oder seine Interpreten) in Schwierigkeiten gebracht hatte[10].

Nun sind *samī'* und *baṣīr* natürlich auch *fa'īl*-Formen und wirken insofern nicht so aktivisch wie ein Partizip; 'Abbād hat andere Namen dieser Art ebenso aus seiner zweiten Gruppe, den Namen „aufgrund Gottes eigenen Tuns", ausgeschlossen[11]. Aber das kann hier für ihn kaum eine große Rolle gespielt haben; denn die Namen sind ja in jedem Fall nicht primär dem Koran entnommen, sondern durch den Sprachgebrauch „gesetzt", und auf die Intention, die sich mit letzterem verbindet, kommt es an. Da ist dann zwar in der dritten Gruppe noch mit weiteren *fa'īl*-Formen zu rechnen: *qadīm* natürlich, daneben *'azīz* z. B. oder *'aẓīm*, endlich, zumindest nach der üblichen Ableitung, *saiyid*. Aber man stößt auch auf ein Participium activi wie *mālik* „Herrscher" (das gewiß von dem *māliku yaumi d-dīn* in Sure 1/4 sich herleitet); selbst hier hat sich 'Abbād also trotz des eindeutigen Morphems nicht dazu veranlaßt gesehen, auf ein göttliches Handeln zu schließen[12]. Bemerkenswert ist weiterhin, daß er auch *raḥmān* zur dritten Gruppe zählt; Gott ist für ihn sogar *raḥmān* von Urbeginn an[13]. Er hat also gespürt, daß Raḥmān wie Allāh ursprünglich Gottesname gewesen war. Der Handlungsaspekt, das Barmherzigsein, trat für ihn demgegenüber zurück; dafür hatte man *raḥīm*[14]. Geäußert hat er sich schließlich noch zur Bezeichnung der göttlichen Einzigkeit, und wiederum – verständlicherweise – ohne Berücksichtigung des Morphems: Man solle *wāḥid* sagen, nicht *fard*; bei *fard* hörte er wohl zu sehr heraus, daß Gott „für sich", also ohne die Dinge ist[15]. Begründet allerdings hat er es, wenn wir Baġdādī glauben dürfen, auf andere Weise: *fard* ist ohne *zauǧ* nicht denkbar, m. a. W.: es bezeichnet die ungerade Zahl und damit nur das numerisch Einzelne statt des wesenhaft Einen[16]. Für *wāḥid*, so meinte er, gelte das nicht; man könne und müsse dieses Wort als Ehrenprädikat verstehen.

> Text 35; dazu Gimaret, *Noms divins* 196. 'Abbād ist vielleicht der erste Mu'tazilit, der in dieser Art über die Aussage „Gott ist einer" nachgedacht hat. Zur späteren Reflexion über dieses Thema s. u. S. 371 f. Vorher hatte dieses Lehrstück seinen Platz eher in der Auseinandersetzung mit dem Dualismus. Natürlich sah 'Abbād auch diesen Aspekt; er hat dabei offenbar den *dalīl at-tamānu'* benutzt, das Argument von der gegenseitigen Behinderung zweier Götter (vgl.

---

[9] So in Text 26, b.

[10] S. o. Bd. III 273 f. Daß 'Abbād damit inkonsequent verfährt, hat Aš'arī hervorgehoben (*Maq.* 493, 5 ff.).

[11] S. o. S. 23.

[12] Zu den letztgenannten Namen vgl. Text 30. Zwar wird deren Kategorie dort nicht angegeben; aber es scheint doch unzweifelhaft, daß sie alle derselben – und dann der dritten – angehören.

[13] Text 40, h.

[14] Über diesen Namen hören wir nichts. 'Abbād hat ihn wahrscheinlich wie *laṭīf* behandelt (s. o. S. 23). Allgemein vgl. auch Gimaret, *Noms divins* 375 ff.

[15] Das scheint sich aus dem Kontext von Text 51, c zu ergeben. Im übrigen steht *fard* nicht im Koran.

[16] Vgl. Gimaret, *Noms divins* 199 nach Baġdādīs *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusnā*.

das Zitat aus Abū Hāšim's Widerlegung seines *K. al-Abwāb* in Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IV 301, 5 ff., wo *naqḍ* zu lesen ist statt *baʿḍ*). Mit der von ihm initiierten Wende ins Systematische waren die Muslime im Grunde nur Nachzügler. Daß der Eine nicht mit der Eins verwechselt werden dürfe, hatte nämlich bereits Plotin betont; die Unterscheidung wird dann in der *Theologie des Aristoteles* und in der Doxographie des Pseudo-Ammonios thematisiert (ed. Rudolph, cap. XI 6 und Kommentar 157). Für Pseudo-Ammonios ist der Dualismus ein bloßes Mißverständnis (ib. 170 ff.). Für das Judentum findet sich in den *ʿIšrūn maqāla* des Dāwūd al-Muqammiṣ ein recht differenzierter Abschnitt (VIII 34 ff. = S. 164 ff. STROUMSA; dazu Vajda in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Altmann 49 ff.). Qirqisānī bringt eingehende doxographische Angaben (vgl. Ben Shammai in: JQR 73/1982/107 ff.); für Yūsuf al-Baṣīr vgl. *Muḥtawī* 120 ff. (dazu Vajda in: Festschrift Scholem 285 ff.). Und natürlich war die Definition des Einen auch wichtig für christliche arabische Theologen, wenn sie die Trinität verteidigen mußten (vgl. etwa die *Risāla* des ʿAbdalmasīḥ al-Kindī, übs. Tartar, *Dialogue* 121 ff. oder die Diskussion zwischen Israel von Kaskar und dem Philosophen as-Saraḫsī in: JAOS 92/1972/21 und 23). Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 974) hat über die verschiedenen Kategorien des Einen geschrieben; vgl. seine *Maqāla fī t-tauḥīd*, ed. Samir (*Le traité de l'unité*; Jounieh 1980), dort § 149 ff. Auch ʿAbbāds Argument ist im christlichen Schrifttum nachzuweisen (vgl. Haddad, *La trinité divine* 201). Die Abhängigkeits- und Prioritätsverhältnisse sind im einzelnen noch zu untersuchen.

Die alte Frage, wieweit die Attribute bzw. Namen untereinander identisch bzw. bedeutungsgleich sind, läßt sich mit Bezug auf ʿAbbād aus den Quellen nur für diese Gruppe beantworten: Die Namen, die Gott „nicht aufgrund seines Tuns" beigelegt werden, haben allesamt verschiedenen Sinn[17]. Das lag bei ʿAbbāds nominalistischem Ansatz nahe; wenn die Namen „gesetzt" werden, so um ihrer Bedeutung willen. Man sollte darum annehmen, daß dasselbe auch für die beiden übrigen Gruppen gilt. Daß es nur für die erstere explizit gesagt wird, dürfte sich daraus erklären, daß das Problem nur dort sich stellte; Handlungen sind ohnehin voneinander verschieden, ihre Bezeichnungen also auch. Nur in einem Punkt weicht ein Parallelbericht ab: „lebendig" soll bedeutungsgleich sein mit „mächtig"[18]. Wir können die Diskrepanz der beiden Quellen nicht auflösen. Aber wir können sie erklären: Bei irdischen Dingen hat ʿAbbād sich nicht vorstellen können, daß etwas, das lebt, nicht auch „mächtig", d. h. handlungsfähig sei[19].

Die Anthropomorphismen des Korans hat ʿAbbād nicht als Attribute verstanden. Sie paßten nicht in sein System; „Antlitz", „Hand", „Auge" waren zwar Nomina, aber keine Namen in seinem Sinne. Er hat sie gnadenlos geleugnet; man darf sie offenbar nicht einmal metaphorisch verstehen. Auch das Antlitz macht da keine Ausnahme; Abū l-Huḏail's These, daß Gott ein Antlitz habe, welches mit ihm identisch sei, konnte ʿAbbād aufgrund seiner Axiome nicht beibehalten[20].

---

[17] Text 46 und 47, b–c.
[18] Text 47, a gegen 46, a.
[19] Text 78, a.
[20] Text 29, c und 48–49; dazu Abrahamov in: Der Islam 71/1994/110 f.

4.1.2.1.1.3 Ontologische Fragen

ʿAbbāds Zugeständnis, daß die Dinge auch vor ihrer Existenz schon Dinge seien, kam nicht von ungefähr. Es entsprach einem Trend; man hatte einsehen gelernt, daß manche Probleme, mit denen Abū l-Huḏail und Hišām al-Fuwaṭī sich herumgeschlagen hatten, von ihrer kompromißlosen Leugnung der Potentialität herrührten. ʿAbbād steht, wie wir sehen werden, nicht allein; auch in Baġdād wird der Gedanke auf die Dauer übernommen[1]. Der Schritt war insofern revolutionär, als er von Atomisten getan wurde, die der Wirklichkeit keine Welt der Ideen gegenüberstellten; ʿAbbād hat eine seiner Schriften dem Bemühen gewidmet, die Existenz des Atoms nachzuweisen[2]. Aber das Atom der muslimischen Atomisten hatte ja selber noch keine volle Wirklichkeit; es war kein Körper. Hier konnte die systematische Kehrtwendung ansetzen.

In der Tat hat ʿAbbād zwischen Dingen und Körpern unterschieden. Körper kommen erst durch die Schöpfung zustande; sie sind *maḫlūqāt*[3]. Aber sie sind auch zusammengesetzt, nämlich aus Substanzen und Akzidenzien. Ihre Bestandteile, die selber also unkörperlich sind, existieren vor der Zusammensetzung, nämlich in Gottes Wissen; er weiß um sie als solche[4]. Gott kennt deshalb zwar nicht die Körper im voraus[5]; aber er kennt die einzelnen Akzidenzien, z. B. die Farben, jede für sich[6]. Ein Mensch vermag das nicht; denn er nimmt Akzidenzien immer nur an Körpern wahr, sonst sind sie unsichtbar[7]. Auch die menschlichen Handlungen (*afʿāl*) sind Akzidenzien; auch sie kennt Gott also im einzelnen. Aber er kennt sie nicht als vollbrachte Handlungen (*mafʿūlāt*)[8]; hierin liegt die Freiheit des Menschen begründet. Dergestalt ist also auch jetzt noch zu differenzieren in der alten Vexierfrage, ob das Erschaffen identisch, d. h. gleichzeitig sei mit dem Erschaffenen: es ist es, aber es ist nicht identisch und gleichzeitig mit dem Ding. Dabei steckt in „Erschaffenes" das Ding immer schon drin, logisch ebenso wie ontologisch[9]. Deshalb kommt man nicht umhin, zu sagen, daß das Ding, das vor der Schöpfung da ist, mit dem, das nachher als Erschaffenes da ist, weder identisch noch nicht identisch ist; hier besteht Teilidentität[10]. Sicher ist aber, daß jedes Ding, das vor der Schöpfung da ist, hernach einmal geschaffen wird; Potentialität, die nicht in die Aktualität überführt wird, gibt es nicht[11].

---

[1] Bei Ḫaiyāṭ. Weiteres s. u. S. 45 und 47 ff.
[2] Werkliste nr. 1.
[3] Text 52, e.
[4] Text 52, a und d; 53, b–d.
[5] Text 52, b und 53, c.
[6] Text 52, c. Nur so weit scheinen mir auch die Ausführungen von Abrahamov in: Der Islam 71/1994/115 stichhaltig zu sein.
[7] Text 6.
[8] Vgl. Text 52, a und 53, b mit 52, b.
[9] Text 52, f; 15; 16, a–b.
[10] Text 52, g; danach sind Text 14, c und 17 zu ergänzen. Von Teilidentität muß man denn auch reden, wenn der Körper bei der Auferstehung zum zweitenmal geschaffen wird (Text 14, a).
[11] Vgl. dazu auch Text 59, a.

Wo in diesem Modell die Atome ihren Platz haben, ist nicht leicht zu sagen. Wenn wir ʿAbbād von Abū l-Huḏail her interpretieren, so sollten wir diese mit den Substanzen gleichsetzen, von denen oben die Rede war. Aber das stößt auf Schwierigkeiten. Denn Aš'arī formuliert ʿAbbāds Position so, als habe jeder Körper nur eine einzige Substanz[12]. Andererseits besteht dieser ebenso gewiß aus mehreren Atomen; Gott kann nämlich ein Atom überhaupt nicht isoliert von einem andern schaffen[13]. Wir müssen berücksichtigen, daß ʿAbbād nicht bei Abū l-Huḏail, sondern bei Hišām al-Fuwaṭī gelernt hat. Wie dieser hält er das Atom an und für sich für völlig gestaltlos; es hat keinerlei Eigenschaften, nicht einmal Ruhe und Bewegung, wie Abū l-Huḏail noch angenommen hatte. Es berührt sich nicht mit anderen; darum hat es keine Seiten[14]. Diese deutliche Abhängigkeit gibt uns den Mut, ähnliches für den Begriff der Substanz anzunehmen. Fuwaṭī hatte, wie wir uns erinnern, eine Art von Molekülen angenommen, sog. *arkān*[15]. Dieser Begriff findet sich bei ʿAbbād nicht; aber ʿAbbād mag ihn einfach durch „Substanz" ersetzt haben. Auch damit hätte er sich dann wieder einmal philosophischem Wortgebrauch angenähert[16].

Wenn nicht alles täuscht, hat ʿAbbād angenommen, daß das Atom unendlich teilbar sei[17]. Das ist ungewöhnlich[17a], aber bei seinem Ansatz nicht unmöglich. Gerade weil er das Atom als pure Abstraktion verstand, konnte er den Aporien, mit denen Naẓẓām die Atomisten verunsichert hatte, ausweichen. Natürlich dachte er wie Naẓẓām an virtuelle Teilbarkeit. Auch der Körper ist teilbar[18], aber eher auf reale Weise. Für den Körper gilt im übrigen all das, was für das Atom noch nicht gilt: er berührt sich mit anderen und kann mit ihnen zusammengesetzt sein[19]; er hat darum auch Seiten[20]. Er „ist der Ort (*makān*)" – was wohl heißt: durch den Körper ist ein Ort fixiert[21]. Das Atom nimmt dagegen keinen Ort ein[22]. Erst der Körper ist sichtbar[23], und erst er

---

[12] Text 5, a.

[13] Text 3; auch 1, b. Dazu 4, c. Darum kann es wohl auch nicht kugelförmig sein, wie indirekt aus Text 100, b hervorgeht.

[14] Text 1, b und 2; vgl. damit Text XXIV 2, b. Die Übereinstimmung zwischen beiden ist dort in 2, c ausgesprochen. Auch Ṣāliḥ Qubba ließe sich in manchem vergleichen (s. o. Bd. III 425 f.).

[15] S. o. S. 4 f.

[16] Man wird mit Schwankungen in der Terminologie auch sonst rechnen müssen; wir haben ja keine Originaltexte vor uns. *Ǧauhar* im Sinne von „Atom" findet sich vielleicht in Text 75, b. Vgl. auch den Gebrauch in Text 4, e.

[17] Text 1, c.

[17a] Vgl. Aristoteles, *De gen. et corr.* I 2. 316 a 26 ff.

[18] Text 5, d.

[19] Text 7, b. Auch „Substanzen" können sich miteinander vereinigen (Text 4, e).

[20] Text 6, a–b.

[21] Text 5, b. Es heißt nicht: er ist der Ort, dem die Akzidenzien inhärieren. Das wäre *maḥall*, nicht *makān*.

[22] Text 1, b.

[23] Text 6.

besitzt Akzidenzien; der Körper ist ja das Geschaffene, in welchem eine Substanz mit Akzidenzien zusammengebracht wird.

Dabei gibt es Akzidenzien, die der „Substanz" unverlierbar eigen sind; ohne sie kommt auch der Körper nicht aus. Andere treten ad libitum zu ihr hinzu; sie sind auch vom Körper verschieden[24]. Leider enthält die Quelle sich jeglicher Beispiele. Jedoch scheint es, daß zur ersteren Gruppe das Gewicht gehörte; es „geht auf die Substanz an sich zurück". ʿAbbād begründete dies u. a. damit, daß das Gewicht sich nach der Zahl der Atome richtete[25]; jedoch dürfte er das einzelne isolierte Atom für weder schwer noch leicht angesehen haben[26]. Auch das Akzidens „Zusammensetzung, Zusammenhalt" (*ta'līf*) mag, neben „Existenz" und „Dauer"[27], zu dieser Gruppe zählen. Freilich geht es in ʿAbbāds Modell nicht um die Zusammensetzung von Atomen, sondern um die von Körpern. Da der Körper gleichzeitig mit mehreren anderen Körpern zusammengesetzt sein kann, kann er auch das Akzidens „Zusammensetzung" mehrfach enthalten; ʿAbbād bewies dies damit, daß wir auch mehrere Schmerz- oder Lustempfindungen gleichzeitig an unserem Leib wahrnehmen können[28]. Zu den abtrennbaren Akzidenzien gehört dagegen die Bewegung; denn wenn ein Körper geschaffen, also aus Substanzen und Akzidenzien zusammengefügt wird, ist er erst einmal in Ruhe[29]. Bewegung ist immer Sich-Entfernen (*zawāl*) von einem bestimmten Punkt[30]; da der Körper die Oberfläche, auf der er sich befindet, berührt, besteht auch die Bewegung aus Berührungen, nämlich mit den Punkten, die er durchläuft[31]. Er bewegt sich als Ganzes, nicht nur mit einigen Atomen in seinem Innern, wie Abū l-Huḏail sich das vorgestellt hatte[32].

Die Bewegung ist somit vom Körper verschieden. Aber man muß wiederum aufpassen, wie man seine Worte wählt: sie ist deswegen nicht auch von dem Bewegten verschieden. Denn zwar ist das Bewegte immer noch der Körper, von dem vorher die Rede war; aber die Bewegung steckt doch schon darin. „Bewegtes" ist Körper + Bewegung; mit der Bewegung besteht somit Teilidentität[33]. Wie oben bei der Analyse des Erschaffenen, so hat ʿAbbād auch hier anscheinend aus einer logischen Dihärese ontologische Schlüsse gezogen. Denn nur ontologisch läßt sich seine analoge Feststellung verstehen, daß zwischen Bewegtem und Ruhendem Teilidentität bestehe, sofern es sich hier um den

---

[24] Text 5, a.
[25] So nach allgemeiner Ansicht der Mu'taziliten (*Maq.* 421, 1).
[26] Text 4; dazu Frank, *Beings* 115, Anm. 17. Zum Problem s. o. Bd. III 237 und 345 sowie die Äußerung Aš'arīs in seinem *K. an-Nawādir*, übs. von Gimaret in: JA 173/1985/253.
[27] Vgl. Text 3 A.
[28] Text 7.
[29] Text 11, b.
[30] Text 12.
[31] Text 11, a.
[32] So möchte ich Text 13 einordnen. Der Schritt ist wahrscheinlich bei Hišām al-Fuwaṭī vorbereitet (s. o. S. 5).
[33] Text 10, b; vgl. damit 15, b und 70, c.

gleichen Körper handele[34]. Wahrscheinlich hat er auch hier wieder den Beweis so geführt, daß in „Bewegtes" ebenso wie in „Ruhendes" jeweils „Körper" enthalten sei. Das Schlußverfahren, das er benutzt, ist dem komplementär, was wir oben als *ʿaks* identifizierten. Er ist Konzeptualist.

> Das Vorhergehende ist nicht mehr als ein Versuch, einige wenige verstreute und keineswegs immer kohärente Nachrichten in einen Zusammenhang zu bringen. Vor allem die Beziehung zwischen der „Substanz" und den Atomen bleibt hypothetisch. Wir können nicht ausschließen, daß Text 5, auf den wir uns stützten, nur nachlässig formuliert ist; er enthält zudem ein philologisches Problem, auf das im Kommentar hingewiesen ist. Die Entwicklung zur Abkehr von geometrischen Modellen und zu einem abstrakten Atombegriff zeichnet sich bereits bei Ṣāliḥ Qubba ab und begegnete z. Z. ʿAbbāds in Baġdād bei Iskāfī (s. o. Bd. III 425 f. und unten S. 87). Daß ʿAbbād mit seiner Beschreibung des Atoms nicht ganz originell war, zeigt der Kontext von Text 1. Aš'arī identifiziert diese Beschreibung nämlich mit einer andern, anonymen, die schon von Naẓẓām verzeichnet wurde (vgl. den Kommentar zur Stelle sowie Bd. III 309). Wir wissen nicht, auf wen Naẓẓām anspielte; er redet von einer Gruppe (*zāʿimūn*).
>
> ʿAbbāds Interesse für Logik spricht noch aus Text 9, einer Definition von *ḍidd* „Gegenteil". Text 8 ist mit Abū l-Huḏail zu vergleichen; gemeint ist vermutlich ebenso wie bei diesem, daß zwar Körper durch ihre Akzidenzien, aber nicht Akzidenzien als solche sich unterscheiden (s. o. Bd. III 244). Ob ʿAbbād das Problem dann ebenso wie Abū l-Huḏail verbal löste, wissen wir nicht. Jedoch sollte man es annehmen, da er auch der verpönten Formulierung, daß Gott von der Welt „verschieden" sei, in ähnlicher Weise beikam (s. o. S. 18).

4.1.2.1.1.4 Die göttliche Allmacht und die Welt als die beste aller Welten

Potentialität wird, so sahen wir, immer in Aktualität überführt. Das heißt auch: Gott kann nichts anderes schaffen als das, was er tatsächlich schafft[1]. Das liegt daran, daß sein Wissen sein Können präjudiziert: Er kann das, von dem er weiß, daß es sein wird[2]; das, von dem er weiß, daß es nicht sein wird, kann nicht sein[3], und er kann es auch nicht in die Existenz versetzen[4]. ʿAbbād stand allerdings immer noch zu sehr in der Tradition Abū l-Huḏail's, um ganz zu Naẓẓām abzudriften. Also versuchte er es wieder mit einer seiner üblichen sprachlichen Distinktionen: Gott hat nicht die Macht, daß es sei; aber er hat die Macht dazu[5]. Die Frage, was wäre, wenn Gott es doch täte, erklärte er für absurd, nicht stellbar[6]; das hatte schon Hišām al-Fuwaṭī getan[7].

---

[34] Text 14, b.

[1] Text 64, a.

[2] Text 56, a. Dasselbe gilt für sein Wollen (vgl. Text XVII 27).

[3] Text 54.

[4] Text 56, b.

[5] Text 55, a–c, und 56, c.

[6] Text 55, e; vgl. dazu Text 56, b–c.

[7] S. o. S. 12 f. Dies alles gilt a fortiori auch für das, von dem Gott verkündet hat, daß es nicht sein wird (Text 55, d). Aber diese Verbindung war nicht neu (s. o. Bd. III 405 und 420 f.).

Interessant wurde die Sache, als er dieses Modell auf die *aṣlaḥ*-Theorie anwandte. Denn nun kam heraus, daß Gott alles Heilsame verwirklicht, das es gibt[8]; auch in der Potentialität gibt es nichts Besseres. Das ist der Ansatz für Ġazzālīs berühmtes Dictum *laisa fī l-imkān abdaʿ mimmā kān*, über das Generationen von Scholastikern meditiert haben[9]. Gott schafft darum die Welt nicht aus einem besonderen Grund[10]; er tut einfach das, was für die Menschen heilsam ist. Und er tut natürlich kein Unrecht; er hat gar nicht die Macht, es zu tun. Aber er hat wiederum die Macht dazu; er weiß, wie man es macht[11]. Nichts von dem, was durch Gott in dieser Welt geschieht, ist schlecht, weder die Höllenstrafe noch auch Leiden oder Unglück irgendwelcher Art[12].

Mit dieser letzteren These trieb ʿAbbād den Optimismus der Mu'tazila auf die Spitze: Nicht nur tut Gott nichts Böses; er verursacht auch nichts Schlechtes. Schmerzen sind, wenn sie nicht ohnehin verdient sind, zumindest nützlich; denn sie sorgen dafür, daß der Mensch zu sich selber findet und Besinnung übt[13]. Das gilt auch für das Leiden unschuldiger Kinder; ihre Eltern – oder auch sie selber, wenn sie erwachsen sind – erkennen daran, daß sie anders sind als die Tiere. Denn Menschen gewinnen im Paradies ewige Seligkeit; Tiere dagegen werden wieder zunichte, nachdem sie dort für das, was man ihnen angetan hat, entschädigt worden sind. Auf keinen Fall werden unverdiente Schmerzen im Diesseits entschädigt; auch wir Menschen dürfen ja nicht jemanden quälen unter dem Vorwand, nachher wieder alles gutzumachen[14]. ʿAbbād hat in diesem Punkt die Beweise seines Lehrers nur noch ergänzt. Neu aber ist die Vorstellung, daß das Leiden dazu dient, einen Unterschied zu schaffen (*littafriqa*); der Begriff wird uns noch begegnen. Gemeint ist der Abstand zu den Tieren, von dem wir sprachen; denn das Beste, was ihnen passieren kann, ist, daß sie nachher im Paradies nicht zu Staub werden, sondern „eine schöne anorganische Gestalt annehmen, an deren Anblick die Paradiesesbewohner sich ergötzen"[15]. Sie stehen gewissermaßen als gipserne Bambis in den himmlischen Gärten herum.

> Vgl. dazu die Texte 65–68, auch die Widerlegung des jüdischen Theologen Yūsuf al-Baṣīr zu Text 67 (REJ, a. a. O.). Daß der Mensch im Gegensatz zum Tier die Schmerzen bewußt empfindet, hat bei dem „Abstand" wohl keine Rolle

---

[8] Text 59, b und 60, b. Die Begründung, die an letzterer Stelle folgt (60, c–f), ist recht konventionell; sie arbeitet mit Gedanken, die wir schon von Abū l-Huḏail her kennen (zum „Geiz" Gottes vgl. etwa Bd. III 280), und schmückt diese nur mit einem pedantischen Beispiel aus.

[9] „(Auch) in der Potentialität gibt es nichts Wunderbareres als das, was geworden ist"; vgl. dazu das bereits mehrfach zitierte sorgfältige Buch von E. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton 1984). Schon Massignon hat in ʿAbbād den Vorläufer Ġazzālīs gesehen (*Passion* [2]III 83, Anm. 5/engl. Übs. III 73, Anm. 137).

[10] Text 58.

[11] Text 61–62; dazu Bd. V 280f. Daß Abū l-Huḏail diese Unterscheidung noch nicht kennt, betont Aš'arī in Text XXI 80.

[12] Text 63 und 64, b; vgl. aber 65, a.

[13] Text 65, a und c; vgl. auch 69, b.

[14] Text 66, b.

[15] Text 68, b.

gespielt; unmündige Kinder haben nach damaliger Vorstellung noch kein Bewußtsein. Der Gedanke, daß die Tiere im Paradies eine neue Gestalt annehmen, ist bei Naẓẓām vorbereitet (Text XXII 200, f). Daß diese „schön" ist, ergibt sich aus dem Idealzustand, den alle Dinge im Paradies annehmen. Aus demselben Grunde werden auch die Menschen wiederum mit jenen Gliedern ausgestattet, deren sie im irdischen Leben vielleicht durch Verstümmelung verlustig gegangen sind (Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 261, 11 ff.). Zum Problem s. o. Bd. III 371 f. und jetzt Heemskerk, *Pain and Compensation* 193 f.; man mag vergleichen, wie später Maʿarrī sich die Lösung vorgestellt hat (dazu Smoor in EI² V 934 a mit Bezug auf die *Risālat al-Ġufrān*). – Auf kleine Inkongruenzen der Berichterstattung ist hinzuweisen. Nach Text 65, a sind die Schmerzen im Prinzip doch schlecht; das widerspricht Text 63, a und ist wahrscheinlich falsch. Nach demselben Text können Schmerzen verdient sein; das wird in 67, b abgelehnt. Hier ist wohl jeweils an anderes gedacht: Schmerzen von Kindern sind unverdient; Schmerzen von erwachsenen Menschen können sehr wohl Strafe für vorhergegangene Untaten sein – oder einfach für ein Fehlverhalten wie Völlerei.

Wer dafür sorgt, daß das Böse in die Welt kommt, ist der Mensch. Gott ist so wenig am Unglauben der Menschen beteiligt, daß man noch nicht einmal sagen kann, er schaffe die Ungläubigen; er schafft nur die Menschen[16]. ʿAbbād unterschied sich damit von den übrigen Muʿtaziliten nur verbal; auch sie glaubten, daß Gott den Ungläubigen nicht qua Ungläubigen schaffe[17]. Aber er nutzte wieder seinen konzeptuellen Beweis: „Ungläubiger" ist „Mensch" + „Unglaube", und Gott kann zu jedem dieser Bestandteile separat in Beziehung treten[18]. Mit dem Unglauben hat Gott schlicht nichts zu tun; er gibt ihm nicht einmal den Namen[19]. Er gibt den Menschen ihr Handlungsvermögen; damit können sie dann auch ungläubig sein, ihr Handlungsvermögen ist direkt dazu da[20]. Die Schuld haben sie sich selber zuzuschreiben; wenn sie im Koran verflucht werden, so geschieht ihnen nur recht. Diese Verfluchung soll nicht die Menschen zur Besinnung bringen wie der Schmerz; sie ist eine Strafe[21]. Gott gewährt den Ungläubigen auch keinen Aufschub, trotz Sure 3/178[22]; sie sind Ungläubige, und sie bleiben es selbst dann, wenn sie zur Strafe in Affen oder Schweine verwandelt werden[23].

4.1.2.1.1.5 Anthropologie

Das Menschenbild, das hinter diesen Überlegungen steht, ist in großen Zügen klar; jedoch bleiben im einzelnen manche Fragezeichen. Das beginnt mit der

---

[16] Text 70; vgl. dazu Gimaret, *Livre des Religions* 252, Anm. 20.
[17] *Maq.* 228, 1 f.
[18] Vgl. auch Gimaret, *Théories* 7.
[19] *Maq.* 227, 13 ff.; gegen die Naẓẓām-Schule, vor allem Ṣāliḥ Qubba (s. o. Bd. III 422 und 427).
[20] Text 72. Die übrigen Muʿtaziliten beschränkten sich darauf, zu sagen, daß es generell zum Handeln da ist (*Maq.* 239, 10 f.).
[21] Text 69.
[22] Text 71.
[23] Text 73.

Definition: Was bedeutet es, wenn ʿAbbād „Mensch" (*insān*) mit *bašar* gleichsetzte? Die Wörterbücher heben bei *bašar* hervor, daß es ganz generell zu verstehen sei[1]; ebenso ist *insān* nicht das Individuum, sondern der Mensch als Gattungswesen. Aber ʿAbbād hebt vor allem darauf ab, daß zwischen beiden Wörtern eine reziproke Implikation bestehe, sie also verbal deckungsgleich seien[2]; für den Inhalt des Begriffs kommt dabei nicht viel heraus. Was heißt sodann, daß, wie im gleichen Text gesagt wird, der Mensch aus Substanzen und Akzidenzien bestehe?[3] Weiterhin: Das „Moment" (*maʿnā*), aufgrund dessen er Mensch geworden ist, besteht auch über seinen Tod hinaus fort[4]; bedeutet dies, daß in ihm eine unsterbliche Seele wohnt? Und schließlich: Hat er nun sechs Sinne oder sieben? Nach einem der Berichte soll ʿAbbād über die üblichen fünf hinaus noch einen Sexualsinn angenommen haben, nach einem andern weiterhin einen Schmerzsinn[5]. Letzteres ist wohl richtig; denn wir hören an einer dritten Stelle, daß er das Herz als Sinnesorgan betrachtete[6]. Dort kamen nach seiner Ansicht wohl die Schmerzempfindungen zusammen. Im übrigen hatte vielleicht schon Naẓẓām den Sexualsinn für sich behandelt[7].

> Zur Fünfzahl der Sinne s. o. Bd. III 353. Abū Hāšim, Qāḍī ʿAbdalǧabbār und Abū Rašīd haben später nur vier Sinne anerkannt; das Gefühl zählte für sie nicht darunter (Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫar* I 147, apu.). Muḥāsibī – bzw. sein Zeitgenosse Aḥmad b. ʿĀṣim al-Anṭākī (s. o. Bd. I 146) – ließ es bei drei Sinnen bewenden (*K. al-Ḥalwa* in: Mašriq 48/1954/189, 4 f.).

Besser unterrichtet sind wir über ʿAbbāds Handlungstheorie. An sich war er wie Abū l-Huḏail der Ansicht, daß das menschliche Handlungsvermögen von Dauer sei[8]. Aber er begründete dies anders, und er kam auch zu anderen Konsequenzen. Alles, was lebt, ist handlungsfähig[9]. Es ist also irreführend, zu sagen, man benutze das Handlungsvermögen[10]; man besitzt es immer schon. Es kann darum auch nicht im Moment des Handelns selber schon wieder durch ein Unvermögen gelähmt werden, wie Abū l-Huḏail sich das vorgestellt hatte[11]. Aber so sehr auch die Handlungsfähigkeit dem Menschen von vornherein mitgegeben ist und ihm immer eignet, so wenig ist er deswegen schon hic et nunc handlungsfähig zu nennen. Dazu bedarf es vielmehr eines konkre-

---

[1] Vgl. etwa *Lisān al-ʿArab* s. v.; so auch im Koran (vgl. Sure 11/27 und die dazu bei Paret, *Kommentar* 234 angegebenen Parallelen).
[2] Text 75, a.
[3] Text 75, b. Ich habe dies oben S. 29, Anm. 16 damit zu erklären versucht, daß *ǧawāhir* hier im alten Sinne die Atome bedeute.
[4] Text 74.
[5] Text 76–77.
[6] Frank, *Beings* 168, Anm. 36 nach dem unedierten Teil der *Taḏkira* des Ibn Mattōya; auch Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 147, ult.
[7] S. o. Bd. III 360.
[8] Text XXI 127.
[9] Text 78, a.
[10] Text 81.
[11] Vgl. Text 78, c mit XXI 128; dazu Bd. III 247 f.

ten Bezuges; es muß ein Objekt da sein, und mehr noch: es muß einen Grund geben, sich mit diesem Objekt zu befassen. Bei rational gesteuerten Wesen besteht dieser Grund in einem Anreiz, aufgrund dessen man einer Sache vor einer andern den Vorzug gibt, bei religiösen Entscheidungen in einem Gebot oder Verbot. Lebewesen dagegen, die nicht oder noch nicht über Verstand verfügen, Tiere, Geisteskranke oder unmündige Kinder, werden handlungsfähig dadurch, daß einfach ihre Begier freigesetzt wird und sie planlos ein Objekt ansteuern[12]. Das Handlungsvermögen ist, so muß man schließen, nicht Ursache einer Handlung[13]; aber es ist auch nicht eine Fähigkeit zu handeln an sich[14].

> Zum Handlungsvorgang insgesamt gehört natürlich auch der Willensakt. Dieser ist zwar Ursache der Handlung; aber er ist dies nicht mit Notwendigkeit (Text XVII 49). ʿAbbād sah hierin wie die meisten anderen Muʿtaziliten keine zentrale Frage (s. u. S. 482 und 485).

Wenn jemand nicht handelt, so ist zu unterscheiden, ob er etwas bewußt unterläßt oder ob er nicht dazu imstande ist. Unvermögend (*ʿāǧiz*) im eigentlichen Sinne des Wortes kann er nach dem, was wir gehört haben, gar nicht sein; unvermögend ist nur ein Toter[15]. Aber der Objektbezug kann ihm fehlen oder unmöglich sein; dann hat er zwar immer noch Handlungsvermögen, aber ist *in diesem Augenblick* unvermögend[16]. Oder anders, wieder mit dem für ʿAbbād typischen Beweis: Die Handlungsunfähigkeit hat mit einem lebenden Menschen an sich gar nichts zu tun; aber zwischen ihr und dem Handlungsunfähigen besteht Teilidentität[17]. Daß sie dann, wenn es sie gibt, nämlich nach dem Tode, nicht Handlungsunfähigkeit *zu* etwas ist[18], versteht sich von selber; ein Toter ist eben zu gar nichts mehr imstande. Das ist nun mutatis mutandis auf das bewußte Unterlassen einer Handlung zu übertragen. Auch hier liegt nur Teilidentität vor[19]; denn man könnte ja sehr wohl stattdessen die Handlung vollziehen. Es mag sogar sein, daß Gott weiß, daß man sie vollziehen wird, und man sie dennoch erst einmal unterläßt; sonst wäre man nicht frei. Aber dann muß man in der Erklärung den Augenblick, in dem man seine Entscheidungsfreiheit ausübt, von dem darauffolgenden, in dem Gott dennoch recht behält, sauber unterscheiden[20].

> Daß Handeln und Unterlassen nicht auf derselben Ebene liegen, merkt man beim *tawallud*-Vorgang. Wer die auslösende Handlung zu vollziehen vermag, ist

---

[12] Text 79–80.
[13] Text 87, b.
[14] Text 82, b.
[15] Text 83.
[16] So möchte ich über die Quellen hinaus den systematischen Zusammenhang ergänzen. Oder ist man nur dann handlungsunfähig, wenn man trotz Bemühens keinen Objektbezug herstellen kann?
[17] Text 84. Vgl. Text 10, b zur Bewegung.
[18] Text 82, a.
[19] Text 85.
[20] Text 57, f–g mit Kommentar.

damit auch zu dem ausgelösten Geschehen imstande; wer aber die auslösende Handlung unterläßt, unterläßt damit nur diese und nicht mehr (Text 86). Damit soll wohl gesagt sein, daß Nichtgetanes keine Auswirkung haben kann – zumindest innerhalb naturwissenschaftlicher Kausalität; unter juristischem Aspekt sieht die Sache ja anders aus (s. u. S. 485).

ʿAbbād streitet mit Iskāfī[21] um die Ehre, als erster Muʿtazilit sich näher zu der Frage geäußert zu haben, ob man den Menschen auch den „Schöpfer" (*ḫāliq*) seiner Handlungen nennen könne. Er hat dies verneint und seinen Standpunkt sogar in einem eigenen Traktat begründet[22]. Seine Entscheidung überrascht; immerhin vertrat er die menschliche Willensfreiheit. Aber es ging gar nicht primär um Anthropologie, sondern um die aus theologischer Perspektive angemessene Terminologie. Unter Qadariten hatte man sich angewöhnt, um des Prinzips willen *ḫalaqa* einfach mit *ṣanaʿa* „machen" gleichzusetzen[23] oder den Menschen selber seinen Unglauben „schaffen" zu lassen[24]. Man spekulierte auch, vielleicht von alchimistischen Gedanken angeregt und vermutlich schon zu ʿAbbāds Lebzeiten, darüber, wieweit jemand, indem er Dinge entstehen läßt, neben Gott als den Schöpfer treten kann[25]. Zwar ließ sich nicht leugnen, daß in der Sprache des Korans „schaffen" sich in erster Linie mit Gott verband. Aber anfangs sah man dies noch nicht so eng. Selbst Gegnern der Qadarīya konnte es passieren, daß sie im dialektischen Spiel der Argumente von *ḫalq al-insān* redeten und damit das meinten, „was der Mensch zustandebringt"[26]. Zudem fanden sich im Koran auch ein paar – genau genommen allerdings nur zwei – Stellen, an denen *ḫalaqa* mit Bezug auf den Menschen gebraucht wurde, einmal in Sure 29/17 in der Verbindung *ḫalaqa ifkᵃⁿ* „eine Lüge in die Welt setzen" und das andere Mal in der bekannten Legende vom Jesuskinde, das aus Lehm etwas „schuf, das so aussah wie Vögel" (in zwei Varianten, Sure 3/49 und 5/110, an letzterer Stelle sogar von Gott selber in wörtlicher Rede formuliert)[27]. Auf diese Zeugnisse berief man sich denn auch gern[28].

Aber sie gaben im Grunde nicht viel her. In Sure 29/17 handelte es sich um einen übertragenen Wortgebrauch[29]; Jesus aber tat ein Wunder und war deswegen eine Ausnahme. Ḍirār b. ʿAmr dürfte als erster klare Verhältnisse geschaffen haben, als er allein Gott das Erschaffen zuteilte, bei dem Menschen

---

[21] Zu ihm s. u. S. 82.
[22] Werkliste nr. 3.
[23] So der Philologe al-Aḫfaš (s. o. Bd. II 182).
[24] Dagegen polemisiert der Ibāḍit ʿAbdallāh b. Yazīd in seiner Streitschrift gegen die Qadariten (s. o. Bd. I 409).
[25] S. o. Bd. II 456 f.; dazu Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 383, 6 f.
[26] So in den Quaestiones, die unter dem Namen des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya umliefen (vgl. den Text in *Anfänge* 15, 4; dazu Einl. 47).
[27] Vgl. dazu O'Shaughnessy in: ZDMG 120/1970/275 f. sowie *Creation and the Teaching of the Qurʾān* 2 f.; zur Exegese von Sure 3/49 jetzt Robinson in: MW 79/1989/7 ff.
[28] Nāši', *Ausaṭ* 94, 5 f., wo allerdings die Wortführer nicht genau genannt werden.
[29] Dazu T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran* 188.

dagegen nur von *kasb* bzw. *iktisāb* reden wollte[30]. Nur eignete er sich nicht als Vorbild; seine Theologie bereitete den Muʿtaziliten bald Unbehagen. Und nun umgekehrt aus dem Koran zu beweisen, daß *ḫalaqa* sich nicht, und zwar gar nicht, auf den Menschen beziehen lasse, war gleichfalls nicht einfach. Man versuchte es mit Sure 22/73, in der es hieß, daß die Götzen nicht einmal eine Fliege erschaffen könnten; aber dort lag der Akzent sichtlich anders[31]. Ǧāḥiẓ kommentierte dies denn auch damit, daß das Wort äquivok gebraucht werde, mit Bezug auf Gott im Sinne von „aus dem Nichts erschaffen" (*iḫtirāʿ*) und mit Bezug auf den Menschen im Sinne von „befähigt sein (zu einem Tun)"[32]. Man darf bei alledem nicht vergessen, daß die Diskussion den Bereich der Exegese nicht verließ; in der außertheologischen Sprache hätte man sich ohnehin gehütet, *ḫalaqa* vom Menschen zu gebrauchen. Nur die Dichter waren gelegentlich – doch auch das erst zu späterer Zeit und im iranischen Raum – kühn genug, sich „Kreativität" und „Erschaffen" anzumaßen[33]. Auf diese exegetische Engführung konnte ʿAbbād sich stützen, als er nun daranging, auch die letzte Bastion noch zu schleifen: Sure 23/14, wo Gott *aḥsanu l-ḫāliqīn* „der beste (aller) Schöpfer" genannt war. ʿAbbād bestand darauf, daß *ḫāliqīna* hier in der Sache nicht einen echten Plural impliziere (der dann auch die Menschen miteinbeschlossen hätte); das Wort stehe im Reim, und die Endung sei deshalb zu vernachlässigen (*zāʾida*)[34]. So sehr er also Ḍirār recht geben mochte, so sehr argumentierte er doch aus anderer Perspektive. Ihm ging es um die Reinerhaltung des *tauḥīd*; darum betonte er denn auch, daß *ḫāliq* immer mit *bāriʾ* gleichzusetzen sei[35]. Im Grunde trieb er auch hier Attributenlehre.

Allerdings hatte er mit seiner These ebensowenig Erfolg wie Ḍirār. Zwar bezeichnet noch an-Nāšiʾ eine Generation nach ihm seine Ansicht als die der

---

[30] S. o. Bd. III 45 f.

[31] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 383, 2 ff.

[32] *Ḥayawān* III 383, ult.; ausführlicher dazu *Risāla fī n-Nābita* in: *Rasāʾil* II 18, ult. ff.

[33] Vgl. Reinert in: HB der Lit. Wiss. V 390; Kamāluddīn Ismāʿīl-i Iṣfahānī, Dichter der frühen Mongolenzeit, wurde *ḫallāq ul-maʿānī* genannt (M. Glünz, *Die panegyrische Qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan*. Beirut 1993, S. 22). Zum theologischen Problem schon v. Grunebaum, *Kritik und Dichtkunst* 143 f.; zur Behandlung in der Poetik Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik* 87 f. und vor allem die Termini *iḫtilāq al-imkānī* und *iḫtilāq al-imtināʿī* bei Ḥāzim al-Qarṭağannī, *Minhāǧ al-bulaġāʾ* 76, 10 ff. (dazu Ajami, *The Alchemy of Glory* 108 f.). Wenn man Ṣalāḥuddīn-i Zarkūb, den Geliebten und Inspirator Ǧalāluddīn Rūmīs, in dessen Kreis mit „unser Herr" und „unser Schöpfer" anreden konnte (Rūmī, *Fīhi mā fīh* 95, 9), so ist das natürlich wieder ein ganz anderer Fall.

[34] Text 89–90. Zu *zāʾid* = „überflüssig" vgl. Reckendorf, *Arab. Syntax* 49 und jetzt die Belege bei N. Kinberg, *A Lexicon of al-Farrāʾs Terminology* 316 f. In diesem Sinne hat das Wort nur entfernt etwas mit dem Terminus *ziyāda* zu tun, der gleichfalls in der Grammatik eine Rolle spielte (dazu Fleisch in: Festschrift Bielawski, RO 43/1984/74 f.; Owens, *The Foundations of Grammar* 109 ff.).

[35] Text 88; *bāriʾ* läßt sich vom Menschen nicht aussagen. Vgl. auch Mānkdīm, ŠUḤ 547, apu. f., wo aber die Definition wohl nicht von ʿAbbād stammt, sondern nur gesagt sein soll, daß er sinngemäß den Standpunkt der späteren Baġdāder Schule vorausnahm (zum Zusammenhang vgl. Gimaret, *Théories* 73).

ahl al-ʿadl allgemein[36]. Aber Ǧuwainī weist darauf hin, daß in der Muʿtazila der Wind dann wieder umschlug[37]. Das geschah im Grunde schon bald; Ǧubbāʾī wollte *ḫalaqa* gegenüber anderen Verben wie *auǧada* oder *aḥdaṯa*, die man immer schon auch auf den Menschen angewandt hatte, nicht mehr gesondert behandeln. Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī (gest. 369/980) drehte dann zwei Generationen später den Spieß geradezu um: Nur der Mensch ist im eigentlichen Sinne *ḫāliq*, Gott dagegen nur in übertragener Bedeutung[38]. Wie aktuell die Frage damals war, zeigt sich daran, daß auch der Philologe Ibn Ǧinnī (gest. 392/1002) sie aufgreift[39]. Da verwundert dann nicht, daß Abū ʿAbdallāh's prominentester (und jüngster) Schüler, der Qāḍī ʿAbdalǧabbār, ʿAbbāds Interpretation von Sure 23/14 als einen „Unsinn" bezeichnete, „mit dem kein vernünftiger Mensch sich einverstanden erklären kann"[40]. Ganz im Sinne seines Lehrers leugnete er explizit das, was Ǧāḥiẓ noch behauptet hatte: daß nämlich *ḫalaqa* den Sinn von *iḫtaraʿa* habe[41]. Die Kehrtwendung erklärt sich vermutlich z. T. daraus, daß der Gegner, dem gegenüber man sich von Anfang an hatte absetzen wollen, nämlich Ḍirār, mittlerweile durch Naǧǧār und vor allem durch Aš'arī wieder Oberwasser bekommen hatte[42]. Sie blieb allerdings auf die baṣrische Schule beschränkt[43].

Zur philologischen Diskussion vgl. noch Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Furūq* 111, 15 ff.; zur Entwicklung allgemein Gimaret, *Théories* 8 ff. und 337 ff. Interessant ist, daß auch Yaḥyā b. ʿAdī dieselbe Meinung vertrat wie ʿAbdalǧabbār (in dem Traktat, den Pines und Schwarz in der Festschrift Baneth herausgegeben haben; vgl. dort S. 70, pu. ff. und 72, 13 ff.). Jedoch steht er offensichtlich unter muʿtazilitischem Einfluß; er hatte als Christ eigentlich gar nicht an die Frage herangehen wollen und begreift auch den terminologischen Gebrauch von *iktisāb* nicht (ib. 64 ff.).

4.1.2.1.1.6 Glaube und Sünde

Wir sagten bereits, daß ʿAbbād in seiner Glaubensdefinition sich an Hišām al-Fuwaṭī anschloß[1]. Jedoch gestaltete er die daran sich anschließende Sündenlehre neu, indem er erneut den Begriff des „Abstandes" (*tafriqa*) einführte. Er half sich hiermit weiter bei der Beurteilung der Heiden. Abū l-Huḏail's

---

[36] *Ausaṭ* 94, 7 f.

[37] *Iršād* 106, 11 ff.; die etwas schematischen Angaben bei Aš'arī, *Maq.* 228, 5 ff. laufen im Grunde auf dasselbe hinaus (vgl. Gimaret 7 f.).

[38] Vgl. die Ausführungen bei Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 529, 13 ff. und bei Maḥmūd ar-Rāzī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl* I 234, −5 ff.: Für Abū ʿAbdallāh war das wesentliche Element im kreativen Vorgang das Nachdenken (*tafakkur*); das ließ sich von Gott nicht aussagen. Allgemein zu Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī vgl. EI², Suppl. 12 ff.

[39] Vgl. Carter in: Festschrift Leslau 203.

[40] *Muġnī* VII 210, 16.

[41] Ib. VIII 163, 5 ff.; vgl. dazu Peters, *God's Created Speech* 198 und 119.

[42] S. u. S. 151 und 504 f.

[43] Vgl. Mufīd bei Madelung in: *Le Shîʿisme imâmite* 24; auch Maḥmūd ar-Rāzī, *Munqiḏ* a. a. O.

[1] S. o. S. 18.

These, daß man „Gehorsamswerke" tun könne, ohne Gott damit überhaupt zu intendieren, leuchtete ihm nicht ein[2]; wer Gott nicht kennt, handelt in allem, was er tut, als Ungläubiger[3]. Glaube „um Gottes willen" ist erst möglich, wenn man „Glauben an Gott" hat. Aber es gibt natürlich Heiden, die rational Gott erkannt haben (die Ḥanīfen z. B.); sie gewinnen mit jedem Gehorsamswerk, das sie tun, „Abstand" von den anderen, die sonst den gleichen Status haben wie sie[4]. Lohn können sie nicht beanspruchen; aber sie haben einen gewissen Vorsprung, und dieser Vorsprung kann sich auszahlen. Denn ʿAbbād scheint sie als *ahl al-ʿafw* bezeichnet zu haben, potentielle Kandidaten für einen Gnadenakt von seiten Gottes. Sie sind sogar imstande, sich eben dieses „Abstandes" rational bewußt zu werden. Denn dieser ist Bestandteil rationaler Theologie; jeder, der nachdenkt, kann darauf kommen, daß Gott die Übeltäter anders behandeln wird als diejenigen, welche sich nichts zuschulden kommen lassen. Wie allerdings Gottes Vergeltung dann ausfallen wird, das erfährt erst ein Muslim aus der Offenbarung[5].

Auch bei diesem läßt sich im übrigen von „Abstand" reden, dann nämlich, wenn er zwar ein Gläubiger ist, aber eine leichte Sünde tut[6]. Damit wird er noch nicht zum *fāsiq*; aber er steht doch anders da als jemand, der gar nicht gesündigt hat. „Unterscheidend", distinktiv wirkt also jede Handlung, die zwar zu Buche schlägt, aber den Glaubensstatus nicht beeinflußt – vorausgesetzt, daß sie von jemandem getan wird, der überhaupt weiß, daß er sie „um Gottes willen" tut. Das klingt wie normale Lohnethik und steht natürlich auch letzten Endes in deren Tradition, führte aber zu einigen Besonderheiten, die man innerhalb der Muʿtazila mit Aufmerksamkeit notierte. Mānkdīm hat in der Nachfolge des Qāḍī ʿAbdalǧabbār betont, daß für ʿAbbād sich die Werke nicht uneingeschränkt gegeneinander verrechnen ließen[7]. Solange man für eine bestimmte Sünde nicht Buße getan hat, kann jene nicht durch ein gutes Werk, und sei es noch so verdienstlich, ungeschehen gemacht werden; zwar „mischt" man auf diese Weise das Register seiner Taten, aber es steht nur „Unterscheidung" gegen „Unterscheidung"[8]. Oder umgekehrt: Selbst wenn jemand vom Glauben abfällt, ist er nicht unbedingt zur Hölle verdammt; wenn er vorher aufrichtigen Sinnes Gott gedient hat (also ein frommer Muslim war), hat er sich vorerst durch seine Apostasie nur eine – wenn auch gewiß schwerwiegende – negative Distinktion erworben[9]. Wer nie eine Todsünde begeht und

---

[2] *Maq.* 430, 7 f.; dazu oben Bd. III 252 f.

[3] Text 91, d.

[4] Text 95, b.

[5] Text 94. Der Sinn von *ahl al-ʿafw* ergibt sich aus dem Verhältnis der Aussagen 94, a und 94, b. Ich habe darum angenommen, daß auch in 95, b ein Ungläubiger gemeint ist, der bereits Gott erkannt hat.

[6] Text 95, a.

[7] ŠUḤ 624, 12 ff.

[8] Text 96.

[9] Text 97, wenn dieser richtig formuliert ist. Die juristische Behandlung des Apostaten wird natürlich durch dieses zurückhaltende Urteil über sein jenseitiges Heil nicht unbedingt tangiert.

mit seinen guten Werken seinen „Abstand" immer weiter vergrößert, mag schließlich sogar Prophet werden; denn Prophet wird man zum Entgelt für sein Handeln und bleibt es dann über den Tod hinaus[10]. ʿAbbād scheute sich offenbar, die Fülle der menschlichen Handlungen innerhalb fester Grenzen einzuordnen; er dachte eher an eine gleitende Skala.

Das hängt nun vermutlich damit zusammen, daß er die Kategorien, mit denen man den Heilsstatus des Menschen bezeichnete (*kāfir, mu'min* und *fāsiq*), analog zu den göttlichen Namen nur als „gesetzt" ansah. Er fragte sich, ob man angesichts sich wandelnder „Abstände" die Trennung zwischen *mu'min* und *fāsiq* aufgeben müsse. Zwar schreckte er davor zurück, diesen Schritt tatsächlich zu vollziehen; dazu war er zu sehr Mu'tazilit. Aber mag ein *fāsiq* auch nie *mu'min* genannt werden können, so darf man ihn doch zumindest als *āmin* bezeichnen – weil Gott ihm einen *amān* gegeben, also ein Sicherheitsversprechen gewährt hat[11]. Damit wollte er gewiß nicht sagen, daß einem schweren Sünder, solange er Muslim ist, letztendlich immer das Paradies zuteil wird; mit den „Murği'iten" unter seinen Schulgenossen[12] hatte er nichts gemein[13]. Es ging wohl nur darum, daß gute Werke – zu denen ja auch der Glaube gehörte – nicht verlorengehen. Sogar bei einem Apostaten treten sie, sollte er nachher Buße tun, wieder in ihr Recht ein. Ǧubbā'ī hat sich in der Tat auf die neue Vokabel *āmin* eingelassen; allerdings meinte er, sie sei nur die Beschreibung eines Sachverhaltes (*waṣf*), nicht die Bezeichnung eines Heilsstatus (*ism*)[14]. Mehr hat auch ʿAbbād wahrscheinlich nicht verlangt. Allerdings hat Ǧubbā'ī dann die Werke gegeneinander aufgerechnet[15]. Wenn ʿAbbād dies noch nicht tut, so vielleicht deswegen, weil ihm die *muwāfāt*-Theorie seines Lehrers Hišām al-Fuwaṭī noch zu frisch im Gedächtnis war. Beide Ansätze ließen sich nicht miteinander vereinbaren, wie man später wußte[16]. Das mag der Grund gewesen sein, warum sich seine Lehre von den „Abständen" nicht durchsetzte. Wir wissen zu wenig über sie, um dies mit Sicherheit sagen zu können; aber in jedem Fall hat er – zusammen mit Ǧaʿfar b. Mubaššir, von dem noch die Rede sein wird[17] – dazu beigetragen, daß das Problem stärker in den Mittelpunkt trat und von nun an die Mu'tazila begleitete.

> In den Umkreis dieser Gedankengänge gehört wohl auch ʿAbbāds Weigerung, die *šahāda* als Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*) zu werten. Denn gemeint ist damit anscheinend: sie ist „gesetzt" und damit zwar Ausdruck des Einheitsbekenntnisses, aber nicht das Einheitsbekenntnis selber. Das *tauḥīd* ist das höchste aller

---

[10] Text 98. Zum Problem, ob das Prophetentum über den Tod hinaus andauert, s. u. S. 604.
[11] Text 93.
[12] Zu ihnen s. näher u. S. 124 ff.
[13] Nach Ibn al-Murtaḍā soll er das *irǧā'* nicht als Ausdruck gutgemeinter Frömmigkeit anerkannt haben (*Qalā'id* 125, –4 f.).
[14] Aš'arī, *Maq.* 274, 12 f. Die Spannweite der Aussage ist nicht restlos klar.
[15] S. u. S. 64 und 590.
[16] Vgl. etwa Ṭūsī, *Tibyān* VI 204, 1 f.
[17] S. u. S. 64.

Gehorsamswerke; von der *šahāda* läßt sich dies nicht sagen. Man muß sie ja nicht dauernd aussprechen; schließlich kann man das *tauḥīd* auch anders ausdrücken (Text 92).

4.1.2.1.1.7 Epistemologische Fragen

ʿAbbād hat, wie wir sahen, die Gottesnamen, die er in seiner Attributenlehre behandelte, nach dem Konsens der Muslime ausgewählt. Er gab diesem Kriterium dort also den Vorzug vor dem Koran; sein Lehrer Hišām al-Fuwaṭī hatte nicht umsonst vor der Ideologisierung der Schrift gewarnt. Allerdings lag die Akzentverschiebung ohnehin in der Luft. Denn „Konsens" hieß an dieser Stelle: Sprachgebrauch, und der Rekurs auf den Sprachgebrauch (*luġa*) drang seit dem Beginn des 3./9. Jh's in die Theologie ein. Vor allem hatte man damit in der juristischen Hermeneutik die schwierige Frage nach einer sachgemäßen Unterscheidung von generellen und speziellen Schriftaussagen zu lösen versucht[1]. ʿAbbād hat in der Tat auch in diese Diskussion eingegriffen. Interessant ist allerdings, daß er gerade hier nicht den Konsens bemühte, sondern es mit einer Definition der beiden Arten von Aussagen versuchte[2]. Das wird sich später bei Ibn ar-Rēwandī wiederholen[3]. ʿAbbād legte Wert auf deutliche Abgrenzung; seine Kollegen dagegen hatten bisher immer eher gefragt, ob nicht ein speziell formulierter Vers auch einmal allgemein verstanden werden könne und umgekehrt. Hier ließ er der Schrift also ihr Recht.

Wenn er dann neben Konsens und Koran als dritte Autorität den Verstand nennt[4], so versteht sich das von selbst. Man traute ihm zu, daß er mit „Sophisten" fertig werde; als einer von diesen ihm vorhielt, man verlasse sich auf die Erkenntnisse vielleicht nur so wie ein Durstender auf eine Fata Morgana, soll er gemeint haben, man könne am Tigris jederzeit feststellen, was echtes Wasser sei[5]. Schon Abū l-Huḏail hatte gegen die „Sophisten", also die Skeptiker, geschrieben[6]. Ṣāliḥ Qubba trug dann, wie es scheint, als erster das Problem der Sinnestäuschungen in den *kalām* hinein[7]; an seiner noch hilflosen Reaktion hatte sich gezeigt, daß der sensualistische Ansatz der früheren Generationen sich nur mit Abstrichen halten ließ.

Von der *sunna* als Beweismittel hören wir natürlich nichts. Jedoch ist ʿAbbād das beste Beispiel dafür, wie sehr diese in der Zwischenzeit an Boden gewonnen hatte und wie wenig selbst ein Muʿtazilit sich ihr noch verschließen konnte. ʿAbbād ist nämlich der erste seiner Schule, der in begrenztem Maße den Wundererzählungen über den Propheten, wie sie im Ḥadīṯ sich fanden,

---

[1] Für Abū l-Huḏail vgl. Text XXI 171, für Naẓẓām Text XXII 240, für Ibn Šabīb Text XXXI 23. Mit Bezug auf andere Bereiche Text XXXI 9, c (Ibn Šabīb) sowie 26 und 34, e (Ṣāliḥī); natürlich auch bei ʿAbbād selber (Text XXV 24).

[2] Text 101.

[3] S. u. S. 306.

[4] Text 18, d.

[5] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 215, −9 ff.

[6] Werkliste XXI, nr. 4.

[7] S. o. Bd. III 424.

Glauben schenkte. Das mußte ihm umso schwerer fallen, als er von seinem Lehrer den Grundsatz geerbt hatte, daß man Akzidenzien nicht zur Grundlage eines religiösen Beweises machen könne[8]. Wenn es also da hieß, daß ein Wolf einem Hirten von dem Auftreten Muḥammads berichtet oder ein Baum seinen Platz verlassen habe, um den Propheten zu begrüßen, so waren dies flüchtige Ereignisse, auf die sich nicht bauen ließ[9]. ʿAbbād hat über das Thema sogar ein Buch geschrieben[10].

Allerdings zeigte dieses Buch wohl auch, wie man aus der Schwierigkeit herauskam. Darauf deutet eigentlich schon der Titel hin: „Nachweis der Beweiskraft der Akzidenzien". Natürlich besagt dieser vorläufig nur, daß es von diesem Nachweis handelte, und in der Tat hat ʿAbbād die Beweiskraft der Akzidenzien keineswegs restituiert[11]. Aber er hat das aufgenommen, was schon sein Lehrer gesagt hatte: daß Akzidenzien im allgemeinen an Körpern auftreten und diese Körper sehr wohl Beweismittel, „Zeichen" (*dalīl*) sind. Nicht das Herankommen des Baumes ist also der Beweis, sondern der Baum selber[12]; indem man letzteren zur Zeit des Propheten sinnlich wahrnahm, hat man ihn zum Zeichen genommen. Nun war das wohl kaum mehr als Haarspalterei, und es war auch für ʿAbbād offenbar nicht der Kern des Problems. Die Frage war vielmehr, wie diese sinnliche Wahrnehmung, also das Erlebnis dessen, der das Wunder gesehen hatte, andere Menschen überzeugte und im Laufe der Generationen überzeugend blieb. Hier aber meinte ʿAbbād, daß dies an den Berichterstattern liegen müsse. Manche von ihnen sind vor Lüge und Irrtum geschützt (*maʿṣūm*); sie sind darum die Autoritäten (*ḥuǧǧa*), denen man vertrauen kann und denen man das „notwendige" Wissen über diese wunderbaren Geschehnisse verdankt[13].

Die Theorie steht ohne Zweifel in der Tradition des Abū l-Huḏail. Dieser war ja davon ausgegangen, daß es in jeder Generation eine gewisse Zahl von „Paradiesesanwärtern" gibt, welche durch ihre Wahrhaftigkeit für die Echtheit einer Überlieferung einstehen[14]. Hišām al-Fuwaṭī hatte das übernommen[15], aber vielleicht schon Abū l-Huḏail's zweite Bedingung aufgegeben, daß diese „Paradiesesanwärter" im konkreten Einzelfall jeweils zu einer Gruppe von zwanzig unabhängigen Berichterstattern gehören müssen, die alle von demsel-

---

[8] S. o. S. 7.

[9] Text 18, a–c, und 20, c; dazu das Urteil des Abū Hāšim in Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XV 390, 1 ff. und Ibn Mattōya, *Muḫtṣ* I 166, 22 ff. Houben/169, 1 ff. ʿAzmī (wo 167, 7/169, 13 an der entscheidenden Stelle *fī l-amr al-mutaqaḍḍī miṯl maǧī' aš-šaǧara* zu lesen ist statt *fī l-amr al-muqtaḍā miṯl muḫyī aš-šaǧara*!).

[10] Werkliste nr. 2.

[11] Madelung überlegt sogar, ob man *taṯbīt* „Nachweis" nicht besser in *tafnīd* „Widerlegung" emendieren solle (EIran I 70 b); jedoch besteht dazu m. E. keine Notwendigkeit.

[12] Text 20, e.

[13] Text 19; auch *Muġnī* XV 217, 9 f. und Muwaffaq, *Iḫāṭa* 23 b, ult. f. Zur späteren Auseinandersetzung mit dieser Lehre vgl. *Muġnī* XV 382 ff.

[14] S. o. Bd. III 267.

[15] S. o. S. 15.

ben Ereignis erzählen[16]. Jedenfalls ist das, was wir bei ʿAbbād vorfinden, nun in dieser Weise reduziert. Mehr noch als Abū l-Huḏail mußte er sich darum fragen lassen, wie man die von ihm postulierte „Autorität" denn erkennen will[17]. Es sieht nicht danach aus, als habe er sich dazu auf die *riǧāl*-Kritik der Ḥadīṯspezialisten berufen; sie stand zu seiner Zeit ohnehin noch in den Anfängen. Sein Blick ging vielleicht von vornherein in eine ganz andere Richtung. Zwar sind die wenigen Referate seiner Lehre, die wir haben, nicht besonders explizit; aber es hat den Anschein, daß er sich ganz auf die erste Generation der Berichterstatter, also die Zeitgenossen des Propheten, konzentrierte. Unter ihnen sah er solche, die über jeden Zweifel erhaben waren, und andere, die vor Lüge und Irrtum nicht unbedingt „geschützt" waren. Naẓẓām hatte einen solchen Unterschied nicht gemacht; er hatte darum die Grundlage des *tawātur* erschüttert[18]. Jetzt lag die Sache anders; gewisse Wundererzählungen schienen trotz allem zu „notwendiger" Erkenntnis zu führen[19]. Ob ʿAbbād sich schon die Mühe machte, zu sagen, wer für ihn „Autorität" war, wissen wir nicht; die Diskussion bewegte sich wohl eher auf der allgemein epistemologischen Ebene. Aber er befand sich sichtlich in der Defensive. Die Wunderberichte hatten an Gewicht gewonnen, und die Prophetengenossen galten nicht mehr unbedingt als normale fehlbare Menschen. In letzterem Punkte hatte schon ʿAbbāds Lehrer Hišām al-Fuwaṭī eine Konzession gemacht. Es verwundert danach nicht, wenn ʿAbbād nun auch dessen Standpunkt zurücknahm, daß die mangelnde Beweiskraft der Akzidenzien mit einer Leugnung der Wunder zusammengehen müsse.

Daß er sonst von dessen Position zu halten versuchte, was sich halten ließ, erkennen wir an seinen Äußerungen über den Koran. Er hütete sich, zu sagen, daß der Koran aufgrund seiner sprachlichen Gestalt ein Wunder sei; diese ist ja, ebenso wie die Rezitation, nur ein Akzidens. Mit ihr läßt sich also nicht argumentieren. Anders dagegen zu Lebzeiten des Propheten. Damals wurde der Koran nämlich durch Gabriel herabgebracht; Gabriel aber war ein Körper[20], und er war zugleich die „Autorität", der man vertraut. Spätere Generationen verfügten über dieses unmittelbare, greifbare Zeugnis nicht mehr. Für sie ist der Koran nur noch ein Text; zum *iʿǧāz* reicht das nicht aus. ʿAbbād dachte auch noch gar nicht in dieser Kategorie; wenn der Qāḍī ʿAbdalǧabbār von ihm sagt, daß er dennoch in dem Koran „ideell" ein Wunder gesehen habe, so bezieht er das wohl nur auf die Herabkunft der Offenbarung als solche.

Text 20. Daß ʿAbbād jeglichen Schluß von Irdischem auf Gott (*istidlāl biš-šāhid ʿalā l-ġāʾib*) für unmöglich gehalten habe, wie es bei Aš'arī heißt (Text 18, a),

---

[16] Das ließe sich aus Text XXI 173, f herauslesen.

[17] *Muġnī* XV 389, 8 ff.

[18] S. o. Bd. III 384 und 389 f. Saraḫsī formuliert dessen Lehre denn auch so, daß keine Einzelperson *maʿṣūm ʿan al-ḫaṭaʾ* sei (*Uṣūl* I 295, 13 ff.). An anderer Stelle zählt er diejenigen *ṣaḥāba* auf, deren Wort *ḥuǧǧa* „Argument" ist (I 338, −6 ff.).

[19] Text 18, b und 19, a.

[20] Engel sind nach islamischer Vorstellung keine unkörperlichen Wesen (s. o. Bd. III 264 und unten S. 534).

stimmt also offenbar nicht; es gab ja Körper genug. Allerdings mag er zumindest in seiner Attributenlehre der üblichen Analogien nicht bedurft haben; denn die Namen Gottes sind, wie wir sahen, „gesetzt". – Auch die Gültigkeit des Konsenses wurde manchmal durch die Annahme von „Autoritäten" bewiesen, die ihn durch ihre Wahrhaftigkeit stützen (*Muġnī* XV 257, 9 ff.). ʿAbbād mag zu denen gehört haben, die so dachten; aber der Bericht nennt keine Namen.

4.1.2.1.1.8 Politische Theorie

Die Ehrfurcht vor den Prophetengenossen, die schon Hišām al-Fuwaṭī's Denken prägte, hat mit der aus ihr folgenden „ökumenischen" Tendenz auch ʿAbbāds politische Ansichten beeinflußt. Er behauptete nämlich wie sein Lehrer, daß die Protagonisten der Kamelschlacht an den Kampfhandlungen nicht schuld gewesen seien[1]. Aber bei ihm kommt – vielleicht nur durch die Gunst der Überlieferung – stärker durch, wie sich die Exkulpation der *ṣaḥāba* mit der Vier-Kalifen-These zu dem Bild einer idealen Vergangenheit verband. Die vier ersten Kalifen waren die rechten Leute zur rechten Zeit. Darum war Abū Bakr „vortrefflicher" (*afḍal*) als ʿAlī; ʿAbbād hat es, baṣrischer Tradition folgend, in einer eigenen Schrift bewiesen[2]. Theologen, die der Šīʿa nahestanden, bekamen dies natürlich schnell in den falschen Hals[3]. Aber ʿAbbād hatte nichts gegen ʿAlī; nach seinem Regierungsantritt war ʿAlī nicht nur der legitime Kalif, sondern auch der einzige, der zur Herrschaft geeignet war[4]. Er machte keine Fehler; das Schiedsgericht fand sein Mißfallen und war nicht von ihm selber bestellt[5]. Nach seinem Tode aber hat es nie wieder einen legitimen Herrscher gegeben. Das ergibt sich daraus, daß seitdem niemand mehr uneingeschränkte Autorität genoß; es gab immer wieder Aufstände und Unabhängigkeitsbewegungen, die ihrerseits eine funktionierende Obrigkeit etablierten und damit das Recht des Kalifen schmälerten[6]. Für ʿAbbād war also durch die Spaltung zwischen Sunna und Šīʿa die ideale Einheit zu Ende gegangen; von den vier ersten Kalifen dagegen scheint er geglaubt zu haben, daß sie keine falschen Entscheidungen fällten. Hišām al-Fuwaṭī's auffällige Lehre, daß die Gemeinde nur dann eines Herrschers bedürfe, wenn sie einig ist[7], erhält damit einen besseren Sinn: die Gemeinde verdient eben nur in diesem Fall jene ideale Führung, die von einem legitimen Herrscher ausgeht. *ʿIṣma* ist nur dann gegeben, wenn sie wirksam werden kann, also anerkannt wird[8]. Ob auch Hišām dies schon so sah, wissen wir nicht.

---

[1] Text 104.
[2] Werkliste nr. 6; dazu *Muġnī* XX_2 115, 1 ff.
[3] Zu einem šīʿitischen Theologen, der mit ihm diskutierte, s. o. S. 16 f.
[4] Text 103.
[5] Text 105.
[6] Text 106 und 107.
[7] Für ʿAbbād vgl. Text 102.
[8] Daß ʿAbbād von dem Herrscher um seiner Aufgaben willen *ʿiṣma* erwartete, scheint aus der Stoßrichtung einer Argumentation des Abū Hāšim in seinem *Naqḍ al-Abwāb* hervorzugehen (*Muġnī* XV 254, 4 ff.).

4.1.3 Šaḥḥām

Hišām al-Fuwaṭī und ʿAbbād b. Sulaimān sind für Ibn an-Nadīm Muʿtaziliten, die „Neuerungen aufbrachten und sich abspalteten“[1]. Das ist wohl ein Urteil aus späterer Sicht; ʿAbbāds kraftvoller Versuch, das baṣrische Denken auf neue Füße zu stellen, war z. Z. Ibn an-Nadīm's längst versandet. Ǧubbāʾī nämlich, der für lange Zeit die Generallinie der baṣrischen Schule festlegte, hatte nicht bei ʿAbbād studiert, sondern bei seinem Zeitgenossen

Abū Yaʿqūb Yūsuf b. ʿAbdallāh b. Isḥāq al-Baṣrī,
genannt aš-Šaḥḥām[2].

Das hatte etwas damit zu tun, daß Ǧubbāʾī wieder stark auf Abū l-Huḏail zurückgriff; Šaḥḥām hat nämlich im Gegensatz zu ʿAbbād noch bei Abū l-Huḏail gedient und wird von ʿAbdalǧabbār als dessen kompetentester Schüler (*aʿlamuhum*) bezeichnet. Letzteres hat wahrscheinlich nicht viel zu besagen[3]; es ist eines jener verallgemeinernden Urteile aus späterer Zeit, wie sie sich in biographischer Literatur häufig finden. Was sich noch am ehesten aus ihm heraushören ließe, wäre Treue gegenüber dem Werk des Meisters. Aber auch das stimmt nicht; denn Šaḥḥām hielt wie ʿAbbād dafür, daß „das Nichtseiende etwas sei“ (*al-maʿdūm šaiʾ*). Er ging sogar über ʿAbbād hinaus, indem er den Dingen, die in Gottes Wissen existieren, selbst die Bezeichnung „Körper“ schon zugestand[4]; Ḫaiyāṭ hat später in Baġdād den gleichen Schritt vollzogen[5]. Das erweckt den Eindruck, als sei Šaḥḥām von ʿAbbād abhängig; zumindest kann er das Problem selber nicht bei Abū l-Huḏail, sondern erst bei Hišām al-Fuwaṭī kennengelernt haben. Wie wenig originell er war, wird dadurch bekräftigt, daß Aš'arī ihn viel weniger erwähnt als ʿAbbād. Die Nachwelt sah es anders; für sie war Šaḥḥām derjenige, der die Dimension der Potentialität in den *kalām* einführte[6]. Aber damit übernahm sie wieder bloß die Perspektive Ǧubbāʾīs; Ǧubbāʾī hatte sich die Lehre in modifizierter Form zu eigen gemacht, und er legte wenig Wert darauf, als Gefolgsmann ʿAbbāds dazustehen[7].

---

[1] *Fihrist* 214, 1 f.

[2] Zum Schülerverhältnis vgl. *Faḍl* 280, 13 > IM 72, 1 f.

[3] Selbst dann nicht, wenn der Herausgeber mit seiner etwas ungewöhnlichen Lesung *akmaluhum* (*Faḍl* 280, 12) gegen *aʿlamuhum* bei Ḥākim al-Ǧušamī und IM 82, 9 (wo der Qāḍī explizit zitiert wird) recht haben sollte. Daß jemand der „vollkommenste“ Schüler gewesen sei, widerspricht der üblichen Phraseologie und ist wohl auf das Konto der schlechten und schwer lesbaren Handschrift zu setzen.

[4] Text XXVI 1, a–c und 2, a; Näheres dazu weiter unten.

[5] EI² IV 1163 a.

[6] Ǧuwainī, *Šāmil* 124, 6 f.; Šahrastānī, *Nihāya* 151, 2 f. (dazu Pretzl, *Attributenlehre* 60); Ibn Taimīya, *Maḏhab al-ittiḥādīya*, in: *Maǧmūʿa* (Kairo 1341) IV 6, 8 ff.; auch Text XXVI 3.

[7] Text 3, a; er wich vornehmlich in der Terminologie ab, indem er nämlich *šaiʾ* mit Bezug auf Nichtseiendes vermied (*Maq.* 162, 5 ff. = 522, 9 ff.). Zu Ǧubbāʾī näher Frank in: *Philosophies of Existence* 261 und 264.

Die Art, wie die mu'tazilitischen Quellen die Abhängigkeitsverhältnisse darstellen, ist in hohem Grade problematisch. Ḥākim al-Ǧušamī hat, als er sich selber mit einem formellen Isnād auf die Urväter der Mu'tazila zurückbezog, Šaḥḥām als Bindeglied zwischen Ǧubbā'ī und Abū l-Huḏail eingesetzt[8]. Aber der Zeitabstand ist beträchtlich; man konnte nicht verhehlen, daß Ǧubbā'ī auch „andere Theologen seiner Zeit getroffen hatte"[9]. In Wirklichkeit beginnt mit ihm etwas Neues, das sich aber als Abū l-Huḏail-Renaissance ausgab. Wenn Baġdādī Šaḥḥāms Lehre mehr oder weniger mit der Ǧubbā'īs gleichsetzt[10], so hat er gewiß nicht recht; man brauchte Šaḥḥām vielmehr, um mit einem großen Sprung auf Abū l-Huḏail zurückzukommen. Ǧubbā'ī soll alles, was Šaḥḥām erzählte, im Gedächtnis behalten haben[11]; aber daß er in manchem von ihm abwich, ließ sich doch nicht ganz verschweigen[12]. Daß Šaḥḥām noch bei Abū l-Huḏail studiert hatte, wenn auch als sein jüngster Schüler[13], unterliegt wohl keinem Zweifel. Aber er hatte auch bei Mu'ammar gehört; dafür steht das Zeugnis des Ḫaiyāṭ[14]. Und wenn Murdār ihn wegen seiner Erkenntnislehre angriff[15], so klingt dies danach, als habe Šaḥḥām ähnlich wie Ǧāḥiẓ sich Ṯumāma angeschlossen[16].

Zugleich erhalten wir dadurch einen chronologischen Anhaltspunkt; Šaḥḥām dürfte um 220 bereits im Mannesalter gestanden haben. Unter Wāṯiq, vermutlich i. J. 229/844, hat er vielleicht für kurze Zeit einmal ein Staatsamt übernommen. Mu'tazilitische Quellen erzählen, daß der Kalif den Kanzleibeamten (*aṣḥāb ad-dawāwīn*) Leute mit religiösem Ansehen, u. a. Mu'taziliten, beiordnen ließ, um den Ungerechtigkeiten bei der Steuereinziehung einen Riegel vorzuschieben. Ibn Abī Duwād soll daraufhin Šaḥḥām zum Überwacher (*nāẓir* „Inspektor") des Faḍl b. Marwān bestimmt haben, der unter Mu'taṣim Wesir gewesen war und jetzt als Fachmann für die Bodensteuer (*ḫarāǧ*) im Ministerium arbeitete[17]. Bei Ibn an-Nadīm ist daraus geworden, daß Šaḥḥām damals den Dīwān al-ḫarāǧ leitete[18]. Von Dauer war dieser Posten gewiß nicht. Šaḥḥām hatte ja einen ordentlichen Beruf; er war vermutlich, wie sein Beiname besagt, Fetthändler. Aber vielleicht war er reich genug, um, von seiner Frömmigkeit einmal abgesehen, gegen Korruption gefeit zu sein. Die Empfeh-

---

[8] IM 7, 8.
[9] Ib. 80, 5 f.; ähnlich schon *Faḍl* 287, 4.
[10] *Farq* 163, 5/178, 5 f.
[11] *Faḍl* 287, 5.
[12] So allerdings erst IM 95, 8.
[13] *Faḍl* 280, 12 > IM 72, 9; Šahrastānī 37, 2.
[14] *Intiṣār* 45, 17 = Text XVI 31, f.
[15] Werkliste XVIII b, nr. 21.
[16] S. o. Bd. III 168 und unten S. 109 f. zu den *aṣḥāb al-ma'ārif*.
[17] Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ* I 100 a, 11 ff. > IM 72, 5 ff.; dazu oben Bd. III 492. Zu Faḍl b. Marwān vgl. EI² II 730 b.
[18] Der Originalpassus im *Fihrist* ist nicht erhalten; jedoch wird er aller Wahrscheinlichkeit nach zitiert bei Ḏahabī (*Siyar a'lām an-nubalā'* X 553, 1) und bei Ibn Ḥaǧar (*Lisān al-Mīzān* VI 325 nr. 1159).

lung, daß die Steuern besser von frommen Leuten, d. h. Experten des religiösen Rechts, eingezogen werden sollten, hatte bereits Abū Yūsuf ausgesprochen[19].

Šaḥḥām wurde recht alt; der Qāḍī ʿAbdalǧabbār spricht von 80 Jahren[20]. In seinen letzten Jahren galt er als der Doyen der baṣrischen Muʿtazila; ʿAbbād, der ihm den Rang hätte streitig machen können, hatte sich u. U. nach Ṣaimara zurückgezogen. So kam es, daß er, als die Zanǧ i. J. 257/871 Baṣra überfielen, als Repräsentant seiner Schule ins Lager vor deren Anführer ʿAlī b. Muḥammad geschleppt wurde. Die Muʿtaziliten haben seine Begegnung mit dem ṣāḥib az-Zanǧ verschieden überliefert; jedoch klingt aus beiden erhaltenen Fassungen[21] heraus, daß man sich dort nachher fragte, warum man nicht selber den Aufstand gemacht hatte. ʿAlī b. Muḥammad soll sich enttäuscht darüber geäußert haben, daß die Muʿtaziliten nicht zu ihm gestoßen seien, sondern gutbürgerlich in der Stadt das Ende abgewartet hatten[22]. Für ihn waren sie also immer noch eine Organisation mit einem militanten sozialkritischen Programm, und in der Vorstellung der Erzähler auch. Šaḥḥām soll seine Anhänger mit den *mustaḍʿafūn* aus Sure 4/98 verglichen haben, den „unterdrückten Männern, Frauen und Kindern, die über keine Möglichkeit verfügten", aus dem heidnischen Mekka auszuwandern. Jedenfalls hat er das *sacco di Baṣra*, dem so viele Gelehrte zum Opfer fielen, überlebt. Allerdings wissen wir nicht, wie lange; Ǧubbāʾī hatte schon vorher bei ihm studiert[23]. Auch Barḏaʿī, der Schüler ʿAbbāds, hat ihn getroffen, aber wiederum schon Mitte der fünfziger Jahre[24].

Wieweit er das Erbe Abū l-Huḏail's bewahrte, können wir kaum noch kontrollieren; Übereinstimmungen werden nur selten in den Quellen ausdrücklich notiert[25]. Die Doxographen sind mehr darauf aus, seine Abweichungen festzuhalten; nur darum erfahren wir von seiner Theorie zur Potentialität. Es ist deutlich zu sehen, daß auch er beim göttlichen Vorherwissen ansetzte; „Gott weiß von Urbeginn an Welten und Körper, die er nicht geschaffen hat"[26]. Der Plural „Welten" zeigt, daß er sie auch niemals schaffen wird[27]; stärker als ʿAbbād und in deutlichem Gegensatz zu Abū l-Huḏail betonte Šaḥḥām, daß der κόσμος νοητός umfangreicher ist als die gegenwärtige Schöpfung. Allerdings heißt dies nicht, daß nun die Welt als solche schon ganz in ihm vorgegeben wäre; auch wenn die Körper in ihrer Zusammensetzung ihm bereits angehören, so hat die göttliche Vorstellungswelt doch immer noch manches von

---

[19] *Ḫarāǧ* 106, 15 ff.; s. auch oben Bd. I 84 f. und II 293.

[20] *Faḍl* 280, 12 > IM 72, 9 f.

[21] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 280, pu. ff. und *Taṯbīt* 341, 8 ff.; der Qāḍī selber hat sich also nicht um Einheitlichkeit bemüht.

[22] Zur Anhängerschaft des ṣāḥib az-Zanǧ vgl. Halm, *Traditionen* 43 ff.

[23] Malaṭī, *Tanbīh* 32, 6 f./39, ult.

[24] Tauḥīdī, *Baṣāʾir* III 223, 1 ff./²VI 154 nr. 484; dazu oben S. 16. Das Todesdatum 233/847, das Madelung in GAP II 327 für Šaḥḥām gibt, ist in jedem Fall ein Irrtum.

[25] Vgl. Text XVI 52 sowie XXI 84, 112, 171 und 180.

[26] Text 2, a.

[27] Bestätigt ib., b.

der Rumpelkammer, als die 'Abbād sie sich vorstellte. Šaḥḥām zog die Grenze so, daß alle diejenigen Eigenschaften, welche einem Körper bei seiner Erschaffung noch fehlen oder gar fehlen müssen, ihm auch vorher, im Wissen Gottes, noch nicht eignen[28]. Diese Definition erwies sich freilich nicht als so eindeutig, wie er sich das gewünscht hatte. Aš'arī wendet ein, daß ein Körper im Augenblick seines Entstehens ja doch schon seiend sei; eben diese Eigenschaft aber habe Šaḥḥām ihm in seiner ideellen Präexistenz nicht zugestehen wollen[29]. An dieser Stelle hat man in der Tat später schärfer differenziert; man nannte die Dinge vor ihrer Erschaffung „bestehend" (*ṯābit*), d. h. etwas, das es gibt, aber nicht seiend (*maugūd*)[30]. Die Theorie selber hat sich bis in die späte Mu'tazila, wenngleich nie völlig unumstritten, gehalten[31]. Auch Ibn Sīnā nimmt noch auf sie Bezug[32].

Ebenso interessant ist allerdings, zu beobachten, wo die Kritik an dieser Definition nicht ansetzte. Niemand machte Šaḥḥām darauf aufmerksam, daß er hiermit womöglich die Evolution der lebenden Natur dem göttlichen Vorherwissen und damit auch der göttlichen Steuerung entzog; so dachte man damals nicht. Der Mensch entwickelt seine Körperlänge nicht erst, nachdem er auf die Welt gekommen ist, sondern er hat sie von Anfang an; sie ist darum auch etwas, das von Urbeginn an in Gottes Macht steht. Was er dagegen bei seiner Geburt, seinem „Entstehen", noch nicht hat, ist Handeln; gläubig oder ungläubig wird er erst später, durch eigene Entscheidung[33]. Die Fragestellung war also weiterhin eher theologisch als ontologisch, und das Ergebnis deckte sich mit dem bei 'Abbād[34]; selbst Aš'arī hat dieses mu'tazilitische Grundaxiom nicht entlarvt. Zwar ging es nicht nur um die menschliche Freiheit. Auch die Dinge besitzen solche sekundären Eigenschaften, z. B. die Bewegung[35]. Sie sind also, so müssen wir schließen, bei ihrer Entstehung in Ruhe. Aber auch das hatte 'Abbād schon gesagt[36], und auch hier kam kein Widerspruch.

---

[28] Text 1, b und 2, d.

[29] Text 2, h. Er übernahm dies offenbar von früheren Kritikern (vgl. 1, d). Selber fügte er noch die Eigenschaft „geschaffen" hinzu (2, h); aber Šaḥḥām hat vermutlich wie 'Abbād die These vertreten, daß die Erschaffung etwas anderes sei als das Erschaffene (Text XXV 14, a; dazu oben S. 25 und 28).

[30] Vgl. Text 3, b–c, wo es in c heißt: *aṯ-ṯābit min kulli nau'in min tilka l-ma'dūmāt*, „was es so an Nichtseiendem gibt"; dazu meine *Erkenntnislehre* 192.

[31] Vgl. dazu Frank in: MIDEO 14/1980/185 ff.; auch in: *Philosophies of Existence* 258 ff. Aš'arī hat ebenfalls anfangs an sie geglaubt und über sie geschrieben, dann aber revoziert (Gimaret in: JA 173/1985/256 f. nr. 49). Zu abweichenden Positionen innerhalb der Mu'tazila vgl. etwa Abū Rašīd, *Masā'il fī l-ḫilāf* 37 ff. § 3 und Šahrastānī, *Nihāya* 151, 6 ff.

[32] Vgl. Marmura in: Festschrift Wickens 220 f. und 227 ff., auch 235 f. Zum Weiterwirken bei Ibn 'Arabī vgl. Nyberg, *Kleinere Schriften* 44 ff.; dort ist auch zum erstenmal auf die Parallele mit dem κόσμος νοητός und christlichen Logosspekulationen hingewiesen. Einen andern Ansatz versucht Wolfson in: JQR 36/1946/371 ff. = *Studies* II 338 ff.; N. Rescher weist hin auf die Verwandtschaft mit stoischem Denken (*Studies in Arabic Philosophy* 69 ff.).

[33] Text 2, e–g, und 1, b.

[34] S. o. S. 28.

[35] Text 1, b.

[36] Text XXV 10, b; dazu oben S. 30.

Die Wende zur Potentialität hat im übrigen nicht erst in den Generationen nach Šaḥḥām die Begriffssprache beeinflußt; man spürt die Verschiebung schon bei ihm selber. Der Übergang aus der Präexistenz im göttlichen Wissen in die Existenz wird nicht nur als Erschaffen (*ḫalq*) oder Entstehenlassen (*iḥdāṯ*) bezeichnet, sondern auch als *kaun* „Werden"; wir werden annehmen dürfen, daß dieser Wortgebrauch, der sich in den Referaten bei Aš'arī findet, tatsächlich auf Šaḥḥām zurückgeht[37]. *Kaun* ist also nicht mehr „Sein im Raum" wie bei Abū l-Huḏail, sondern dynamisiert. Es ist möglich, daß Šaḥḥām diese neue Interpretation des Begriffs sogar in den Mittelpunkt seines Denkens stellte; er hat ein *K. Kāna wa-yakūn* geschrieben[38].

Die Bücherliste, ohnehin unvollständig, ist sonst wenig aussagekräftig. Allerdings verrät ein weiterer Titel noch einmal Beziehung zu 'Abbād: *K. Dalālat al-a'rāḍ*[39]. Zwar wissen wir nicht, ob zu der Zeit, in der Šaḥḥām diesen Traktat verfaßte, 'Abbāds nahezu gleichnamiges Werk schon vorlag[40]; vielleicht war Šaḥḥām der Konservativere von beiden, und vielleicht hat er einfach Abū l-Huḏail verteidigt, der mit seinem Gottesbeweis die ganze Diskussion ausgelöst hatte. Aber der Problemstand hatte sich ja bereits seit Hišām al-Fuwaṭī verschoben[41]. Die Sache liegt ähnlich wie bei dem Streit, den Šaḥḥām mit Yaḥyā b. Bišr al-Arrağānī über Abū l-Huḏail's Lehre von der Paradiesesstarre austrug; auch da scheint er einerseits die Ehre seines Lehrers haben retten zu wollen und andererseits doch von ihm abgerückt zu sein[42]. Ein letztes Beispiel dafür ist seine Stellungnahme zu der Frage, ob Akte, die Gott vermag, überhaupt mit solchen identisch sein können, zu denen der Mensch imstande ist. Sie erregte Aufsehen, weil Šaḥḥām dies im Gegensatz zu seinen Schulgenossen für möglich hielt. Er erweckte damit den Anschein, als wolle er Ḍirār post festum noch einmal zu seinem Recht verhelfen; in Wirklichkeit dagegen hat er das, was Abū l-Huḏail gegen Ḍirārs Position vorgebracht hatte, präzisiert. Man muß nur, soweit die wortkargen Berichte dies erlauben, genauer hinschauen.

Šaḥḥām lehrte nämlich, daß eine bestimmte „Bewegung" (gemeint ist: eine Handlung), sofern sie überhaupt ausführbar ist (also nicht etwas Widersinniges impliziert), sowohl von Gott als auch vom Menschen ausgeführt werden kann, nur daß Gott sie „notwendig" bewirke, der Mensch dagegen allein durch *iktisāb*[43]. Das erinnert bis in die Terminologie an Ḍirār und sollte dies vielleicht auch tun, um dessen Ansatz in die richtige Bahn zu lenken. Denn ge-

---

[37] Text 1, b–d und 2, e–f. Wie wenig allerdings Sein und In-die-Existenz-Treten auseinandergehalten wurden, zeigt der Gebrauch von *wuğūd* in 1, b.

[38] Werkliste nr. 2. Ein solcher Titel wird allerdings auch von Naǧǧār überliefert (Werkliste XXXII a, nr. 19).

[39] Werkliste, nr. 1.

[40] S. o. S. 42.

[41] S. o. S. 7.

[42] S. o. Bd. III 292, auch 262. Der zugrundeliegende Text bei Qāḍī 'Abdalǧabbār ist übrigens nicht ganz eindeutig.

[43] Text 4, b–c.

meint ist etwas ganz anderes. Baġdādī hat, einer Notiz bei Ka'bī in seinen *'Uyūn al-masā'il* folgend, den Unterschied zu Ḍirār klar herausgeholt: es geht nicht darum, daß Gott und Mensch gleichzeitig wirken, sondern „jeder von beiden kann das Geschehen abwechselnd (*'alā l-badal*) hervorrufen"[44]. Šaḥḥām will also nicht sagen, daß Gott jede Handlung schafft und darum auch jede Handlung, die der Mensch ausführt, „angeeignet" sei. Vielmehr scheint er an Handlungen zu denken, die sich sowohl willkürlich als auch unwillkürlich am Menschen ereignen können, etwa das Liderzucken oder das Zähneklappern. Wenn dergleichen ohne Zutun des Menschen geschieht, ist es, wie Šaḥḥām im Gefolge baṣrischer Theologie sagen mußte, von Gott bewirkt und darum zwangsläufig, „notwendig"; wenn der Mensch es bewußt tut, so wirkt dies künstlich, sekundär, „angeeignet"[45]. Also: kein Synergismus wie bei Ḍirār, aber auch keine Neigung, den Menschen ein „Erschaffen" ihrer Handlungen zuzugestehen, wie man dies damals in der Mu'tazila stellenweise tat. In diesem Punkt ist Šaḥḥām wiederum ganz einer Meinung mit 'Abbād[46]. Aber wenn er von *kasb/iktisāb* spricht, so stellt er dies ohnehin nicht in Gegensatz zu *ḫalq*, sondern zu *ḍarūra*; er übernimmt dies anscheinend aus der mu'tazilitischen Erkenntnislehre[47] und kann damit wieder für sich in Anspruch nehmen, daß er sich gegenüber Ḍirār nichts vergibt. Was wir vor uns haben, ist das, was man später mit dem Stichwort *ǧihāt al-fi'l* bezeichnete, „Blickwinkel, unter denen sich eine Handlung präsentiert"; die Baġdāder Zeitgenossen Šaḥḥāms, Ǧa'far b. Ḥarb und sein Schüler Iskāfī, sollen bezeichnenderweise schon gegen die Vorstellung Protest eingelegt haben.

Gimaret, *Théories* 181 f. nach Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 670, 4 ff. (= Text XXXII 28 A). Nach Ausweis dieser Stelle polemisierten sie allerdings gegen Naǧǧār und seine Schule. – Für Šaḥḥām vgl. Text 4 und 5; für den Bezug zu Abū l-Huḏail Text XXI 82–84 und Bd. III 249 sowie 276. Ǧubbā'ī hat sich, wie aus einem Vergleich zwischen Text 5, b und e mit Aš'arī, *Maq.* 199, 10 ff. hervorgeht, weitgehend Šaḥḥām angeschlossen, später dann Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (vgl. Maḥmūd b. 'Alī ar-Rāzī, *al-Munqiḏ min at-taqlīd* I 206, 5 f.). Bezeichnenderweise hat man bald auch die Frage ventiliert, ob „erworbene" Erkenntnis dem Menschen „notwendig" zuteil werden könne und umgekehrt (Gimaret, *Ash'arī* 164). – Meine Interpretation ist ähnlich bereits von Watt in JRAS 1943, S. 240 ausgesprochen worden. Watt hebt gleichfalls hervor, daß man Ḍirār aus dem Spiel lassen müsse. Wenn er im folgenden dann allerdings einen Einfluß Mu'ammars erwägt, scheint mir Skepsis geraten. Gimaret redet *Théories* 72 in diesem Zusammenhang unter Berufung auf Watt von „acte contraint". Das klingt ein wenig mißverständlich; jedoch meint auch er unwillkürliche Handlungen. Dagegen ordnet Daiber, *Mu'ammar* 381 den Passus falsch ein, wenn er „al-Aš'arīs *ḫalq-kasb*-Theorie" assoziiert. Der Unterschied zu den „*muǧbira*", d. h. zu Aš'arī und seinen Vorgängern, ist von den Mu'tazili-

[44] *Farq* 163, 9/178, 8.
[45] So auch Gardet in: EI² II 570 a.
[46] S. o. S. 36.
[47] S. u. S. 666.

ten immer hervorgehoben worden (vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VIII 275, 16 ff. und Ibn Mattōya, *Muḫtṣ* 363, 17 ff. ʿAzmī/I 379, 10 ff. Houben); Baġdādī schließt sich dem an. Der Qāḍī bestätigt dabei unsere Interpretation, indem er aus der (von ihm abgelehnten) These, daß Gott zu etwas die Macht hat, zu dem auch der Mensch Macht erhalten hat, die Konsequenz ableitet, daß man dann auch sagen könnte, „wie dies Muḥammad b. Šabīb und Abū Yaʿqūb aš-Šaḥḥām vertraten, es sei unmöglich, daß er dies tue, wenn (d. h. in dem Augenblick, da) der Mensch dies tut". Beide können eben für ihn wie für Šaḥḥām nur abwechselnd handeln. Daß Šaḥḥām hier mit seinem Zeitgenossen Ibn Šabīb einer Meinung war, wird in der Parallele bei Ibn Mattōya bestätigt; dort tritt, wohl zu Unrecht, sogar noch Abū l-Huḍail hinzu. Man beachte bei alledem, daß immer nur von einem einzigen bestimmten Akt in einem bestimmten Zeitpunkt die Rede ist, zu dem der Mensch eben dann die Macht hat bzw. erhält.

Vereinzelt begegnen Angaben über Šaḥḥāms politische Ideen. Jedoch ging er auch hier mit dem Trend: er erkannte alle vier ersten Kalifen an. Als Baṣrier gab er Abū Bakr vor ʿAlī den Vorrang[48]; aber er billigte die Maßnahmen, die letzterer während seines Kalifats getroffen hatte[49].

4.1.4 Die Breitenwirkung der Muʿtazila. Aḥmad b. al-Muʿaḍḍal

Die Bevölkerung von Baṣra war damals zumindest in der Oberschicht vermutlich immer noch weitgehend muʿtazilafreundlich. Der Beweis dafür ist allerdings in stringenter Weise kaum zu führen[1]; denn bei Intellektuellen, die nicht in einer religiösen Wissenschaft sich hervortaten, oder bei politischen Persönlichkeiten hält die biographische Literatur die „Konfession" nicht immer für erwähnenswert. Daß manche Philologen in der Stadt als „Qadariten" galten, haben wir an anderer Stelle bereits hervorgehoben[2]. Hier sei das Beispiel eines Mannes nachgetragen, bei dem muʿtazilitische Überzeugung sich in auffälliger Weise mit einer nicht unbedingt konformen beruflichen Ausbildung verbindet:

Abū l-Faḍl Aḥmad b. al-Muʿaḍḍal b. Ġailān,

der ein Bruder des in Baṣra lebenden Dichters ʿAbdaṣṣamad b. al-Muʿaḍḍal (gest. um 240/854)[3] war und einer aus der Ǧazīra (?) stammenden Familie von den ʿAbdalqais angehörte[4]. Er machte selber ebenfalls Verse; jedoch war er

---

[48] Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB I 7, 6 ff.
[49] Text XXVII 21.

[1] Wenn der Qāḍī Nuʿmān (gest. 363/974) die Bewohner der Stadt noch zu seiner Zeit für mehrheitlich muʿtazilitisch hält (*Šarḥ al-aḫbār* III 367, 4 und −5 f.), so weiß er dies wohl nicht aus eigener Beobachtung, sondern vom Hörensagen oder aus literarischer Reminiszenz.
[2] Bd. II 84 ff.; vgl. auch Bd. III 300 und 476.
[3] Zu ihm GAS 2/508.
[4] Zur Familie insgesamt vgl. Pellat in: EI² III 878 f. s. v. *Ibn al-Muʿaḏḏal*. Daß sein Vater „Syrer" (*suryānī*!) war, steht bei Qāḍī ʿIyāḍ (*Tartīb al-madārik* I 550, ult.). Die ʿAbdalqais waren vor ihrer Islamisierung offenbar großenteils Christen gewesen (EI² I 74 a s. v.).

vornehmlich Jurist und zwar interessanterweise Mālikit. Er hatte im Ḥiğāz studiert, bei 'Abdalmalik, dem Sohn jenes 'Abdal'azīz Ibn al-Māğašūn (gest. 164/780), der in seinen letzten Jahren sich in Baġdād aufgehalten hatte[5], aber auch bei 'Abdarraḥmān b. al-Qāsim al-'Utaqī (gest. 191/806), der ebenso wie jener ein Schüler Māliks war. In Ägypten hatte er 'Abdallāh b. Wahb (gest. 197/812) aufgesucht, der gleichfalls in dieser Tradition stand[6]. Daß er Mu'tazilit war, hatte man, wie die Berichterstattung im *Tartīb al-madārik* des Qāḍī 'Iyāḍ vermuten läßt, in Medina gar nicht gemerkt[7]. In seiner Heimat führte er Ismā'īl b. Isḥāq al-Ğahḍamī al-Azdī (gest. 282/895) und dessen Bruder Ḥammād (gest. 267/881) in den *maḏhab* ein, die beide damit später in Baġdād sogar *qāḍī* wurden[8]; auch sie waren offensichtlich keine Mu'taziliten. Dasselbe gilt für einen weiteren Schüler, Ya'qūb b. Šaiba (gest. 262/875), der vor allem als Traditionarier hervortrat[9]. Aḥmad starb vor seinem Bruder; wenn es allerdings heißt, daß er nur ein Alter von etwa 40 Jahren erreichte, so ist dies sichtlich zu kurz gegriffen[10].

Es gab Leute, die meinten, daß sein Bruder eher einen frühen Tod verdient hätte[11]. Das lag daran, daß Aḥmad der Fromme von den beiden war. Der Philologe Abū Ḫalīfa Faḍl b. al-Ḥubāb, selber zeitweise *qāḍī* von Baṣra[12], stellte ihn, als „unseren Aḥmad", über den Aḥmad der Baġdāder, d. h. Ibn Ḥanbal[13]; die Leute in der Stadt nannten ihn den „Mönch"[14]. Was sie damit meinten, war, daß er auf Moral achtete und sich aktiv am Grenzkampf beteiligte, in Syrien, wo seine Familie ja herkam[15]. Sein Bruder hingegen war ein

---

[5] Zu Vater und Sohn vgl. Bd. II 690 ff.

[6] *Fihrist* 252, 15 f. Zu 'Abdallāh b. Wahb vgl. GAS 1/466; Khoury, *'Abdallāh b. Lahī'a* 122 ff.; Mašhadānī in: al-Mu'arriḫ al-'arabī 34/1987/232 ff.; jetzt vor allem Muranyi, *'Abd Allāh b. Wahb. Leben und Werk*, Wiesbaden 1992, und in: S. Wild (Hrg.), *The Qur'an as Text* 230 ff.; kurz auch oben Bd. II 688.

[7] Daß er Mu'tazilit war, wissen wir durch Abū l-Farağ al-Iṣfahānī (*Aġ.* XIII 226, 13). Für die westlichen Autoren stand diese Nachricht allein. Bakrī übernimmt sie (*Simṭ al-la'ālī* 325, ult., wo „'Alī b. al-Ḥusain" = Abū l-Farağ); der Qāḍī 'Iyāḍ dagegen hält sie mitsamt anderem für unzuverlässig (*Tartīb* I 558, 11 ff.). Ein Mu'tazilit überliefert von ihm *Aġ.* III 207, 1 f.

[8] *Fihrist* 252, 15 und *Tartīb* 551, 7 f. Zu ihnen GAS 1/475 f. und 302; vgl. auch oben Bd. II 347 und 349. Zu Ismā'īl b. Isḥāq auch Pellat in EI², Suppl. 113 a, und jetzt Muranyi in: *The Qur'an as Text* 252. Die Nisbe al-Ğahḍamī, die bei Sezgin in den Vordergrund gestellt und wie von mir, so auch von Muranyi wieder aufgenommen wird, ist schlecht bezeugt. Sie findet sich bei Ibn Farḥūn, *ad-Dībāğ al-muḏahhab* I 282 ff.; dort steht auch, daß die beiden Brüder Urenkel des Ḥammād b. Zaid waren (zu ihm s. o. Bd. II 377 und Index s. n.).

[9] *Tartīb*, ib.; zu ihm GAS 1/144.

[10] *Tartīb* I 558, 12 f. Er ist noch für die Zeit des Mutawakkil belegt (Wakī', *Aḫbār* II 165, 11 ff.; *Tartīb* 552, 1 ff.); Ṣafadī setzt seinen Tod „vor 240" an (*Wāfī* VIII 184, 13). Auf keinen Fall wird man annehmen wollen, daß er noch bei 'Abdalmalik Ibn al-Māğašūn's Vater 'Abdal'azīz gehört hat, wie es im *Fihrist* heißt; Ibn an-Nadīm hat Vater und Sohn verwechselt.

[11] So der Dichter Abū l-'Āliya aš-Šāmī (gest. 240/854; GAS 2/526); vgl. Marzubānī, *Nūr al-qabas* 210, 7 ff.

[12] Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 199.

[13] *Tartīb* I 551, −4 f.

[14] Ṣafadī, *Wāfī* VIII 184, 6 f.; zu diesem Beinamen s. o. Bd. III 134.

[15] *Aġ.* XIII 226, 12 f.; 249, 16 f. und 250, 3 f.

Spötter und ein Libertin; er trank Wein und schrieb obszöne Verse. Seine böse Zunge hatte ihm den Beinamen Abū s-Samm, die „Giftnudel", eingebracht[16]. Die Gedichte, die Aḥmad verfaßte, waren vornehmlich asketischen und gnomischen Charakters; auch sonst galt er als ein Mann, der den Ernst des Lebens verinnerlichte[17]. Das war es wohl, was man als muʿtazilitisch an ihm empfand; im übrigen war er, wie man das bei Muʿtaziliten der alten Schule gewohnt war, ein guter Redner[18].

Die beiden Brüder wohnten im gleichen Haus; sie hatten also genug Gelegenheit, sich aneinander zu ärgern[19]. Das Faß lief über, als Aḥmad eine Audienz bei dem Kalifen in Sāmarrā, offenbar al-Wāṯiq erhielt; er wurde reich beschenkt und gewann die Gunst von Isḥāq b. Ibrāhīm b. Muṣʿab, dem langjährigen Polizeichef und Leiter der *miḥna*[20]. Bei seiner Rückkehr bereiteten ihm die Honoratioren der Stadt einen ehrenvollen Empfang. Sein Bruder dagegen bedachte ihn mit einem Spottgedicht: der Asket, der immer diejenigen getadelt hatte, die sich mit der Obrigkeit einließen, habe sich nun selber von der Obrigkeit bestechen lassen[21]. Auch daß er das Geld, das Isḥāq b. Ibrāhīm ihm zukommen ließ, für den *ǧihād* verwandte, half da nichts; ʿAbdaṣṣamad hielt diese Ambitionen für Angeberei und verhöhnte ihn wegen seiner Eitelkeit und seines militärischen Ganges[22]. Aḥmad rächte sich mit dem Hinweis, daß ʿAbdaṣṣamads Mutter Köchin gewesen sei[23]; sie waren also offensichtlich Halbbrüder.

Es ist ihm, wie wir sahen, gelungen, eine mālikitische Schule im Irak zu gründen. Daß diese Initiative von Baṣra ausging, ist gewiß kein Zufall; dort konnte man am ehesten auf den Gedanken kommen, dem wachsenden kūfischen Einfluß etwas entgegenzusetzen. Vermutlich hat dies schon eine Rolle gespielt, als Aḥmad seinen Studienort wählte. Erstaunlich ist dann nur, daß er nicht zu Aṣamm ging. Es war gewiß nicht leicht, die fremde Tradition im Irak heimisch zu machen; man forderte ihn mit der Bemerkung heraus, daß die Werke des Mālik ja nur als Glossen am Rand (*ḥawāšī*) der Werke Abū Ḥanīfa's notiert würden[24]. Er replizierte mit Schmähversen, in denen er Abū Ḥanīfa und Zufar b. al-Huḏail, der in den fünfziger Jahren des 2. Jh's Abū Ḥanīfa's Lehre nach Baṣra getragen hatte[25], vorwarf, mit ihrem Analogiedenken dem

---

[16] Dazu Pellat in EI² III 879.

[17] Ṣafadī, *Wāfī* VIII 184, 8 ff.; auch Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 456, 5 ff. Allerdings gab es von ihm auch ganz weltliche Verse (Ibn al-Muʿtazz 369, 15 ff.; Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 670, 8 f.).

[18] Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 103, 3 f.

[19] *Tartīb* I 552, 13 ff.

[20] Zu ihm s. o. Bd. III 454.

[21] Dieses Ereignis wird in verschiedener Weise gespiegelt bei Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 368, 15 ff. und Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 671, 10 ff.; vgl. auch *Aġ.* XIII 226, 13 f. sowie 249, 16 und 250, 13.

[22] *Aġ.* 250, 3 ff. und 252, 4 ff. (wobei dieselben Verse aber 257, 7 ff. auf einen Neffen von ihm bezogen werden). Weitere Spottverse auch Qālī, *Amālī* I 107, 10 ff. und Bakrī, *Simṭ* 325, 8.

[23] Ḥuṣrī 673, 12 ff.; vgl. auch 670, apu. f.

[24] Tauḥīdī, *Baṣā'ir* I 81, pu. ff./²I 74 nr. 204.

[25] S. o. Bd. II 150.

Ḥadīṯ den Weg zu versperren[26]. In einem *K. al-'Illa* verteidigte er die mālikitische Schule[27]; auch ein *K. Aḥkām al-Qur'ān*, das man auf ihn zurückführte, scheint medinensisches Gedankengut enthalten zu haben[28]. Außerdem sind uns ein Buch über *Faḍā'il al-Qur'ān*, ein *K. ar-Risāla* und ein *K. fī l-Ḥuğğa* überliefert[29]. Er besaß ein wertvolles Heft, das Aiyūb as-Saḫtiyānī von dem *tābi'ī* Abū Qilāba erhalten hatte und in dem Briefe des Propheten sowie der ersten Kalifen (aber nicht mehr 'Alīs!) aufgezeichnet waren[30]. Besonders mu'tazilitisch wirkt dies alles nicht. Der Qāḍī 'Iyāḍ hat sogar irgendwo gefunden, er habe sich zum *ḫalq al-Qur'ān* nicht äußern wollen[31]. Aber er weiß nicht recht, was er mit der Nachricht machen soll, und vielleicht ist sie nur aufgebracht, um die mißtrauischen Medinenser zu beruhigen[32]. Jedenfalls waren seit Ğubbā'ī und Abū Hāšim viele baṣrische Mu'taziliten, so angeblich auch der berühmte Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, Mālikiten[33].

---

[26] TB XIII 393, 15 ff.

[27] Bakrī, *Simṭ* 325, pu.

[28] Vgl. die beiden Titel *Fihrist* 40, ult. f.; sie bezeichnen vermutlich dasselbe Buch.

[29] *Fihrist* 39, apu.; *Tartīb* 551, 5. In der Biographie *Fihrist* 225 sind die Buchtitel ebenso wie das Todesdatum offenbar nie eingesetzt worden.

[30] Tauḥīdī, *Baṣā'ir* II 534, apu. ff./[2]VIII 159 ff. nr. 557; ein Brief 'Uṯmāns an die Baṣrier aus dem Jahre 30 wird im folgenden dort wiedergegeben. Dazu Bd. II 349.

[31] *Tartīb* 558, 9.

[32] Allerdings ist Ya'qūb b. Šaiba, der bei ihm studierte (s. o.), in der Frage des *ḫalq al-Qur'ān* tatsächlich durch sein *waqf* bekannt geworden (s. u. S. 219 f.).

[33] Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 97, 1 f. Dasselbe wird dort für die – ebenfalls baṣrische – Sālimīya behauptet (97, 13 f.).

4.2 *Baġdāder Muʿtaziliten*

Baṣra hat bis zur Katastrophe i. J. 257 seine Führerrolle in der muʿtazilitischen Theologie behalten. Einen Denker von solch systematischem Zugriff wie ʿAbbād b. Sulaimān suchen wir in der Baġdāder Schule zu dieser Zeit vergebens. Das mag ein wenig damit zusammenhängen, daß es in der Hauptstadt unruhiger zuging; man reagierte stärker auf die politischen Impulse, die vom Kalifenhofe ausgingen. Diese Reaktion äußerte sich, wie wir sahen, selbst vor der *miḥna* schon vornehmlich im Protest; er wurde getragen von den Asketen, welche die Basis der Schule bildeten. Mehr und mehr entfremdete man sich von der Obrigkeit auch durch das konfessionell-politische Bekenntnis; die „zaiditische" Einstellung, die man von Bišr b. al-Muʿtamir geerbt hatte, war seit dem Tode Maʾmūns bei Hofe kaum noch gefragt. Ibn Abī Duwād gehörte zu einer andern Welt, und Ǧaḥiẓ, der die šīʿitischen Ansichten, denen er z. Z. des Maʾmūn Argumente geliehen hatte[1], später wieder vergaß, hüllt sich über die Schulgenossen, von denen nun die Rede sein soll, in Schweigen. Allerdings zeigte der Windschatten, in dem diese zu leben vorgezogen hatten, unter Mutawakkil, als die Verhältnisse sich änderten, auch seine Vorteile.

Der selbstgewählten Distanz ist weiterhin wohl zu verdanken, daß die Baġdāder Schule dem Einfluß der großen Baṣrier, die bei Hofe auftraten, nicht erlag. Mit Abū l-Huḏail verbindet sie nahezu nichts. Naẓẓām hat auf sie eingewirkt; aber wenn Šahrastānī die „beiden Ǧaʿfar" (al-Ǧaʿfarān), durch welche die Baġdāder Muʿtazila in der Zeit des Wāṯiq repräsentiert wurde, zu dessen Schülern erklärt, so nimmt er damit den Mund zu voll[2]. Beide haben bei Murdār gelernt[3]; im Kapitel über dessen Schule erwähnt Šahrastānī sie in der Tat noch einmal[4]. Über ihn stehen sie in der Tradition des Bišr b. al-Muʿtamir. Im übrigen muß man sich hüten, sie von vornherein so in einen Topf zu werfen, wie dies die Häresiographen zumindest seit Baġdādī tun. Das war reine Bequemlichkeit; zwei Leute, die den gleichen Namen hatten, behandelte man zusammen, solange es eben ging. Die Bezeichnung *al-Ǧaʿfarān* ist zwar alt; aber man verwies mit ihr nicht auf theologische Gemeinsamkeiten[5]. Die Eigenständigkeit der beiden Denker ist ohnehin nur schwach gewürdigt worden. Šahrastānī widmet ihnen gar keinen eigenen Abschnitt. Baġdādī erfindet zwar ihnen zuliebe eine Ǧaʿfarīya[6]; aber er stellt dort nur das zusammen, was er bei Ibn ar-Rēwandī gefunden hat. Der Altersunterschied zwischen beiden war minimal; sie starben ziemlich bald nach Beendigung der *miḥna*.

---

[1] Vgl. *Bayān* III 374, 15 ff.; dazu Pellat in: Arabica 31/1985/142 und Zahniser in: MW 69/1979/8 ff.

[2] *Milal* 41, 13 f./86, 4 f.; dazu auch Gimaret, *Livre des Religions* 218, Anm. 86.

[3] Kaʿbī, *Maq.* 74, 4; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 278, 5 f. (nach Ḫaiyāṭ) > IM 71, 6; Malaṭī, *Tanbīh* 31, 3/38, −5 ff.

[4] *Milal* 49, 2/103, 7. Dazu Gimaret in: Annuaire EPHE 89/1980−81/381.

[5] Text XXVII 10, f.

[6] *Farq* 153, 6 ff./167, 1 ff.

4.2.1 *Ǧa'far b. Mubaššir*

Abū Muḥammad Ǧa'far b. Mubaššir b. Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭaqafī[1], auch genannt al-Qaṣabī, gest. 234/849[2], war ein echter Araber; vielleicht waren ihm deswegen die Kollegen, die als *mawālī* bei Hofe Karriere machten, zuwider. Die Gegner, auch innerhalb der Mu'tazila, nannten ihn den Zuckerrohrverkäufer (al-Qaṣabī). Seinen Freunden paßte das nicht[3]; vermutlich fristete er sein Leben als Straßenhändler[4]. Reich war er jedenfalls nicht, im Gegenteil: er lebte von den Zuwendungen (*zakāt*) seiner Anhänger[5]. Man betonte, daß er sich dabei zurückhielt; vor allem mochte er nicht bitten[6]. Von der Obrigkeit nahm er kein Geld; es war ihm nicht sauber genug[7]. Selbst von Ibn Abī Duwād ließ er sich nicht helfen; er wollte ihn nicht einmal empfangen[8].

Er war Jurist; Ḫaiyāṭ nennt ihn *šaiḫ al-muslimīn wa-faqīhuhum*[9]. Bišr al-Marīsī soll in einer Diskussion einmal vor ihm „die Flucht ergriffen haben"; die Nachricht hat insofern Gewicht, als sie von jemandem stammt, der selber vermutlich gar nicht Mu'tazilit war[10]. Wir hören, daß er, offenbar in dieser Funktion, einem Kaufmann einmal die Brautrede hielt. Aber Geld nahm er auch von ihm nicht; er wollte für seine Ermahnungen nicht entlohnt werden[11]. Auf das Predigen verstand er sich; durch seine „angenehmen Geschichten (*qiṣaṣ*)" und sein persönliches Vorbild gelang es ihm, die Bevölkerung von ʿĀnāt am oberen Euphrat von der Lehre des Sulaimān b. Ǧarīr zur Mu'tazila zu bekehren[12]. Ebenso wie seine Schulgenossen reiste er also anscheinend gern. Er stammte vermutlich auch gar nicht aus Baġdād, sondern aus Ṭūs. Denn daher kam, wie wir erfahren, sein Bruder Ḫubaiš, der gleichfalls juristisch ausgebildet war. Gemeinsam waren ihnen auch die šī'itischen Neigungen; Ḫubaiš hat ein *K. Aḫbār as-salaf* geschrieben, in welchem er die Gegner ʿAlīs

---

[1] Der vollständige Name findet sich TB VII 162 nr. 3608. Von dort übernimmt Muḥsin Amīn, *A'yān aš-Šī'a* XVI 66 f.; jedoch sind seine Angaben ebenso derivativ wie die in *Mīzān* nr. 1517 und *Lisān al-Mīzān* II 121 nr. 507.

[2] Das Datum geht wohl über Marzubānī auf Ka'bī bzw. Ḫaiyāṭ zurück (vgl. TB VII 162, 19 ff. und *Fihrist* 208, 9; auch Mas'ūdī, *Murūǧ* VII 231, 7 f./V 21, 8).

[3] Text XXVII 10, c.

[4] Zuckerrohr wurde im Irak vielleicht schon in spätsasanidischer Zeit, seit dem 7. Jh. angebaut; man hat es u. a. gekaut oder Saft daraus gemacht (Watson, *Agricultural Innovation* 24 ff.). Wenn A'sam, *Faḍīḥat al-Mu'tazila* 266, Anm. 99 auf dem Umweg über Ma'lūf, *al-Munǧid* den Namen von *qaṣab* = „paillettierter Seidenstoff" ableitet (vgl. Dozy II 361 f.), so ordnet er Ibn Mubaššir sozial viel zu hoch ein.

[5] *Faḍl* 283, 6 f. und 14 f. > IM 76, 13 f. und 77, 3 f.

[6] *Faḍl* 283, −6 > IM 77, 6.

[7] *Faḍl* 283, 9 f. und 14 > IM 76, 16 und 77, 3.

[8] *Faḍl* 283, −5 ff. > IM 77, 8 ff.

[9] *Intiṣār* 67, pu.

[10] Text 17, e mit Kommentar.

[11] *Faḍl* 283, 7 ff. > IM 76, 14 ff.

[12] Text 17, c; s. o. Bd. II 472. Wie er argumentierte, wenn er nicht akademisch redete, mag man aus Text 3 ersehen. Man vergleiche damit die Predigt des Murdār (Text XVIII 6).

kritisierte. Aber ansonsten verstanden sie sich schlecht; Ḥubaiš war „Ḥašwit", also Anthropomorphist, und er hielt nichts vom *ḫalq al-Qurʾān*. Vermutlich hatte er auch ein anderes Verhältnis zum Geld; denn er war Ministerialbeamter (*kātib*).

So nach Nağāšī 107, 1, wenn wir das Wort richtig beziehen. Daß damit sein muʿtazilitischer Bruder gemeint sei (was rein syntaktisch genauso gut möglich ist), wirkt unwahrscheinlich angesichts der übrigen oben erwähnten Nachrichten über ihn. Ḥubaiš war wohl auch der bessere Šīʿit; nur er wird nämlich von Nağāšī in sein Riǧāl-Werk aufgenommen, mit der Bemerkung: *kāna min aṣḥābinā*. Daß er das *ḫalq al-Qurʾān* ablehnte, steht bei Lālakāʾī (*Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 293, 4, innerhalb einer langen Namensliste). Er starb lange nach Ǧaʿfar, am 9. Ramaḍān 258/19. Juli 872. Vgl. zu ihm TB VIII 272 nr. 4369; TT II 195 nr. 363; Nağāšī 106, −8 ff.; Ḥillī, *Riǧāl* 64, 5 f.; Ardabīlī, *Ǧāmiʿ ar-ruwāt* I 179. Die beiden letzteren Biographen überliefern dabei auch die Variante *Ḥabaš*; jedoch hieß er ohnehin Muḥammad und soll den andern Namen nur als *laqab* geführt haben. Zum Streit zwischen den beiden Brüdern vgl. *Fihrist* 208, 8 f.; Masʿūdī, *Murūǧ* V 443, 1 ff./IV 28, 6 ff.; Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-ʿarūs* 246, −5 f. (der Name Ḥubaiš ist in den beiden letzteren Quellen verderbt).

Beide beschäftigten sich auch mit Ḥadīṯ, und bei beiden erklärt sich dies wohl aus ihren juristischen Interessen. Dennoch ist es bemerkenswert. Bei Ḥubaiš, weil er Šīʿit war und die Ḥadīṯe, die wir von ihm kennen, dennoch normale sunnitische Isnāde tragen[13]; die Sympathie der Šīʿiten erwarb er sich also anscheinend vor allem durch das oben genannte Buch. Bei Ǧaʿfar, weil die Muʿtazila dem Ḥadīṯ lange Zeit nicht gewogen gewesen war; ähnlich wie ʿAbbād b. Sulaimān markiert er hier eine Wende. Aber er tat noch weit mehr; er veröffentlichte sogar seine Sammlungen. Ohne Kritik ging es dabei natürlich nicht ab; in einem seiner Werke stellte er die ganzen *ruʾya*-Ḥadīṯe zusammen, um sie dann umso besser zu widerlegen[14]. Daß er mit den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* gemeinsame Sache gemacht hätte, kann man also nicht behaupten; er hat sie in einem separaten Traktat angegriffen[15]. Sein wichtigster irakischer Gewährsmann hatte, was seine Materialien anging, einen schlechten Leumund und stand in dem Ruf, ohne Berechtigung von ʿAlī zu überliefern. Aber er war interessanterweise ein vornehmer Mann, ein Umaiyade, der zeitweise als Statthalter über Wāsiṭ gesetzt worden war[16]. Ibn Mubaššir scheint also, was seine Kontakte zum Establishment anging, Ausnahmen gemacht zu haben.

Eines der Worte, welche er von diesem Zeugen übernahm, war ein Lobpreis auf die Weltflucht, den ʿAlī an den aus Südarabien stammenden *qāṣṣ* Nauf b. Faḍāla al-Bikālī gerichtet hatte und in dem das Vorbild Jesu beschworen wurde[17]. Das war ein Thema, das Ǧaʿfar interessierte. Er hatte seinen Zeitge-

[13] Vgl. etwa TB VIII 272, 10 ff. oder Baihaqī, *Šuʿab al-īmān* I 176 nr. 156.
[14] Werkliste nr. 15−16, wohl auch 17.
[15] Ib., nr. 14.
[16] ʿAbdalʿazīz b. Abān al-Qurašī, gest. 14. Raǧab 207/3. Dez. 822. Vgl. zu ihm TB X 442 ff. nr. 5604 und *Mīzān* nr. 5082; auch oben Bd. II 196, Anm. 6.
[17] TB VII 162, 9 ff., auch sonst häufig zitiert (vgl. die Variante bei Ibn Baṭṭa, *Ibāna* 45, 7 ff.).

nossen schriftlich gegeben, daß er das „Haus des Islams" als einen Hort der Sünde (*dār fisq*) betrachtete[18]; damit stand er in der Tradition der Ṣūfīyat al-Mu'tazila[19]. Der Begriff *dār al-fisq* allerdings scheint von ihm geprägt worden zu sein; er meinte damit, daß in einer Großstadt wie Baġdād sich auf Straßen und Märkten der Frevel ungerügt breitmache[20]. Im Grunde schwächte er den Standpunkt seiner Vorgänger ab; sie hatten nämlich von *kufr* gesprochen statt von *fisq*[21]. Vom „Unglauben" konnte man sich eigentlich nur mit Abscheu fernhalten; „Frevel" dagegen mußte man brandmarken. Darum hat Ǧa'far sich wohl auch über das *amr bil-ma'rūf* verbreitet[22]; er glaubte, daß man der korrupten Gegenwart aktiv und an seinem angestammten Platz entgegentreten müsse. Ein Bettelmönch war er, wie wir sahen, nicht; jedoch meinte er, daß man sich mit niemandem einlassen dürfe, der nicht ganz genau auf Ehrlichkeit achte[23]. Er setzte sich dafür ein, daß die *zakāt*-Gelder, die nach Sure 9/60 „auf dem Pfade Gottes" ausgegeben werden sollten, für gemeinnützige Zwecke: Moscheen, Brücken usw. bestimmt würden[24]. Mit seinen Beziehungen zu Ṣūfī-Kreisen mag zusammenhängen, daß Mas'ūdī ihn in direkter Nachbarschaft zu Aḥmad b. Ḫābiṭ und Ibn Mānūs nennt.

Murūǧ III 266, 7 f./II 258, −4 f. (wo der Name richtiggestellt ist); dazu hier Bd. III 430 ff. Mas'ūdī will offensichtlich sagen, daß Ibn Mubaššir deren Seelenwanderungslehre geteilt habe. Jedoch gibt es dafür keinen Anhaltspunkt, ebensowenig dafür, daß er wie sie Jesus zu einem Weltenschöpfer und Weltenrichter überhöht hätte. Zu seinen asketischen Neigungen vgl. noch *Intiṣār* 72, ult. f.; *Fihrist* 208, 8; *Faḍl* 283, 4. − Sein soziales Engagement wird manchmal erst vor dem Hintergrund der juristischen oder exegetischen Tagesdiskussion sichtbar. Wenn er etwa vorschlägt, daß man mit den *zakāt*-Geldern, die, wiederum nach Sure 9/60, den Sklaven zugute kommen sollen, diese von ihrem Herrn freikaufen möge, so ist dies zwar im Koran schon so gemeint; jedoch hatte die Mehrheit mittlerweile diese öffentliche Hilfe auf die *mukātabūn* beschränkt, die mit ihrem Herrn einen Loskaufvertrag eingegangen waren und selber finanziell zu ihrer Freilassung beitrugen (vgl. Ṭabarī ^{3}XIV 316, −7 ff.). Ibn Mubaššir dagegen stellt keine andere Bedingung als die, daß der betreffende Sklave Muslim sei. Ähnliches gilt für die Art, wie er mit Sure 4/8 verfuhr: „Wenn bei der Teilung (der Erbschaft) Anverwandte, Waisen und Arme zugegen sind, dann laßt ihnen (ebenfalls) etwas davon zukommen". Wenn er hierin eine Empfeh-

[18] Text 8−9; dazu gehört wohl der Buchtitel nr. 9. Ähnliches dürfte ursprünglich auch in Ibn ar-Rēwandī's *K. Faḍīḥat al-Mu'tazila* gestanden haben; Ḫaiyāṭ hat da einen Passus überschlagen (*Intiṣār* 67, pu. f.), kurz vor dem dasselbe von Ṯumāma gesagt worden war (67, 4 f. = Text XIX 13).

[19] So ausdrücklich ein Kommentator des Ibn al-Murtaḍā unter Berufung auf Ḥākim al-Ǧušamī; vgl. Saiyid in: Al-Iǧtihād 3/1991, nr. 12, S. 232, apu. f.

[20] Text 9, b−c. Zum Weiterwirken dieses Gedankens bei Ǧubbā'ī vgl. *Maq.* 464, 2 ff. und unten S. 716.

[21] S. o. Bd. III 131.

[22] Werkliste nr. 8.

[23] Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 97, 12 ff. = *Qalā'id* 150, 6 f.

[24] Ṭūsī, *Tibyān* V 284, 18 f.; Ṭabrisī, *Maǧma' al-bayān* III 42, 18 f. Zur üblichen Interpretation der Koranstelle vgl. etwa Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XIV 319, 9 ff.

lung sah, so war dies zwar wenig gegenüber der Meinung des Muğāhid, der dies als verpflichtendes Gebot betrachtet hatte (Ṭūsī, *Tibyān* III 122, 11 ff.); aber man muß berücksichtigen, daß im Irak viele den Vers als völlig abrogiert betrachteten (Ṭabarī VIII 9, −9 ff., z. B. unter Berufung auf Qatāda; Ṭabrisī, *Maǧma' al-bayān* II 11, 4 ff.).

4.2.1.1 Die politische Theorie

In seiner politischen Theorie vertrat Ibn Mubaššir wie Bišr b. al-Mu'tamir die *imāmat al-mafḍūl*: 'Alī ist unter allen Prophetengenossen der vortrefflichste; aber Abū Bakr, der weniger Vortreffliche, wurde ihm rechtens von den *ṣaḥāba* vorgezogen. Schon der Prophet hatte sich nicht immer an die ideale Reihenfolge unter seinen Vertrauten gehalten, und der Vergleich mit dem Vorbeter (*imām*) zeigt, daß jeder der Gemeinde vorstehen kann, sofern er nur die nötige Grundkompetenz hat. 'Alī ist im übrigen selber dieser Konvention gefolgt; er hat die ersten drei Kalifen anerkannt und am Leben der Gemeinde Anteil genommen[1]. Allerdings wurde das Niveau der Regierung allmählich schlechter: 'Umar war weniger vortrefflich als Abū Bakr und 'Uṯmān weniger vortrefflich als 'Umar[2].

Soweit ist an dieser Lehre kaum etwas Neues[3]. Jedoch spürt man, wie gegenüber früheren gemäßigten Šī'iten der Respekt vor der Urgemeinde zugenommen hat; Ibn Mubaššir berührt sich hier durchaus mit seinem baṣrischen Zeitgenossen Hišām al-Fuwaṭī. Bei ihm lag dies an seiner Wertschätzung des Ḥadīṯ. Er akzeptierte die Überlieferung von den *'ašara al-mubaššara*, zu denen Abū Bakr, 'Umar und 'Uṯmān genauso gehörten wie 'Alī, und er glaubte an ein Prophetenwort, das allen Ehefrauen des Propheten, also auch 'Ā'iša, der Gegnerin 'Alīs, das Paradies versprach. Damit war eine Grenze abgesteckt: man muß sich zu den *ṣaḥāba* solidarisch verhalten, solange sie nicht gegen einen dieser Zehn Opposition getrieben haben[4]. Damit waren Anhänger Mu'āwiyas wie Abū Mūsā al-Aš'arī ausgeschlossen[5], nicht aber Ṭalḥa und Zubair, die selber zu den Zehn gehörten; sie waren freigesprochen, weil sie vor ihrem Tode Buße getan hatten[6]. Das alte *fāḍil-mafḍūl*-Schema, dem Bišr b. al-Mu'tamir gefolgt war, war durch diese Ausweitung im Grunde durchbrochen; jetzt gab es zehn Prophetengenossen und mehr, die in gleichem Maße „vortrefflich" waren.

Was 'Alī dabei an politischem Anrecht verlor, gewann er als religiöse Autorität. „Vortrefflichkeit" hieß ja nicht nur moralische Vorbildlichkeit, sondern

---

[1] Text 20, a–e. Zum Vergleich des Herrschers mit dem Vorbeter (der Begriff *imām* umfaßt ja beides) s. o. Bd. III 132.

[2] Text 19.

[3] Vgl. Text IX 12, wo dies bis auf Wāṣil zurückgeführt wird, und zwar vermutlich von Ğa'fars Kollegen Ibn Ḥarb. Für Bišr b. al-Mu'tamir vgl. Text XVII 58 und oben Bd. III 129 f.

[4] Text 20, f–i.

[5] Daneben allerdings auch einige alte Anhänger 'Uṯmāns wie Walīd b. 'Uqba; aber das spielte im Schema keine Rolle (20, h).

[6] Ib., f und 21, c–d mit Kommentar; auch Text XVIII 13, g.

auch überragendes religiöses Wissen. Man hatte letzteres bisher meist als juristische Versiertheit interpretiert; Ibn Mubaššir aber nahm es als theologische Richtlinienkompetenz. Er betrachtete ʿAlī offenbar als den idealen Muʿtaziliten, der die gesamte Lehre bis ins Detail schon vorausgenommen hatte[7]. Diese „fundamentalistische" Konstruktion hatte sich schon bei Abū l-Huḏail vorbereitet, als dieser seine Theologie über ʿAlī auf den Propheten zurückführte. Aber bei ihm war der Isnād noch, damals schon anachronistisch, über Muḥammad b. al-Ḥanafīya und dessen Sohn Abū Hāšim gelaufen[8]; jetzt war das Modell rein zaiditisch. Die Zaidīya selber ist ja etwa um die gleiche Zeit unter Qāsim b. Ibrāhīm weiter auf die Muʿtazila zugegangen[9]; Muḥammad b. Manṣūr al-Murādī, der langjährige Gefährte des Aḥmad b. ʿĪsā b. Zaid (gest. 247/861), hat mit den beiden Ǧaʿfar und Iskāfī näher verkehrt[10]. Die Baġdāder Muʿtazila hat sich später mit dem Entwurf insgesamt identifiziert.

Dies geht aus den einleitenden Bemerkungen Malaṭīs zu Text 20 hervor (vgl. auch Text 19 und XVIII 13, h). Der Bericht Malaṭīs steht im übrigen in den alten Quellen merkwürdig allein; jedoch mag dies damit zusammenhängen, daß sowohl Naubaḫtī/Qummī, die auf Hišām b. al-Ḥakam zurückgehen, als auch Pseudo-Nāši', also vermutlich Ǧaʿfar b. Ḥarb, diese Epoche schon nicht mehr mit einbeziehen. In einer Parallele bei Mufīd (Text 21) hat sich die Perspektive leicht verschoben; für einen Imāmiten war das zaiditische Modell nicht in allen Punkten maßgebend (vgl. 2, c–d). Mufīd nimmt darum unterschiedslos Muʿtaziliten aus Baġdād mit solchen aus Baṣra zusammen. Ibn Mubaššir hatte die „Rāfiḍiten" noch angegriffen, allerdings wegen ihres Anthropomorphismus, dem sie später abschworen (Werkliste nr. 1).

4.2.1.2 Theologische Fragen

In der Theologie erbte Ibn Mubaššir den Rigorismus von Murdār, das System von Bišr b. al-Muʿtamir. Wir können kaum abschätzen, wie weit er dieser Tradition treu blieb; die Quellen notieren ja im allgemeinen nur die Abweichungen[1]. Aus diesen aber wird deutlich, daß er neuen Ideen sich nicht unbedingt verschloß und unter ihrem Einfluß zumindest die Akzente anders setzte. Das ist der Punkt, an dem vor allem von Naẓẓām geredet werden muß.

Wie Bišr b. al-Muʿtamir zog Ibn Mubaššir den Radius des *tawallud* sehr weit. Vor allem daß er dem Menschen zutraute, Farben „erzeugen" zu können, ist späteren Generationen im Gedächtnis geblieben. Er war damit im Grunde

---

[7] Text 20, k–n.

[8] S. o. Bd. III 216.

[9] Ohne daß man schon ganz auf einer Linie gewesen wäre (vgl. Madelung in: Festschrift Löfgren 43; dort S. 39 ff. auch präzisierend zum Verhältnis des Qāsim b. Ibrāhīm zur Muʿtazila).

[10] Madelung, ib.; der zugrundeliegende Text findet sich auch bei Ibn al-Wazīr, *Tarǧīḥ asālīb al-Qurʾān* 28, –7 ff. Zu Murādī vgl. näher Madelung, *Qāsim* 82 f.; das Todesdatum in GAS 1/561 ist zu spät. Weiteres zum Thema s. u. S. 80 und 683.

[1] Eine direkte Übereinstimmung mit Bišr b. al-Muʿtamir ist festgehalten in Text XVII 49 (gegen Ǧaʿfar b. Ḥarb!, vgl. Text XVI 52).

nicht originell[2]. Aber seit Naẓẓām ließ sich diese These nicht mehr ganz so leichthin behaupten; er hat darum neue Beweise vorgebracht[3]. Rücksicht auf Naẓẓām nahm er offenbar auch in seiner Vorstellung von der Seele. Er sagte nämlich, diese sei etwas zwischen Substanz und Körper. Über den Charakter jenes „etwas" wollte er sich nicht äußern; er sprach von einem *ma'nā*. Aber die Seele als Körper, das war Naẓẓām. Die Seele als „Substanz", das hieß wohl: die Seele als Atom; er sah also, daß man mit einer rein atomistischen Definition nicht mehr auskam[4]. Auch direkte Übereinstimmungen mit Naẓẓām sind uns überliefert[5]. Von Bišr b. al-Mu'tamir kehrte er sich am deutlichsten ab bei dessen Theorie vom göttlichen Gunstbeweis; er hat gegen die *aṣḥāb al-luṭf* geschrieben[6]. Nicht daß er den Begriff gar nicht mehr benutzt hätte[7]; aber es scheint doch, daß er ihm nicht so viel Beachtung schenkte wie Ğa'far b. Ḥarb[8].

Ein interessanter Fall ist seine Lehre vom Koran. Hier konnte er von Bišr b. al-Mu'tamir nicht viel lernen; die originellen Ideen kamen von den Baṣriern. Aber er sah, daß diese sich nicht einig waren. Er glaubte mit Abū l-Huḏail, daß der Koran nur ein Akzidens sei, ein Text, der fixiert worden ist[9]; aber er nahm ihm nicht ab, daß dieses Akzidens an mehreren Orten zugleich sein könne – anders gesagt: Der Text kann nicht gleichzeitig von dem einen rezitiert und von dem andern niedergeschrieben und von einem Dritten im Gedächtnis behalten werden. Das hatte auch Naẓẓām nicht akzeptiert[10]. Aber Ibn Mubaššir übernahm keineswegs dessen Modell[11], sondern führte seine Kritik mit den Kategorien Abū l-Huḏail's. Der Koran befindet sich nur an einer Stelle: auf der wohlverwahrten Tafel, wo auch Abū l-Huḏail ihn bereits – jedoch eben nicht nur dort – lokalisiert hatte. Auf Erden haben wir es dagegen immer nur mit einer Reproduktion oder Wiedergabe (*ḥikāya*) zu tun, in der Sprache nämlich oder in der Schrift; beides hat keine Dauer. Die Rede Gottes (*kalām Allāh*) ist das nicht; aber sie ist zumindest das Reproduzierte (*maḥkī*), und Reproduktion und Reproduziertes sind den Inhalten nach identisch[12]. Die Rede wird auf diese Weise hörbar und, wenn sie niedergeschrieben ist, sogar sichtbar[13].

---

[2] Vgl. für Bišr b. al-Mu'tamir Text XVII 18, a; auch Qāḍī 'Abdalğabbār, *Muġnī* IX 12, 5 ff.

[3] Text 2. Eines der dort vorgebrachten Argumente (*d*) benutzt übrigens ein Beispiel, mit dem auch Naẓẓām operierte (Text XXII 87, e). Abū Rašīd, von dem der Text stammt, weiß offenbar über den Ursprung der These nicht mehr recht Bescheid.

[4] Text 1. Daß hier der Begriff *nafs* gebraucht wird und nicht *rūḥ* wie bei Naẓẓām, hat wohl nichts zu besagen.

[5] S. u. S. 64 zu Text XXII 231; vielleicht auch Text XXI 137, d, wo wir aber nicht wissen, welcher der beiden Ğa'far gemeint ist.

[6] Werkliste nr. 4.

[7] S. u. S. 64 zur Sündenlehre.

[8] Dazu im einzelnen unten S. 74.

[9] S. o. Bd. III 283.

[10] Text XXII 205, e.

[11] Dazu Bd. III 408 ff.

[12] Text 5–6; auch 4, d–g. Vgl. damit Text XXI 113–114 und oben Bd. III 284. Die Übersetzung „Reproduktion" für *ḥikāya* ist von Peters, *God's Created Speech* 388 ff. eingeführt worden.

Ibn Mubaššir hat diese Theorie in einem Traktat erläutert[14]; hier war er wirklich ein Neuerer. Den Begriff *ḥikāya* hatte er wohl aus der Grammatik übernommen; dort hatte das Wort den Sinn von *oratio*, und man benutzte es bezeichnenderweise sowohl für die oratio recta als auch für die oratio obliqua[15]. Abū Hāšim hat Ğa'fars Originalität gewürdigt; er griff den Gedanken auf, um ihn gegen das System seines Vaters zu lancieren, das in diesem Punkt auf Abū l-Huḏail fußte[16]. Aber auch Ğa'far b. Ḥarb hat sich Ibn Mubaššir schon angeschlossen, ebenso in gewissem Sinne Iskāfī, später dann Ka'bī. Die Tradition ist in Baġdād wohl nicht mehr abgebrochen[17]. Der Nachteil des Modells lag darin, daß der Koran nun dem Menschen völlig entrückt schien; man konnte sagen, wie dies Ibn ar-Rēwandī oder nach ihm Ibn Ḥazm taten, daß man ihn im eigentlichen Sinne weder höre noch vor sich habe[18]. Ḫaiyāṭ gibt sich große Mühe, zu erklären, daß es auf den Inhalt, also das „Reproduzierte", ankomme; ihn höre man, und zwar im eigentlichen Sinne[19]. Aber wie dieser nun auf die Erde kommt, sagt auch er nicht. Wahrscheinlich ging er davon aus, daß Gabriel den Text „herabgebracht" hat.

> Im Referat des Aš'arī scheint eine andere Lösung angedeutet: das Reproduzierte wird jeweils von Gott geschaffen (Text 5, d). Aber das kann kaum stimmen; denn dann wären ja Gott und Mensch gleichermaßen an ihm beteiligt, und wir stünden bei der Lehre des Ḍirār. Sie aber hat Ibn Mubaššir in der Form, welche sie mittlerweile bei Burġūṯ erhalten hatte, in einer eigenen Schrift widerlegt (Werkliste nr. 2). Im übrigen hat er selber die bis dahin vertretenen Positionen mit großer Sorgfalt systematisch, allerdings leider ohne Namen zu nennen, dargestellt. Aš'arī hat diesen Passus, der vermutlich aus Ibn Mubašširs Buch zum Thema stammte, in seine *Maqālāt* übernommen (vgl. im einzelnen Werkliste nr. 12).

Der Rigorismus Murdārs schlägt durch in Ğa'fars Sündenlehre. Gegen Anthropomorphisten und Prädestinatianer zog er mit derselben Intransingenz zu Felde wie dieser; er sah in ihnen Apostaten[20]. Naẓẓām hatte jemandem, der

---

[13] Text 5, g. Zu allem auch Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 268 ff., wo die Theorie jedoch unter dem Namen des Ğa'far b. Ḥarb läuft. – Aš'arī hat irgendwo einen völlig abweichenden doxographischen Bericht gefunden (Text XIII 9); er hält ihn wohl zu Recht für ein Mißverständnis.

[14] Werkliste nr. 12.

[15] Reckendorf, *Arabische Syntax* 378, Anm. 1; Genaueres jetzt in N. Kinberg, *A Lexicon of al-Farrā's Terminology* 185 ff.

[16] Zu seinen Argumenten vgl. Qāḍī 'Abdalğabbār, *Muġnī* VII 192, 1 ff. (zusammengefaßt bei Peters, a. a. O. 391 ff.).

[17] Text 6, a. Zu Iskāfī s. u. S. 82 f.; zu Ka'bī vgl. Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 260, ult. f. Letzterer macht darauf aufmerksam, daß auch die Māturīditen bis zu einem gewissen Punkt mitgehen konnten (286, 5 ff.). Das lag nicht nur daran, daß man in Ostiran Ka'bīs Lehre kannte, sondern mehr noch daran, daß Ibn Kullāb in manchem mit Ğa'far b. Mubaššir übereinstimmte (s. u. S. 182 und 616, Anm. 30).

[18] Text 4, a und 7.

[19] Text 4, c–g.

[20] Ibn al-Murtaḍā, *Qalā'id* 136, –9; zu Murdārs Einstellung vgl. Bd. III 136.

die Meinung vertrat, daß Gott die Sünden „bestimme" (*qaḍā*), noch zugute gehalten, daß er vielleicht nur sagen wolle, Gott wisse sie im voraus; Ibn Mubaššir dagegen hielt diesen ohne Umschweife für einen Deterministen und damit für einen Ungläubigen[21]. Die Haltung der Murği'iten, von denen es zu seiner Zeit in der Mu'tazila – zumindest in Baṣra – nicht wenige gab, tolerierte er nicht einmal als fromme, wenn auch falsche Alternative[22]. Dabei spielt natürlich mit, daß für ihn die islamische Welt ohnehin ein *dār fisq* war[23]. Hinzu aber kam sein Rationalismus; von einer natürlichen Theologie und Ethik versprach er sich viel. Nicht nur läßt sich, so meinte er, Gott vor der Offenbarung und ohne sie erkennen, und zwar mit all seinen Eigenschaften, sondern auch Lohn und Strafe im Jenseits sind rational deduzierbar. Wir kennen den Gedanken bereits von 'Abbād b. Sulaimān[24]; aber dieser ist jünger und hat ihn zudem nicht so weit geführt. Denn Ibn Mubaššir glaubte sogar, daß auch die Ewigkeit von Lohn und Strafe vor der Vernunft offenläge; der Koran gibt also nichts Wesentliches mehr hinzu[25]. Wer diese Einsichten aus eigener Kraft gewinnt und sich ihnen nicht verschließt, ist des Heils im Grunde eher gewiß als ein Muslim, der wider besseres Wissen die Gebote übertritt und, wie wir wiederum ergänzen dürfen, die wahre Lehre verfehlt[26]. Ğubbā'ī hat dies später dahingehend vertieft, daß der Mensch rational sich dessen bewußt werden kann, wie sehr er sein Leben göttlicher Gnade schuldet, und dafür sich zu Dankbarkeit verpflichtet fühlt[27]; vielleicht hat Ğa'far davon einiges bereits vorausgenommen[28]. Umgekehrt hielt er es für besonders schlimm, wenn ein Muslim vorsätzlich sündigt; dann werden selbst Trivialitäten signifikant. Er hat dann nämlich sowohl das Gebot der Vernunft als auch das des Korans mißachtet.

> In diesem Punkt wird die Polemik des Ibn ar-Rēwandī (Text 12, a) in ihren wesentlichen Zügen durch Aš'arī (Text 13) bestätigt. Ḫaiyāṭ weicht in 12, f–g aus; denn wenn Ibn ar-Rēwandī von einem „Gerstenkorn" bzw. einem „roten Heller" (*ḥabba*) spricht, so ist dies zwar überspitzt, trifft aber im Kern das Richtige, wie „Dirham" bei Aš'arī zeigt. In der Sache stimmt Ḫaiyāṭ ohnehin zu (*c* und *e*). Allerdings hat er recht, wenn er sagt, daß für Ibn Mubaššir selbst ein vorsätzlicher Sünder als *fāsiq* weiter ein Muslim bleibt (*h*).

Sünden, die man aus Versehen begeht, wiegen demgegenüber leicht. Aber sie gar nicht zu zählen, wie dies häufig geschah, dazu mochte Ğa'far sich doch

---

[21] Ib. 140, 3 f.

[22] Ib. 125, –4 f.; dort steht auch, daß die baṣrischen Mu'taziliten anders dachten. Die Ausnahme war in dieser Stadt 'Abbād (s. o. S. 40, Anm. 13).

[23] S. o. S. 58.

[24] S. o. S. 39.

[25] Text 11. Ähnlich scheint Naǧǧār gedacht zu haben, wiederum ein Baṣrier und ein direkter Zeitgenosse (s. u. S. 157). Gewisse Šī'iten führten dagegen Sure 17/15 ins Feld: „Wir hätten nie eine Strafe verhängt, ohne vorher einen Gesandten geschickt zu haben" (Aš'arī, *Maq.* 52, 10 ff.).

[26] Polemisch ausgedrückt in Text 10, a.

[27] *Erkenntnislehre* 330.

[28] Das ließe sich aus Šahrastānī 49, 10/104, 7 heraushören.

nicht bereit finden. Gott könnte die Menschen ihretwegen belangen; wenn er es nicht tut, so ist dies ein reiner Gnadenerweis (*luṭf*). Allerdings hat Gott sich auf diesen Gnadenerweis festgelegt; denn er hat ihn „veröffentlicht", in Sure 2/286, wo es heißt, daß Gott von niemandem mehr verlange, als er vermag. Gegen Vergeßlichkeit ist ein normaler Mensch nicht gefeit. Anders dagegen die Propheten; sie können, da sie mehr wissen, sich auch besser in acht nehmen. Wenn sie also aus Versehen sündigen, so sind sie keineswegs salviert[29]. Die Frage ist nur, ob sie überhaupt gesündigt haben. Ibn Mubaššir hat über dieses Thema, das *tanzīh al-anbiyā'*, einen Traktat geschrieben, vielleicht den ersten überhaupt[30].

Rigorismus wird spürbar auch dann, wenn Ibn Mubaššir von *iḥbāṭ* spricht[31]. Denn er versteht das Wort offenbar so, wie es bereits im Koran gebraucht wird: daß nämlich Gott bei den schweren Sündern – und a fortiori bei den Ungläubigen – die guten Werke, die sie in ihrem Leben getan haben, „hinfällig macht", also nicht zählen wird[32]. Darin lag für ihn wohl ein Beweis dafür, daß der *fāsiq* auf ewig in der Hölle bleiben wird. Jedoch sah man dies sonst häufig anders, unter Murği'iten natürlich, aber auch bei den Mu'taziliten; man ging dann davon aus, daß nicht nur die bösen Taten die guten annullieren, sondern auch umgekehrt die guten die bösen. Das ergab sich aus der Vorstellung von der Waage beim Jüngsten Gericht, ob man diese nun metaphorisch deutete oder nicht; am Ende zählt nur noch die Bilanz[33]. Ǧubbā'ī war dieser Meinung, und nach ihm viele andere[34]. Aber dann redete man korrekterweise von *iḥbāṭ wa-takfīr*, „Annullieren und Sühnen", und die Vokabel *takfīr* fehlt in dem Belegtext, den wir für Ibn Mubaššir haben (wo das *iḥbāṭ* im übrigen auf ʿAlī zurückgeführt wird)[35]. In einem solchen Fall erledigte sich konsequenterweise auch die Notwendigkeit einer Generalbuße vor dem Tode; einige Vergehen waren ja a conto schon ausgeglichen. ʿAbbād b. Sulaimān hat diese letztere Konsequenz gesehen und gegen sie Widerspruch eingelegt[36]. Es verwundert nicht, daß Ibn Mubaššir sich gleichfalls dagegen wehrt; wie bereits Wāṣil b. ʿAṭā'[37] hielt er eine Buße, die sich nur auf einige der getanen Sünden beschränkt, am Ende des Lebens für ungültig[38].

---

[29] Text 14 und XXII 231 (wo auch Naẓẓām genannt wird).

[30] Werkliste nr. 11. Zum mutmaßlichen Inhalt vgl. das gleichnamige Werk des Šarīf al-Murtaḍā ([3]Nağaf 1394/1974).

[31] Text 20, l; allgemein für die Baġdāder Schule.

[32] Vgl. Sure 33/19, 47/32 usw.; auch im I. Stamm (etwa Sure 11/16). Allgemein dazu L. Ibrahim in: WO 11/1980/117 ff. sowie N. Guḏašta in: GIE VI 639 ff.

[33] *Maq.* 473, 6 ff.; Aš'arī behauptet dies für die Mu'tazila allgemein, jedoch haben wir keinen Beleg für die Zeit vor Ibn Mubaššir.

[34] Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran* 157 f.; vgl. auch Gardet in EI[2] III 465 b s. v. *Ḥisāb*.

[35] Wenn bei späteren Mu'taziliten dieser Zusatz fehlt, redeten sie häufig von *taḥābuṭ* statt *iḥbāṭ*, um die Gegenseitigkeit hervorzuheben. Im übrigen funktionierte auch nach ihrer Vorstellung der Ausgleich in dem Augenblick nicht mehr, wo jemand eine Todsünde begangen hatte (vgl. Madelung in: Actas XII Congreso UEAI 489; Schmidtke in: Spektrum Iran 7/1994, Heft 3–4, S. 14).

[36] S. o. S. 39.

[37] S. o. Bd. II 267.

[38] Mānkdīm, ŠUḤ 794, apu. ff. und 797, 6.

4.2.1.3 Probleme im Bereich des Rechts

Ğa'far b. Mubaššir hat mehr über juristische Fragen geschrieben als irgendein anderer Mu'tazilit vor oder neben ihm. Unter den insgesamt 23 Titeln, die von ihm überliefert sind, hat nahezu die Hälfte in der einen oder andern Form etwas mit *fiqh* zu tun. Er schrieb über Reinheitsvorschriften und über das Alkoholverbot[1]; beides lag bei einem Asketen nahe. Aber auch ein *K. al-Ḫarāğ* steht auf der Liste; er scheint davon ausgegangen zu sein, daß selbst in einem „Haus der Sünde" Steuern genommen werden müssen[2]. Wenn er auf diese Weise sich zu konkreten Einzelfragen äußerte, dürfte ihm seine Kenntnis der Tradition hilfreich gewesen sein; viele Probleme aus dem Bereich der *furū'* waren damals ohne den Rückgriff auf Ḥadīṯe oder *aḫbār* kaum noch zu lösen. Aber er wahrte, wie wir sahen[3], seine Selbständigkeit, und er verfocht manchmal noch Standpunkte, die mittlerweile unter Sunniten weitgehend aufgegeben waren. So meinte er zum Beispiel, daß man zu einer Frau getrost noch deren Nichte hinzuheiraten dürfe, wenn erstere damit einverstanden sei. Das hatte auch Naẓẓām so gesehen; später vertraten es die Zwölferšī'iten[4]. Aufgebracht hatten es die Ḫāriğiten, oder zumindest einige Gruppen unter ihnen[5]. Denn es war skripturalistisch gedacht; es beruhte auf Sure 4/23, der *āyat at-taḥrīm*, wo die Verwandtschaftstabus aufgezählt wurden und dieser Fall in der Tat nicht genannt war. Was gegen die Interpretation stand, war ein Ḥadīṯ, das dann auch später kanonisch geworden ist[6]. Indem Ibn Mubaššir es unbeachtet ließ, praktizierte er *iğtihād*; er hat diesem Thema eine Monographie gewidmet[7]. Aber er schrieb auch gegen die *aṣḥāb ar-ra'y wal-qiyās*[8]; wahrscheinlich meinte er die Ḥanafiten. Dieselbe Kombination von Zustimmung und Ablehnung finden wir schon bei Bišr b. al-Mu'tamir[9] und bei Ṯumāma[10]. Ob er mit seinen Ansichten in die Praxis hineinwirkte, ist schwer zu sagen. Unmöglich ist es nicht; für einen Heiratskontrakt brauchte man nicht unbedingt einen *qāḍī* zu bemühen, und vielleicht hörte seine Gemeinde auf ihn. Sein Ansehen war

---

[1] Werkliste nr. 21–22.

[2] Ib., nr. 23. Zur Ḫarāğ-Literatur vgl. allgemein die Liste bei Modarressi, *Kharāj in Islamic Law* 61 ff.; zu Ibn Mubaššir dort S. 65.

[3] S. o. S. 58 f.

[4] Dort finden sich auch die Belegstellen (Mufīd, *al-I'lām fīmā ttafaqat alaihi l-Imāmīya min al-aḥkām*, Nağaf 1370/1951, nachgedruckt in *'Iddat rasā'il*, Qum o. J., S. 327, 6 ff.; Muḥammad aṭ-Ṭūsī, *Ḫilāf*, Teheran 1382/1962, II 160 nr. 64; Šarīf al-Murtaḍā, *Intiṣār* 116, –4 ff.; 'Abdalğalīl-i Qazwīnī, *Naqż* 714, 4 ff.). Naẓẓām und Ibn Mubaššir sind allerdings nur bei Mufīd erwähnt; die Nisbe al-Qaṣabī ist dort verdruckt.

[5] S. o. Bd. II 581 für die Ḫāzimīya; vgl. auch ib. 604 und 623. Mufīd redet, gewiß zu stark verallgemeinernd, von „allen" Ḫāriğiten. Auch von einem Einverständnis der Tante wird bei ihnen nichts gesagt. Die Zustimmung der Nichte hielt man ohnehin nicht für erforderlich.

[6] Vgl. etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Nikāḥ 4 (nr. 33–40); Parallelen in *Conc.* IV 347 b.

[7] Werkliste nr. 19.

[8] Ib. nr. 18.

[9] Werkliste XVII, nr. 25 und 26.

[10] S. o. Bd. III 169. Auch Bišrs Schüler Murdār verfaßte ein *K. 'alā aṣḥāb iğtihād ar-ra'y* (Werkliste XVIII b, nr. 30); aber er lehnte darin vielleicht den *iğtihād* ganz allgemein ab.

hoch, auch außerhalb der Mu'tazila[11]. Seine Bücher blieben nach seinem Tode längere Zeit bekannt[12]; noch der Šarīf al-Murtaḍā bezieht sich auf eines von ihnen[13].

Ab und zu merkt man auch hier die Handschrift des Theologen. Vorsätzlichkeit ist nicht nur in der Sündenlehre eine wichtige Kategorie. Wenn jemand mit einer Frau die Ehe vollzieht, ohne vorher einen Vertrag zu machen, hängt alles von der Intention ab: Wenn er ihr das Eheversprechen nur gegeben hat, um den Beischlaf zu erschleichen, ist er wegen Unzucht zu bestrafen; wollte er sie dagegen tatsächlich heiraten, so ist die Ehe gültig[14]. Es ist ohnehin nicht zu übersehen, daß, wenn Ğa'far seinen Zeitgenossen oder Nachfahren wegen irgendwelcher Besonderheiten auffiel, diese immer in der einen oder andern Form in Grundsatzentscheidungen wurzeln. Wichtig ist neben seinem Skripturalismus vor allem seine kritische Haltung gegenüber dem Analogieschluß. Selbst unter günstigsten Umständen, wenn die ratio legis ausdrücklich genannt ist, empfiehlt es sich, Mißtrauen walten zu lassen; denn man weiß nie, ob diese nicht etwa nur für jenen individuellen Fall gilt. Wenn jemand sagt, er wolle einen bestimmten Sklaven freilassen, weil dieser ein Schwarzer sei, so muß man nicht schließen, daß er nun alle seine schwarzen Sklaven freilassen werde[15].

Im Ergebnis berührt er sich hier mit Naẓẓām. Aber schon die Begründung ist verschieden, und der Gesamtzusammenhang ist es auch. Naẓẓām wollte ein anderes, besseres Schlußverfahren[16]; Ibn Mubaššir dagegen zieht sich ganz auf Koran, *sunna* und Konsens zurück[17]. Dabei hält er sich, wie Ḫaiyāṭ sagt, an den äußeren Wortlaut (*ẓāhir*) der autoritativen Texte; die Position der Ẓāhirīya, eine Generation später von Dāwūd b. Ḫalaf (gest. 270/884) entwickelt, scheint sich hier vorzubereiten[18]. Den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* steht er damit nicht ganz so fern, wie Schacht gemeint hat[19]; wenn er gegen sie schreibt, so weil sie an die visio beatifica und andere unhaltbare Dinge glauben, also aus theologischen Gründen[20]. Er hat sogar isolierte Traditionen (*āḥād*) anerkannt[21]. Den *iğtihād* hat er, wie wir sahen[22], gleichfalls nicht abgelehnt. Wenn er den *qiyās*

---

[11] Text 17, e. Man könnte sich denken, daß die Šī'iten unter den Mu'taziliten in ihm ihren eigenen Juristen hatten.

[12] Ḫaiyāṭ nennt eine ganze Reihe von ihnen (Text 10, e und 16, b; vgl. das Werkverzeichnis).

[13] *Rasā'il* I 23, 2.

[14] Ich verbinde Text 17, a mit den Versionen bei Baġdādī (vgl. den Kommentar). Ḫaiyāṭs Protest wirkt etwas hohl; natürlich setzt Ğa'far voraus, daß der Ehevertrag nachgeholt wird.

[15] Text 18, mit weiteren Beispielen, die u. U. nicht alle schon auf ihn zurückgehen. Allgemein Text 17, d sowie Ibn 'Abdalbarr, *Ğāmi' bayān al-'ilm* II 62, −6 f. und Šaukānī, *Iršād al-fuḥūl* 175, 18 f. (auch für Ğa'far b. Ḥarb und Iskāfī); etwas anders interpretiert bei Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 188, 16 f.

[16] S. o. Bd. III 387 f.

[17] Text 17, d.

[18] Die Beziehung ist bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī ausgesprochen (Text 18, a).

[19] *Origins* 259.

[20] S. o. S. 57.

[21] Šarīf al-Murtaḍā, *Rasā'il* I 23, 2 f.

[22] S. o. S. 65.

verwirft, so als Fortsetzung des alten *raʾy*; *iǧtihād* dagegen ließ sich genausogut mit dem Koran und der *sunna* betreiben[23]. Allerdings haben alle Baġdāder Muʿtaziliten dem *kullu muǧtahid muṣīb* eine Absage erteilt[24].

Auch die Annahme des *iǧmāʿ* trennt ihn nicht von den späteren Ẓāhiriten, dagegen sehr wohl von Naẓẓām. Wir wissen leider nicht, wie er den *iǧmāʿ* verstand, ob nur als Konsens der Prophetengenossen wie die Ẓāhiriten[25] oder als Konsens der Gemeinde wie ʿAbbād b. Sulaimān[26]. Das erstere ist, da er als Jurist sprach und nicht als Theologe, wahrscheinlicher; wir erfahren im übrigen, daß er gerade darüber nachgedacht hat. Dabei hielt er den Konsens der *ṣaḥāba* für keineswegs unfehlbar; im Gegenteil: als diese sich darauf einigten, die Strafe für Weingenuß von 40 auf 80 Peitschenhiebe hinaufzusetzen, irrten sie ohne Zweifel[27]. Diese Meinung muß man wohl vor dem Hintergrund seiner Vorliebe für ʿAlī sehen; von diesem glaubte man nämlich zu wissen, daß er sich an das Strafmaß gehalten habe, das man mit dem Propheten verband, eben 40 Peitschenhiebe[28]. Die Mehrheit, die sich darauf einigte, es zu erhöhen, schloß eigentlich nur einen Kompromiß (*ṣulḥ*)[29]. Sie wollte keinen Streit; aber ein methodisches Vorgehen war das nicht. Es ist kaum anzunehmen, daß Ibn Mubaššir dies überall annahm, wo in der ersten Generation nach dem Propheten offene Fragen durch Übereinkunft entschieden worden waren. Er machte nur darauf aufmerksam, daß ein *ḫilāf* den Konsens zerstört; das tat später auch Ibn Ḥazm[30].

Wie sehr Ibn Mubaššir sich auf den Koran stützte, erkennen wir daraus, daß er ab und zu in Tafsīrwerken zitiert wird, die in muʿtazilitischer Tradition stehen, obgleich er nie selber einen Korankommentar verfaßt hat. Was er tatsächlich auf diesem Gebiete schrieb, war ein Buch über abrogierte Verse (*annāsiḫ wal-mansūḫ*)[31]. Nicht überall war für ihn der Wortlaut der Schrift also Autorität. Er rechnete dabei auch mit der Möglichkeit, daß ein Vers nicht einen andern Koranvers abrogiert, sondern einen bis dahin vom Propheten praktizierten religiösen Brauch. So war es bei der Änderung der *qibla*; daß man vorher hätte nach Jerusalem beten müssen, steht nirgendwo im Koran, sondern war vom Propheten als *sunna* eingeführt worden[32].

---

[23] S. o. S. 58 f..

[24] Bāǧī, *Iḥkām al-fuṣūl* 707, apu. f. Erst recht darf ein Laie sich nicht auf sich selber verlassen; er soll immer einen Gelehrten fragen (Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 195, 14 f. für beide Ǧaʿfar).

[25] HW 817, a s. v. *Ẓāhirīya* und EI² II 182 b für Dāwūd b. Ḫalaf; für Ibn Ḥazm ausführlich Turki, *Polémiques* 131 ff., etwa 139 f.

[26] S. o. S. 41.

[27] Text 16.

[28] Vgl. mein *K. an-Nakṯ* 58.

[29] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XVII 298, 11.

[30] Turki, *Polémiques* 200 ff.

[31] Werkliste nr. 13. Ein Beispielfall aus diesem Text ist wohl bei Ṭūsī, *Tibyān* III 524, 14 ff. festgehalten: Sure 5/49 abrogiert Sure 5/42 (der Prophet hatte später nicht mehr die Freiheit, sich von denen, die ihm Streitfälle zur Entscheidung vorlegten, „abzuwenden").

[32] Text 15.

Er beschäftigte sich weiterhin mit der Frage, welche Suren als mekkanisch und welche als medinensisch anzusehen sind. Dabei fiel ihm auf, daß Sure 5, die allgemein als medinensisch galt, einen Vers enthielt, der eigentlich erst nach Abschluß der medinensischen Periode geoffenbart war, nämlich Vers 3, den der Prophet nach Meinung aller Experten bei seiner Abschiedswallfahrt gesprochen hatte (Ṭūsī, *Tibyān* III 413, 3 ff.; Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* II 150, 8 f.; dazu Ṭabarī, *Tafsīr* ³IX 517 ff.).

4.2.2 *Ǧaʿfar b. Ḥarb*

Abū l-Faḍl Ǧaʿfar (b. Muḥammad) b. Ḥarb al-Hamdānī, auch genannt al-Ašaǧǧ, „Narbengesicht"[1], starb nur zwei Jahre nach seinem Namensvetter, i. J. 236/850 im Alter von 59 Jahren[2]. Er war kein Jurist[3], und er schrieb auch nicht über *nāsiḫ wa-mansūḫ*. Aber Exegese trieb auch er, nur daß er sie jetzt zur Polemik gegen die Prädestinatianer nutzte, in einem *K. Mutašābih al-Qurʾān*, das selbst Generationen später noch geschätzt wurde[4]. Und natürlich war auch er Asket[5], wenngleich nicht so staatsverdrossen wie Ibn Mubaššir. Immerhin ließ er sich von Ibn Abī Duwād überreden, an einer disputatio in Gegenwart al-Wāṯiqs teilzunehmen. Allerdings vermied er es dann, sein Gebet hinter dem Kalifen zu verrichten. Die Höflinge waren über diesen Affront entsetzt; Ibn Abī Duwād riet ihm, in Zukunft fernzubleiben, denn Wāṯiq sei ein „reißendes Tier" (*sabuʿ*).

Die Geschichte geht über Kaʿbī auf Ḥaiyāṭ zurück. Sie ist bei Ibn an-Nadīm (*Fihrist* 213, 3 ff.) und bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār überliefert (*Faḍl* 282, 10 ff. > IM 73, 14 ff., der als einziger merkwürdigerweise den Isnād bringt). *Sabuʿ* ist in *Faḍl* 282, 13 zu *tašaiyuʿ* entstellt. Ḥākim al-Ǧušamī hat dies anscheinend schon so vorgefunden; denn das Wort ist bei ihm ebenso wie bei Ibn al-Murtaḍā ausgelassen. – Ǧaʿfar hatte außerdem beim Gebet seine Schuhe ausgezogen; das war offenbar im Palast nicht üblich.

Ob man ihm deswegen eine enge Beziehung zu Wāṯiq nachsagen kann, wie der Ḫaṭīb al-Baġdādī dies tut[6], bleibe dahingestellt. Aber an mehr als einer

---

[1] Eigentlich: „der mit der Stirnnarbe". Der Beiname wird in den mu'tazilitischen Quellen anscheinend vermieden. Er findet sich bei Ibn ʿAsākir (*Tabyīn kaḍib al-muftarī* 138, 13), bei Šahrastānī (*Milal* 49, 3 f./103, 9), bei Abū l-Muʿīn an-Nasafī (Text XXVIII 2) und bei Baġdādī (*Farq* 188, 1/200, 11, wo aber die Identität nur durch Vergleich mit 188, 6/200, 16 klar wird und der Name zudem in der Edition Badr verderbt ist). In einem Gedicht aus den *Luzūmīyāt* des Maʿarrī wird neben einem Aṣamm ein Ašaǧǧ genannt (Ed. Kairo 1891, I 209/Ed. Beirut 1961, I 259, ult.); jedoch sind nicht die beiden Mu'taziliten, sondern Gewährsleute des Buḫārī gemeint.

[2] So *Fihrist* 213, 9 und Masʿūdī, *Murūǧ* VII 231, 9 f./V 21, 9 f.; nach TB VII 163, 2 ff. geht das Datum auf Ḫaiyāṭ zurück. Ḏahabī, *Mīzān* nr. 1497 > Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* II 113 nr. 456 hat vage: „nach 230".

[3] So zumindest, wenn man nach dem Schriftenverzeichnis urteilt; vgl. aber Text XXVII 18.

[4] Vgl. die Angaben zu Werkliste XXVIII, nr. 3.

[5] *Fihrist* 213, 2 f.; *Faḍl* 281, ult.

[6] TB VII 163, 1.

Sitzung mag er schon teilgenommen haben; denn sein bester Freund bei Hof war der Ibāḍit Yaḥyā b. Kāmil, der damals vielleicht noch zur Schule des Bišr al-Marīsī gehörte[7], und mit diesem führte er offenbar eine Menge von Streitgesprächen, die unter dem Titel *al-Masā'il al-ğalīla* in Theologenkreisen kursierten[8]. Zudem war er als Sohn eines Regierungsbeamten geboren worden[9] und hatte im Heer gedient, offenbar als Unterführer[10]; Quṭam b. Ğa'far, ein Abbaside, der mehrfach hohe Ämter übernahm, kannte ihn und soll ihn, vermutlich um 220/835, einmal von Baġdād nach Baṣra eingeladen haben, wo er damals Statthalter war, damit er dort mit Abū l-Huḏail diskutiere[11]. Er war Südaraber, Angehöriger der Hamdān.

So nach Mas'ūdī, *Murūğ* VII 231, apu./V 21, 10. Die Nisbe ist also nicht al-Hamadānī zu lesen, wie Pellat in seinem Index zu Mas'ūdī (VI 244), Nader (in EI² II 373 a) und Sezgin (in GAS 1/619) dies tun. Mas'ūdī sagt an der gleichen Stelle, daß nach Ğa'fars Vater Ḥarb die Ḥarbtorstraße auf dem Westufer von Baġdād benannt sei. Jedoch stimmt das nicht; Madelung hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Stadtviertel Ḥarbīya mit dem zugehörigen Bāb Ḥarb nach einem abbasidischen Heerführer hieß, der schon i. J. 147 ums Leben kam (Der Islam 57/1980/231; zu letzterem s. o. Bd. III 12). Zudem hieß Ğa'fars Vater nach Ka'bī (Text XXI 158) gar nicht Ḥarb, sondern Muḥammad b. Ḥarb. Dann aber ist es verlockend, anzunehmen, daß dieser mit dem Ibāḍiten Muḥammad b. Ḥarb identisch ist, der bis in die Zeit des Ma'mūn mehrfach Polizeipräfekt von Baṣra war und als Theologe bei Aš'arī einmal neben Yaḥyā b. Kāmil erscheint (Text XXXII 61, i; zu ihm unten S. 173 ff.). Was bei dieser Gleichsetzung stört, ist nur, daß der Ibāḍit den Banū Hilāl, also einem nordarabischen Stamm angehörte. Jedoch ist an seiner Person ohnehin einiges zweifelhaft.

Dem Soldatenleben entsagte Ğa'far, als er Murdār begegnete. Vorher soll er dessen Anhänger verunglimpft haben – vielleicht, weil sie zerlumpte Asketen waren und er mit seiner Truppe bei den Aussteigern für Ordnung sorgen mußte. Zur Buße stieg er nackt in den Tigris, um seine Sünden abzuwaschen; dann ließ er sich von Murdār neue Kleider geben[12]. Das erinnert an eine Taufe; in der pseudepigraphischen *Vita Adae et Evae* heißt es, daß Adam vierzig Tage lang bis zum Hals im Jordan gestanden habe und Eva achtzehn Tage im Tigris, als sie aus dem Paradies verjagt worden waren[13]. Den Nachlaß seines Vaters soll Ğa'far ausgeschlagen haben[14]; man ging allgemein davon

---

[7] Zu ihm s. u. S. 172 f.
[8] Werkverzeichnis XXVIII, Widerlegung b.
[9] *Faḍl* 282, 4 > IM 73, 8.
[10] *Faḍl* 278, 7 ff. > IM 75, 12 ff.
[11] Einzelheiten vgl. Festschrift G. Hourani 15 f.; auch Madelung in: Der Islam 57/1980/231 f.
[12] *Faḍl* 278, 7 ff. > IM 75, 12 ff.; für den Tigris steht dort nur *al-mā'*, „das Wasser". Jedoch ist wohl nicht, wie Madelung in: Der Islam 57/1980/231 interpretiert, „ein Wasser" gemeint, sondern das „Wasser" in Baġdād schlechthin. Auch die unten in Anm. 16 genannte Parallele hat *al-mā'*; dies ist in den späteren Versionen durch „Tigris" ersetzt.
[13] §§ 6–11; dazu K. Rudolph, *Antike Baptisten* 12 f. Zum Text allgemein vgl. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* ³862 ff.; er ist zwischen 20 v. Chr. und 70 n. Chr. verfaßt.
[14] *Faḍl* 282, 4; dazu unten S. 676.

aus, daß Staatsbeamte sich auf unrechtmäßige Weise bereicherten[15]. Nach einem Parallelbericht vollzog er das Purifikationsritual erst am Ende seines Lebens, als er seinen ganzen Besitz weggab[16]. Damals verlor er auch sein Interesse an der theologischen Fachsimpelei (*daqīq al-kalām*). Wenn er noch zur Feder griff, so um allgemeinverständliche Traktate zu verfassen. Er ließ sie von einer Frau verkaufen und kaufte von dem Erlös wieder Papier, soviel er gerade brauchte; von dem Rest bestritt er seinen Lebensunterhalt[17]. Insgesamt sechs solcher Titel sind uns überliefert[18]; die Phase muß also einige Zeit, vermutlich mehrere Jahre, angedauert haben. Zwei von ihnen sind identisch mit solchen Murdārs[19].

Damit ist nicht gesagt, daß er nur noch populäre Paränese trieb. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār zählt nämlich unter diesen sechs Büchern auch eines auf, das die Imamatsfrage behandelte[20], und vielleicht gehörte auch jenes *Maqālāt*-Werk dazu, dessen erhaltenes Bruchstück ich unter dem Namen des Nāši' al-akbar herausgegeben habe[21]. Aber er hatte dem scholastischen Griffelspitzen abgeschworen, und auch von Streitgesprächen dürfte er genuggehabt haben. Daß er früher ein eifriger Dialektiker gewesen war, ist uns überliefert; er hat von seinen Erfolgen anscheinend selber erzählt oder über sie geschrieben. Den Šīʿiten Sakkāk, der wie sein Lehrer Hišām b. al-Ḥakam noch an die zeitliche Endlichkeit des göttlichen Wissens glaubte, behauptete er mundtot gemacht zu haben[22], und z. Z. des Ma'mūn soll er einen Zoroastrier namens Zāḏānbuḫt, dessen Disput mit Abū l-Huḏail vor dem Kalifen er verpaßt hatte, noch einmal zum Gespräch gestellt haben. Zwar ist die Überlieferung spät[23]; aber wir hören an anderer Stelle, daß er sich ein Standardargument zur Widerlegung der Dualisten zurechtgelegt hatte. Es war konstruiert wie jenes, das man Ma'mūn selber in den Mund legte[24] und ähnlich auch von Naẓẓām kannte[25],

---

[15] S. u. S. 716.

[16] Ib. 282, 2 ff. > IM 73, 5 ff.; ausgemalt bei Ibn al-Ǧauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* II 265, 6 ff. > Ibn Qudāma, *Tauwābūn* 157, 3 ff. (wo es heißt, daß Ibn Ḥarb vorher hohe Regierungsämter bekleidete und ein Gehalt fast wie ein Wesir erhielt). Das Beispiel fand Nachahmung: in Kairo wollte ein gewisser Abū Bakr Ibn al-Ḥaddād, der nicht ertragen konnte, daß sein Vater Geldwechselgeschäfte machte, in den Nil steigen und sich mit Wasser umhüllen „wie Ǧaʿfar b. Ḥarb" (Ibn Zūlāq, *Aḫbār Sībawaih* 25, 4 ff.). – Natürlich gab es auch den umgekehrten Fall. Der Mystiker Ruwaim soll nach 40 Jahren Ṣūfīlebens wieder Weltmensch geworden sein, als sich ihm Gelegenheit zur Arbeit in der Justizverwaltung bot (Tanūḫī, *Nišwār al-muḥāḍara* III 120 nach Ǧaʿfar al-Ḫuldī; dazu jetzt Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* I 450 f.).

[17] *Faḍl* 282, 5 ff. > IM 73, 8 ff.

[18] Werkliste nr. 4–9.

[19] *K. ad-Diyāna* und *K. at-Taʿlīm* (vgl. Werkliste nr. 8–9 mit Werkliste XVIII b, nr. 2 und 22). Hat er Murdārs Traktate etwa überarbeitet?

[20] Ib. nr. 9. Weiteres unten.

[21] Er hatte, wie er dort sagt, vorher schon viele Schriften gegen religiöse Gegner verfaßt (*Uṣūl an-niḥal* 21, 8). Weiteres dazu Werkliste nr. 4.

[22] Text XXVIII 9; dazu oben Bd. I 392 f.

[23] IM 74, 9 ff.; dazu Bd. III 220.

[24] S. o. Bd. III 203.

[25] Ib. 393 mit einer näheren Analyse des Gedankenganges.

nur daß er mit einem andern Beispiel arbeitete[26]. Außerdem kannte man nun schon ein mazdaitisches Gegenargument. Aber auch damit wurde er fertig[27].

> Die Abkehr von der Scholastik finden wir zu seiner Zeit auch bei dem Zaiditen al-Qāsim b. Ibrāhīm, der sich der Mu'tazila annäherte. Beide haben sich im übrigen gekannt. Ğa'far soll nach einer Überlieferung, welche man in zaiditischen Kreisen auf Ka'bī zurückführte, Qāsim einmal aufgesucht und eine hohe Meinung von ihm gewonnen haben (Madelung, *Qāsim* 154).

Wenn wir dem Ḫaṭīb al-Baġdādī glauben wollen, so hat Ğa'far bei Abū l-Huḏail in Baṣra studiert[28]. Aber das paßt nicht recht zu der Bekehrungsgeschichte. Ğa'far hat Abū l-Huḏail ganz gewiß gekannt[29]; aber das Verhältnis war doch vielleicht etwas gespannt. Er hat ihn wegen seiner Lehre von der Paradiesesstarre angegriffen; eine von uns mehrfach bereits zitierte Anekdote spielt ihn in diesem Punkte gegen Abū l-Huḏail aus[30]. Auch mit dessen Vorstellung vom menschlichen Handeln war er nicht einverstanden[31]. Nun sprengte beides nicht den Rahmen der üblichen Differenzen, wie sie etwa auch Hišām al-Fuwaṭī mit seinem Lehrer hatte, und wenn Ğa'fars Vater tatsächlich Polizeipräfekt in Baṣra gewesen sein sollte, so wäre ein frühes Schülerverhältnis nicht ausgeschlossen. Übereinstimmungen mit Abū l-Huḏail finden sich bei ihm häufiger als bei Ibn Mubaššir; er hat ähnlich wie Abū l-Huḏail die Astrologie widerlegt[32], und man konnte sogar behaupten, er habe als erster die für diesen sehr typische Lehre von der „Ortlosigkeit", d. h. dem hypostatischen Charakter, der göttlichen Willensakte aufgebracht[33]. Andererseits schlägt gelegentlich die Abhängigkeit von Murdār ganz deutlich durch[34].

> Weitere Übereinstimmungen mit Abū l-Huḏail vgl. Text XVI 52 sowie XXI 66 und 78; ganz allgemein auch XVII 13. Text 7, der an sich etwas isoliert ist, ließe sich am ehesten zu Text XXI 60, a und 59 in Beziehung setzen; Ibn Ḥarb hätte hier dann einen Ansatz Abū l-Huḏail's weiterentwickelt. Wenn sich die Bemerkung bei Ibn Mattōya, daß „einer der beiden Ğa'far" den Begriff *kaun* benutzte, auf ihn bezieht, wäre auch diese Stelle hierher zu ziehen (*Taḏkira* 450, apu.; dazu vorher 448, 10 ff.).

---

[26] Text 5 und 4, a–b. Aufgenommen bei Māturīdī, *Tauḥīd* 36, 11 ff. und 162, 9 ff. (übs. bei Monnot, *Islam et religions* 144 und 153).

[27] Text 4, c–e. Daß der Zoroastrier, nachdem er sich erst einmal geschlagen geben muß, an einen „Anführer" schreibt, um sich Rat zu holen, ist ein Topos dieser Literatur (vgl. etwa oben Bd. II 504 zu Ğahm b. Ṣafwān).

[28] TB VII 162, ult. f.

[29] Vgl. auch das Gespräch mit Abū l-Huḏail, das Tauḥīdī nach Ka'bī von ihm überliefert (Text XXI 158).

[30] Werkliste nr. 10–11; dazu oben Bd. III 262 und vorher.

[31] Text 23, b; dazu Bd. III 247 f.

[32] Text 6; dazu Bd. III 209 f.

[33] Text 8; dazu Bd. III 240 und 280.

[34] So in Text 10; s. u. S. 76.

4.2.2.1 Seine Lehre. Das Verhältnis zu Ǧa'far b. Mubaššir

Gegenüber seinem Namensvetter Ibn Mubaššir besaß er gewiß ein eigenes Profil; nur ist dies in den Quellen durch die häufigen Gleichsetzungen der „beiden Ǧa'far" verwischt. Beide verwarfen sie Naẓẓāms Ontologie und Physik[1]; aber Ibn Ḥarb hat direkt gegen ihn geschrieben, in einer Widerlegung der unendlichen Teilbarkeit und vielleicht auch in einem Traktat gegen die *aṣḥāb aṭ-ṭabā'i'*[2]. Auch in seiner Psychologie wirkt er gegenüber Naẓẓām etwas dezidierter als Ibn Mubaššir. Bei dem Geist (*rūḥ*) wollte er sich unter Verweis auf Sure 17/85 auf dessen Charakter überhaupt nicht festlegen, und das Selbst (*nafs*), in dem er wohl eher die Seele sah, betrachtete er ohne Umschweife als Akzidens[3]. Wenig originell war er in seiner Sündenlehre; er teilte Ibn Mubaššir's Betonung der Vorsätzlichkeit[4]. Auch in seiner Vorstellung vom Koran war er wohl von diesem abhängig; beide werden hier in den Quellen meist zusammen genannt[5], aber Ibn Mubaššir schrieb das Buch zum Thema[6]. Etwas anders liegt der Fall in der *luṭf*-Theorie: Ibn Mubaššir verfaßte ein Buch gegen sie; auf Ibn Ḥarb dagegen führen die Quellen eine wichtige Modifikation zurück, ohne daß uns ein entsprechender Titel überliefert wäre[7].

Recht komplex ist das Verhältnis beider Theologen zueinander im Bereich der politischen Theorie. Die oben von uns dargestellte Lehre wird von den Doxographen manchmal allein mit Bezug auf Ibn Mubaššir berichtet[8]. Andererseits stammt das einzige Buch zum Thema, das wir von beiden kennen, von Ibn Ḥarb. Der Šaiḫ al-Mufīd hat es später aus imāmitischer Sicht widerlegt[9]; aber es enthielt offenbar u. a. die für die Baġdāder Schule charakteristische Überhöhung 'Alīs als Begründers des mu'tazilitischen *kalām*[10]. Wie sehr man sich hüten muß, die beiden über einen Kamm zu scheren, zeigt sich an ihrer unterschiedlichen Einstellung zu 'Uṯmān. Die Art ihrer Abweichung bleibt zwar in dem Passus des *K. al-Intiṣār*, der uns darüber unterrichtet, zwischen Ibn ar-Rēwandī und Ḫaiyāṭ umstritten; aber es besteht doch kein Zweifel daran, daß Ibn Ḥarb bei aller Verehrung für 'Alī auch dessen Vorgänger nicht diskriminieren wollte. Mag er nun sich direkt mit diesem solidarisch erklärt haben, wie Ḫaiyāṭ es darstellt, oder nur ἐποχή geübt haben, wie Ibn ar-Rē-

---

[1] Vgl. Text XVII 13.

[2] Werkliste nr. 1 und 12. Ǧāḥiẓ mokiert sich über eines dieser Bücher bei Ibn Abī 'Aun, *al-Aǧwiba al-muskita* 151 nr. 905.

[3] Text 21–22.

[4] Text 26.

[5] Text XXVII 5–7, wo in 5, g eine Abweichung Ibn Mubaššir's gesondert notiert wird. Nur Ibn Mubaššir in Text XXVII 4.

[6] S. o. S. 62. Wolfson gibt dagegen in seiner Darstellung (*Philosophy of the Kalam* 268 ff.) Ǧa'far b. Ḥarb den Vorzug.

[7] S. u. S. 74.

[8] So Text XXVII 21; anders dagegen Text 19–20.

[9] Vgl. Werkliste, Widerlegung c.

[10] Der Zaiditenimam Abū Ṭālib an-Nāṭiq bil-ḥaqq sagt in seinem *K. ad-Di'āma* von dem *K. ad-Diyāna* des Ǧa'far b. Ḥarb, daß es von 'Alī und seinem theologischen Wissen gehandelt habe (vgl. das Zitat in Werkliste nr. 9).

wandī – vielleicht mit šī'itischem Akzent – behauptet[11], so wirkt doch seine Einstellung im Vergleich zu der des Ibn Mubaššir „baṣrisch", und das ist als weiterer Tupfer zu dem Bild, das sich von ihm gewinnen läßt, nicht unwichtig.

Wie lückenhaft dieses Bild im ganzen ist, stellt sich heraus, wenn wir die einzelnen Bereiche seines Denkens noch einmal systematisch abgehen. In der Physik war er Atomist; aber wir wissen nicht, wie er sich das Verhältnis zwischen Atomen und Körpern dachte. Er hat, wie wir erfahren, am Beispiel der Zahlen zeigen wollen, daß der Teil (*ba'ḍ*) etwas ganz anderes sei als das Ganze (*ǧumla*); 1 ist zwar ein Teil von 10, aber sonst eine Sache für sich[12]. Vielleicht wollte er damit sagen, daß auch das Atom noch nicht die Eigenschaften des Körpers zu haben braucht, in den es als Bestandteil eingeht; *ǧumla* und *ba'ḍ* hatten ja unter diesem Gesichtspunkt alte Tradition[13]. Allerdings konnte ein Atom für ihn offenbar Träger mehrerer Akzidenzien sein[14], und das Akzidens Bewegung kann sich an ihm sogar teilen, wenn nämlich die Bewegung des Körpers von zwei Agentien gleichzeitig angestoßen wird – eine ganz ungewöhnliche These, denn ein Akzidens sitzt auf einem Atom auf und ist damit eigentlich ebensowenig teilbar wie dieses selber[15]. Bewegung war nach seiner Ansicht gleichbedeutend mit dem In-Bewegung-Setzen (*taḥrīk*)[16]; sie kommt also immer von außen. Damit sind wir mit den einschlägigen Nachrichten schon am Ende. Ibn Ḥarb hat offenbar stärker als viele seiner Schulgenossen gespürt, wie sehr man sich hier in Fachsimpelei erging; er meinte, daß das Wort „Akzidens" (*'araḍ*), so wie die Theologen es gebrauchten, weder im Koran noch im Ḥadīṯ noch im normalen Sprachgebrauch eine Grundlage habe[17]. Das war damals umstritten. Manche beriefen sich auf den Koran[18]; andere, etwa Naẓẓām, gingen von der normalsprachlichen Bedeutung des zugehörigen Verbs aus[19]. Ibn Ḥarb's Ansicht ist bei Abū l-Huḏail vorbereitet[20]; jedoch mag mitgespielt haben, daß er ohnehin auf die Dauer in Distanz zu den Haarspaltereien seines Metiers trat. Interessant ist, daß niemand auf die Idee kam, auf Aristoteles hinzuweisen[21].

---

[11] Text XVIII 13, e–f.

[12] Text 3. Die Termini finden sich in der Parallele bei Baġdādī: *ba'ḍ al-ǧumla ġair al-ǧumla.*

[13] *Ǧumla* begegnet bei Abū l-Huḏail (s. o. Bd. III 245), *ba'ḍ* bei Ḍirār (ib. 38 f.). Allerdings benutzte man das Verhältnis zwischen dem Teil und dem Ganzen (*kull*) auch als Vergleich für das Verhältnis zwischen dem Speziellen und dem Allgemeinen (Text IX 21, c). Zur Diskussion innerhalb der Philosophie vgl. J. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam* 186 ff.; zum antiken Hintergrund etwa Damaskios, *Dubitationes* § 88.

[14] Z. B. von Farbe und Geschmack; davon scheint der Einwand in Text 2, d auszugehen.

[15] Text 2, a. Abū l-Mu'īn an-Nasafī notiert die Ungewöhnlichkeit des Standpunktes (*Tabṣirat al-adilla* II 648, 16 f.). Zu der Streitfrage, aus der sich diese These – als Notlösung? – ergab, s. u. S. 473 f. und 479 mit den dort genannten Belegen.

[16] Text 2, f.

[17] Text 1.

[18] Aš'arī, *Maq.* 370, 1 ff.

[19] Im VIII. Stamm: *i'taraḍa* = „(am Körper) auftreten"; vgl. Text XXII 2, a. Ähnlich wohl auch *Maq.* 322, 5 f. (= Text XXI 30, f).

[20] Vgl. Text XXI 17.

[21] Es sei denn, dies liege in *Maq.* 322, 5 f. zugrunde.

In der Anthropologie ist der Ertrag kaum größer. Ibn Ḥarb unterschied, wie wir sahen, zwischen Seele (*nafs*) und Geist (*rūḥ*). Dabei scheint er der Seele die größere Bedeutung beigemessen zu haben; sie ist „eines der Instrumente, deren der Mensch sich beim Handeln bedient"[22]. Es gibt noch mehr solcher Instrumente, die Gesundheit z. B.; gemeint ist also, daß die Seele Voraussetzung des Handelns ist. Jedoch ist sie nicht mit dem Menschen identisch, und auch für den Geist läßt sich dies nicht sagen[23]. Unmittelbare Grundlage des Handelns ist das Handlungsvermögen; dieses ist ebenfalls von der Seele und vermutlich auch von der Gesundheit verschieden. Man besitzt es permanent[24]; selbst jemand, der eine Handlung momentan nicht ausführen kann, bleibt darum doch handlungsfähig[25]. Nur „erzeugte" Akte (*mutawallidāt*) können sich noch ereignen, wenn jemand seine Handlungsfähigkeit schon verloren hat; sie werden von ihm ausgelöst, entwickeln sich aber dann eigengesetzlich[26]. Dennoch bleibt er für sie verantwortlich, selbst wenn er den Effekt gar nicht beabsichtigt hat[27].

In der Theologie hat man Ibn Ḥarb immer in der Linie Bišr b. al-Mu'tamir > Murdār gesehen und seine persönlichen Ansichten vor diesem Hintergrund beschrieben. Er hielt den Glauben für geschaffen; damit stand er unter den Mu'taziliten damals vermutlich schon allein[28]. Aber Bišr hatte das allem Anscheine nach auch angenommen; er hatte sich die Tatsache, daß die einen glauben und die anderen nicht, nur durch das Einwirken eines göttlichen Gunstbeweises (*luṭf*) erklären können[29]. Ibn Ḥarb hatte es nicht leicht, angesichts der wachsenden Kritik daran festzuhalten. Er versuchte darum einen Kompromiß: Der Glaube ist zwar geschaffen; aber er ist auch jedem Menschen auferlegt. Er kann durch *luṭf* zustande kommen; aber dies muß nicht so sein. Wenn man ohne göttliche Mithilfe zum Glauben findet, so ist dies umso verdienstlicher. Allerdings hat der „Gunstbeweis" ohnehin keine zwingende Kraft; man wählt den Glauben immer noch aus freien Stücken. Nur ist der Lohn dann nicht so groß[30]. Die Konstruktion hatte den Nachteil, daß sie sich nur schwer mit der *aṣlaḥ*-Theorie vereinbaren ließ: Wenn Gott für jeden Menschen das Heilsamste wirkt, ihm also das größtmögliche Heil zukommen lassen will, dann müßte er ihm eigentlich sein *luṭf* entziehen[31]. Ibn Ḥarb wich dem Pro-

---

[22] Text 21.
[23] Text 22.
[24] Text XXI 127.
[25] Text 24.
[26] Text 23, c–d. Zu der darin enthaltenen Kritik an Abū l-Huḏail s. u. S. 85 zu Iskāfī.
[27] Text 25.
[28] Vgl. Aš'arī, *Mas'ala fī l-īmān* bei Spitta, *Zur Geschichte* 138, 14f., wo er mit Muḥāsibī und Ibn Kullāb in einem Atemzug genannt wird.
[29] S. o. Bd. III 123f.; Weiteres dazu unten S. 577.
[30] Das scheint mir der gemeinsame Grundgedanke von Text 16–18 zu sein; er wird dort unter verschiedenem Blickwinkel dargeboten. Wie sehr Ibn Ḥarb göttliche Mithilfe beim menschlichen Handeln für nötig hielt, geht aus Text 19 hervor.
[31] Diesen Schluß hat einige Zeit später ein Schüler des Muḥammad b. Šabīb tatsächlich gezogen (s. u. S. 133).

blem mit der Bemerkung aus, daß Gott – vermutlich aus seinem Vorherwissen heraus – jeden Menschen in die Lage versetze, die ihm am ehesten angemessen ist[32].

> Dabei mag ihm geholfen haben, daß er der Kategorie des Optimum keine zentrale Bedeutung beimaß; das hatte Bišr b. al-Mu'tamir ja auch nicht getan (s. o. Bd. III 125). Wie wenig man in der Generation nach ihm seine Theorie innerhalb der Mu'tazila schätzte, geht daraus hervor, daß man behauptete, er habe sich später zur Ansicht der Mehrheit bekehrt (Text 16, c und 17, b). Abū Hāšim allerdings hat ihr dann wieder etwas abgewinnen können (Qāḍī 'Abdalğabbār, *Muġnī* XIII 173, 3 ff.). Bei Aš'arī zeigt sich, daß sie auf die Dauer in ein anderes Fahrwasser geriet. Während die Mu'taziliten über die Alternative nachgedacht hatten, ob Gott den Glauben schafft oder aber der Mensch ihn frei wählt, ging es jetzt darum, ob der Glaube geschaffen oder ungeschaffen ist. Ungeschaffen konnte er deswegen sein, weil auch Gott im Koran als *mu'min* bezeichnet wurde (Sure 59/23). So argumentiert Aš'arī gegen Ibn Ḥarb; er nimmt damit eine Position der Ḥanbaliten auf. Interessant ist dabei, daß er Ibn Ḥarb wie Muḥāsibī und Ibn Kullāb zu „unseren Genossen" (*aṣḥābunā*) zählt, also keinen Unterschied zwischen der Mu'tazila und ihren theologischen Gegnern macht. Vgl. dazu auch unten S. 577 f.

Ibn Ḥarb hätte sich gewiß dagegen verwahrt, wenn man ihn wegen seiner Lehre in die Nähe der Prädestinatianer gerückt hätte. Von ihnen hielt er nämlich gar nicht viel; sie können nicht diskutieren, und im Grunde wissen sie, daß der Koran ihnen nicht hilft[33]. Wie Ibn Mubaššir hielt er sie in ihrer Verstocktheit für schlimmer als Nichtmuslime[34]. Selbst Šaḥḥāms Theorie von den *ğihāt al-fi'l* paßte ihm nicht; man sollte jeden Anschein vermeiden, daß Gott einen Akt des Menschen übernehmen könne[35]. Wenn er den Glauben für geschaffen ansah, so wohl nur in dem Sinne, daß alles außer Gott letzten Endes geschaffen, also endlich ist[36]. Er hütete sich zudem, dies auf den Unglauben auszudehnen. Gott schafft den Unglauben nicht, er „macht" ihn, und zwar nur in dem Sinne, daß er ihn „zu einem Gegensatz des Glaubens macht". Er wirkt also nicht den Akt des Unglaubens, sondern qualifiziert ihn als böse. Unter diesem Gesichtspunkt mag man sogar sagen, daß er den Unglauben will; Gott erklärt bestimmte Handlungen für dem Glauben entgegengesetzt und macht sie damit zu Unglauben[37]. Auch wenn er den Ungläubigen das Herz versiegelt, wie es im Koran heißt, greift er nicht in ihr Handeln ein, sondern gibt nur ein Urteil darüber ab, daß sie nicht glauben werden[38]. Dabei nutzte

---

[32] Text 16, b.

[33] Text 15, a–b; auch 14.

[34] Mānkdīm, ŠUḤ 777, 12 f.; für Ğa'far b. Mubaššir s. o. S. 62.

[35] S. o. S. 50; dazu Gimaret, *Théories* 182.

[36] Vgl. den Kontext bei Aš'arī. Auch eine Anekdote zum Thema, in der er nachträglich an die Stelle Bišr b. al-Mu'tamir's getreten ist, soll wohl zeigen, daß er sich nicht von der Generallinie entfernt hatte (Text XVII 52, Kommentar).

[37] Text 11. Zur Vorgeschichte dieses Gedankens s. o. Bd. III 122 und 413; Aš'arī hat sich später in gewissem Sinne darauf gestützt (Gimaret, *Ash'arī* 306 f.).

[38] Text 13.

Ibn Ḥarb wohl den Sachverhalt, daß man im Arabischen normalerweise das Futur nicht besonders markierte. Er konnte so tun, als gebe es nur Vergangenheit und Nicht-Vergangenheit; unter beiden Aspekten, dem vollendeten und dem nichtvollendeten, hatte das Urteil dann seine Gültigkeit, ohne unbedingt vorherbestimmend zu wirken. Wer gestern ungläubig war, hätte keineswegs glauben können, und wer jetzt ungläubig ist, kann ebensowenig auf irgendeine Weise gläubig sein. Den Glauben kann man ihm nur im Irrealis wünschen: Würde er glauben, so wäre ihm dies besser[39].

Eng damit zusammen hängt die Frage, ob Gott unrecht tun oder lügen könne. Hier setzte Ibn Ḥarb bei Murdār an. Allerdings begann er gleich mit einer Distinktion. Murdār nämlich hatte die Frage noch in dieser Form bejaht; er dagegen meinte, Gott könne nicht unrecht tun (*yaẓlumu*), sondern nur Unrecht wirken (*yaf'alu ẓ-ẓulm*) bzw. nur Lüge wirken, aber nicht selber lügen[40]. Dann jedoch, mit Bezug auf diese neue Formel, ließ er sich auf Überlegungen ein, die schon Murdār unter dem Druck seiner Kritiker angestellt hatte: Daß Gott trotz dieses theoretischen Imstande-Seins *de facto* niemals Unrecht wirken wird, wissen wir, weil er uns dafür Beweise gegeben hat[41]. Diese Beweise finden sich wohl vornehmlich in seiner Verkündigung; letztere legt zwar seiner Allmacht keine Fesseln an, gibt uns aber eine Garantie (*amān*), daß er nichts tun wird, was ihr widerspricht[42]. Jedoch dachte Ibn Ḥarb auch an rationale Beweise; wir können aus der Ordnung der Welt auf die Theodizee schließen. So können wir uns zwar immer noch vorstellen, daß Gott Unrecht wirkt; er kann es ja. Aber wir können uns nicht vorstellen, daß er es trotz dieser Beweise wirkt; denn beides widerspricht sich und ist darum undenkbar (*muḥāl*)[43]. Gottes Allmacht bleibt zwar übergeordnet; aber würde er sie tatsächlich so einsetzen, daß etwas Unrechtes dabei herauskäme, so müßte erst die Verkündigung außer Kraft gesetzt werden (wohl durch Abrogation)[44], und die Dinge in dieser Welt, aus denen wir unsere rationalen Schlüsse ziehen, müßten erst anders beschaffen sein. Ihre Identität brauchten sie deswegen nicht zu ändern; Gott würde nicht eine neue Welt schaffen. Aber ihre Struktur wäre verschieden – was wohl heißt: sie würden sich uns anders präsentieren, so daß wir aus denselben Dingen andere Beweise ableiten[45].

> Wie sehr Ibn Ḥarb sich über die Theodizee Gedanken machte, zeigt seine Sorge, daß auch schädliche und gefährliche Tiere, wenn sie einmal Nützliches gewirkt haben, dafür ihren Lohn erhalten. Sie werden entschädigt werden – allerdings nicht im Jenseits, sondern schon auf dieser Welt oder an dem Platz, wo sie das

---

[39] Text 12.

[40] Text 10, a; vgl. damit Text XVIII 8, a. Bei Baġdādī, *Farq* 188, 1 ff./200,11 ff. ist Ibn Ḥarb's Position wieder zu der Murdārs vereinfacht.

[41] Vgl. Text 10, c mit XVIII 8, d; dazu oben Bd. III 140 f.

[42] Text XXI 78; vgl. hier Text 10, b.

[43] Text 10, e und i; vgl. dazu die Definition von *muḥāl* in Text 27. Murdār hatte den Fall etwas anders entschieden (Text XVIII 8, e).

[44] Text 10, k und XXI 78.

[45] Text 10, f–g.

Jüngste Gericht abwarten. Nachher kommen sie in die Hölle, wo sie aber nicht gestraft werden, sondern selber Instrument der Strafe für die Verdammten sind. Schmerz empfinden sie dort nicht (Text 20).

4.2.2.2 Sein Schüler al-Iskāfī. Leben und Werk

Ibn Ḥarb hat über Baġdād hinaus Einfluß ausgeübt. So dürfte sich erklären, daß noch Baġdādī Anfang des 5. Jh's ein Buch gegen ihn schrieb; es dürfte in dessen Nēšāpūrer Zeit entstanden sein[1]. In der Hauptstadt selber trat

Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Muḥammad[2] al-Iskāfī

in seine Fußstapfen; er übernahm nach seinem Tode die Leitung der Schule[3]. Allerdings überlebte er ihn nur um wenige Jahre; er starb bereits 240/854[4], an einer Diarrhöe, die er bewußt falsch behandelt hatte, weil er von der Medizin als Wissenschaft nichts hielt[5]. Vermutlich war er damals schon nicht mehr jung; denn sein Sohn Ǧaʿfar stand bereits unter Muʿtaṣim einer Ministerialbehörde (*dīwān*) vor[6]. Auch er selber genoß damals hohes Ansehen bei Hof; Muʿtaṣim schätzte die Klarheit seines Denkens und lud ihn darum gerne zum Vortrag ein[7]. Er soll daran gedacht haben, ihn als Prediger und Missionar gegen die „Klienten" (*mawālī*), also die Nābita einzusetzen[8]; Iskāfī hätte also für ihn ähnliche Aufgaben übernehmen müssen wie Ǧāḥiẓ für Ibn Abī Duwād. Immerhin hat er eine Widerlegung der Gegner des *ḫalq al-Qur'ān* geschrieben[9]. Ein Theologe aus der Umgebung des Ǧāḥiẓ, Abū ʿAffān ar-Raqqī, diskutierte mit ihm im Salon des Ibn Abī Duwād; ein Protokoll der Ergebnisse wurde aufbewahrt und kursierte als Buch[10]. Seine Produktion war beeindruk-

---

[1] Werkliste, Widerlegung e. Zu Baġdādī vgl. meinen Artikel in: EIran III 409 f.

[2] So nur bei Masʿūdī, *Murūǧ* VII 231, 6/V 21, 6 f. Die restlichen Namensbestandteile sind allenthalben zu belegen (vgl. etwa *Fihrist* 213, 12 nach Kaʿbī).

[3] IM 78, 15 ff.; er wird meist als Schüler Ibn Ḥarb's eingeführt (so bei Kaʿbī, *Maq.* 74, 6 f.; Baġdādī, *Farq* 155, 5/169, −4 f.; Šahrastānī 19, 2 f./31, 7 f. und 49, 2 f. [verderbt]/103, 8 f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 140, pu.). Wenn Šahrastānī ihn daneben als Anhänger Naẓẓāms einordnet (*Milal* 41, 11/86, 1), so hat dies kaum eine sachliche Berechtigung.

[4] *Fihrist* 213, 16 f.; TB V 416, 17 > Samʿānī, *Ansāb* I 235, 2. Masʿūdī vermerkt, daß er im selben Jahr starb wie Ibn Ḥanbal (*Murūǧ* VII 231, 5 f./V 21, 6 f.). Das müßte sich auf das Sonnenjahr beziehen; denn dieser starb 241. Bei Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* I 181 b, 13 f. ist die Zahl umgedreht: 204 statt 240. Allgemein vgl. auch EI² IV 126 f. und GAS 1/619 f. Der Dichter gleichen Namens, den Ṣafadī, *Wāfī* III 336 f. nr. 1399 erwähnt, hat mit unserem Theologen nichts zu tun; er war ein Zeitgenosse des Ṯaʿālibī (vgl. *Tatimmat al-Yatīma* II 45 f. nr. 142).

[5] Nach einem Bericht bei Ibn Hindū, *Miftāḥ aṭ-ṭibb* 16, 3 ff. Wenn er, wie man dort erfährt, die Krankheit durch ein Laxativ verschärfte, so war dies allerdings auch eine Gewaltkur, die man – zumindest in der literarischen Fiktion – tatsächlich als ultima ratio bereithielt (vgl. die Geschichte bei Niẓāmī-i ʿArūżī, *Čahār maqāla* 80, −5 ff.).

[6] *Fihrist* 213, apu. ff.; vgl. auch Ṣafadī, *Wāfī* XI 129 nr. 209.

[7] Ib. 213, 14 ff.; verkürzt auch IM 123, 9 ff.

[8] *Fihrist*, ib.; vgl. dazu oben Bd. III 468.

[9] Werkliste XXIX, nr. 16; vgl. auch Titel nr. 17.

[10] Ibn an-Nadīm 220, ult.; zu Abū ʿAffān s. u. S. 118 f.

kend. Er soll insgesamt etwa 70 Schriften über theologische Fragen verfaßt haben[11]; 25 davon sind uns noch dem Titel nach bekannt[12]. Es scheint, daß er auch im Ḥadīṯ und in juristischen Dingen sich auskannte[13].

Dabei war er sozusagen über den zweiten Bildungsweg in die Theologie hineingekommen. Seine Eltern hatten ihn das Schneiderhandwerk lernen lassen und wollten nicht, daß er mit *kalām* Zeit vertat; Ǧa'far b. Ḥarb, der seine Begabung erkannt hatte, bekam ihn nur dadurch frei, daß er der Mutter jeden Monat 20 Dirham als Ausgleich für den Verdienstausfall zukommen ließ[14]. Die Familie stammte aus Samarqand[15], hatte sich jedoch anscheinend in Iskāf Banī l-Ǧunaid zwischen Baġdād und Wāsiṭ niedergelassen; denn davon leitete sich die Nisbe her[16]. Ǧāḥiẓ konnte darum von ihm als einem „Bauernburschen" (*ġulām sawādī*) reden; auch wenn man am gleichen Strang zog, war der *sawād* immer noch finstere Provinz[17].

Allerdings zogen beide damals ohnehin gerade einmal nicht am gleichen Strang; Iskāfī hatte nämlich Ǧāḥiẓ' *K. al-'Uṯmānīya* Punkt für Punkt widerlegt. Er hatte ihm Fanatismus und Verbohrtheit vorgeworfen[18] und dabei auch an seinem Stil Kritik geübt: Ǧāḥiẓ lasse seiner Rhetorik die Zügel schießen und verliere so die Wahrheit aus den Augen[19]. Aber in der Hauptsache lag ihm wieder einmal an der Verteidigung der „zaiditischen" Position, die schon sein Lehrer eingenommen hatte. Dabei näherte sich die Argumentation allmählich der Sättigungsgrenze; historische Vorgänge wurden breit rekonstruiert und Ḥadīṯe penibel auf ihre Echtheit untersucht. So erklärt sich wohl in erster Linie, warum Iskāfī im Gegensatz zu den beiden Ǧa'far so häufig ausgeschrieben und wörtlich zitiert worden ist. Wer sich über knifflige Fragen wie das Bekehrungsdatum 'Alīs im Vergleich zu dem des Abū Bakr orientieren wollte[20] oder einfach Texte suchte wie seine Jungfernrede nach der Übernahme des Kalifats[21], war hier gut beraten. Natürlich kam hinzu, daß Iskāfī es gewagt

---

[11] Das ist natürlich eine runde Zahl. Sie stammt von Ibn Yazdād; vgl. IM 78, 2 < *Faḍl* 285, 7 f. (wo *tis'ūn* statt *sab'ūn*) > Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB XVII 133, 3 f. Die große Produktivität wird auch im *Fihrist* hervorgehoben (213, 13).

[12] Vgl. das Werkverzeichnis. Auf eine Schrift gegen die Christen deutet vielleicht Text XXIX 6.

[13] Werkverzeichnis, nr. 21 und 24. Er soll ebenso wie die beiden Ǧa'far den Analogieschluß verworfen haben (Šaukānī, *Iršād al-fuḥūl* 175, 18 f.).

[14] *Fihrist* 213, 17 ff., offenbar nach Ḫaiyāṭ > Ka'bī (vgl. IM 78, 2 ff.). Der Vater war damals anscheinend schon tot.

[15] *Fihrist* 213, 12.

[16] Also nicht etwa von *iskāf* „Schuster", der Iskāfī ja auch gar nicht war. Vgl. dazu Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* I 181 b s. v.; zu der Region weiterhin Adams, *Land behind Baghdad* 95 f. Darum ist auch der Theologe Aškāb (?), der in Marv in der Umgebung Ma'mūns begegnet (TB VI 73, −4), sicherlich nicht mit Iskāfī identisch.

[17] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 276, 6 ff. > Ibn Abī l-Ḥadīd XVII 133, 5 ff. Aus *Fihrist* 230, 1 läßt sich vielleicht schließen, daß er ein Klient war (der Banū Ǧušam); aber das war damals kein Makel mehr, und Ǧāḥiẓ besaß im übrigen den gleichen Status.

[18] *Naqḍ al-'Uṯmānīya* 302, −9 f. Hārūn.

[19] Ib. 320, 5 ff.

[20] Ib. 286 ff. und 298 ff.

[21] Ibn Abī l-Ḥadīd VII 36, 11 ff.; ebenfalls nach ihm, aber ganz anders, Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XX_2 66, 16 ff.

hatte, dem berühmten Ǧāḥiẓ Paroli zu bieten. Aber sein *Naqḍ al-ʿUṯmānīya* war nicht das einzige seiner Werke auf diesem Gebiet, dessen man sich bediente; man zitierte ebenso sein *K. al-Maqāmāt fī tafḍīl ʿAlī*.

Zum Inhalt des *K. al-ʿUṯmānīya* und seiner Widerlegung vgl. auch Pellat in: Arabica 3/1956/312 f. und BEO 30/1978/152 f.; Zahniser in: MW 69/1979/8 ff.; Nagel, *Rechtleitung* 453 ff. Nagel macht zu Recht darauf aufmerksam, daß man Ǧāḥiẓ nicht ohne weiteres mit dem identifizieren darf, was er in seiner Schrift im Namen der ʿUṯmānīya gesagt hat. Dieser beklagte sich im übrigen selber in der Einleitung zu seinem *K. al-Ḥayawān* über einen solchen voreiligen Schluß (I 11, −6 ff.); immerhin hatte er auch ein *K. ar-Radd ʿalā l-ʿUṯmānīya* geschrieben (Werkliste XXX, nr. 54). Dennoch dürfte Nagels These, daß nämlich Ǧāḥiẓ im Grunde die gleiche Position vertrat wie Iskāfī und dieser dessen Abhandlung nur überarbeitete, indem er die „zaiditischen" Beweise hinzufügte, kaum zutreffen. Ǧāḥiẓ war immerhin Baṣrier. Gerade dort, wo er sich emphatisch zur Muʿtazila bekannte, hat er der Zaidīya eine Absage erteilt (*Ḥayawān* I 9, 7 f.).

Auffällig ist allerdings, daß Ibn an-Nadīm in seinem Abschnitt über Iskāfī gerade dessen Widerlegung des Ǧāḥiẓ nicht erwähnt. An der selbständigen Existenz des Werkes wird man trotzdem nicht zu zweifeln brauchen. Die Alternative, daß nämlich die erhaltenen Bruchstücke Bestandteil eines allgemeineren Werkes zum Thema, etwa des *K. al-Maqāmāt*, waren, ist kaum vorstellbar; dazu beziehen sie sich zu unmittelbar auf die Ausführungen des Ǧāḥiẓ, die ja gewiß von Iskāfī mitzitiert wurden. Zwar formuliert Ibn Abī l-Ḥadīd, dem wir die Exzerpte verdanken, manchmal etwas vage, wenn er ihre Herkunft angibt (so etwa ŠNB VII 35, ult. f.); aber zumindest an einer Stelle (XIII 215, pu.) nennt er ausdrücklich den Titel des Buches. Vielleicht kann auch die Teheraner Handschrift des Werkes, die Sezgin, GAS 1/620 verzeichnet, Klarheit schaffen. Freilich bietet sie, wie ich bei flüchtiger Durchsicht feststellten konnte, ebenfalls nicht den gesamten Text, sondern nur eine Kurzfassung, in der die Argumente des Ǧāḥiẓ und des Iskāfī gegeneinandergestellt werden. Bevor wir sie als selbständigen Textzeugen behandeln, wäre zu klären, ob sie nicht einfach von Ibn Abī l-Ḥadīd abhängig ist.

Die Fragmentensammlung, welche Sandūbī und im Anschluß an ihn ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn nach Ibn Abī l-Ḥadīd erstellt haben, ist im übrigen nicht ganz vollständig; dasselbe gilt für die Angaben zum *K. al-Maqāmāt* in GAS 1/620 (vgl. das Werkverzeichnis, nr. 19 und 23). Ein drittes Werk, ein *K. Faḍā'il ʿAlī* (nr. 20), das Ibn an-Nadīm neben dem *K. al-Maqāmāt* aufführt, ist von letzterem, das manchmal offenbar als *K. Tafḍīl ʿAlī* zitiert wird, vorläufig nur schwer zu unterscheiden. Einige Zitate sagen nichts über ihre Herkunft, so *Muġnī* XX_2 63, 6 ff. (dazu Gimaret, *Ashʿarī* 564) und 107, 8 ff. sowie die doxographischen Referate ib. 73, 15 ff. und 114, 10 f. mit 15 f.

Bemerkungen über Iskāfīs Einstellung zu den ersten Kalifen finden sich in Text XXVII 19–21 und XVIII 13, g. Zu seiner Bedeutung als Autor auf diesem Gebiet vgl. *Intiṣār* 76, 1 f.; Masʿūdī, *Murūǧ* VI 58, 1 ff./IV 77 § 2282 PELLAT; *Muġnī* XX_2 122, 3; Abū Ṭālib an-Nāṭiq bil-ḥaqq, *Diʿāma* 220, 1. – Sein Sohn verfaßte übrigens ein *K. al-Miʿyār wal-muwāzana fī l-imāma* bzw. *fī tafḍīl ʿAlī ʿalā Abī Bakr*, das noch z. Z. des Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī als vorbildlich galt (*Imtāʿ* I 58, 10). Es ist erhalten und ediert (von Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī; Beirut 1402/1981). Die Autorschaft ist allerdings auch hier wiederum einer nä-

heren Untersuchung wert. Sie wird von Ibn an-Nadīm gestützt; er widmet Abū l-Qāsim Ǧa'far al-Iskāfī nach seinem Vater einen eigenen Eintrag und erwähnt dabei gerade dieses Buch (*Fihrist* 213, pu. f.). Andererseits sprechen Tauḥīdī und andere Quellen (so Ibn Šahrāšūb, *Ma'ālim al-'ulamā'* nr. 1012 und Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila* 84, 15 f.) ebenso wie zwei der drei bisher bekannten Handschriften einfach von „al-Iskāfī" als dem Verfasser. Das ist an sich nicht verwunderlich; wichtig ist eher, daß die dritte Handschrift das Buch auf dem Titelblatt direkt dem Vater zuschreibt und dabei hervorhebt, daß es auch K. *al-Maqāmāt waš-šawāhid* geheißen habe. Dieser Titel berührt sich mit nr. 19 der Werkliste. 'Abdal'azīz aṭ-Ṭabāṭabā'ī hat sich darum in: Turāṯunā 5/1410, Heft 3/87 ff. wieder für den Vater entschieden. Man wird den Text mit den oben behandelten Fragmenten vergleichen müssen. Der Sohn machte in Ḫorāsān Karriere. In Baġdād hatte man seinen Stil nicht gemocht; in Iran dagegen wurde er deswegen berühmt. Tauḥīdī bewahrt von ihm eine Anzahl Aphorismen (*Baṣā'ir* ^{2}VI 170 f. nr. 513; vgl. 171, −4 ff.). Vielleicht bestand in seinem neuen Wirkungskreis Bedürfnis nach einer Neuauflage der Ausführungen seines Vaters.

Um dasselbe Thema mag es auch gegangen sein, als Iskāfī sich mit Ḥusain b. 'Alī al-Karābīsī auf eine *disputatio* einließ[22]; denn dieser galt als Gegner der Šī'iten und überhaupt aller, die sich für die *ahl al-bait* einsetzten[23]. Allerdings war er zugleich ein Protagonist der „Nābita"; mit ihm ließ sich auch über andere Fragen streiten[24]. Mit Sakkāk, dem Schüler Hišām b. al-Ḥakam's, diskutierte Iskāfī natürlich erst recht nicht über 'Alī, sondern über ein theologisches Problem[25]. Allerdings verhehlte er nicht, daß er mit den „Rāfiḍiten" nicht übereinstimmte; er betonte, daß er die Vortrefflichkeit der Prophetengenossen, auch etwa 'Umars oder Zubairs, anerkenne. Interessant ist nur, daß er nicht mehr von *Rāfiḍa* spricht, sondern von „Imāmīya"[26]; der Begriff hatte sich wohl gerade erst durchgesetzt[27]. Iskāfī wird ihn benutzt haben, um Spannungen abzubauen; denn wenn der Mahdī erscheint, sollten dogmatische Differenzen innerhalb der Šī'a keine Rolle mehr spielen. „Wenn diese Sache geschieht", so hatte er zu Murādī gesagt, „werden wir auf die Fahnen schreiben: Es gibt keinen Gott außer dem Gott; Muḥammad ist der Gesandte Gottes, und der Koran ist die Rede Gottes. Dadurch wollen wir Eintracht und Einmütigkeit herbeiführen und Zwist und Spaltung hinter uns lassen". Selbst auf dem *ḫalq al-Qur'ān* wollte er dann also nicht mehr bestehen[28].

4.2.2.2.1 Iskāfīs theologische Ansichten

Während Iskāfī in der politischen Theorie der Baġdāder Schule gewissermaßen als Vollender dasteht, ist er im Bereich der Theologie eher jemand, der in

---

[22] TB V 416, 16 f. > Sam'ānī I 235, 1 f.; auch Yāqūt, *Buldān* I 181 b, 12 f.
[23] Ibn Abī l-Ḥadīd IV 65, 1 f.
[24] Vor allem über das *lafẓ al-Qur'ān* (s. u. S. 212 f.). Zu ihm im einzelnen unten S. 210 ff.
[25] S. o. Bd. I 392 nach *Intiṣār* 103, −4 ff.
[26] *Naqḍ al-'Uṯmānīya* 318, −8 ff. Hārūn; vgl. auch 340, −8 f.
[27] Zu einem früheren, abweichenden Wortgebrauch s. o. Bd. II 475 und 477.
[28] Vgl. Madelung in: *Festschrift Löfgren* 43.

Detailfragen weiterdenkt und neue Aspekte aufdeckt, ein Tüftler. Manche Probleme der Attributenlehre, die Aš'arī in den systematischen Teil seiner *Maqālāt* aufgenommen hat, fangen mit Iskāfī erst an. Das wird in Aš'arīs Darstellung dadurch verdeckt, daß er Iskāfī meist die gesamte restliche Mu'tazila gegenüberstellt; aber das heißt eben nur, daß man seine Gedanken später nicht aufnahm. Im übrigen ist, wie sich bei näherem Hinschauen herausstellt, vieles doch Gemeingut der Baġdāder Schule geworden. In manchem meint man zudem den Einfluß des 'Abbād b. Sulaimān herauszuhören. Das wäre nicht erstaunlich in Anbetracht von 'Abbāds überragender Rolle auf diesem Gebiet, wenngleich Iskāfīs wesentlich früheres Todesdatum uns fragen läßt, ob man nicht das Verhältnis umkehren soll.

Leider kennen wir den Bezugsrahmen nicht, von dem her Iskāfī seine Attributenlehre konstruierte. Wenn er also wie 'Abbād Gott nur *mukallim* nennen will, aber nicht *mutakallim*[1], oder wenn Šahrastānī ihm wiederum die Meinung beilegt, man dürfe weder sagen, Gott sei von Ewigkeit her sprechend (*qā'il*), noch er sei nicht von Ewigkeit her sprechend[2], so mag dies bei ihm anders begründet sein. Wir erkennen nur, daß er wie 'Abbād – und anders etwa als Naẓẓām – sich die Freiheit nahm, Gottesnamen unabhängig vom Koran zu bilden. So hielt er z. B. auch dafür, daß Gott wahrnehmend (*mudrik*) sei, und zwar von Urbeginn an, wohl weil er von Urbeginn an auch sehend und hörend ist[3]. Letzteres stand durch den Koran fest, bereitete aber dadurch Schwierigkeiten, daß Sehen und Hören an sich Tätigkeiten waren. Das hatten im Grunde frühere Mu'taziliten schon gemerkt[4]; jedoch scheint Iskāfī als erster die Frage dahingehend umformuliert zu haben, ob man das *samī'un baṣīr* der Schrift als *sāmi' mubṣir* interpretieren dürfe. Ǧubbā'ī hat dies später verneint[5]; Iskāfī dagegen bejahte mit der Maßgabe, daß *sāmi' mubṣir* in diesem Fall übertragen verstanden werden müsse in dem Sinne, daß Gott von allem Kenntnis habe und ihm nichts verborgen bleibe[6]. Dieser Tatbestand ließ sich dann ebenso mit dem Prädikat *mudrik* „wahrnehmend" ausdrücken.

> Auch Ka'bī hat wie er später in der Wahrnehmung wie in dem Hören und Sehen nur einen Aspekt göttlichen Wissens erkennen wollen; für die Baṣrier war *idrāk* dagegen damals ein separates Attribut (vgl. Madelung in: Actas del XII Congreso UEAI Malaga, S. 490). Begründungen liefern der Šarīf al-Murtaḍā (*Rasā'il* I 359 ff.), Yūsuf al-Baṣīr (*Muḥtawī*, übs. Vajda 72 ff.) und vor allem Malāḥimī (*Mu'tamad* 212, 14 ff.). Eine ausführliche Behandlung nach einem späten mu'tazilitischen Text findet sich bei Elshahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung*, vor allem S. 73 ff. (Daß „sinnlich" in diesem Titel nicht paßt, hat Madelung in: BSOAS 48/1985/128 f. angemerkt). In

---

[1] Vgl. Text XXV 44–45 mit Kommentar zu 44.
[2] Text XXV 40 mit Kommentar (nach Šahrastānī 51, 6 f./111, 4 f.).
[3] Text XXIX 8.
[4] S. o. Bd. III 273 f. zu Abū l-Huḏail.
[5] *Maq.* 175, 13 ff.
[6] Text 7. Satz *b* findet sich anonym auch *Maq.* 506, 3 ff.; aber da ist wohl die gesamte Baġdāder Schule gemeint.

der Sālimīya, die zwar auch in Baṣra entstand, aber mit der Mu'tazila nicht viel zu tun hat, entwickelte sich das *idrāk* gar zu einer Art Superattribut (vgl. Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 217, 15 ff.; dazu Böwering, *Mystical Vision* 94 nr. 2). Ibn Kullāb hat sich dem Gedanken anscheinend noch verschlossen (s. u. S. 191).

Mit der Einführung neuer Gottesnamen verbindet sich wie bei 'Abbād der Versuch, bei den alten durch strengere Definition jegliche Äquivokation auszuschließen. Wenn man sagt, daß Gott Bestand habe, so meint man etwas anderes, als wenn man dies von irdischen Dingen sagt, nämlich daß er ewig sei[7]; wenn man ihn lebendig nennt, so bedeutet dies, daß er handlungsmächtig ist[8]. „Edel" (*karīm*) kann zweierlei besagen: edelmütig in bezug auf das Handeln oder erhaben in bezug auf das Wesen[9]. Ewig dagegen ist nur Gott; Iskāfī hat sich anscheinend nicht mehr wie Mu'ammar dabei aufgehalten, daß das Wort *qadīm* ja auch „alt" heißen konnte[10]. Ebenso läßt sich „Schöpfer" nur von Gott prädizieren. Iskāfī kam darum wie 'Abbād dazu, „schaffen" nicht einfach mit „machen" gleichzusetzen; es heißt vielmehr „handeln, ohne eines entsprechenden Organs oder eines Instrumentes zu bedürfen", also: wesenhaft, aus sich heraus handeln[11]. Das kann der Mensch nicht; er bedarf zum Handeln seines Körpers. Er agiert, wie man in diesen Kreisen sagte, aufgrund einer anerschaffenen Kraft (*bi-qūwa muḫtara'a*)[12]. Diesen Sachverhalt hat man dort dann bald mit dem Stichwort *kasb* bezeichnet[13].

Auch bei der Rede Gottes ist ähnlich zu differenzieren. Sie hat Bestand, die des Menschen nicht[14]. Das heißt allerdings nicht, daß sie ewig sei; Gott kann ja nur *mukallim* genannt werden. Aber wenn sie einmal besteht, so vergeht sie nicht wie Menschenwort. Sie ist vielmehr beliebig wiederholbar und befindet sich darum gleichzeitig vielerorts, wo immer sie von Menschen gedacht, rezitiert oder niedergeschrieben wird[15]. Aš'arī kontrastiert diese Auffassung deutlich mit der von Iskāfīs Lehrer Ǧa'far b. Ḥarb, der diese Wiederholbarkeit

---

[7] Text 4. Zur Definition von „Bestehen, Dauer" bei irdischen Dingen vgl. Gimaret, *Noms divins* 177.

[8] Text 9; so auch 'Abbād (Text XXV 47, a). Der anonyme Bericht *Maq.* 506, 3 bezieht sich wohl wieder auf die gesamte Baġdāder Schule.

[9] Text 11 mit philologischer Begründung. Zur Aufnahme der Fragestellung bei 'Īsā aṣ-Ṣūfī vgl. Text XVIII 20 und unten S. 88. Dabei ist vielleicht nicht ohne Belang, daß für Qāsim b. Ibrāhīm sowohl Edelmut (*karam*) als auch Großmut (*ǧūd*), das an beiden genannten Stellen damit gleichgesetzt wird, Wesenseigenschaften sind; er steht damit wohl unter christlichem Einfluß (vgl. Madelung in: Aram 3/1991/40).

[10] Text 5. Für Mu'ammar s. o. Bd. III 83.

[11] Text 10.

[12] Vgl. *Maq.* 195, 7 ff., wo die Lehre des Iskāfī mit diesem Zusatz anonym, vermutlich für Teile der Baġdāder Schule wiederholt wird.

[13] *Maq.* 542, 1 ff., wiederum anonym. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Gimaret, *Théories* 8 und 72 f. Iskāfī hat übrigens zugestanden, daß der Mensch eine Handlung nicht mit dem entsprechenden Organ vollziehen muß; die Hand könnte etwas so wahrnehmen, wie sonst nur das Auge dies tut usw. (Text 26). Wir erfahren leider nicht näher, wie er sich das vorstellte.

[14] Text 14.

[15] Text 12–13.

für unmöglich hielt[16]. So wie er die Sache formuliert, sieht es so aus, als habe Iskāfī über Ibn Ḥarb – und Ibn Mubaššir – wieder auf Abū l-Huḏail zurückgegriffen[17]. Aber wenn wir den Begriff der „Reproduktion" (*ḥikāya*) einführen, den er gewiß gekannt hat, so ist der Unterschied zu der von den Ǧa'farān geschaffenen Baġdāder Tradition gar nicht mehr so groß[18]. Von Abū l-Huḏail trennt ihn zudem, daß dieser auch von der menschlichen Rede behauptete, sie könne sich vielerorts zugleich befinden, lasse sich also wiederholen[19].

Allerdings hat er den Terminus *ḥikāya* wohl nicht benutzt. Wir können dies daraus schließen, daß Abū l-Mu'īn an-Nasafī ihn mit Ǧubbā'ī zusammenstellt, dieser aber die Reproduzierbarkeit der göttlichen Rede ablehnte[20]. Beide haben Nasafī zufolge angenommen, daß das, was jemand auf Erden rezitiert, Rede und Handeln Gottes selber sei[21] – wenn auch natürlich nicht dessen ewige Rede, wie die Ḥanbaliten annahmen. Dieser in der Zeit verwirklichte Akt Gottes läßt sich immer wieder von neuem aufnehmen, aber nicht weil er reproduzierbar wäre, sondern weil er nur mittelbar auftritt, „aufgrund einer Ursache", nämlich der Rezitation usw.[22]. Das war, wie es scheint, innerhalb der Mu'tazila hauptsächlich ein Streit um Worte[23]. Jedoch hatte es Weiterungen, weil es parallel lief mit einer Diskussion, die sich im Umkreis der Ḥanbaliten abspielte und dort ausgerechnet von eben jenem Ḥusain b. 'Alī al-Karābīsī ausgelöst worden war, mit dem Iskāfī, wie wir sahen, Streitgespräche führte: ob nämlich, wenn schon nicht der Koran, so doch seine Aussprache geschaffen sei[24]. Das ging Iskāfī im Grunde natürlich nichts an, da er ohnehin den Koran für geschaffen hielt. Aber es konvergierte doch mit dem, was er selber vertrat; in beiden Fällen war die Artikulation (*lafẓ*) des Korans die geschaffene Verwirklichung der göttlichen Rede. Darum mußte er Stellung beziehen, und wieder verwahrte er sich vornehmlich gegen den Terminus: Man kann den Koran rezitieren, aber man kann ihn nicht artikulieren. Denn würde man ihn artikulieren, so spräche man ihn, und Sprechen ist Rede; Rede aber ist der Koran nur als Rede Gottes.

> So möchte ich die beiden isolierten und nicht ganz eindeutigen Texte 15–16 einordnen. Man wird hierbei berücksichtigen müssen, daß „Rezitation" ja nur „Lesen" (*qirā'a*) ist, also Wiedergabe einer bereits geformten Rede. Unter *lafẓ* verstand er offenbar mehr, ein selbständiges Zusammensetzen von Worten.

---

[16] Vgl. Text 12 mit *Maq.* 192, 8 f.; dazu Text XXVII 5, b und 6, f. Auch oben S. 61.

[17] Vgl. Text XXI 113, b–c und 114.

[18] In Text XXVII 6, a wird er in diesem Zusammenhang neben ihnen genannt. Vgl. dazu oben S. 61 f.

[19] Text XXI 113, e und 114, h; dazu oben Bd. III 283.

[20] *Maq.* 599, 7 ff.

[21] *Tabṣirat al-adilla* I 286, 9 f. und 288, 5 ff.; vgl. auch 260, 12 ff. und vorher.

[22] Ib. 288, ult. ff.

[23] In Text XXVII 6 wird Iskāfī in diesem Punkt nicht mit Ǧubbā'ī, sondern den beiden Ǧa'far zusammengestellt; aber der Terminus *ḥikāya* wird dort nicht gebraucht.

[24] S. u. S. 212 f. und 617.

Wenn in Text 15, a der Eindruck erweckt wird, als hätten andere Mu'taziliten die Gleichsetzung von *qirā'a* und *lafẓ* gebilligt, so ist dies vielleicht wieder nur einer derjenigen Fälle, in denen Aš'arī eine Gegenmeinung konstruiert (s. o. S. 81). – Am Rande gehört zu diesem Fragenkomplex auch Text 17. Die recht simple Definition von *muḥkam* und *mutašābih*, die Iskāfī hier aufstellt, ist von Aš'arī übernommen worden (vgl. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī* 521).

In dem zweiten großen Problembereich, der das Gottesbild anging, in der Theodizee, stand Iskāfī ganz in der Tradition seiner Baġdāder Vorgänger. Wir sahen, wie Ibn Ḥarb im Anschluß an Murdār von Beweisen gesprochen hatte, die uns erkennen lassen, daß Gott zwar Unrecht tun könnte, aber es niemals verwirklichen wird[25]. Iskāfī hat diesen Gedankengang nur weiter gestrafft; der Beweis, daß er kein Unrecht tun wird, liegt im menschlichen Verstand selber. Denn Gutes ist gut um seiner selbst willen[26], und Gott hat dem Menschen den Verstand gegeben, dies zu erkennen. Dann aber weiß er auch, daß Gott das Gute tut, weil es gut ist, und kein Unrecht tun wird; Gott müßte also erst die Vernunft außer Kraft setzen, bevor er Unrecht täte[27]. Ibn Ḥarb soll diese Neugestaltung seines Argumentes befremdlich gefunden haben; es sah jetzt so aus, als ob Menschen, deren Verstand zu schwach ist, Geisteskranke etwa, aber auch Kinder, vor Gottes Unrecht nicht sicher seien[28]. Aber diese Reaktion ist ihm vielleicht erst nachträglich zugeschrieben worden; erst für Ibn ar-Rēwandī ist der Einwand sicher zu belegen[29].

Über das Leiden der Kinder hat Iskāfī einen Traktat verfaßt; der Titel – das einzige, das wir davon haben – läßt vermuten, daß er mit der Lösung des Bišr b. al-Mu'tamir nicht einverstanden war[30]. Aber wie er nun Gott entschuldigt hat, läßt sich nur erraten. Wie Ibn Ḥarb arbeitete er mit dem Modell der Entschädigung[31]. Nur dort wo er neue Gedanken entwickelte, hat man sie besser im Gedächtnis behalten. Er soll z. B. darauf bestanden haben, daß Gott an der Herstellung von Musikinstrumenten keinen Anteil habe[32]; sie dienen dem unerlaubten Vergnügen und sind reines Menschenwerk. Wenn Gott die Ungläubigen verflucht, so heißt dies nicht, daß er ihnen übel wolle; vielmehr ist der Fluch heilsam, weil sie dadurch vielleicht sich besinnen. In jedem Fall wird der Unglaube dadurch nicht determiniert; sie haben ja jederzeit Gelegenheit, sich zu bekehren[33]. Selbst die Strafe, die sie im Jenseits erwartet, ist unter diesem Gesichtspunkt reine Barmherzigkeit; denn da sie ihnen schon im

---

[25] S. o. S. 76.
[26] Text 23.
[27] Text 19, b–g; dazu Text 18.
[28] Text 20.
[29] Text 19, a. Anders eingeordnet bei Daiber, *Mu'ammar* 262 f. – Zu diesem Fragenkreis vgl. auch Tauḥīdī, *Baṣā'ir* ²IV 80 nr. 244.
[30] Werkliste nr. 15.
[31] Text XXVIII 20.
[32] Text 22.
[33] Text 21. Die Verfluchung gilt immer nur für den Augenblick, in dem sie gerade ungläubig sind; nur da könnten sie in der Tat nicht glauben (Text XXVIII 12). Stellungnahmen zum Problem s. auch oben S. 33 ('Abbād) und Bd. III 126 (Bišr b. al-Mu'tamir; vgl. Text XVII 44).

Diesseits prophezeit wird, hat sie abschreckende Wirkung[34]. Demselben Zweck dient der Aufschub, der ihnen laut Sure 3/178 gewährt wird. Allerdings hatte im letzteren Fall die Sache den kleinen Haken, daß das so an dieser Stelle gar nicht stand. Im Gegenteil: es hieß dort, die Ungläubigen sollten nur nicht meinen, der Aufschub sei für sie gut; er werde ihnen vielmehr gewährt, damit sie der Sünde umso stärker verfielen. Da half dann nur die exegetische Brechstange; Iskāfī stellte mit der Annahme eines ὕστερον πρότερον den Vers auf den Kopf[35].

Daß Iskāfī die Entscheidungsfreiheit des Menschen nicht antastete, unterliegt danach keinem Zweifel. Aber es war auch selbstverständlich. Man notierte nur gewisse Eigenheiten. Wir können uns auf zwei Problemkomplexe beschränken. Der erste betrifft die Theorie des Handlungsvermögens; der neue Gedanke stand vermutlich in dem *K. al-Badal*, das Ibn an-Nadīm von Iskāfī erwähnt[36]. Bevor man etwas tut, ist man alternativ (*ʿalā l-badal*) sowohl zu dieser Handlung als auch zu ihrem Gegenteil imstande. Wenn man dann eines von beiden tut, so läßt sich nicht mehr sagen, daß man dazu noch imstande sei; man hat es ja verwirklicht. Die Frage ist nur, ob man noch zu dem Gegenteil imstande ist. Dies wurde im allgemeinen verneint; die Entscheidung ist pro und contra gefallen. Nur Iskāfī wich ab: Das Handlungsvermögen besteht mit Bezug auf das Gegenteil weiter[37]. Jemand, der sitzt, kann also auch stehen – für uns selbstverständlich, nach damaligen Kategorien dagegen problematisch. Wenn man einen atomistischen Zeitbegriff zugrundelegte, so kam heraus, daß jemand gleichzeitig sitzen und stehen kann.

> So möchte ich Text 25 einordnen. Das Beispiel selber stammt aus Aristoteles, *De caelo* I 12. 281 b 12 ff.; dort wurde dies nicht nur als falsch, sondern auch als unmöglich bezeichnet. Laut *Plac. phil.* I 7.3 ist selbst Gott nicht dazu imstande (arab. Übs. 117 DAIBER); in dieser Form wird der Satz kritisch kommentiert bei den Iḫwān aṣ-ṣafāʾ (*Rasāʾil* III 358, 6). Vgl. auch Text XXII 51, u.

Zugleich war damit gesagt, daß das Handlungsvermögen auch während der Handlung noch weiter besteht. Das war in der Baġdāder Schule nichts Neues. Schon Ibn Ḥarb hatte dies so gesehen und sich damit ebenso wie nun sein Schüler von Abū l-Huḏail abgesetzt[38]. Aber man behauptete dies dort nur mit Bezug auf primäre Handlungen. Bei den *mutawallidāt* gab man Abū l-Huḏail recht: sie ereignen sich, auch ohne daß das Handlungsvermögen des Menschen, der für sie verantwortlich ist, sie noch begleitete[39]. Diese Unterschei-

---

[34] Ib.

[35] Šarīf ar-Raḍī, *Ḥaqāʾiq at-taʾwīl* 288, 8 und vorher; auch der Philologe al-Aḫfaš, vermutlich Aḫfaš der Jüngere (gest. 315/927), ging so vor. Vgl. zu diesem Themenkomplex weiterhin Ibn Ḥallāl, *ar-Radd ʿalā l-Ǧabrīya al-Qadarīya* 73, apu. ff.

[36] Werkliste nr. 14.

[37] Text 24, wo allerdings der Terminus *badal* nicht vorkommt.

[38] Vgl. Text 27, a mit XXVIII 23, a–b; dazu oben S. 74. Zum Bezug auf Abū l-Huḏail vgl. Text 27, a und d mit XXI 77, b–c und 128. In der Auffassung, daß alles Lebendige handlungsfähig sei, trifft sich Iskāfī mit ʿAbbād b. Sulaimān (vgl. Text 27, e mit XXV 78, a).

[39] Text 27, b; dazu XXVIII 23, c.

dung lag sehr nahe; *mutawallidāt* waren ja eigentlich Geschehnisse und wurden zu Handlungen nur durch die mit ihnen verbundene Theorie. Iskāfī ist in diesem Punkt vielleicht stärker auf Abū l-Huḏail eingegangen als sein Lehrer; denn nur von ihm wird wie von Abū l-Huḏail überliefert, daß er die Möglichkeit zuließ, daß Gott den Abstand zwischen der auslösenden Handlung und dem ausgelösten Ereignis benutzt, um den Ablauf des Gesamtvorgangs zu unterbrechen. So kann es dazu kommen, daß jemand Feuer an Brennholz hält und dieses sich dennoch nicht entzündet[40].

Iskāfī sah, daß man hieraus Konsequenzen für die Definition der *mutawallidāt* zu ziehen hatte. Dies ist darum der zweite Problemkomplex, zu dem man seine Ideen festhielt. „Erzeugte" Handlungen sind, so sagte er, solche, die man nicht beabsichtigt[41]; wenn das Vermögen, sie zu tun, zum Zeitpunkt ihres Geschehens schon nicht mehr vorhanden ist, hat man jegliche Kontrolle über sie verloren. Das heißt nicht unbedingt, daß man der Verantwortung für sie ledig wäre; aber die Frage stellte sich jetzt doch auf differenziertere Weise. Ibn Ḥarb hatte bereits Fälle durchgedacht, in denen jemand mit einer Handlung Vorgänge auslöst, die er beabsichtigt, und andere, die er nicht beabsichtigt hat[42]. Die Sache wurde noch komplexer, wenn zwei Täter im Spiel waren: wenn etwa jemand einen andern mit einem Pfeilschuß töten will, dieser aber das Geschoß mit einer Person, die er zur Geisel genommen hat, etwa einem Kind, auffängt. Hier hakte Iskāfī ein: Es liegen zwei Verantwortlichkeiten vor, die des Schützen für das Abschießen des Pfeiles und die des Gegners für den Tod der Geisel. Es kommt auch hier auf die Absicht an. Dies heißt allerdings, daß, wenn die Geisel sich ohnehin in der Schußrichtung befand, die Verantwortung doch wieder den Schützen trifft; denn dann hat er ihren Tod mit einkalkuliert[43].

Die neue Definition hatte weiterhin zur Folge, daß viele Handlungsabläufe, die man bisher mit dem *tawallud*-Modell erfaßt hatte, nun in den Bereich der unmittelbaren Handlungen fielen: Wenn jemand einem andern durch einen Schlag einen Schmerz zufügte, so war dieser Schmerz nicht mehr „erzeugt"; denn er war ja beabsichtigt. Iskāfī betrachtete ihn jetzt als „verursacht"; damit beginnt eine Terminologie sich durchzusetzen, die näher mit der der antiken Philosophie in Beziehung stand und auch uns vertrauter ist. Mit ihr verband sich damals traditionellerweise die Frage, wieweit der Kausalnexus zwangsläufig ist; denn wenn er dies ist, so läßt sich nur schwer erklären, warum Gott ihn durchbrechen kann. Iskāfī bemühte sich deswegen, zu differenzieren: Ursachen, die zu einer freien Entscheidung führen, wirken nicht zwangsläufig; sie sind auch nicht gleichzeitig mit der Wirkung, sondern gehen ihr voraus. Das

---

[40] Vgl. Text 27, c mit XXI 77, a. Ähnliches wird für „einige Baġdāder", u. a. Ḫaiyāṭ, gesagt in *Maq.* 314, 3 ff.

[41] Text 28.

[42] Text XXVIII 25.

[43] Text 29. Mit 29, d nimmt Iskāfī das Beispiel des Ibn Ḥarb in XXVIII 25 auf und modifiziert die Antwort.

Handlungsvermögen z. B. ist Ursache einer Handlung; aber es determiniert sie nicht. Iskāfī unterschied noch nicht zwischen Ursache und Bedingung[44].

> Etwas anders liegt die Frage, wie sich ein Willensakt zu der gewollten Handlung verhält; hier war ja von vornherein vorausgesetzt, daß die Handlung dann den Charakter einer freien Entscheidung hat. Er geht ihr darum normalerweise unmittelbar voraus. Iskāfī allerdings meinte, er könne auch einmal gleichzeitig mit ihr sein, etwa im Falle einer intentio (*nīya*), welche kultisches und religiös relevantes Handeln begleitet. Ebenso mag die Verwirklichung des Gewollten nicht unmittelbar folgen (Text 31–32). – Zu all diesen Fragen ist außer dem *K. al-Badal* kein passender Buchtitel überliefert. Jedoch mag manches davon in der Auseinandersetzung mit Ḍirāriten wie Naǧǧār oder Burġūṯ entwickelt worden sein; Iskāfī hat u. a. ein *K. ʿalā Ḥusain (an-Naǧǧār) fī l-istiṭāʿa* geschrieben (Werkverzeichnis nr. 8; vgl. auch nr. 7 und 9–11). Zudem hat Abū ʿAffān ar-Raqqī zum Thema *tawallud* ein Buch gegen ihn verfaßt (Werkliste, Widerlegung a1; zu ihm s. u. S. 118 f.).

In der Ontologie hat Iskāfī vermutlich einen wichtigen Schritt getan. Er soll aus der Tatsache, daß man den Körper als das Zusammengesetzte definierte, den Schluß gezogen haben, daß dann zwei Atome genügen, um ihn zu konstituieren. Das ist später unter Aš'ariten, etwa bei Bāqillānī oder Ǧuwainī, die vorherrschende Auffassung geworden[45]. Jedoch können wir nicht nachprüfen, ob Aš'arī, der diese Lehrmeinung anonym in einer seiner Quellen vorfand, recht damit hat, sie – mit gewisser Zurückhaltung – Iskāfī zuzuweisen[46]. Zudem scheint sich dessen Standpunkt mit dem des Ṣāliḥ Qubba zu berühren, und wir wissen nicht, wo die Grenze liegt und wer die Priorität hat[47]. Klar ist nur, daß Iskāfī wie dieser – und wie ʿAbbād b. Sulaimān im übrigen – nicht mehr in geometrischen Modellen dachte; zwei Atome hätten für Abū l-Huḏail oder Muʿammar nur gereicht, um eine einzige Dimension, die der Länge, aufzubauen. Für Iskāfī war die Länge dagegen ein Akzidens, das einem Atom inhäriert, und zwar nur einmal, nicht mehrfach; sie bewirkt also keine Körperhaftigkeit, aber kommt auch nicht erst durch die Zusammensetzung zustande. Andere Akzidenzien, etwa Farben, können zu mehreren in einem Atom wohnen; manche Farben entstehen ja, wie Naẓẓām gezeigt hatte, erst durch Mischung[48]. Bezeichnenderweise kam Iskāfī in der Frage des *kumūn* Naẓẓām etwas weiter entgegen als andere Atomisten. Während diese es nur dort akzeptierten, wo es sich durch den Augenschein nachweisen ließ, etwa im Falle des Öls, das in der Olive verborgen ist, ließ er es auch dort gelten, wo man es erschließen muß – wenn z. B. Feuer im Holz verborgen sein soll[49].

---

[44] Text 30.

[45] Vgl. Frank in: Festschrift Hourani 47 f. Den Quellenbelegen ließe sich jetzt hinzufügen Šīrāzī, *ʿAqīdat as-salaf* 63, –8 f. und Mutawallī, *Muġnī* 1, pu.

[46] Text XXIII 7, a–d. Er vertrat im übrigen diese Ansicht auch selber (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 68); daher rührt die Schultradition.

[47] S. o. Bd. III 425.

[48] Text 1; dazu Bd. III 355.

[49] Text 2; dazu Text XXII 48.

4.2.3 *Spätere Vertreter der Ṣūfīyat al-Mu'tazila*

Iskāfī hatte in Baġdād einen Rivalen, der beim Tode des Ǧa'far b. Ḥarb die Unvorsichtigkeit begangen hatte, sich mit einem Vers als einzigen Kandidaten für die Nachfolge vorzustellen:

Abū Mūsā 'Īsā b. al-Haiṯam aṣ-Ṣūfī[1].

Er starb einige Jahre nach Iskāfī, 245/859[2]; aber es scheint ihm nicht gelungen zu sein, ihn zu dessen Lebzeiten oder nach seinem Tode auszustechen. Er hatte noch bei Abū l-Huḏail gelernt[3] und sich dann Ibn Ḥarb angeschlossen[4]; aber sowohl an Produktivität als auch an Originalität war er Iskāfī offenbar unterlegen[5]. Die wenigen Lehrmeinungen, die Aš'arī von ihm überliefert, wirken wie ein Hintergrund, vor dem sich Iskāfīs Position umso besser abzeichnet. Iskāfī hatte nachzuweisen versucht, daß *karīm* „edel", von Gott ausgesagt, sowohl eine Wesens- als auch eine Tateigenschaft bezeichnen könne; 'Īsā b. al-Haiṯam blieb bei der gängigen Auffassung, daß es nur Tateigenschaft sei, und wich der Kritik, daß Gott dann vor dem Schöpfungsakt als unedel gelten müsse, mit der wenig überzeugenden Bemerkung aus, daß man einen solchen Schluß ja auch bei anderen Tateigenschaften nicht ziehe[6]. Wenn er dann meinte, daß solche Negationen herabsetzend wirkten und deshalb sich für Gott nicht ziemten, wiederholte er ein Argument Murdārs[7]. Iskāfī hatte gelehrt, daß von den beiden Atomen, die zusammen einen Körper bilden können, jedes für sich noch kein Körper sei; 'Īsā b. al-Haiṯam meinte, es sei dies doch, sobald es mit dem andern zusammengesetzt sei, und nur im getrennten Zustand nicht[8]. In der Frage, wieweit ein Willensakt das Gewollte notwendig und sofort hervorbringt, vertrat er die Auffassung, die schon seit Mu'ammar gängig war[9]; Iskāfī hatte, wie wir sahen, differenziert[10].

Wenn er aber auch nach Iskāfīs Tod die Schule nicht hinter sich versammeln konnte, so wohl deswegen, weil er nach Ansicht zumindest späterer Beobachter in seinen letzten Jahren „wirr im Kopf wurde" oder „Verwirrung stiftete"

---

[1] *Faḍl* 286, 8 ff. > IM 78, 15 ff. (mit besserem Text). Belege für den Vers, der nicht von ihm stammte, in den Apparaten zu *Faḍl* (Anm. 570) und IM (79, Anm. 1; mit Ergänzungen von Fück in OLZ 59/1964/374).

[2] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 216, 5 f. > Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* IV 408 nr. 1248.

[3] *Faḍl* 286, 8.

[4] Ka'bī, *Maq.* 74, 6 f.; *Faḍl* 286, 11 f. > IM 79, 2 f.; Šahrastānī 49, 2 f./103, 6.

[5] Bei Ibn an-Nadīm ist dort, wo seine Bücher folgen sollten, eine Lücke. Das passiert im allgemeinen nicht bei einem bekannten und fruchtbaren Autor. Auch Ḏahabī, der sich in *Siyar* X 552 auf Ibn an-Nadīm stützt, nennt keine Titel.

[6] Vgl. Text XVIII 20 mit XXIX 11.

[7] S. o. Bd. III 141. Er hat Murdār noch erlebt (Ka'bī, *Maq.* 74, 7).

[8] Vgl. Text XVIII 19 mit XXIII 6, b. Allerdings war es gerade diese Variante, die von Bāqillānī oder Ǧuwainī übernommen wurde (s. o. S. 87, Anm. 45; auch Daiber, *Mu'ammar* 334, Anm. 1).

[9] Text XVI 52.

[10] S. o. S. 87.

(*ḫallaṭa*), also unpassende Ansichten verbreitete[11]. Aš'arī hat davon nichts bewahrt; was wir bisher referierten, erregte keinen Anstoß und gehört wohl in die Zeit vor dem Knick. Worin dieser aber nun bestand, ist nicht leicht zu sagen. Man ist versucht, an ʿĪsā b. al-Haiṯam's Beinamen anzuknüpfen; er hat wohl zur Ṣūfīyat al-Muʿtazila gehört. Dann ließe sich vermuten, daß er Handel und Erwerb für gottlos hielt und die islamische Ökumene als ein Reich der Sünde betrachtete[12]. Aber das war ja nichts Neues. Sollte sich die Einstellung der Ṣūfīs innerhalb der Schule radikalisiert haben? Ibn ar-Rēwandī wirft den „Asketen unter den heutigen Baġdāder (Muʿtaziliten)" vor, sie glaubten, daß Gott einen ungläubigen und sündhaften Propheten aussenden könne[13]. Er denkt offenbar an Leute aus einfachen Kreisen, die von den Ideen des Murdār und des Ǧaʿfar b. Mubaššir beeinflußt waren. Sie glaubten – ganz konsequent bei ihrem Pessimismus gegenüber der Gesellschaft –, daß die gesamte Gemeinde in Unglauben verfallen könne; Naẓẓām hatte hier ja theoretisch vorgearbeitet[14]. Was sie über den Propheten sagten, war im Prinzip – zumindest aus historischer Sicht – recht harmlos: Muḥammad war vor seiner Entsendung ein Heide wie alle anderen Mekkaner auch[15]; er hatte sich also seine Berufung nicht verdient, wie etwa ʿAbbād angenommen zu haben scheint[16], sondern wurde erwählt. Diese Auffassung war alt[17] und wurde nun allmählich verdrängt. Zu berücksichtigen ist dabei allerdings, daß Ibn ar-Rēwandī sich ihr noch einmal anschloß und sie auch zur Polemik benutzte[18]; dadurch wurde sie im Irak diskreditiert. ʿĪsā b. al-Haiṯam war Ibn ar-Rēwandī's Lehrer[19]. Sollte dies der Grund sein, warum er „Verwirrung stiftete"?

Wir sehen etwas klarer, wenn wir jemanden ins Bild mit einbeziehen, der von Ḫaiyāṭ gleichfalls als Lehrer Ibn ar-Rēwandī's betrachtet wird und aus denselben Kreisen stammte[20]:

Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Ziyād al-Ḥaddād[21].

Ihn betrachtete die Muʿtazila nämlich vollends als Außenseiter. Ibn an-Nadīm rechnet ihn zur „Partei der Neuerer" (*bidʿīya*)[22]; Kaʿbī und der Qāḍī ʿAbdal-

---

[11] So Ibn an-Nadīm 216, 5. *Ḫallaṭa/taḫlīṭ* im Sinne von „Irrlehren aufbringen" etwa auch bei Ṭūsī, *Fihrist* 295, 5 f.; 299, 6; 303, 4 usw.; vgl. weiterhin Bd. II 4 und 58. Ähnlich *iḫtilāṭ* = „Delirium" bei Ullmann, *Rufus von Ephesus* 122.

[12] Vgl. Bd. III 132 f. und oben S. 58.

[13] Text XVIII 21, a.

[14] Ib., g. Zu Naẓẓām s. o. Bd. III 385 f.

[15] Zum Heidentum Muḥammads vor seiner Berufung vgl. die Traditionen in Text XXII 254: 9, d–f. Burġūṯ hat dies auch geglaubt (s. u. S. 165). Weiteres u. S. 596 f.

[16] S. o. S. 40.

[17] Vgl. dazu Bd. III 286 und unten S. 602.

[18] S. u. S. 342.

[19] *Fihrist* 216, 5.

[20] *Intiṣār* 73, 10 f. und 103, ult. f.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 129, –7.

[21] Üblicherweise heißt er in den Quellen nur Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād; der eigentliche Name steht bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 232, 2.

[22] *Fihrist* 216, 2.

ğabbār erwähnen ihn überhaupt nicht. Mit dem ḫorāsānischen Mystiker Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād hat er nichts zu tun, obgleich er selber ebenfalls Ṣūfī gewesen sein dürfte; denn jener hieß ʿAmr b. Sālim oder so ähnlich[23]. Er war Šīʿit, aber nicht mehr von der „zaiditischen" Art wie Iskāfī. Kaššī kennt ihn als Überlieferer von Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī[24], und Ḥaiyāṭ traut ihm in diesem Zusammenhang sogar zu, an zwei ewige Prinzipien geglaubt zu haben[25]. Da die imāmitischen *riğāl*-Werke ihn nicht erwähnen, ist man versucht, in ihm einen jener alten Ismāʿīliten zu sehen, die aus dem Urpaar Kūnī und Qadar die Welt entstehen ließen[26]. Über sein Todesdatum ist nichts bekannt. Vielleicht war er etwas jünger als ʿĪsā b. al-Haiṯam.

Der Qāḍī ʿAbdalğabbār hat in seinem *K. Taṯbīt dalā'il an-nubūwa* eifrig auf ihn eingedroschen. Er habe die Irrlehren des Abū Šākir ad-Daiṣānī aufgenommen, so heißt es dort[27]; Abū Bakr und ʿUmar habe er geschmäht[28]. Aber auch den Propheten habe er verunglimpft; denn er habe behauptet, Muḥammad habe gelogen und Tricks angewandt. Die Quraiš seien in ihrer Dummheit auf den Betrug hereingefallen; aber seine Genossen hätten es gemerkt und nur aus Liebe zu ihm verheimlicht[29]. Das bleibt alles etwas vage; es ging offenbar u. a. um den Wahrheitsgehalt gewisser Überlieferungen in der *Sīra*[30]. Der Qāḍī übertreibt maßlos, und er attackiert immer mehrere Übeltäter auf einmal, unter ihnen meist auch Ibn ar-Rēwandī[31]. Aber er kann nicht verheimlichen – und will es auch nicht –, daß diese Theologen unter den Šīʿiten großen Erfolg hatten. Ihre Bücher wurden zuerst nur heimlich weitergegeben; dann aber verkaufte man sie öffentlich auf dem Markt, und sie waren in aller Munde[32]. Er verrät im übrigen auch an anderer Stelle, daß sie eigentlich auf etwas ganz anderes hinauswollten: Die Prophetie war nach ihrer Ansicht rational begründbar; die Menschheit braucht weise Führer, von denen sie lernt, nützliche und schädliche Stoffe („Nahrungsmittel und Gifte") zu unterscheiden[33]. Dies

---

[23] Qušairī, *Risāla*, übs. Gramlich 60. Die übrigen überlieferten Namensformen: Salama, Muslim, Maslama usw. könnten sich so erklären, daß man mit einem defektiv geschriebenen *Sālim* nichts anzufangen wußte. Vgl. zu ihm J. Chabbi in: Elran I 293 f.; auch Meier, *Abū Saʿīd*, Index s. n. und neuerdings Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* II 113 ff. Bei Nyberg, *Intiṣār*, Anm. 86, und ʿAbbās Iqbāl, *Ḫānadān-i Naubaḫtī* 83 werden der Mystiker und der Muʿtazilit noch für ein und dieselbe Person gehalten. Anders jetzt GIE V 371 f.

[24] *Riğāl* 258 ff. nr. 477. Zu Yūnus b. ʿAbdarraḥmān s. o. Bd. I 387 ff.

[25] *Intiṣār* 108, 12 f. und 110, 6.

[26] Vgl. dazu Halm, *Kosmogonie und Heilslehre* 53 ff. – Der Šarīf al-Murtaḍā behauptet demgegenüber, nicht zu wissen, ob Abū Ḥafṣ je Šīʿit gewesen sei (*Šāfī* 13, 14 ff.). Dailamī zitiert ihn ohne Bedenken (Text XVIII 23).

[27] S. 371, 7 ff.

[28] Ib. und 232, 2 ff.

[29] S. 51, 1 ff. und 128, 5 ff.

[30] Das läßt sich allerdings nur aus dem Kontext erahnen; vgl. etwa S. 508, –6 ff. oder 51, 12 ff. (im Zusammenhang mit einem Bericht über die nächtliche Reise des Propheten).

[31] Zu Argumenten, die bei Ibn ar-Rēwandī wieder aufgenommen werden, s. u. S. 342.

[32] Ib. 52, 2 f. und 129, –6 ff. (übersetzt bei Monnot, *Penseurs* 62 f.); 374, 4 ff.

[33] *Muġnī* XX$_1$ 35, 16 ff. und 37, 15 ff. Das Argument spielt später bei Ibn ar-Rēwandī eine zentrale Rolle (s. u. S. 322 f.), wird aber hier auch schon auf Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād bezogen.

wirkt wiederum nicht besonders häretisch. Dennoch sieht es so aus, als sei ein Teil der Baġdāder Muʿtazila innerhalb der Šīʿa weiter nach links gerückt, vielleicht sogar zu Gruppen jenseits der Imāmīya, wo man ʿAlī höher schätzte als Muḥammad. Abū Ḥafṣ mag noch den Beginn der *ġaiba* erlebt haben; aber auch vorher hatten die *ġulāt* schon Zulauf gehabt[34].

Wir können diese Hypothese nicht weiter konkretisieren. Die Weltlichkeit Muḥammads allerdings war vorher schon von Ṣūfīs kritisiert worden, die vielleicht der Šīʿa nahestanden; wir finden sie im Kreis des Faḍl al-Ḥadaṯī[35]. Singulär war diese Einstellung selbst damals nicht; Bišr al-Marīsī hat sich ähnlich geäußert, ohne deswegen besonders aufzufallen[36]. Von Abū ʿAmr al-Māzulī, einem Karrāmiten des 4./10. Jh's[37], erzählte man, er habe in Ibn Karrām eine des Prophetentums würdigere Figur gesehen als in Muḥammad, weil er keine Kriege geführt und asketischer gelebt habe[38]. Manches mag auch einfach in das Kapitel der *maṯālib al-ʿArab* gehören; ʿAllān aš-Šuʿūbī[39] geriet wegen seiner Schriftstellerei über dieses Thema in den Ruf, den Propheten zu diskreditieren[40]. An unserer Stelle aber lohnt es sich, noch einen weiteren Theologen hinzuzufügen, dem die oben genannten Bemerkungen des Qāḍī ʿAbdalǧabbār gleichfalls galten und der überall von ihm zusammen mit Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād genannt wird:

Abū Saʿīd al-Ḥasan b. ʿAlī al-Baṣrī al-Ḥaḍrī (?).

Auch er „stiftete Verwirrung", wie Ibn an-Nadīm sagt, und auch er war Ṣūfī[41]. Die Nisbe könnte darauf hindeuten, daß er aus Hatra stammte; dann wäre nicht mehr so verwunderlich, daß er Šīʿit war und dennoch sich in Baṣra aufgehalten hatte. Aber die Nisbe ist nicht gesichert; neben dieser Form, die nur im *Fihrist* steht und dort nur an einer Stelle, findet sich – sehr häufig – al-Ḥuṣrī[42], aber auch al-Ḥaṣīrī[43] und sogar al-Ḥaḍramī[44]. Der vollständige Name wird zweimal bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār genannt[45]. Dessen Haltung ist zwiespältig. Er häuft Schmähungen auf ihn, wie wir sahen; aber er benutzt

---

[34] Vgl. Halm, *Islamische Gnosis* 276ff. und oben Bd. III 97.
[35] S. o. Bd. III 437.
[36] Ib. 180.
[37] Vgl. meine *Ungenützten Texte* 28f.
[38] Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 65, ult. ff.
[39] Zu ihm Bd. III 200, Anm. 6.
[40] Leder, *Das Korpus al-Haiṯam b. ʿAdī* 225ff. Die genannten Gedanken sind im Prinzip natürlich auch verwandt mit dem Argument der christlichen Polemik, daß der Islam seinen Erfolg nur der Gewalt verdanke (s. u. S. 637). Abū Ḥātim ar-Rāzī verbindet dies mit den *mulḥidūn* (*Aʿlām an-nubūwa* 90, 10); für Ibn al-Muqaffaʿ (?) s. o. Bd. II 30.
[41] *Fihrist* 215, pu.
[42] So überall bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār (*Taṯbīt*, a. a. O.; *Muġnī* V 19, 1). So liest auch Monnot, *Penseurs* 61f.
[43] So bei Tauḥīdī, *Aḫlāq al-wazīrain* 183, 2 und *Hawāmil* 212, ult.; auch Malāḥimī, *Fāʾiq* 130b (wo die Schreibung Ḥuṣrī so verbessert ist).
[44] Tauḥīdī, *Imtāʿ* III 192, 14 (= Text XVIII 24).
[45] *Taṯbīt* 232, 3 und *Muġnī* V 18, ult. f.

ihn auch als Quelle. Abū Sa'īd war nämlich u. a. Häresiograph; er hatte über das System der Manichäer geschrieben, und Naubaḫtī hatte einige Informationen von ihm bewahrt[46]. Auch als Theologe hätte man ihn eigentlich ernstnehmen müssen; die fünf Bücher, deren Titel Ibn an-Nadīm bei ihm verzeichnet, hätten auch jedem andern Mu'taziliten zur Ehre gereicht. Wenn er über die *Faḍā'il 'Alī* schrieb, so verband ihn das mit Iskāfī[47]. Auch in einer Diskussion, die er mit seinem Kollegen Ṣāliḥī führte und die schließlich durch Ibn ar-Rēwandī zu seinen Gunsten entschieden wurde, steht er nicht als der große Bösewicht da[48]. Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī nennt ihn „einen der gescheitesten Theologen in Baġdād"[49]; Ṣāḥib Ibn 'Abbād bewahrte seine Bücher in seiner Bibliothek[50].

> Seine Zeitstellung ergibt sich aus der Diskussion mit Ṣāliḥī, bei der noch weitere zeitgenössische Mu'taziliten zugegen waren, und aus der Beziehung zu Naubaḫtī, der zwischen 266 und 297 schrieb. Man wird ihn also kaum mit dem Traditionarier Abū Sa'īd al-Ḥasan b. 'Alī b. Zakarīyā' al-'Adawī al-Baṣrī identifizieren dürfen; dieser starb erst 319/931 (TB VII 381, 3 ff.; *Mīzān* nr. 1904). Mit dem Ḥadīṯ hatte unser Theologe ohnehin wohl kaum etwas zu tun; da zählt dann auch nicht, daß der Traditionarier seinerseits Šī'it war (*A'yān aš-Šī'a* XXII 351 ff.). Den Manichäer Abū Sa'īd, an den Vajda und im Anschluß daran Monnot erinnert haben (*Penseurs* 61 f.), wird man gleichfalls aus dem Spiel lassen müssen. Bei Tauḥīdī ist zu berücksichtigen, daß er in seinen Büchern gelegentlich auch einen seiner eigenen Zeitgenossen mit dem Namen Abū 'Abdallāh al-Ḥaṣīrī erwähnt (*Aḫlāq al-wazīrain* 465, 1 ff. und 255, 4 f.); die Nisbe allein ist also nicht eindeutig.

Eben der Punkt allerdings, weswegen Tauḥīdī ihn lobte, war es, der den Zeitgenossen mißfiel. Abū Sa'īd habe, so sagte er, „sich offen zur Lehre vom *takāfu' al-adilla* bekannt". Die „Gleichwertigkeit (aller) Beweise", die ἰσοσθένεια τῶν λόγων der antiken Skeptiker, sprach Tauḥīdī aus dem Herzen; aber in der Mitte des 3. Jh's empfand man sie noch als Skandal. Wer sie vertrat, „stiftete Verwirrung"; er übte nämlich Kritik an der Theologie selber, von unten her sozusagen. Abū Sa'īd verfaßte ein Buch, in welchem er nachwies, daß die Theologen den einfachen Leuten gleichzustellen sind[51]. Es gehört nicht zu denen, die Ibn an-Nadīm erwähnt; aber die Haltung, die sich darin ausdrückt, stand jemandem gut an, der als Ṣūfī nicht zum Establishment gehörte und innerhalb der Šī'a vielleicht gar für gnostische Gedanken offen war. Bezeichnenderweise ist auch Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād gerade deswegen ins Gerede gekommen. Er hatte nämlich ein *K. al-Ǧārūf* geschrieben, das eben dies zum Inhalt hatte; wie ein „Sturzbach" sollte die Skepsis offenbar das rationale Argumentieren hinwegschwemmen. Gleich drei Theologen der folgenden Gene-

---

[46] *Muġnī*, ib./übs. Monnot, *Penseurs* 170.
[47] Werkliste XVIII g, nr. 5.
[48] Sakūnī, *'Uyūn al-masā'il* § 326 ff. (= Text XXXI 43).
[49] Text XVIII 24.
[50] Tauḥīdī, *Aḫlāq* 182, ult. ff.
[51] Werkliste XVIII g, nr. 6.

ration haben sich an einer Widerlegung versucht, ähnlich wie bei den Werken des Ibn ar-Rēwandī; die Zunft reagierte aufgeregt, war sich aber ihrer Überlegenheit noch sicher[52].

Argumente fand Abū Ḥafṣ leicht: im Koran, im Ḥadīṯ und schließlich auch in der Tradition der „Sophisten". Wie weiß man denn, daß man weiß?, so hat er offenbar gefragt und dann darauf hingewiesen, daß man auf der Suche nach einer Wahrheitsgarantie in einen unendlichen Regreß hineingerate[53]. Wir erfahren nicht, welche Verse aus der Schrift er heranzog[54]; aber er hat offensichtlich dabei nicht Verse gegeneinander ausgespielt, sondern koranische Aussagen zusammengestellt, in denen die Hinfälligkeit menschlichen Denkens betont wurde. So ist er auch mit der Prophetentradition verfahren; die *ahl al-ḥadīṯ* hatten an theologischer Spekulation ohnehin nicht viel Gutes gefunden[55]. Bei Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī kommt dann noch eine interessante Nuance hinzu. Würden die Menschen nicht betrogen und irregeführt, so sagte er, dann würden sie alle Gottes Gebot folgen. Rational ist ihnen klar, daß sie Gott gehorchen müssen. Aber auf dem Wege zu ihm stellen sich ihnen Leute entgegen, die behaupten, im Namen Gottes zu sprechen und in Wirklichkeit doch nur auf „Betrug, List und Raub" aus sind. Abū Saʿīd redet in einem Gleichnis; aber man kann doch kaum daran zweifeln, daß er die Theologen meinte. Sie bereichern sich an dem einfachen Volk, und das, was sie zu bieten haben, ist nichts wert. Gott weiß das; er wird darum alle Menschen, auch die Sünder, ins Paradies aufnehmen. Ob Abū Saʿīd auch die Nichtmuslime mit eingeschlossen hat?

> Text XVIII 24. Abū Saʿīd hat unter den Betrügern gewiß nicht die Propheten gesehen. Aber man konnte mit ein klein wenig bösem Willen das Gleichnis auch so auslegen. Dann war man der Vorstellung von den *tribus impostoribus* schon recht nahe (dazu unten S. 333). Bezeichnenderweise hat Abū Bakr ar-Rāzī die oben genannten Ḥadīṯe wieder aufgegriffen (vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 36, 9 ff.; 38, 5; 40, 9; 43, 3); er wollte daran wohl den Obskurantismus der Theologen aufzeigen.

Noch ein letzter Theologe ist in diesem Zusammenhang zu nennen:

Muḥammad b. Suwaid (b. Ṣabīḥ?),

laut Kaʿbī ein Schüler des Murdār und vermutlich sein Neffe[56]. Von ihm heißt es nämlich bei dem karäischen Autor Salmān ben Yerūḥīm, er habe wie Ibn

---

[52] Werkliste XVIII f, nr. 1. Ein Buch gleichen Titels wurde übrigens außerdem Ǧābir b. Ḥaiyān zugeschrieben (Kraus, *Jābir* I nr. 2978). Es fällt auf, daß Ǧābir von Qāḍī ʿAbdalǧabbār an einer Stelle neben Abū Saʿīd und Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād genannt wird (*Taṯbīt* 232, 2 ff.). Er galt ja ebenfalls als Ṣūfī. Vgl. noch meine *Erkenntnislehre* 223.

[53] Abū Rašīd, *Masāʾil fī l-ḫilāf* 337, 2 und vorher; dazu Gimaret in: JA 1971, S. 294.

[54] Text XVIII 22, a.

[55] Ib., b–f. Kaum eines der zitierten Dicta ist übrigens in die kanonischen Sammlungen aufgenommen worden.

[56] Zu letzterem kommt es darauf an, wie man den zugrundeliegenden Beleg (Kaʿbī, *Maq.* 74, 11 f.) versteht. Man könnte auch so übersetzen, daß Ibn Suwaid (sowie Abū Zufar, s. o. Bd. III 61) Schüler von Murdār und von dessen Neffen Muḥammad waren. Aber dieser Neffe wäre

ar-Rēwandī „zur Leugnung Gottes, seiner Propheten und seiner Heiligen Schriften" aufgerufen[57]. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat ihm bezeichnenderweise gar keinen Platz in seinen *Ṭabaqāt* gegönnt. Er war vielleicht etwas älter als die Vorhergenannten.

Mit den in TB V 330 nr. 2853 f. erwähnten Trägern dieses Namens hat er wohl nichts zu tun. Dies wäre vollends gesichert, wenn er wirklich Murdārs Neffe war und wir seinen Namen deswegen in der vorgeschlagenen Form ergänzen dürfen. Auch der in *Mīzān* nr. 7660 behandelte Traditionarier gehört nicht hierher; er übernahm von dem baṣrischen Qadariten ʿImrān al-Qaṣīr (s. o. Bd. II 72) und war darum wesentlich älter.

Über Ibn Ḍarr aṣ-Ṣairafī, der nach *Intiṣār* 108, 12 und 110, 6 wie Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād Šīʿit war und an zwei ewige Prinzipien glaubte, wissen wir gar nichts. Er könnte mit dem Muʿtaziliten Abū Šuʿaib aṣ-Ṣairafī identisch sein, der bei Kaʿbī (in der Liste in *Fihrist* 220, Anm., Z. 6) in unmittelbarer Nähe des ʿĪsā b. al-Haiṯam genannt ist. In der Parallele Kaʿbī, *Maq.* 74, 8 erscheint die Nisbe jedoch in der Form *aṣ-Ṣūfī*. Das hat uns veranlaßt, diesen anders einzuordnen (s. o. Bd. III 143, Anm. 8).

4.2.4 *Bürgerliche Muʿtaziliten: Abū Muǧālid*

Es geschah wohl unter dem Eindruck dieser Entwicklung, daß zwei Schüler des ʿĪsā b. al-Haiṯam, nämlich Ḫaiyāṭ und Aḥmad b. ʿAlī aš-Šaṭawī[1], ihren Lehrer verließen und sich

Abū Muǧālid Aḥmad b. al-Ḥusain al-Baġdādī (al-Balḫī)[2] aḍ-Ḍarīr,

gest. 268/882 oder 269/883[3], anschlossen[4]. Auch dieser galt als Anhänger des Murdār[5]; aber er hatte wohl vor allem bei Ǧaʿfar b. Mubaššir studiert[6]. Er war nämlich Jurist und gab Fatwās nach dessen Lehre[7]. Sein Spezialgebiet war die Erstellung von Formularbüchern (*šurūṭ*); auch Nichtmuʿtaziliten zogen ihn hier zu Rate[8]. Er galt als Asket[9]; aber Ibn ar-Rēwandī ging vermutlich zu weit,

---

dann als Muʿtazilit gar nicht belegt. Šahrastānī, der von Kaʿbī übernimmt, hat diesen Teil des Satzes weggelassen (49, 2/103, 7).

[57] Vajda, *Deux commentaires caraïtes* 62.

[1] Gest. 297/910; zu ihm vgl. TB IV 308 nr. 2096.

[2] So nach Text XXVII 21, a. Stammte er daher?

[3] Beide Daten gehen auf Marzubānī zurück, der zwei verschiedene Nachrichten bewahrt (TB IV 96, 7 ff.). Ibn an-Nadīm hat offenbar nur das erstere der beiden aufgenommen (bewahrt bei Ḍahabī, *Siyar* X 553, 6?). Ṣafadī hat 270 (*Wāfī* VI 334, 14 und *Nakt al-himyān* 96, 16).

[4] Kaʿbī, *Maq.* 74, −8 ff.; auch *Faḍl* 296, 11 f. Für Ḫaiyāṭ vgl. auch EI² IV 1162.

[5] *Faḍl* 296, 11 > IM 85, 10.

[6] Kaʿbī 74, 13 f.; TB 95, 19. Nach *Faḍl* 296, 10 > IM 85, 9 war er Anhänger der beiden Ǧaʿfar.

[7] Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* I 162, 14 nach dem verlorengegangenen Artikel im *Fihrist* (vgl. Fück in: ZDMG 90/1936/316).

[8] *Faḍl* 296, 9 f. > IM 85, 9.

[9] *Lisān al-Mīzān* I 162, 13; vgl. auch den Ausspruch des Abū d-Dardā', den er überlieferte (TB IV 95, ult. ff.).

wenn er ihn mit denjenigen zusammenbrachte, die allen Besitz für verboten ansahen[10]. Er war kein Ṣūfī, und auch sein Verhältnis zum Staat war nicht das einer absoluten Verweigerung; immerhin war er *maulā* des Muʿtaṣim[11]. Zudem beschäftigte er sich intensiv mit Ḥadīṯ; Muʿtaziliten fanden seine Kenntnisse ungewöhnlich[12]. Wahrscheinlich hatte er ein gutes Gedächtnis; er war blind[13]. Aber als Jurist mußte er sich wohl auch im Überlieferungswesen auskennen; Muwaffaq (gest. 278/891) ließ ihn in Wāsiṭ gegen Dāwūd al-Iṣfahānī, den Begründer der Ẓāhirīya, antreten und mit diesem u. a. über die Gültigkeit des *ḫabar al-wāḥid* disputieren[14]. Er besiegte seinen Gegner trotz dessen gefürchteten, alle Blößen ausnutzenden dialektischen Stils. Ṭabarī, der eine Zeitlang zu Dāwūd al-Iṣfahānī in einer Art Schülerverhältnis stand, hatte sich von der Debatte ausführliche Notizen gemacht; er nahm diese in eines seiner Bücher auf und ist damit vermutlich derjenige geworden, dem die Nachwelt die Erinnerung an das Ereignis verdankte[15]. Daß Abū Muǧālid Muʿtazilit war, hat Ṭabarī nicht gestört; er wollte in dem genannten Werk Dāwūd al-Iṣfahānī, den „Vielschreiber"[16], widerlegen. Andere kannten diese Rücksichtnahme natürlich nicht; für sie war Abū Muǧālid ein „Propagandist" (*dāʿiya*)[17]. Gemeint war vermutlich, daß er noch zu einer Zeit über das *ḫalq al-Qurʾān* schrieb, als dies schon nicht mehr selbstverständlich – und manchmal auch nicht mehr opportun – war[18]. Gegen Ibn Kullāb, der damals zum ernsthaftesten Opponenten der Muʿtazila aufstieg, soll er den Vorwurf christlicher Tendenzen erhoben haben[19]. Dasselbe berichtete man allerdings auch von ʿAbbād b. Sulaimān; es war das Standardargument der muʿtazilitischen Polemik[20].

---

[10] *Intiṣār* 77, 11 f. mit Bezug auf 77, 5. Ibn ar-Rēwandī beschuldigte ihn auch, an Astrologie geglaubt zu haben (ib. 77, −6). Vgl. dazu Aʿsam 137 nr. 106−108/übs. 207.

[11] TB IV 95, 18. Daß sein Großvater Sklave des Muʿtaḍid (reg. 279/892−289/902) gewesen und von diesem freigelassen worden sei, wie Ibn Ḥaǧar nach Ibn an-Nadīm berichtet (*Lisān* I 162, 12), muß ein Irrtum sein.

[12] *Faḍl* 296, 6 ff. > IM 85, 6 ff. (z. T. nach dem ḥanafitischen Juristen Aḥmad b. ʿIṣma aṣ-Ṣaffār al-Balḫī, gest. 326/938).

[13] Vgl. seinen Beinamen aḍ-Ḍarīr; auch Ṣafadī, *Nakt al-himyān* 96, 15 f.

[14] Ḏahabī, *Siyar* X 553, 8 ff.; *Lisān al-Mīzān* I 162, 14 ff.; auch Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 50, 1 f.

[15] Yāqūt, *Iršād* VI 450, pu. ff.; übs. Rosenthal in: *The History of al-Ṭabarī*, Introduction 121.

[16] So möchte ich *ḏū l-asfār* in dem Titel *ar-Radd ʿalā ḏī l-asfār* verstehen. Wahrscheinlich versteckt sich darin auch eine Anspielung auf den Esel, der Bücher trägt, aus Sure 62/5 (vgl. Gilliot in: SI 69/1989/187, MIDEO 19/1989/57 ff. und jetzt erneut in: *Exégèse, langue et théologie* 47 f.).

[17] TB IV 95, 18 f.; schon Ḫaiyāṭ vermerkt für ihn *ad-duʿāʾ ilā l-ḫaqq* (*Intiṣār* 77, 13).

[18] Ḏahabī, *Siyar* X 553, 5. Auch die *disputatio* fand statt, „als es zu Streit über das *ḫalq al-Qurʾān* gekommen war" (*Iršād* VI 451, 2); jedoch heißt dies nicht unbedingt, daß sie diesen Punkt zum Thema hatte. Ebensowenig wird man daraus herauslesen dürfen, daß sie schon während der *miḥna* abgehalten wurde; das ist für alle Beteiligten zu früh. Und schon gar nicht braucht man an ein zweites, separates Streitgespräch zu denken, wie Raven, *Ibn Dâwûd al-Iṣbahânî* 5 f. dies tut.

[19] Mānkdīm, ŠUḪ 294, apu. ff.

[20] S. u. S. 188.

Mit Nāši' hat er gleichfalls diskutiert, vielleicht über dessen murği'itische Tendenzen[21]. Er verkörperte den Typus des Theologen, dem konservative Mu'taziliten sich damals ohne Bedenken anvertrauten[22].

4.2.4.1 Ğāḥiẓ

Der erste, der gegen die Radikalen zur Feder griff, war, wie so häufig, 'Amr b. Baḥr al-Ğāḥiẓ, gest. 255/869. Die „Rāfiḍiten" waren ihm seit jeher ein Dorn im Auge gewesen; er hatte über – und vermutlich gegen – sie geschrieben und auch den Unterschied zur Zaidīya herausgestellt[1]. In seinem *K. at-Tarbī' wat-tadwīr*, das zwischen 227 und 230, also im Kalifat des Wāṯiq verfaßt ist[2], legte er dem Adressaten nahe, er solle sich von der Rāfiḍīya zur Mu'tazila bekehren[3]. Unter al-Mutawakkil erschien es dann auch wegen des politischen Klimas ratsam, diese Richtung einzuhalten; der Kalif duldete nicht, daß man „die Prophetengenossen schmähte", und Ğāḥiẓ hätte sich, wie er selber erzählte, ganz gerne von ihm zum Prinzenerzieher ernennen lassen[4]. In jener Zeit könnte das *K. Faḍīlat al-Mu'tazila* entstanden sein, gegen das Ibn ar-Rēwandī so heftig polemisiert hat[5]. Dieser wendet sich vor allem gegen diejenigen Kapitel des Buches, vier an der Zahl, in denen Ğāḥiẓ anstößige šī'itische Lehren angriff: das anthropomorphistische Gottesbild, die Vorstellung eines erleuchteten Erkennens bei den Imamen, das „Schmähen der Prophetengenossen" und die Vergöttlichung 'Alīs[6]. Aber das waren gewiß nicht die einzigen kritischen Themen[7]; der Titel versprach ja etwas ganz anderes. Von der „Vortrefflichkeit der Mu'tazila" hatte Ibn ar-Rēwandī natürlich keinen Anlaß, zu reden. Aber er mag daneben noch anderes verschwiegen haben; es ist denkbar, daß Ğāḥiẓ nicht nur allgemein gegen die „Rāfiḍiten" polemisierte, sondern ein ganz bestimmtes Milieu im Auge hatte – eben jenes, welches wir vorher schilderten und in das auch Ibn ar-Rēwandī Eingang fand. Die Vergöttlichung 'Alīs und der illuminationistische Erkenntnisbegriff waren ja keineswegs Allgemeingut imāmitischen Denkens.

Eine andere Möglichkeit, als über Ibn ar-Rēwandī den Inhalt von Ğāḥiẓ' Streitschrift zu erschließen, haben wir vorläufig nicht. Nur bei dem Šarīf al-Murtaḍā

---

[21] IM 93, 10 f.; zu Nāši' s. u. S. 141 ff.

[22] Bei Ibn Abī 'Aun wird von einer Auseinandersetzung Abū Muğālid's mit einem Manichäer erzählt (*al-Aǧwiba al-muskita* 147 nr. 883, wo der Name entsprechend zu verbessern ist).

[1] Werkliste XXX, nr. 61–62.

[2] Vgl. Pellat in: Arabica 31/1984/159 nr. 216.

[3] S. 97, 10; vgl. die Übersetzung von Adad in: Arabica 14/1967/313.

[4] Pellat in: EI² 385 b; allgemein zum Leben des Ğāḥiẓ jetzt ders. in: CHAL II 78 ff.

[5] Pellat setzt es in die Zeit vor 232 (Arabica 31/1984/150 nr. 156). Jedoch ist die Stelle *Ḥayawān* I 9, 8, auf die er sich dazu beruft, nicht eindeutig genug. Sie kann sich ebensogut auf das *K. al-I'tizāl wa-faḍlih* beziehen, das Ğāḥiẓ daneben noch verfaßt hat (ib. 144 nr. 115), und sie braucht noch nicht einmal überhaupt ein Buch im Blick zu haben.

[6] *Intiṣār* 78, 3 ff. = A'sam 140 f. nr. 120.

[7] Die Übersetzung bei A'sam 208 erweckt fälschlich den Eindruck, als habe das Buch nur aus diesen vier Kapiteln bestanden.

findet sich ein kurzes wörtliches Zitat (*Šāfī* 14, 3 ff. = Text X 15). Aber dieses ist nicht charakteristisch; es handelt von den mu'tazilitischen Ansichten zur Kamelschlacht. Ibn ar-Rēwandī ist darauf vermutlich eingegangen (vgl. den Hinweis Ḫaiyāṭs 73, pu. f.). Selber bringt er sozusagen keine Zitate; auch 110, 11 f., das noch am ehesten so aussieht, kann ebensogut eine Zusammenfassung sein. Zum Problem vgl. auch A'sam 23 ff.

Ǧāḥiẓ hat dafür, daß er den Rāfiḍiten den Marsch geblasen hat, auf die Dauer nicht viel Dank geerntet. Daß die Šī'a nicht erfreut war, kann man verstehen. Zwar hat sie sich mehr über sein *K. al-ʿUṯmānīya* aufgehalten. Dieses Buch ist bis in die Mongolenzeit Gegenstand von Widerlegungen gewesen; wir kennen mehr als ein halbes Dutzend solcher Werke[8]. Aber auch das *K. Faḍīlat al-Mu'tazila* ist nicht nur von Ibn ar-Rēwandī, sondern noch um die Wende zum 5. Jh. von dem Šaiḫ al-Mufīd angegriffen worden[9]. Die giftigen Bemerkungen, die Ibn ar-Rēwandī über Ǧāḥiẓ machte, wurden dann von sunnitischen Gegnern der Mu'tazila aufgegriffen. Das Bild, das Baġdādī oder Šahrastānī von ihm zeichnen, ist nahezu ganz daraus zusammengestellt; man sammelte Häresien, und diese fand man hier am bequemsten.

4.2.4.1.1 Die Erkenntnistheorie des Ǧāḥiẓ

Nur in einem Bereich liegt die Sache ganz anders: bei Ǧāḥiẓ' Erkenntnistheorie. Hier hält sich Ibn ar-Rēwandī zurück, während die übrigen Mu'taziliten bald zum Angriff übergehen. Der Grund für Ibn ar-Rēwandī's Zurückhaltung ist leicht zu sehen: er teilte Ǧāḥiẓ' Standpunkt[1]. Der Widerspruch der übrigen wurzelt tiefer: Ǧāḥiẓ hatte den Spielraum der menschlichen Vernunft beschränkt. Ǧubbā'ī hat sich deswegen gegen ihn gewandt, in ähnlicher Weise Abū Hāšim[2]; im Werk des Qāḍī 'Abdalǧabbār haben ihre Gedanken überlebt. Natürlich haben sie auch manches von ihm gelernt; Ǧāḥiẓ hat mit den Problemen, die er aufwarf, den Blick der späteren Generationen geschärft. Die Entwicklung verläuft wie immer nach dem Gesetz von *challenge* und *response*.

Ǧāḥiẓ' Herausforderung war Naẓẓām gewesen. Dieser hatte, wie wir sahen, ein Wahrheitskriterium vertreten, das stark subjektive Züge trug: wahr ist etwas dann, wenn man daran glaubt und dies auch in sich spürt. Seine Schüler redeten da von „Herzensruhe" (*sukūn al-qalb*)[3]. Vermutlich hat Naẓẓām selber den Begriff schon gebraucht; denn er hatte in komplementärer Weise das Erkennen definiert: als „Bewegung des Herzens". Die Sache wurde verzwickt, wenn man nun analog behauptete, eine falsche Aussage sei eine solche, an die man nicht glaubt. Denn eine Aussage, an die man nicht glaubt, kann ja sehr wohl dennoch objektiv richtig sein; Naẓẓām hatte selber ein solches Beispiel

---

[8] Vgl. Werkliste XXX nr. 53 mit den Widerlegungen b, d, f, l–m, o und q. Zu r vgl. jetzt den Nachtrag unten S. 761.

[9] Ib., n.

[1] Text 10, e. Dazu unten S. 311.

[2] Werkliste, Widerlegungen e und g.

[3] Vgl. dazu Aristoteles, *Physik* VII 3. 247 b 17 ff.

aus dem Koran angeführt[4]. Was Naẓẓām definiert hatte, war nicht die falsche Aussage, sondern die bewußte Lüge. Beides hieß im Arabischen *kaḏib*[5]; daß der Begriff äquivok war, hat man offenbar nicht sofort durchschaut.

Ǧāḥiẓ aber hat es gemerkt. Dabei behielt er Naẓẓāms Ansatz bei; er korrigierte nur dessen Definition. Wenn falsch allein das ist, was eine Lüge ist, so macht man eine falsche Aussage nur dann, wenn man bewußt an der Wirklichkeit vorbeiredet; eine falsche Aussage darf also nicht nur nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen, sondern man muß auch meinen bzw. „überzeugt sein", daß sie nicht mit ihr übereinstimmt[6]. Damit kam Ǧāḥiẓ zu einer „dreiwertigen" Logik; es gibt nicht nur Aussagen, die wahr, und solche, die falsch sind, sondern auch solche, die weder wahr noch falsch sind. Gerade sie sind eigentlich sehr häufig; wenn man z. B. etwas objektiv Richtiges sagt, aber nicht daran glaubt, oder umgekehrt etwas objektiv Falsches sagt, aber daran glaubt[7]. Das letztere ist, so würden wir sagen, ein Irrtum; für das erstere, den Zufallstreffer sozusagen, fehlt uns ein scharfer Begriff. Ǧāḥiẓ hat sich offenbar gar nicht bemüht, die einzelnen Sachverhalte sauber zu benennen[8]. Er hat anscheinend auch nicht alle acht Fälle, die sich in der Wertetabelle einer dreiwertigen Logik ergaben, ausformuliert. Das hat seinen Gegnern die Widerlegung erleichtert. Aber in sich konsequent war sein System schon. Wir erkennen es, wenn wir das Gesagte noch einmal graphisch zusammenfassen:

	Aussage	Sachverhalt	„Überzeugung"		Text
	[in allen drei Fällen: Zaid ist (+) bzw. ist nicht (−) zu Hause]				
I	+	+	+	wahr	2, g
II	+	−	−	falsch (Lüge)	
III	+	−	+	0 (Irrtum)	
IV	+	+	−	0	2, e
V	−	−	−	wahr	
VI	−	+	+	falsch (Lüge)	2, h
VII	−	+	−	0 (Irrtum)	2, f
VIII	−	−	+	0	

Ǧāḥiẓ hat, wie sich das gehörte, auch im Koran einen Beleg dafür gefunden, daß man zwischen Wahr und Falsch ein Drittes annehmen müsse und dies auch früher bereits geschehen sei. Die heidnischen Mekkaner schwankten

---

[4] S. o. Bd. III 381.

[5] Vgl. dazu Aš'arī, *Maq.* 445, 7.

[6] Text 1–4; auch *Logic in Islamic Culture* 30f. Der älteste Beleg (Text 1) sagt noch „wissen" statt „meinen" bzw. „überzeugt sein". So hat sich vermutlich auch Ǧāḥiẓ noch ausgedrückt. Aber aus späterer Sicht war dies falsch; denn „wissen" kann man nur etwas, das richtig ist, während man hier ja weiß, daß es falsch ist.

[7] Text 1, a; 2, c und e–f. Ähnlich auch die anonyme Nachricht bei Aš'arī, *Maq.* 445, 9ff.

[8] Allerdings benutzte er neben *ṣidq* und *kaḏib* auch das Gegensatzpaar *ḥaqq* und *bāṭil* bzw. *muḥiqq* und *mubṭil* (vgl. Text 5, d); ein *mubṭil* ist in diesem Zusammenhang jemand, der etwas Falsches sagt und dabei „Herzensruhe" empfindet, also jemand, der sich irrt. Ǧāḥiẓ mußte damit rechnen, daß manche gerade den Irrtum mit *kaḏib* bezeichneten (*Maq.* 445, 8).

nämlich, ob sie in dem Propheten einen Lügner oder einen Besessenen sehen sollten (Sure 34/8); daß er die Wahrheit rede, schlossen sie natürlich von vornherein aus. Ein Besessener aber war dann für sie jemand, der etwas Unzutreffendes sagt, ohne dies bewußt zu wollen; seine Aussage ist weder wahr noch falsch[9]. Im übrigen hatte man sich ja in der Mu'tazila längst darauf geeinigt, daß auch die „Überzeugung" ein solches Mittelding war, weder Wissen noch Nichtwissen[10]. Richtige Erkenntnis war somit, wenn man es in der Sprache Naẓẓāms ausdrücken wollte, „eine Bewegung, die bei der Existenz des Dinges im Herzen entsteht (d. h. wenn das Wissensobjekt tatsächlich vorhanden ist), und zwar so, wie es existiert und erkannt worden ist"[11].

> Wir besitzen leider zu dieser Lehre keinen Originaltext des Ǧāḥiẓ; er hat sie in seinem *K. Ṣinā'at al-kalām* (Werkliste nr. 11) näher ausgeführt (vgl. Text 1, a mit Kommentar). Vorausgesetzt ist sie in der kurzen Bemerkung *Ḥayawān* I 77, 12 ff.; danach gewinnt man den Eindruck, daß auch die Definition des Begriffes *muḥāl* hineinspielte, wie sich dies schon bei Sībawaih vorbereitete (s. u. S. 307 f.). Die späteren Referate sind nicht immer ganz eindeutig (so Text 2; vgl. den Kommentar). Am unmißverständlichsten wird der Sachverhalt von Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī (gest. 892/1486?) im Kommentar zu seinen eigenen „theologischen Prolegomena" dargestellt (Text 4); er zählt auch, ähnlich wie wir dies getan haben, die einzelnen Spielarten auf. Jedoch benutzt er dabei ein anderes Schema; er faßt die Parallelfälle der beiden Gruppen I–IV und V–VIII zusammen (I = V usw.), so daß er statt auf acht nur noch auf vier Varianten kommt; andererseits differenziert er bei III–IV bzw. VII–VIII zwischen Aussagen, von deren Gegenteil man „überzeugt" ist, und solchen, an denen man bloß zweifelt. Diese Distinktion geht ein wenig zu weit. Der Zweifel ist zwar für Ǧāḥiẓ eine wichtige Kategorie (s. u. S. 105); aber an dieser Stelle hat er wohl nichts zu suchen. – Auch in der Sekundärliteratur ist einiges durcheinandergegangen. Text 2 wird von L. Souami in SI 53/1981/45 f. übersetzt und dabei völlig mißverstanden. M. Bernand hat sich in *Problème de la connaissance* 174 f. durch Āmidī (vgl. den Kommentar zu Text 2) in die Irre führen lassen; sie subsumiert unter „falsch" die Fälle II–III und VI–VII, unter „weder wahr noch falsch" (0) dagegen nur die Fälle IV und VIII. – Als weiteren Beleg mag man noch vergleichen: Ibn an-Naǧǧār al-Ḥanbalī, *Šarḥ al-Kaukab al-munīr* II 309, 6 ff.

Von hierher war es nur ein kleiner Schritt zu der Behauptung, daß auch ein Ungläubiger nur jemand sein könne, der bewußt eine falsche Lehre vertritt oder an ihr festhält[12]. Jener Schritt war im übrigen schon von Ṯumāma getan worden[13]. Von ihm hat Ǧāḥiẓ offenbar manches gelernt. Vermutlich hatte dieser auch bereits die Koranbelege herausgesucht, auf die Ǧāḥiẓ sich dann

---

[9] Text 3.

[10] Text 1, b und 2, d; vgl. dazu oben Bd. III 254.

[11] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XII 22, 3 ff.; dort anonym. Die charakteristische Schlußklausel verweist auf den Umkreis des Ǧāḥiẓ.

[12] Text 11, e; 17, b; 18, a; 19, d. Eine Trinitätsaussage, die von einem Kind gemacht wird, ist weder wahr noch falsch (Ibn al-Murtaḍā, *Qalā'id* 137, –6).

[13] Text 11, b; dazu oben Bd. III 166.

stützte[14]: die Ungläubigen wissen, daß sie sich gegen die Wahrheit vergehen (Sure 3/70 f. und 75), und sie werden verurteilt, „nachdem sie die klaren Beweise erhalten haben" (Sure 4/153). Sie sind „aufsässig" (*ṭāġūna*; Sure 51/53), d. h. unbelehrbar (*mu'ānid*), wie man im Zusammenhang der Theorie sagte[15]. Oder, besonders treffend: sie leugnen (*ǧaḥada*), obwohl sie völlige Gewißheit haben (Sure 27/14)[16]. Entsprechendes gilt für den Sünder: er ist dies im eigentlichen Sinne nur, wenn er weiß, daß Gott ihm wegen seiner Sünde zürnt[17]. Das hatte eine Konsequenz, die Ǧāḥiẓ vielleicht nicht gerne gezogen hat: man konnte nun nicht mehr behaupten, daß die Propheten nur versehentlich gesündigt hätten[18]. Es lag nahe, ihnen jetzt völlige Sündlosigkeit zuzuschreiben. Aber Ǧāḥiẓ hat diesen Ausweg noch nicht beschritten; er meinte, daß die Sünde Adams, die sich, da im Koran bezeugt, schlecht weginterpretieren ließ, ihn nicht der Freundschaft Gottes habe verlustig gehen lassen[19].

Wichtiger ist der Gesamtzusammenhang, in den er seinen Gedanken stellte. Denn waren nun nicht alle diejenigen „entschuldigt", welche nicht das rechte Wissen hatten? In der Tat: Nichtmuslimen, die niemals von Gott oder vom Islam gehört hatten, konnte man ihre Unwissenheit nicht vorwerfen[20]. Das hatte Ṯumāma ebenfalls schon so gesehen[21]. Bei Ǧāḥiẓ kam hinzu, daß mittlerweile das Vertrauen in Abū l-Huḏail's Gottesbeweis geschwunden war; Ǧāḥiẓ war Baṣrier und hat Hišām al-Fuwaṭī's Einwände gewiß gekannt[22]. Zwar stand er nicht ganz auf dessen Seite. Er hielt einen Gottesbeweis prinzipiell für möglich; Gott hat in der Schöpfung „Zeichen aufgestellt" (*naṣaba l-adilla*) und dadurch für eine „Hinweissituation" (*ḥāl dālla*) gesorgt[23]. Jedoch glaubte Ǧāḥiẓ nicht, daß Erkenntnis sich hier von selbst ergebe. Man mag den Gottesbeweis im nachhinein führen, wenn man bereits glaubt; aber man weiß nicht

---

[14] Vgl. Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XII 333, 3 ff.; 334, 7 ff.; 335, 4 ff. und 10 ff.; 336, 1 ff. usw., insgesamt 16 Koranstellen, die jeweils von Ǧubbā'ī zurechtgerückt werden. Zugrunde liegt also wohl Ǧubbā'īs *K. Naqḍ al-Ma'rifa* (vgl. Werkliste, Widerlegung e).

[15] So etwa Text 11, e; 17, b; 18, a. Zum Terminus vgl. *Erkenntnislehre*, Glossar 446 s. v.

[16] Text 17, c. Diesen Beleg muß Ǧāḥiẓ bevorzugt haben, da die Quelle ihn gesondert erwähnt.

[17] Text 15, d; auch 10, d.

[18] Text 10, a; dazu oben S. 64 und 600 f.

[19] Text 10, c. In anderem dialektischen Zusammenhang – und in einem relativ frühen Text – kommt er dazu, die Verfehlungen des Propheten deutlich hervorzuheben (*'Uṯmānīya* 91, 7 ff.).

[20] Text 18; auch Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 277, 11 und Suyūrī, *Iršād aṭ-ṭālibīn* 425, 7 f.

[21] S. o. Bd. III 166 f.

[22] Dazu oben S. 7.

[23] Beispiele vgl. *Ḥayawān* II 109, 2 ff. und III 299, 2 ff. (dazu übs. Souami 53 ff.). Ǧāḥiẓ benutzt für diesen Sachverhalt in seiner bekannten Aufzählung der Kommunikationsweisen *Bayān* I 76, 9 ff. bzw. *Ḥayawān* I 33, ult. ff./übs. Souami 97 ff. den Begriff *niṣba* (im Sinne von „Art, wie die Zeichen gesetzt sind"; die Lesungen *naṣba* in *Ḥayawān* I 35, 3 oder *nuṣba* bei Souami 98 sind darum zu verwerfen). Die beiden Stellen sind in der Sekundärliteratur mehrfach herangezogen oder behandelt worden (vgl. Geries, *al-Maḥāsin wal-masāwī* 38; Frank, *Beings and Their Attributes* 31; Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang* 166 ff.; auch Shehaby in: *Cultural Context of Learning* 65 ff., der von einem Zitat im *K. Uṣūl al-fiqh* des Ǧaṣṣāṣ ausgeht und einen stoischen Hintergrund vermutet). Man konnte deswegen ohne Widerspruch Ǧāḥiẓ das apokryphe *K. ad-Dalā'il wal-i'tibār* beilegen, in welchem der teleologische Beweis mit großem Aufwand durchgeführt wird (dazu Näheres unten S. 208).

von vornherein, daß man dies tun kann oder tun sollte, und ist darum auch nicht dazu verpflichtet[24]. Man kann es nämlich gar nicht von vornherein wissen, weil Gotteserkenntnis den Gottesbegriff immer schon voraussetzt. Würden wir also verlangen, daß ein Ungläubiger von sich aus die Verpflichtung verspürt, Gott zu erkennen, so kämen wir ohne einen apriorischen Gottesbegriff nicht aus; aber diesen hatte ja selbst Abū l-Huḏail schon nicht mehr angenommen. Man kann also einen Ungläubigen nicht verdammen, solange ihm nicht die Wahrheit vor Augen geführt worden ist. Dieses letztere Argument, juristisch konzipiert und ganz auf die Kategorie des *taklīf* abgestellt, hat weite Verbreitung gefunden und Ǧubbā'ī zu einer höchst originellen Replik veranlaßt[25]. Daß Ǧāḥiẓ es als erster gefunden hat, wäre beim jetzigen Quellenstand zuviel behauptet; aber wir können fast sicher sein, daß er es aufgegriffen hat[26].

Auf einen Muslim treffen all diese Überlegungen nicht zu. Er kennt Gott und seine Gebote durch die Offenbarung. Auch die *ahl al-kitāb* sind nicht unbedingt „entschuldigt". Zwar mögen manche von ihnen den Islam nicht kennen; dann besteht für sie auch kein Zwang, über dessen Wahrheit nachzudenken. Aber sie sind doch von ihren Propheten gewarnt; also müssen sie die Gebote, die ihnen gegeben sind, halten[27]. Auf das Naturrecht allerdings, das bei Naẓẓām so stark in den Vordergrund getreten war, kam es nun gar nicht mehr so an. Es ist nicht aufgehoben; aber es wird dem Menschen erst mit den übrigen Geboten von den Propheten zur Kenntnis gebracht[28]. Bezeichnend ist zudem, wie das oben geschilderte *taklīf*-Problem sich unter anderer Beleuchtung von neuem stellte: Woher wissen wir denn, daß die Offenbarung wirklich Offenbarung ist und wir darum verpflichtet sind, uns nach ihr zu richten? Das war vor allem eine Frage an die Urgemeinde; sie stand mit ihrem Zeugnis für die Richtigkeit der Botschaft Muḥammads ein. Wie also hatte sie entscheiden können, daß sie nicht einem Betrüger ins Netz gegangen war? Ǧāḥiẓ meinte: durch Erfahrung. Es wäre zu abstrakt, nur den Moment der Entscheidung selber zu betrachten. Erwachsene Menschen haben einen langen Lernprozeß hinter sich; sie können darum sehr wohl – und zwar prima vista – erkennen, ob jemand Wunder tut oder bloß hext[29]. Das gilt natürlich genauso für die andere Seite; eben darum haben die Mekkaner sehenden Auges an ihrem Unglauben festgehalten. Ǧāḥiẓ beschreibt sehr anschaulich, wie die Erfahrungswelt eines Kindes entsteht[30]; das war man so von einem Theologen gar nicht

---

[24] Text 7, b contra g.

[25] Vgl. dazu *Erkenntnislehre* 329 ff., auch meinen Aufsatz in: *Islam and the Medieval West*, ed. Kh. J. Semaan 64 ff., und unten S. 669.

[26] Text 16, b mit Kommentar; auch 17, d–e, wo in *e* bezeichnenderweise das Subjekt wechselt.

[27] Vgl. die Darstellung des Ġazzālī in Text 18. Sie handeln dann aus Furcht vor Gott, wie er interpretiert (18, e).

[28] Text 7, a. Šahrastānī, der das Thema gleichfalls aufgreift (Text 19), denkt allerdings an eine apriorische Erkenntnis der Notwendigkeit eines Propheten (*a*). Jedoch fängt er damit, so gut er an sich im folgenden gliedert, die Sache vermutlich falsch an.

[29] Text 7, c–p; allgemein auch 11, d.

[30] Ib., l–n.

gewöhnt[31]. Wenn er dabei – für uns selbstverständlich – hervorhebt, daß dieser Prozeß von seiten des Kindes unbeabsichtigt und darum auch unbewußt abläuft[32], so deswegen, weil der Begriff, dessen er sich bediente, in dieser Hinsicht nicht eindeutig war: *taǧriba* hieß – und heißt bis heute – sowohl Erfahrung als auch Erprobung, Experiment. Für franz. *expérience* gilt bekanntlich dasselbe[33].

Umgekehrt läßt Ǧāḥiẓ es nun nach unserem Verständnis an Eindeutigkeit fehlen, wenn er, dem Vokabular seiner Zunft gehorchend, die Erkenntnis, daß die Propheten die Wahrheit sagen, „notwendig" nannte[34]. Jene ist ja keineswegs vorgegeben oder apriorisch; sie ist, so würden wir vielmehr sagen, mit der Erfahrung, auf der sie beruht, erworben. Als „notwendig" erschien sie nur dann, wenn man Erkenntnis atomistisch als einen Momentvorgang ansah und wenn man Wissen in Relation zu Nachdenken setzte; dann war in der Tat diese Erkenntnis im Augenblick ihres Entstehens nicht durch Nachdenken „erworben". Die Ausdrucksweise erklärt sich daraus, daß man den Erkenntnisvorgang normalerweise mit dem *tawallud*-Modell erklärte. Hiergegen hat Ǧāḥiẓ sich verwahrt: Erkenntnis wird nicht durch Nachdenken „erzeugt". Natürlich wäre es absurd, den Wert des Nachdenkens zu leugnen; aber es führt nicht automatisch zur Gewißheit. Mancher müht sich vergebens um eine Einsicht; einem andern fällt sie in den Schoß. Das ist, wie wenn man einen Schatz findet; planen läßt sich dies nur bis zu einem gewissen Grade[35]. Im übrigen sind die Ergebnisse, zu denen man kommt, bei gleichen Ansätzen häufig verschieden; es wäre also verwegen, auf die Methode zuviel Hoffnung zu setzen. Natürlich erwirbt derjenige, der zu einem richtigen Ergebnis kommt, dann auch nicht unbedingt ein Verdienst; er hat ja vielleicht nur Glück gehabt[36].

Was Ǧāḥiẓ hier vorbrachte, roch nach Skepsis. In der Tat kannte er die Argumente der *aṣḥāb at-taǧāhul*, wie man die Skeptiker damals nannte[37]. Sie behaupten, so berichtet er, daß die Sinne bei verschiedenen Menschen nicht einheitlich reagieren; jeder empfindet die Dinge anders[38]. Genau dies hat er hier auf das Denken übertragen. Er folgte dem gleichen Geiste, wenn er seinen Kollegen aus der Schule des Naẓẓām vorhielt, daß man auch dann „Herzensruhe" empfinde, wenn man von Falschem überzeugt ist[39]; *sukūn al-qalb* alleine ist, wie wir sahen, für ihn kein Wahrheitskriterium. Man wechselt ja manch-

---

[31] Wir erkennen es daran, daß der Qāḍī ʿAbdalǧabbār ein charakteristisches Stück aus diesem Passus später noch zitiert (vgl. den Kommentar zu *m*).

[32] Ib., k.

[33] Daß Erfahrung nur in einer Welt möglich ist, wo es Gut und Böse gibt, sagt er *Ḥayawān* III 300, 7 ff. Vgl. zum Thema allgemein auch T. Khalidi in: Islamic Quarterly 19/1985/139 ff.

[34] Text 7, c; dazu auch Gimaret, *Livre des Religions* 255, Anm. 5.

[35] Mit etwas anderem Akzent benutzt auch der Skeptiker Sextus Empiricus dieses Bild für das Entdecken der Wahrheit (*Adv. Logicos* I 52).

[36] Text 9 und 15. Zu Experiment und Naturbeobachtung bei Ǧāḥiẓ vgl. Šalḥūt, *an-Naz'a al-kalāmīya* 141 ff., auch vorher 136 f.

[37] Zum Begriff vgl. meine *Erkenntnislehre*, Glossar 438.

[38] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XII 47, 3 ff.

[39] Text 5, d, g und r.

mal seinen Standpunkt und meint doch vorher wie nachher, recht zu haben[40]. Den Kausalnexus zwischen Nachdenken und Erkennen hat Ǧāḥiẓ offenbar u. a. auch damit widerlegt, daß, wenn Nachdenken Wissen „erzeugte", ein falsches Argument immer „Unwissenheit", also ein falsches Ergebnis hervorrufen müßte[41]. Einsichten kommen einem, so sagte er, aufs Geratewohl (*bil-ḥads*)[42]. Aber wir wissen ja: Das ist alles halb so ernst gemeint; da ist immer noch die Erfahrung. Ǧāḥiẓ' Argumente haben in erster Linie dialektischen Sinn. Sie waren nicht neu[43]; man kannte sie aus der Tradition, und sie kommen jetzt nur wieder an die Oberfläche. Ǧāḥiẓ glaubte an die Möglichkeit von Erkenntnis; sie läßt sich nur nicht erzwingen. Sinnestäuschungen werden durch die Vernunft aufgeklärt[44]. Irrtümer gibt es genauso wie Wahrheiten; aber ihnen allen geht ein primäres „notwendiges" Wissen voraus[45]. Strittig ist nur, wie es zu den Irrtümern und den Wahrheiten kommt. Für ihn war dies gleichbedeutend mit der Frage, wie Erfahrung funktioniert. Er antwortete: durch Natur (*ṭibā'an*)[46].

Diese Antwort galt nun nicht mehr nur für das Erkennen, sondern für das Handeln überhaupt[47]; in dem Augenblick, wo man die Kategorie der Erfahrung einführte, ließ sich beides nicht mehr voneinander trennen. Auch das *tawallud*-Modell wurde ja in beiden Bereichen angewendet. Jedoch war die Formulierung wieder einmal nicht ganz eindeutig. Ǧāḥiẓ meinte mit *ṭibā'an* nicht, daß alles den natürlichen Triebkräften (*ṭabā'i'*) überlassen bleibe. Sie spielen zwar eine wichtige Rolle: Begierden und Leidenschaften können den Menschen steuern, wie er überhaupt von der Mischung der Körpersäfte abhängig ist. Aber das ist nur eine Komponente in jenem natürlichen Kräftespiel, aus dem Erfahrung wächst und zu dem sie beiträgt. Daneben gibt es den Verstand, der die Triebe, die „Natur" (*ṭabī'a*) in diesem Sinne, „bewacht"; es kommt darauf an, wer von beiden die Oberhand behält. Wenn der Mensch eine Handlung vollzieht, so können die „Motivationen" (*dawā'ī*), die zu dieser führen, jeweils von beiden Komponenten der menschlichen Person (*nafs*) gespeist werden. Beide können sie Druck ausüben, und dieser Druck kann je nach der Situation verschieden stark sein. Man scheut z. B. von Natur aus die Hitze; aber es wird einem leichter, ihr zu widerstehen, wenn sie durch einen Sandsturm als wenn sie durch eine offene Flamme an einen herankommt. Im ersteren Fall hat der Verstand eine größere Chance, wenn er aus irgendeinem

---

[40] Ib., t.

[41] Ǧubbā'ī scheint daran in seinem *Naqḍ al-Ma'rifa* Anstoß genommen zu haben (*Muġnī* XII 107, 4 ff.). Vgl. dazu *Erkenntnislehre* 352 ff.

[42] Text 15, a. Er bezeichnet nicht die Erkenntnis selber als *ḥads*, wie ich *Erkenntnislehre* 135 und anderswo gesagt habe; insofern ist auch die Beziehung zu *ḥads* = ἀγχίνοια (oder besser: εὐστοχία) bei Ibn Sīnā nicht so eng, wie ich dort angedeutet habe (vgl. auch ib. 399 und jetzt Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* 159 und vor allem 166, Anm. 46).

[43] In manchem ähnlich z. B. Abū l-Huḏail (s. o. Bd. III 254).

[44] *Tarbī'* 14, 7 ff.

[45] Text 5, m; dazu 17, e.

[46] Text 11, a; 12, a; 17, a; auch 16, c.

[47] Text 11, c; 13, a; 20.

Grunde – und unter Berufung auf eine frühere Erfahrung – empfiehlt, trotz allem auszuharren. Dennoch: von Entscheidungsfreiheit kann man hier nicht reden; es ist vielmehr einfach eine Frage dessen, was jeweils überwiegt. Denn der Verstand kommt ja nicht von außen an den Menschen heran; er ist Teil seiner Person und wird darum von den Trieben mitgeprägt, wenn diese zu stark werden. Ǧāḥiẓ drückt das recht klar aus: Die Vorstellungswelt eines Triebabhängigen ändert sich; er merkt gar nicht mehr, daß er falsch reagiert[48]. Wer zu häufig der Hitze ausweicht, verweichlicht; wer sich zu sehr an den Unglauben gewöhnt, wird „unbelehrbar"[49].

Frei entscheiden kann der Mensch nur unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: wenn die „Motivationen" für bzw. gegen eine Handlung sich eine Zeitlang die Waage halten. „Von Natur aus" kann sich dann nichts vollziehen; die Handlung entsteht in diesem Fall entweder gar nicht oder durch einen bewußten Willensakt[50]. Ganz so schlimm wie Buridans Esel ergeht es dem Menschen also nicht. Im Gegenteil: in dieser Situation entwickelt er Verantwortung und ist darum auch „verpflichtet". Noch andere Vorbedingungen müssen allerdings erfüllt sein: er muß physisch zum Handeln in der Lage sein und die nötigen Hilfsmittel dazu haben; er muß auch wissen, wie man die Sache anstellt, und darf natürlich von niemandem daran gehindert werden[51]. So definiert Ǧāḥiẓ Handlungsvermögen – restriktiver als andere, aber mit Bedingungen, die für sich jeweils auch von anderen vor ihm schon aufgestellt worden waren[52]. Durch das Handlungsvermögen wird der Mensch zum Menschen; in seinen natürlichen Reaktionen verhält er sich wie das Tier[53].

Das Modell unterschied sich von dem seiner Vorgänger und Zeitgenossen dadurch, daß es nicht in erster Linie exegetisch oder juristisch, sondern psychologisch fundiert war. Ǧāḥiẓ hat sich zwar auch hier mit einem Koranvers gerechtfertigt[54]; aber der Dualismus der „Motivationen" erinnert doch eher an das Menschenbild, das damals Mystiker wie Aḥmad b. ʿĀṣim al-Anṭākī und Muḥāsibī vertraten. Beide kannten die Vokabel *dāʿī* ebenfalls[55]; Anṭākī spielt Verstand und „Natur" (*ṭibāʿ*) gegeneinander aus[56]. Allerdings zeigen sich auch sofort die Unterschiede. Bei Anṭākī ebenso wie bei Muḥāsibī steht

---

[48] Text 6, f–k; dazu Gimaret, *Théories* 33 f.

[49] Text 11, e. Daß Triebkräfte wie Zorn, Stolz usw. den Verstand als Korrektiv auf den Plan rufen, schildert Ǧāḥiẓ in seinem *K. Ḥuǧaǧ an-nubūwa* (*Rasāʾil* III 237, apu. ff.).

[50] Text 6, g und schon d–e; 13, a.

[51] Text 6, a–c und l; dazu das Referat des Ǧubbāʾī in Text 8.

[52] Zu „Wissen, wie man etwas macht" bei Abū l-Huḏail s. o. Bd. III 249; Handlungsvermögen als Gesundheit bei Bišr b. al-Muʿtamir ib. 115; zur Rolle der Hilfsmittel vgl. die Meinung des ʿAbbād b. Sulaimān oben S. 34 f. Sehr komplex bereits Hišām b. al-Ḥakam (s. o. Bd. I 370).

[53] *Ḥayawān* V 542, apu. ff.

[54] Text 6, m. Dazu unten S. 106.

[55] Für Anṭākī vgl. sein *K. al-Ḥalwa* in: Mašriq 49/1955/53, 5 und 16 (zur Zuschreibung s. o. Bd. I 146). Für Muḥāsibī vgl. *Riʿāya* 105, 12 (auch 103, 10); hier sind es der Satan oder die Triebseele, die mit einer „Anregung" an den Menschen herantreten. Allgemein dazu Radtke, *Psychomachia in der Sufik*, in: Studia Iranica, Cahier 11, S. 135 ff.

[56] *Ḥalwa* 52, 4 und 451, 20.

der Gegensatz zwischen *nafs* und *qalb* im Vordergrund. Ǧāḥiẓ dagegen benutzt die beiden Wörter nicht antithetisch; *nafs* ist für ihn nicht die Triebseele, sondern die Person[57].

Vor allem aber kommt er zu ganz anderen Schlüssen als die Mystiker. Denn wenn die „Motivationen" einander die Waage halten, so ist der Mensch nicht nur frei, er weiß auch nicht, was er tun soll; er ist im Zweifel. Wie für Naẓẓām[58], so ist auch für Ǧāḥiẓ Zweifel etwas Positives. Aber er geht einen Schritt weiter als sein Lehrer: Zweifel ist Verpflichtung, sich zu entscheiden. Solange die *dawāʿī* für die eine oder die andere Seite überwiegen, handelt der Mensch „von Natur aus" entweder bewußt richtig oder bewußt falsch. Nur in dem Schwebezustand dazwischen ist er noch nicht festgelegt; da weiß er auch nicht, ob er das Richtige treffen wird oder in einem Irrtum endet[59]. Diese Schwäche aber ist zugleich ein Zeichen besonderer Würde; denn „die einfachen Leute zweifeln weniger als die Gebildeten (*ḫawāṣṣ*). Sie zögern nämlich nicht, etwas für wahr oder falsch zu halten ... Sie kennen nichts anderes als entweder etwas absolut für wahr oder absolut für falsch zu halten. Die dritte Möglichkeit, daß man nämlich zweifelt, und zwar in den (verschiedensten) Abstufungen ..., je nach der Wahrscheinlichkeit, nehmen sie nicht ernst".

> *Ḥayawān* VI 36, ult. ff.; vgl. auch vorher 35, 2 ff. (übersetzt bei Rosenthal, *Knowledge Triumphant* 303 ff.). Dazu, mit weiteren Stellen, vor allem aus dem *K. at-Tarbīʿ wat-tadwīr*, Bernand in: SI 39/1974/52. Mit dem Zweifel wird nicht etwa die *manzila baina l-manzilatain* auf neue Weise umschrieben. Der Glaubensstatus hängt ja für Ǧāḥiẓ als Muʿtazilit auch vom Handeln ab; erst wenn Erkenntnis sich mit schwerer Sünde verbindet, tritt man in den Zwischenstatus ein (Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 255, 8 ff.). Mehr als das: Zweifel läßt sich nun, zumindest solange er ehrlich gemeint ist, auf keinen Fall als Unglauben verstehen (Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Mutašābih al-Qurʾān* 188, 4 ff.). Man wundert sich nicht, daß Ǧubbāʾī an diesem Punkt Einschränkungen machte (*Muġnī* XII 188, 15 ff.). Zur weiteren Geschichte der Fragestellung vgl. *Erkenntnislehre* 346 ff.

Zweifel ist, so sehen wir, nicht nur eine Angelegenheit des Intellekts; er greift tief ins Handeln ein. Er ist das einzige Stadium der Bewußtheit, das Freiheit erlaubt. Von daher fällt ein Schatten auf Ǧāḥiẓ' „dreiwertige" Logik. Denn wenn jemand lügt, so tut er dies zwar bewußt, aber doch nur deswegen, weil sein Bewußtsein mit den Trieben mitgegangen ist und sich dabei verformt hat[60]. Umgekehrt ist der Willensakt, der sich mit einer solchen Handlung oder einer solchen Erkenntnis verbindet, im Grunde nur ein Akt des Sich-Bewußt-Machens; denn Wollen heißt, daß man weiß, was man tut, und nicht unbe-

---

[57] Vgl. Text 6, f mit Anmerkung.

[58] S. o. Bd. III 382.

[59] Vgl. Text 5, o; auch ib., e und 7, b. Vajda vergleicht die *dawāʿī* mit den προτροπαί und ἀποτροπαί, von denen Aristoteles in seiner *Rhetorik* A 5. 1360 b, 9 ff. spricht (REJ 128/1969/163, Anm. 3).

[60] So erklärt sich das oben S. 99 kritisierte Mißverständnis in der Analyse von M. Bernand. Die Beziehung zwischen dem logischen und dem erkenntnistheoretischen Modell betont der Šarīf al-Murtaḍā, *Ḏarīʿa* 480, 1 f.

dacht handelt[61]. Die Definition ist u. U. am göttlichen Willen entwickelt; dort lag sie sehr nahe[62]. Aber sie paßt ebensogut in das oben geschilderte Modell; Wollen bezeichnet, wie Frank gezeigt hat, in der baṣrischen Mu'tazila nicht mehr als eine „Klasse mentaler Handlungen"[63].

Allerdings ist gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß die Vokabel *irāda* in den bisher behandelten Ǧāḥiẓ-Texten nicht vorkommt. Das veranlaßt uns nun, auf die Rezeptionsgeschichte einzugehen. Ǧāḥiẓ ist nämlich u. a. deswegen seit Ǧubbā'ī immer wieder angegriffen worden, weil man ihm in einem Punkt sehr nahe blieb: man hat die Vorstellung von den *dawā'ī* in verändertem Kontext übernommen[64]. Das führte dazu, daß dieser Begriff, der bei Ǧāḥiẓ noch einer unter mehreren war und vielleicht nicht stärker hervortrat als bei Muḥāsibī, nun plötzlich die Bildfläche beherrscht[65]. Es scheint weiterhin dazu geführt zu haben, daß man sich zum Zwecke der Widerlegung die Lehre des Ǧāḥiẓ mundgerecht machte. Wir sind nur deswegen imstande, das Problem scharf zu sehen, weil wir in den bisher vornehmlich benutzten Fragmenten aus Ǧāḥiẓ' *Masā'il wal-ǧawābāt fī l-ma'rifa* Originaltexte besitzen, die sich mit den späteren Referaten vergleichen lassen. Letztere stehen vor allem im *Muġnī* des Qāḍī 'Abdalǧabbār und gehen bei ihm vermutlich gar nicht mehr direkt auf Ǧāḥiẓ, sondern nur auf Ǧubbā'īs *Naqḍ al-Ma'rifa* zurück[66]. Leider geben die Fragmente kein vollständiges Bild; Ǧubbā'ī hatte mehr Material vor sich als wir. Aber gewisse Schlüsse lassen sich doch wagen. Wir wissen ja, daß Ǧāḥiẓ kein Systematiker war.

> Darum ist auch die breite Streuung der Terminologie nicht verwunderlich. *Dawā'ī* findet sich nur einmal (Text 6, h), daneben dann *nawāzi'* (6, b), *awāmir* (6, d) und *quwā* (6, g). Der Qāḍī 'Abdalǧabbār gebraucht stattdessen häufig noch *ḫawāṭir*; er spannt beide Begriffe meist zu einem Zeugma zusammen (vgl. Text 12, Kommentar). Ǧāḥiẓ benutzt *ḫawāṭir* auch, jedoch wiederum in etwas lockerer Weise (6, b). Die Frage, ob er *ḫawāṭir* und *dawā'ī* unterschied, sollte man darum vielleicht nicht stellen. Zwar ließe sich aus dem Verhältnis von 6, b und 6, d herauslesen, daß die *ḫawāṭir* den *dawā'ī* vorausgehen, als von außen kommende Anregung, etwas zu tun. Jedoch sagt Ǧāḥiẓ an anderer Stelle, daß die *ḫawāṭir* von der Sinneswahrnehmung „erzeugt" werden (*Ḥuǧaǧ an-nubūwa* in: *Rasā'il* III 238, 11 f., übs. bei Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang* 143; vgl. auch den Gebrauch des Wortes in *Ḥayawān* I 127, 1), und das Koranzitat in 6, m, mit dem Ǧāḥiẓ sein Modell rechtfertigt, legt ihn darauf fest, daß Gott, indem er die *dawā'ī* „ausgleicht", dem Menschen die Idee zum Guten und zum Bösen eingibt (Sure 71/7 f.). Ǧāḥiẓ hat zwischen Außen und Innen wohl kaum unterschieden.

---

[61] Text 23, a–b; dazu Gimaret, *Théories* 35.

[62] Text 22. Den Bezug zur *aṣlaḥ*-Theorie hebt der jüdische Theologe Yūsuf al-Baṣīr hervor (vgl. Vajda in: SI 31/1970/263 f.).

[63] In: Le Muséon 95/1982/332; ähnlich auch *Notion de liberté* 39 ff. Das hat Konsequenzen für die Interpretation des Terminus *dawā'ī* (Le Muséon 333, Anm. 20).

[64] Gimaret, *Théories* 47 ff., 58 f., 247 und sonst.

[65] Vgl. etwa Text 12, b oder 13, b–c.

[66] Zur Argumentation Ǧubbā'īs gegen Ǧāḥiẓ vgl. Vajda in: SI 24/1966/25 ff.

Im übrigen enthält der genannte Koranvers auch das Verb *alhama* „eingeben", das in der epistemologischen Diskussion damals eine gewisse Rolle spielte. Ǧāḥiẓ hat ein *K. al-Ilhām* geschrieben (Werkliste nr. 40); er ist darin ebenfalls auf sein Modell eingegangen (vgl. Text 9). Allerdings wissen wir, daß er daneben die sog. *aṣḥāb al-ilhām* widerlegt hat, die Illuminationisten unter den Šīʿiten und den antiintellektualistischen Sunniten (Ḥašwīya), welche glaubten, daß Gott die Erkenntnisse direkt in das Herz der Menschen senkt (*Muġnī* XII 343, 18 ff.). Das mag in derselben Schrift geschehen sein; denn sie ist es wohl, die im *Fihrist* als *K. ar-Radd ʿalā aṣḥāb al-ilhām* auftaucht (210, −7). Jedoch behauptet man gewiß zuviel, wenn man das Buch ganz auf diese polemische Intention beschränkt (so Bernand in: SI 39/1974/50, Anm. 1); Abū Hāšim hätte dann wohl seinerseits nicht wieder Ǧāḥiẓ zu widerlegen brauchen (Werkliste XXX, Widerlegung g). Zudem ist der Kurztitel *K. al-Ilhām* schon im *K. al-Intiṣār* belegt (123, 4). Ǧāḥiẓ hat sich mit den *aṣḥāb al-ilhām* auch anderswo auseinandergesetzt, so in seinem *K. Faḍīlat al-Muʿtazila* (vgl. *Intiṣār* 110, 11 ff.), vielleicht auch in seinem *K. Ṣināʿat al-kalām* (vgl. den Hinweis dort *Rasāʾil* IV 243, ult. f.). Er verstand *ilhām* im übrigen daneben im Sinne von „Instinkt" (*Ḥayawān* II 147, 6 ff., mit einer recht guten Beschreibung des Sachverhaltes).

Der erste, der Ǧāḥiẓ' Lehre doxographisch zusammenfaßte, war Kaʿbī. Sein Bericht hat bis zu Šahrastānī nachgewirkt und liegt darum in der einen oder andern Form allen modernen Darstellungen zugrunde, auch da, wo der Originaltext des Ǧāḥiẓ bereits benutzt ist[67]. Bei ihm war nun der Willensakt als etwas Besonderes herausgehoben; zugleich wird die Beziehung zu Ṯumāma hergestellt. Das erklärt sich wohl daraus, daß Kaʿbī die Theorie des Ǧāḥiẓ an dem *tawallud*-Modell mißt. Ǧāḥiẓ leugnete das *tawallud* nicht nur bei der Erkenntnis, sondern generell; das hatte er bei Naẓẓām gelernt[68]. Die Dinge reagieren gemäß ihrer *ḫilqa*, wenn sie angestoßen werden, so hatte dieser gesagt. Und Ǧāḥiẓ jetzt, diese Vorstellung auf den Menschen selber übertragend: wenn „Motivationen" bei einem Handelnden entstehen, so bewegen dessen Glieder sich aufgrund ihrer Natur[69]. Zur Selbstbestimmung schien außer dem Willensakt da nichts mehr übrigzubleiben. Von den *dawāʿī* redet Kaʿbī interessanterweise nicht.

Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār vergißt stattdessen den Hinweis auf Ṯumāma. Zwar erinnert auch er an die *tawallud*-Theorie; aber er sieht Ǧāḥiẓ in der Nachfolge der *aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ*[70]. Das leuchtete insofern ein, als Ǧāḥiẓ über die *afʿāl aṭ-ṭabāʾiʿ* geschrieben hatte[71]. Den Willensakt isolierte er ebenso wie Kaʿbī[72]; er hat dessen Darstellung ja gewiß gekannt. Jedoch gliedert er nun

---

[67] Text 11 mit Kommentar.

[68] S. o. Bd. III 360 und 379, Anm. 9.

[69] *Muġnī* IX 29, 4 ff./übs. Hecker, *Responsibility and Reason* 63. Die Identifikation dieses anonymen Theorems ergibt sich aus 29, 11 f.

[70] Text 12, f; allerdings hebt er zuvor (e) aus dem gesamten Bereich der *mutawallidāt* die Bewegung besonders heraus. Sollte dies damit zusammenhängen, daß Ǧāḥiẓ Erkenntnis als Bewegung der Seele auffaßte? An einer andern Stelle (*Faḍl* 346, pu. und vorher) verknüpft er Ǧāḥiẓ mit Naẓẓām.

[71] Werkliste nr. 14.

[72] Text 12, c.

den Erkenntnisvorgang nach seinem eigenen, wiederum von der *tawallud*-Lehre her konzipierten Schema: Willensakt > Nachdenken > Erkenntnis[73] oder besser noch: Willensakt > Nachdenken > Überzeugung[74], da das Ergebnis ja nicht unbedingt wahr sein muß. Damit halste er sich das Problem auf, ob denn nicht auch der Willensakt durch die „Motivationen" determiniert sein könne[75]. Die Antwort darauf war reine Scholastik; so hatte Ǧāḥiẓ sich die Sache eben nicht vorgestellt[76].

> Ein anderer Fall sekundärer Doxographie ist vermutlich Text 23, c. Man hielt Ǧāḥiẓ häufig entgegen, daß die *dawā'ī* nur im Innern der Person wirken, während ein Willensakt auch andere Menschen mitbetrifft (*Muġnī* IX 29, 7 ff./übs. Hecker 64; Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 74, 2 ff.). Das Argument ging noch von der richtigen Einsicht aus, daß die *dawā'ī* mit dem Willensakt meist identisch sind. Text 23, c, ohnehin spät und recht isoliert, ist da wohl so zu verstehen, daß Ǧāḥiẓ einen Willensakt, der auf andere Menschen abzielt, nicht *irāda* genannt hätte, sondern einen Wunsch bzw. eine „Neigung" (*mayalān an-nafs*). Ob Ǧāḥiẓ diesen Begriff benutzte, wissen wir nicht. Ein Passus bei Maqdisī (*Bad'* I 22, ult. f.) könnte darauf hindeuten; jedoch ist er anonym. Die bisher in allen Überlegungen maßgebliche Parallele mit Gott war damit jedenfalls aufgegeben; Gott hat keine „Neigungen".

Das deterministische Element, das diesen Konstruktionen innewohnte, wurde, wie man sich denken kann, in einem mu'tazilitischen Kontext zum Problem. Faḫraddīn ar-Rāzī hat später mit Bezug auf Abū l-Ḥusain al-Baṣrī behauptet, daß die Mu'tazila sich hier selber ihr Grab geschaufelt habe; Gimaret hat die Dinge ähnlich gesehen. Jedoch hat Ǧāḥiẓ der menschlichen Entscheidungsfreiheit noch genug Spielraum gelassen. Er hat nur die Komplexität des menschlichen Bewußtseins in die mu'tazilitische Theorie hineingenommen. Auch der Qāḍī 'Abdalǧabbār wahrt noch die Balance, obwohl er Ǧāḥiẓ' Ansatz stellenweise deformiert. Erst im Übergang zu Abū l-Ḥusain al-Baṣrī treten dann in der Tat bedenkliche Konsequenzen ans Licht. Aber auch er hat sich ihnen, wie Madelung gezeigt hat, letzten Endes noch entzogen[77]. Daß Faḫraddīn ar-Rāzī dies nicht gesehen hat und auch selber ihnen nicht auswich, liegt an seiner aš'aritischen Grundeinstellung. Allerdings verstrickte er sich nun seinerseits in Widersprüche, als er den freien Willensentscheid, den er bei den Menschen zugunsten naturgesetzlicher Kausalität leugnete, in der Auseinandersetzung mit den Philosophen in bezug auf Gott und dessen freigewollten Schöpfungsakt wieder verteidigen mußte[78].

---

[73] Ib., a–c.

[74] Text 13, d.

[75] Ib., b–c mit der vorher im Kommentar zu 12 zitierten Parallele.

[76] Vgl. auch die doxographische Notiz bei Malāḥimī, *Mu'tamad* 240, 2 ff. Ǧāḥiẓ hat über das Thema *irāda* nie geschrieben.

[77] Vgl. dazu wie zum Vorhergehenden den Aufsatz *The Late Mu'tazila and Determinism. The Philosophers' Trap*, in: Yād-Nāma. In memoria di A. Bausani I 245 ff.

[78] Dazu näher Gimaret, *Théories* 149 ff.

4.2.4.1.2 Abriß der Gesamtlehre des Ǧāḥiẓ

Polemisch hat man die deterministischen Züge in Ǧāḥiẓ' Denken schon zu seinen Lebzeiten hervorgehoben. Iskāfī hielt sowohl dessen Vorstellung von der Zwangsläufigkeit vieler Erkenntnisvorgänge als auch seinen Glauben an den naturgesetzlichen Ablauf der Geschehnisse für verwunderlich und singulär[1]. Jedoch war man sich darüber im klaren, daß Ǧāḥiẓ innerhalb seiner Schule trotz allem in einer Tradition stand. Bei dem letzteren der beiden Punkte hat man dies, wie wir sahen, auch immer betont, wenngleich unter jeweils verschiedener Anknüpfung: bei den *aṣḥāb aṭ-ṭabā'i'*, bei Ṯumāma, bei Naẓẓām, bei Mu'ammar[2]. Nur Ibn ar-Rēwandī und die, die von ihm abschrieben, zeigten, um Ǧāḥiẓ in ein schlechtes Licht zu setzen, wie er es in manchem noch schlimmer trieb als seine Vorgänger: wenn er etwa die Grundbestandteile der Schöpfung für unvergänglich hielt[3] oder selbst dem Höllenfeuer eine „Natur" zutraute, welche von sich aus die Verdammten in sich hineinzieht[4]. Gott hat zwar, so hieß es, nach Ǧāḥiẓ' Ansicht für alles Seiende einen Anfang gesetzt; aber dann läßt er die Dinge aus sich selber wirken. Sie mögen zerfallen; aber sie tun dies nur, um in eine andere Zusammensetzung einzugehen[5]. Das war zweifellos im Sinne Naẓẓāms gedacht[6], wenngleich Ǧāḥiẓ dessen Körperlehre offenbar nicht mehr geteilt hat. Er hat dessen Konzept wohl insofern weiter vorangetrieben, als er auch das Jenseits nur als andern Aggregatzustand des Diesseits betrachtete. Es setzt sich offenbar aus dem zusammen, was beim Zerfall der irdischen Dinge als Grundmaterie übrigbleibt; denn Gott kann die Körper zumindest entmaterialisieren[7]. Man ist nicht erstaunt, zu erfahren, daß Ǧāḥiẓ im Bereich der irdischen Welt eine Spontanzeugung für möglich hielt, bei der Gott nicht direkt beteiligt ist[8].

In der Erkenntnislehre ist die Einbindung in ein breiteres Traditionsfeld im Grunde genauso offenkundig; sie wird hier nur dadurch verdeckt, daß man statt von ihm meist direkt von der ganzen Gruppe sprach, zu der man ihn rechnete: den *aṣḥāb al-ma'ārif*. Diese beschäftigten sich insofern mit den „Erkenntnissen" (*ma'ārif*), als sie sie in der einen oder andern Form für vorgegeben hielten. Ṯumāma zählte man zu ihnen; er hat über das Thema geschrieben[9], und er war von Murdār in diesem Punkte angegriffen worden[10]. Murdār

---

[1] *Naqḍ al-'Uṯmānīya* 334, −4 f.

[2] So mehrfach Ibn Ḥazm (*Fiṣal* III 49, 2 f.; 54, apu. f.; 58, ult.; 82, apu. ff.); in dieser westlichen Tradition auch Ibn al-'Arabī, *'Awāṣim* II 119, ult. ff.

[3] Text 24–25.

[4] Text 26.

[5] Vgl. dazu noch Šahrastānī 52, 12/113, 6 f.

[6] Text XXII 188; dazu Bd. III 368.

[7] Text 25, b.

[8] *Ḥayawān* III 361, 4 ff., wo er auf die religiös begründete Opposition gegen diesen Gedanken hinweist. Zur *generatio spontanea* im Islam vgl. die Literatur oben Bd. II 457, Anm. 66, und jetzt Kruk in: JSS 35/1990/265 ff.

[9] Werkliste XIX, nr. 2.

[10] Werkliste XVIIIb, nr. 20.

hat zum gleichen Thema aber auch den jungen Šaḥḥām zur Rede gestellt[11], und schon Abū l-'Atāhiya hatte geglaubt, daß die Erkenntnisse im Anschluß an das Denken von Natur aus entstehen[12]. Auch frühe šī'itische Theologen waren dieser Ansicht gewesen[13]. Gegen Ğāḥiẓ speziell wandte sich Ğa'far b. Mubaššir[14]; aber in der Schule des Naẓẓām bekannte sich auch 'Alī al-Uswārī zu dieser Lehre[15]. Von einer persönlichen Marotte des Ğāḥiẓ kann man also nicht reden. Allerdings dürfte die „Bandbreite" der Lehre jeweils verschieden gewesen sein; der Begriff *aṣḥāb al-ma'ārif* bleibt im einzelnen recht vage.

> Ğubbā'ī behauptet, Ğāḥiẓ habe diese Ansicht als erster aufgebracht (*iftataḥa hāḏā r-ra'y*; zitiert von Šarīf al-Murtaḍā, *Šāfī* 12, 7); aber er will sich damit wahrscheinlich nur die Polemik etwas leichter machen. Im *Muġnī* des Qāḍī 'Abdalğabbār werden die Argumente der *aṣḥāb al-ma'ārif* in aller Ausführlichkeit widerlegt (XII 262 ff. und vorher); dabei erfahren wir, daß Ğāḥiẓ die meisten davon schon kannte (ib. 235, 10 ff.). Im Gefolge der Mu'tazila haben dann vor allem die Šī'iten sich für das Problem interessiert. Sowohl Muḥammad aṭ-Ṭūsī als auch Ṭabrisī haben in ihren Korankommentaren die Verse markiert, auf die die *aṣḥāb al-ma'ārif* sich stützten bzw. mit denen sie sich widerlegen ließen (vgl. etwa *Tibyān* II 498, 11; IV 108, 9 ff.; 114, 12 ff.; 269, apu.; 293, ult.; 469, 10 f.; VI 312, 9 ff.; *Maǧma' al-bayān* I 47; 17 f.; 50, 3 f. usw.). Unter den Zaiditen vertrat noch Aḥmad b. Muḥammad ar-Raṣṣāṣ die Lehre (gest. 656/1258; vgl. GAL[2] 1/509 S 1/700 f.; so nach Hādī b. Muḥammad b. al-Mahdī li-dīn Allāh, *al-Kaukab al-muḍī'*, fol. 18 b). Deswegen hat vermutlich Ibn al-Wazīr (gest. 840/1436) in seinem *Tarǧīḥ asālīb al-Qur'ān* der Frage soviel Raum gewidmet (S. 47, 6 ff. und 97, 1 ff.).

Ğāḥiẓ hat, wie die Zeit dies verlangte, theologische Themen sehr häufig behandelt; trotz seiner zahlreichen übrigen Interessen war er auf diesem Gebiet rein quantitativ gesehen fruchtbarer als etwa Abū l-Huḏail. Jedoch schrieb er bekanntlich nicht immer aus eigenem Antrieb; er ist der Typus des käuflichen Intellektuellen. Er schrieb auf Wunsch Ma'mūns[16] und um Ibn Abī Duwād zu gefallen[17]; der Kalif ließ den Inhalt des Buches prüfen[18]. Da konnte es geschehen, daß er sich einmal für und einmal gegen eine bestimmte Ansicht oder eine bestimmte Partei aussprach[19]. Für die Doxographen war da nicht viel zu holen, umso weniger als er anscheinend auch nie in theologischen Disputatio-

---

[11] Ib., nr. 21.
[12] *Aġ.* IV 5, ult. f.; dazu oben Bd. I 448.
[13] S. o. Bd. I 340 f.
[14] Werkliste XXVII, nr. 7. Im Obertitel standen vielleicht die *aṣḥāb al-ma'ārif* allgemein.
[15] Mānkdīm, ŠUḤ 52, 3; Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 201, −6 f. Dazu ist wohl Text XXIII 4 zu vergleichen; s. auch o. Bd. III 421.
[16] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 209, 5 (wo vermutlich *amara bihī* zu lesen ist statt *umirtuhū*) und vielleicht auch 209, −7 f. (wo allerdings der Name des Kalifen nicht genannt ist): über Herrschaftstheorie und über *ḫalq al-Qur'ān*.
[17] S. o. Bd. III 465 f.
[18] *Fihrist* 209, 5 f.
[19] S. o. S. 79; vgl. auch Werkliste nr. 56–58. Der Šarīf al-Murtaḍā hat auf diesen Umstand aufmerksam gemacht (s. u. S. 317).

nen auftrat[20]. Auch wir können ihre Arbeit nicht mehr nachholen; denn gerade die Traktate über theologische Themen sind meist nicht mehr erhalten. Allzu gern wüßten wir, was er über die Ignoranz des Philosophen al-Kindī zu sagen hatte[21]. Aber vielleicht sammelte er nur abfällige Urteile wie im Falle des Muḥammad b. al-Ǧahm al-Barmakī[22]. Denn auch was wir von seinen Schriften noch haben, wirft für unseren Zweck wenig ab. Ǧāḥiẓ war zwar ein scharfer Beobachter; aber er schrieb völlig unsystematisch. Es ist bei ihm immer ein Risiko, von einem Titel auf den Inhalt des Buches zurückzuschließen. Fachsimpelei lag ihm nicht; er wollte dem Leser die Lektüre angenehm machen. Die von uns übersetzten Abschnitte aus dem *K. al-Maʿrifa* sind da fast eine Ausnahme. Aber selbst in ihnen läßt sich der Einfluß des *adab* nicht leugnen; er kultiviert den Wechsel im Ausdruck und schwelgt in behäbigen Wiederholungen. Sein Stil ist zwar vom *kalām* geprägt[23]; aber er handhabt die Schemata, vor allem den *in qāla-qulnā*-Dialog, sehr locker und bevorzugt sie keineswegs vor anderen Formen.

Beispiele für das zuletzt Gesagte finden sich vor allem im *K. al-Ḥayawān*. Dort entwickelt Ǧāḥiẓ den Theodizeegedanken in eleganten Ausführungen über den produktiven Effekt des Gegensatzes: Gäbe es nicht neben dem Guten auch das Böse in der Welt, so gäbe es auch keine Prüfung, und selbst wenn ein wildes Tier seinen Feind zerfleischt, so hat es doch zumindest selber Lust daran[24]. Aber der Terminus *aṣlaḥ* fällt nicht, und die Aporien werden mit Rhetorik zugedeckt. Naẓẓāms komplizierte physikalische Theorien fand Ǧāḥiẓ interessant genug, um sie an einer Stelle, wo sie eigentlich gar nicht hingehören, nämlich im fünften Buch des *K. al-Ḥayawān*, breit zu reproduzieren; aber fortgeführt hat er sie offenbar nicht[25]. Auch ob er in seinem *K. Iḥālat al-qudra ʿalā ẓ-ẓulm* über seinen Lehrer hinausging, wissen wir nicht[26]. Dessen Theorie der Sinneswahrnehmungen dagegen mag er in dem einen oder andern Punkt neue Facetten hinzugefügt haben[27].

Stärker sichtbar wird sein Eigenanteil in den Theorien über den Koran. Er hat, wie wir sahen[28], vielleicht als erster den Terminus *ṣarfa* gebraucht und damit Naẓẓāms Leitgedanken zugleich zugespitzt und in einen größeren Zusammenhang anderer Beispiele gestellt. Außerdem ist er anscheinend der klassischen Lehre vom *iʿǧāz* einen Schritt näher gekommen. Naẓẓām hatte bekanntlich die Unübertrefflichkeit des Korans für fraglich gehalten, auch wenn

---

[20] Malaṭī, *Tanbīh* 32, 3/39, −6 f.

[21] Werkliste nr. 65.

[22] S. o. Bd. III 205.

[23] Dieses Phänomen ist vor allem von arabischen Gelehrten untersucht worden (vgl. etwa V. Šilḥūt/Chelhot, *an-Naẓʿa al-kalāmīya fī uslūb al-Ǧāḥiẓ*, Kairo 1964; Aḥmad Ḫālid, *Šaḫṣīyāt wa-taiyārāt* 222 ff.; Dāwūd Sallūm, *an-Naqd al-manhaǧī ʿinda l-Ǧāḥiẓ*, Baġdād 1960).

[24] *Ḥayawān* I 204 ff.; dazu Geries in: SI 52/1980/73 ff.

[25] Vgl. auch die distanzierte Bemerkung in dem Vorwort zu seinem *K. al-Futyā* (oben Bd. III 419).

[26] Werkliste nr. 19; dazu Text XXII 191.

[27] Text 21. Vgl. dazu Text XXII 142 und Bd. III 376.

[28] Bd. III 411 f.

er dessen rhetorische Schönheit bejahte[29]. Ǧāḥiẓ wagt demgegenüber häufiger die Aussage, daß auch der beredteste Araber dem Koran nichts Gleichwertiges an Form und Ausdruck hätte entgegenstellen können[30]. Für Muḥammads Verhalten benutzt er dabei ganz selbstverständlich den späteren Schlüsselbegriff *taḥaddī*[31]. Allerdings gibt er diesem nicht unbedingt terminologische Funktion. Zudem ist er der Meinung, daß das *iʿǧāz* sich nicht so sehr aus Einzelstellen als aus dem Gesamtaufbau erweisen lasse; er repräsentiert noch nicht den Typus des Koranphilologen. Daß die Illiteralität des Propheten unabdingbarer Bestandteil der Theorie sei, leuchtet ihm nicht ein; Muḥammad hat, so meint er, seine Fähigkeiten einfach auf anderes gerichtet[32]. Ḫaiyāṭ kennt noch kein anderes Buch über *Naẓm al-Qurʾān* und den (daraus entwickelten?) Prophetiebeweis als das des Ǧāḥiẓ[33].

> Die wunderbare Gesamtkomposition des Korans ist dabei zugleich ein Beweis seiner Geschaffenheit. Denn Anordnung (*naẓm*) heißt auch Komposition (*taʾlīf*); Ǧāḥiẓ benutzt beide Wörter häufig nebeneinander. Was aber komposit/zusammengesetzt ist, ist immer ein Körper und als solcher geschaffen (*Ḥuǧaǧ an-nubūwa* III 290, apu. ff.). Da nun Körper niemals ganz vergehen, sondern nur ihre Erscheinungsform ändern (s. o.), hat Ibn ar-Rēwandī daraus böswillig geschlossen, daß auch der Koran sich in anderes, nämlich einen Menschen oder ein Tier, verwandeln könne (Text 27). Er mag dabei gehofft haben, daß man sich der populären Ḥadīṯe erinnerte, in denen der Koran in Menschengestalt aufersteht (s. u. Bd. V 22). Vgl. dazu Nallino in: RSO 7/1916-8/421 ff., der auf eine ähnliche Beweisführung in der *Ibāna* des Aš'arī verweist.

Die Propheten vor Muḥammad konnten sich durch die sprachliche Schönheit ihrer Offenbarung nicht legitimieren; ihr Publikum hatte, wie Ǧāḥiẓ aus seiner Erfahrung mit arabischen Christen oder Juden zu wissen meinte, für diese Kategorie keinen Sensus[34]. Darum hat Mose gezaubert und Jesus geheilt; das waren die Künste, die man zu ihrer Zeit bewunderte. Die heidnischen Araber hatten demgegenüber die feinere Bildung, und Muḥammad gebrauchte einen weniger plumpen Beweis[35]. Aber auch er ist daneben durch Naturwunder bestätigt worden; Ǧāḥiẓ hat hier ähnlich wie ʿAbbād b. Sulaimān dem Ḥadīṯ

---

[29] Ib. 412.

[30] *Ḥuǧaǧ an-nubūwa* in: *Rasāʾil* III 229, −5 ff. und 275, 1 ff.; übs. bei Rescher, *Excerpte* 117. Vgl. auch die an Abū l-Huḏail (Text XXI 179−180) erinnernde Argumentation vorher 273, 6 ff.; übs. Pellat/Müller, *Arabische Geisteswelt* 78 ff. Direkt gegen die Naẓẓām-Schule *Ḫalq al-Qurʾān* in: *Rasāʾil* III 287, 7 f./Rescher 149. Auch *Ḥayawān* IV 90, 11 f.

[31] Vgl. *Ḥuǧaǧ* III 277, 6; auch das Fragment bei Suyūṭī, *Itqān* II 117, −6 ff.

[32] *Bayān* IV 32, 5 ff.

[33] *Intiṣār* 111, 16 f.; dazu Werkliste nr. 22. Zur *iʿǧāz*-Lehre des Ǧāḥiẓ vgl. auch Munīr Sulṭān, *Iʿǧāz al-Qurʾān baina l-Muʿtazila wal-Ašāʿira* 53 ff.

[34] *Ḥuǧaǧ* III 270, 10 ff.

[35] Ib. 278, 8 ff.; vgl. Text 7, p. Dazu Pellat in: SI 31/1970/228 und Wansbrough, *Quranic Studies* 73 f. Dieser entwicklungspsychologische Gedanke hat später auch unter nichtmuʿtazilitischen Theologen Anhänger gefunden, etwa bei Ibn Qutaiba (*Taʾwīl muškil al-Qurʾān* 10, 5 ff.) oder bei Bāqillānī (*Iʿǧāz al-Qurʾān* 302, pu. ff.).

gewisse Konzessionen gemacht[36]. Außerdem hat Muḥammad durch Vorhersagen sein übernatürliches Wissen gezeigt. Das war Naẓẓāms Kriterium gewesen[37] und mittlerweile schon auf Skepsis gestoßen; Ǧāḥiẓ muß sich ausführlich mit dem Argument auseinandersetzen, daß auch Astrologen die Zukunft deuten können[38]. Und dann gab es schließlich die Prophezeiungen, die Muḥammad selbst betrafen. Ǧāḥiẓ hat sich nicht die Mühe gemacht, sie in den Heiligen Schriften der *ahl al-kitāb* selber nachzuschlagen; aber er weist darauf hin, daß Konvertiten immer wieder so ihre Bekehrung erklärten[39]. Immerhin hat sein jüngerer Zeitgenosse ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī unter al-Mutawakkil eben diesen Beweis in seinem *K. ad-Dīn wad-daula* breit ausgeführt[40]. Beides, Wunder und Weissagungen, sind „Dinge, welche aus der Ordnung der Gewohnheit herausfallen" (*ašyāʾ ḫārigīya min nasaq al-ʿāda*)[41]; in dieser eher nebenbei gesagten Bemerkung wird für uns zum erstenmal die später übliche Definition des Wunders greifbar[42]. Nicht jeder braucht dabei diesen grellen Effekt; im Grunde zeigte Muḥammad durch sein gesamtes Handeln und Leben, daß er Prophet war[43].

Wunderberichte verbreiten sich von selber; schon das ist in seiner Unvermeidbarkeit gewissermaßen ein Wunder[44]. Man kann sie darum nicht einfach ablehnen; das hieße so tun, als ob es sie nicht gäbe[45]. Ein auffälliges Ereignis versetzt die Menschen in einen seelischen Zwang, dies einander mitzuteilen; sie können da nicht lügen, weil sie gar nicht die Gelegenheit haben, sich abzusprechen[46]. Natürlich gibt es genug Beispiele für einen Kollektivirrtum, Massenpsychose, wie wir heute sagen würden; aber so etwas beruht auf falschen Annahmen, nicht auf falscher Überlieferung[47]. In der Überlieferung akkumuliert sich die kollektive Erfahrung, und ohne Erfahrung würde, wie wir sahen, der Mensch das Heil nicht erkennen[48]. Allerdings wird Überlieferung durch

---

[36] Dazu *Ḥuǧaǧ an-nubūwa* III 260, 1 ff./Übs. Rescher 139 f.; *Ḥayawān* IV 82, 6 ff. Es ist vielleicht kein Zufall, daß in dem *K. al-Amṣār wa-ʿaǧāʾib al-buldān*, das Ǧāḥiẓ in seinen letzten Jahren geschrieben hat, sich besonders viele Ḥadīṯe finden. Jedoch zeigt er auch im *K. al-Ḥayawān*, daß er sich mit ihnen auskannte; sie gehörten damals schon zur literarischen Bildung.

[37] S. o. Bd. III 410.

[38] *Ḥuǧaǧ* 261, 9 ff.

[39] Ib. 269, −7 ff./Übs. Rescher 141 = Pellat/Müller, *Geisteswelt* 78; auch *Ḥayawān* IV 276, 3 ff.

[40] Dort S. 66, 6 ff. = 130 ff./übs. Mingana 77 ff.; Weiteres dazu u. S. 632 ff.

[41] *Ḥayawān* IV 82, 10 f.; vgl. dazu auch *Ḥuǧag* III 259, ult. ff.

[42] Dazu *Erkenntnislehre* 214.

[43] *Ḥuǧaǧ* III 280, 9 ff.; danach wohl doxographisch zusammengefaßt bei Rāzī, *Muḥaṣṣal* 151, 16 ff./^{2}351, 13 ff. Etwas abweichend Mānkdīm, ŠUḤ 754, 1 f.

[44] *Ḥuǧaǧ* III 260, 8 ff./Übs. Rescher 134 ff.

[45] Ib. 250, 10 f./Übs. Pellat/Müller, *Geisteswelt* 73 f.

[46] Ib. 257, pu. ff.; zu den Kriterien für die Wahrheit vgl. auch *al-Maʿāš wal-maʿād* in: *Rasāʾil* I 119, 4 ff./Übs. bei Vial, *Quatre Essais* 55 f. Darum lehnt Ǧāḥiẓ ähnlich wie Naẓẓām das Wunder von der Mondspaltung ab; hier ist dieser Effekt nicht eingetreten (Marzūqī, *Azmina wa-amkina* I 115, 10 ff.).

[47] *Ḥuǧaǧ* III 251, −8 ff. bezüglich des Glaubens der Christen an die Gottheit Jesu; auch ib. 246, 7 ff.

[48] Ib. 239, 10 ff./Übs. Rescher 123 = Übs. Pellat 68 f.; vgl. auch *ʿUṯmānīya* 265, 8 ff.

zu lange Weitergabe abgegriffen; dann ist es an der Zeit, daß Gott wieder einen Propheten schickt[49].

Über die politische Theorie des Ǧāḥiẓ hat Pellat ausführlich gehandelt[50]. Ǧāḥiẓ wandte sich gegen die Auffassung, daß die Gemeinde ohne einen Herrscher besser auskomme; wahrscheinlich dachte er dabei an die *Ṣūfīyat al-Mu'tazila*. Die Menschen finden nicht allein den Weg; der Herrscher hat Erziehungsfunktion, darin ist er dem Propheten gleich. Darum sollte es immer nur einen Herrscher geben[51]. Gott sorgt dafür, daß sich auch jedesmal eine würdige Persönlichkeit findet, die dieses Amt übernehmen kann; Ǧāḥiẓ hat sich über die Bedingungen, die sie dazu erfüllen muß, mehrfach Gedanken gemacht[52]. Da somit ein Interregnum nicht vorkommen kann, ist die Gemeinde verpflichtet, ein Oberhaupt zu wählen. Allerdings kann diese Pflicht nur repräsentativ wahrgenommen werden, durch die Elite (*ḫāṣṣa*); das Volk weiß gar nicht, was das Kalifat bedeutet[53]. Die Elite hat dann auch das Recht, einen tyrannischen Herrscher unter bestimmten Umständen abzusetzen; aber wiederum ist zu berücksichtigen, daß das Kräftespiel durch das Mitwirken des unwissenden Volkes kompliziert werden kann[54].

In seiner Anwendung dieser Prinzipien auf den frühen Islam vertrat Ǧāḥiẓ die Vierkalifenthese. Selbst 'Alī, gegen dessen Überbewertung durch die Šī'a er sich so sehr verwahrte, hatte sein Amt rechtens inne und führte es in idealer Weise aus; unter den politischen Schriften Ǧāḥiẓ' findet sich eine, in der er dessen Entscheidung für das Schiedsgericht verteidigte[55]. 'Alī war nur nicht von vornherein „vortrefflicher" als seine Vorgänger[56]; die Vierkalifenthese schloß die Vorstellung einer *imāmat al-mafḍūl* aus[57].

> Wie er im einzelnen 'Alī beurteilte, ist vor allem aus seinem *K. al-'Uṯmānīya* zu erkennen. Auch der Passus im *K. al-Ǧamal* des Mufīd (108, ult. ff.), der anscheinend auf einem – bisher noch nicht identifizierten – Buchzitat beruht, wäre heranzuziehen. Man hat dabei auf šī'itischer Seite gelegentlich mit Apokrypha das Bild zurechtzurücken versucht. Pellat hat einen solchen Text, eine *Risāla fī iṯbāt imāmat Amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, die unter dem Namen des Ǧāḥiẓ lief, in: *Mélanges Massé* 317 ff. übersetzt. Hierin wird 'Alī in einem Eliminationsverfahren als der vortrefflichste Prophetengenosse erwiesen; der letzte, der vor ihm zurückstehen muß, ist 'Abdallāh b. 'Abbās. Das arabi-

[49] Ib. 256, 2 ff./Übs. Pellat 74 f.; auch Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang* 144 f. Zum *ḫabar* bei Ǧāḥiẓ allgemein vgl. Souami in: SI 53/1981/27 ff.

[50] In: SI 15/1961/23 ff. Wir stützen uns im folgenden auf diesen Aufsatz. Eine Zusammenfassung gibt auch Lambton, *State and Government* 59 ff.

[51] Vgl. hierzu jetzt die Edition des *K. al-Ǧawābāt fī l-imāma* in: *Rasā'il* IV 283 ff., dort vor allem 300, 3 ff. und 304, −5 ff.; dazu die Übersetzungen in: Pellat/Müller, *Geisteswelt* 104 ff. Zum Gedanken selber s. o. Bd. III 55 und 446, weiterhin unten S. 711.

[52] Pellat 42 ff.; auch *Geisteswelt* 107 f.

[53] Pellat 41.

[54] *'Uṯmānīya* 261, 13 ff.; dazu Pellat 47 ff.

[55] Werkliste nr. 56; Übersetzungen daraus in *Geisteswelt* 108 ff.

[56] Vgl. auch Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XX_2 115, 1 ff.

[57] Našwān, *Ḥūr* 152, 3 ff.; Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 245, 17 f.

sche Original wurde von Muṣṭafā Ǧawād in: Luġat al-ʿArab 9/1931/497 ff. herausgegeben. Die Schrift ist bei dem Zaiditenimam an-Nāṭiq bil-ḥaqq (gest. nach 421/1030) vorläufig zum erstenmal belegt (vgl. Madelung in: Der Islam 63/1986/9). Bahāʾaddīn al-Irbilī (gest. 692/1293) hat sie später in seinen *Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma* aufgenommen (I 36 ff.; dazu auch Pellat in: Arabica 31/1984/142). Bei Irbilī geht ihr allerdings ein anderer Text voraus, der offenbar aus dem *K. Faḍl Hāšim ʿalā ʿAbdšams* stammt und in welchem Ǧāḥiẓ die Vorzüge der Aliden preist (I 28 ff.; dazu Pellat 139 nr. 82). Sulaimān b. Ibrāhīm al-Qundūzī (gest. 1294/1877) reproduziert diesen in verkürzter Form in seinen *Yanābīʿ al-mawadda* (179 ff.). Die Handschrift soll sich ursprünglich in der Bibliothek eines Enkels des Kalifen al-Muqtadir befunden haben. Andere Bruchstücke aus dem letzteren Werk sind übersetzt bei Pellat/Müller, *Arabische Geisteswelt* 95 ff.

Das soziologische Interesse, das Ǧāḥiẓ gegenüber den Fachtheologen auszeichnete, führte ihn dazu, auch über den *kalām* und die *mutakallimūn* selber nachzudenken. Er war dabei keineswegs blind für die Schwächen der Zunft; *kalām* war ja damals schon nicht mehr ein Privileg der Muʿtazila[58]. Er sah, daß die dialektische Methode dazu verführte, das argumentum ad hominem zu kultivieren und den Gegner anzuschwärzen[59]; Ignoranten können sich als Stars aufspielen[60]. Die Vertreter der „exakten" Wissenschaften, Arithmetiker und Geometer, werfen der Theologie darum Ungenauigkeit und Schaumschlägerei vor[61]. Bloße Polemik hat in der Tat nichts für sich[62]. Dennoch ist *kalām*, richtig gehandhabt, eine hohe Kunst; dann bietet er größere Befriedigung selbst als ein Richteramt[63]. Vollkommen beherrscht man jene allerdings erst, wenn man „religiösen" und „philosophischen" *kalām*, also Theologie und Naturwissenschaft oder Kosmologie miteinander verbindet[64]; Naẓẓām bleibt da, trotz mancher Kritik, das große Vorbild[65]. Das Ideal, das Ǧāḥiẓ hier aufstellt, ist das eines Intellektuellen; er verlangt nicht, daß sich Theologie auch auf die Lebensführung auswirke. Im Gegenteil: Anthropomorphisten sind häufig frömmer als Rationalisten; das abstrakte Gottesbild hemmt das unmittelbare religiöse Gefühl[66]. Aber die Irrtümer, auf die man in der Religion stößt, sind schlimmer als die in anderen Bereichen[67]; auf die Vernunft läßt sich nicht verzichten. Von dem Satz *iḫtilāf al-umma raḥma* hielt Ǧāḥiẓ nichts[68].

---

[58] Vgl. unter diesem Aspekt das Material bei W. al-Qāḍī in: SI 78/1993/54 f.

[59] *Ḥayawān* I 219, 2 ff. und 220, 7 f.; ähnlich ib. I 174, 13 f. Vgl. auch die Stelle, die Nagel, *Rechtleitung* 156 übersetzt hat.

[60] *Ṣināʿat al-kalām* in: *Rasāʾil* IV 245, −5 ff.; dazu auch Heinen in: Der Islam 55/1978/64.

[61] Ib. 248, −7 ff.; dazu *Erkenntnislehre* 274 f. und Heinen 65 ff.

[62] *Tarbīʿ* 7 ff. § 5 ff./Übs. Adad in: Arabica 13/1966/275 ff.

[63] *Ṣināʿat al-kalām* in: *Rasāʾil* IV 250, 4 ff.; ein Lob des *kalām* auch in der *Risāla fī nafy at-tašbīh* (Rasāʾil I 285, 5 ff.).

[64] *Ḥayawān* II 134, −5 ff.; übs. bei Heinen, ib. 60 f. Vgl. auch schon van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert* (Stuttgart 1918).

[65] S. o. Bd. III 332; zur Kritik ib. 419 und Werkliste nr. 20.

[66] *Ḥuǧaǧ an-nubūwa* in: *Rasāʾil* III 253, 8 ff.

[67] Našwān, *Ḥūr* 216, ult. ff. nach dem *K. al-Aḫbār*.

[68] Goldziher, *Ẓâhiriten* 101.

4.2.4.1.3 Das Nachleben

Man würde nicht unbedingt erwarten, daß Ǧāḥiẓ als Theologe Schule machte. In der Tat: wenn Ibn an-Nadīm von al-Ḥasan b. ʿAbdarraḥmān Ibn Ḫallād ar-Rāmhurmuzī (gest. um 360/970) behauptet, er sei der Methode (*ṭarīqa*) des Ǧāḥiẓ gefolgt, so scheint sich dies eher auf dessen literarischen Stil zu beziehen. Theologische Werke sind von diesem nicht überliefert; er war Traditionarier[1]. Zu den *ahl al-ḥadīṯ* gehörte auch Muḥammad b. Yaḥyā b. Sulaimān al-Marwazī (gest. 18. Šauwāl 298/19. Juni 911 mit knapp 90 Jahren), den der Verfasser der *ʿUyūn wal-ḥadāʾiq* als *ṣāḥib al-Ǧāḥiẓ* bezeichnet[2]. Zwar hat Ǧāḥiẓ auf Ibn Abī Duwād und seinen Sohn Abū l-Walīd eingewirkt; aber hier handelte es sich um Auftragsarbeiten, nicht um ein Schülerverhältnis[3]. Nur ein Sohn Abū l-Walīd's, Abū Muḍar al-Walīd b. Muḥammad, hat direkt bei Ǧāḥiẓ gelernt[4]; jedoch war er im wesentlichen Jurist und scheute sich nicht, in einem *iḫtilāf*-Werk sogar Ibn Ḥanbal und Ibn Rāhōya zu zitieren[5]. Interessant ist, daß, wie der Qāḍī ʿAbdalǧabbār berichtet, Anhänger des Ǧāḥiẓ und des Ǧubbāʾī über der Frage, wieweit Sternschnuppen als Wunderzeichen anzusehen seien, im Streit miteinander lagen[6]. Zu diesem Problem hatte schon Naẓẓām Stellung genommen[7]; vielleicht haben wir Theologen vor uns, die im 4. Jh. sich über Ǧāḥiẓ auf diesen beriefen.

Zu warnen ist vor der Legende einer Ǧāḥiẓ-Schule in Spanien, die bis heute immer wieder einmal in der Sekundärliteratur begegnet[8]. Sie ist das Werk von Asín-Palacios, der in seiner Studie über Ibn Masarra einige Stellen bei Ibn al-Faraḍī miteinander kombiniert und damit gläubige Nachfolger gefunden hat[9]. Jedoch bleibt seine Konstruktion gerade an dem für uns entscheidenden Punkt hypothetisch. Wir erfahren, daß Abū Bakr Faraǧ[10] b. Salām, ein Literat aus Córdoba, der u. a. als Arzt wirkte, auf einer Bildungsreise in den Osten Ǧāḥiẓ – vermutlich in Baṣra – aufsuchte und von dieser Begegnung das *K. al-Bayān wat-tabyīn* und andere seiner Bücher heimbrachte[11]. Mehrere Jahrzehnte spä-

---

[1] *Fihrist* 172, 11 f.; zu ihm GAS 1/193 f. und vor allem A. Qureshi in der Einleitung zu ihrer Edition seines *K. Amṯāl al-ḥadīṯ* (Haidarabad, Pakistan 1388/1968 = Diss. Bonn 1959).

[2] *ʿUyūn* IV 156, 9 ff. Saʿīdī. Der Name ist nach TB III 422 f. nr. 1555 verbessert; dort steht von einer Beziehung zu Ǧāḥiẓ nichts.

[3] Bd. III 465 ff.

[4] *Faḍl* 302, 3.

[5] Vgl. Bd. III 501. Daß er sich deswegen „den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* angenähert" hätte, wie ich dort gesagt habe, ist vielleicht etwas viel behauptet; er war sonst ein wackerer Muʿtazilit. In einem *iḫtilāf*-Werk gehörte es an sich zum Handwerk, auch Stimmen aus dem andern Lager zu Gehör zu bringen.

[6] *Taṯbīt* 78, 2 ff.

[7] S. o. Bd. III 25 f. und 410 f.

[8] Vor allem bei Cruz Hernández, *Filosofía arabe* 148 f.; auch bei G. Hourani in: SI 32/1970/146.

[9] *Obras escogidas* I 27 f. und 179/engl. Übs. 20 f. und 151.

[10] So! Asín hat *Fāriǧ*, das von Cruz Hernández und Hourani übernommen wird; in der engl. Übersetzung ist der Name verbessert.

[11] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ al-ʿulamāʾ* I 393 nr. 1037.

ter lernte man dann einige weitere Schriften zusammen mit den Werken des Ibn Qutaiba von einem gewissen Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Aḥmad (b. Aḥmad) b. Hārūn kennen, der aus Baġdād herübergekommen war und von manchen seiner andalusischen Glaubensbrüder, für die Besucher aus dem Osten immer noch ein seltenes Vergnügen waren, als Spion eingeschätzt wurde[12]. Man hatte dazu wahrscheinlich auch einigen Grund; denn später wurde er ein hoher Verwaltungsbeamter bei den ersten Fāṭimiden im Maġrib. Er übernahm unter dem Mahdī ʿAbdallāh i. J. 298/910 den *dīwān al-kašf* und zwei Jahre später den *dīwān al-barīd*, also gerade den Secret Service, und ist vielleicht erst nach 334/946 gestorben[13]. Die Werke des Ǧāḥiẓ hatte sich in Spanien Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Ḥabībī (gest. 333/944), Angehöriger einer bekannten Marwānidenfamilie und Nachkomme Walīds I., von ihm weitergeben lassen[14]. Asín sieht in allen dreien Muʿtaziliten. Jedoch wird dies nirgendwo in den Quellen gesagt. Wir haben es eher mit Literaten zu tun; jemand, der Ǧāḥiẓ und Ibn Qutaiba zugleich in seinem Repertoire hatte, kann kaum ein strenger Muʿtazilit gewesen sein. Natürlich lernte man über die Schriften des Ǧāḥiẓ muʿtazilitischen Geist und vielleicht auch manches Einzelproblem muʿtazilitischer Theologie kennen. Aber darüber ließ sich leicht hinweglesen. Erst recht kann natürlich keine Rede davon sein, daß man imstande gewesen wäre, zwischen einzelnen muʿtazilitischen Schulen zu unterscheiden. Der Arzt Farağ b. Salām mag sich durch Ǧāḥiẓ' Offenheit für naturwissenschaftliche und medizinische Fragen angezogen gefühlt haben. Aber in erster Linie hat man sich wohl an Ǧāḥiẓ' Stil gefreut[15].

Der fāṭimidische „Spion" heißt bei Ibn al-Faraḍī *Aḥmad b. Muḥammad* statt *Muḥammad b. Aḥmad*; Ibn al-Abbār notiert dies, ohne selber die Frage entscheiden zu können. Sonst wird häufig nur die Kurzform Abū Ǧaʿfar al-Baġdādī benutzt (so bei Ibn ʿIḏārī 162, 10 und bei Ibn Ḥağar, *Rafʿ al-iṣr* 74, 9 ff.). Jedoch findet sich in der *Sīrat al-ḫāǧib Ǧaʿfar b. ʿAlī* des Muḥammad al-Yamānī (ed. Ivanow in: Bull. Fac. Arts Kairo 4/1936/132, 6 ff.) die von Ibn al-Abbār gewählte Namenfolge bestätigt. An derselben Stelle heißt es auch, daß er noch unter dem dritten Fāṭimiden al-Manṣūr in Ehren stand; daraus ergibt sich der oben gewählte *terminus post quem* für seinen Tod. Seine Vertrauens-

---

[12] Ib. I 74 f. nr. 201.

[13] Vgl. Ibn al-Abbār, *Takmila* 670 nr. 1706 nach ʿArīb b. Saʿd al-Qurṭubī. Auf dieselbe Quelle stützt sich Ibn ʿIḏārī, *Bayān* I 163, 6 ff. COLIN/LÉVI-PROVENÇAL; vgl. auch ib. 162, 10 und 169, 14 f.

[14] Zu ihm Ibn al-Faraḍī I 45 nr. 106; Ḥumaidī, *Ǧaḏwat al-muqtabis* 119 nr. 220; Ḍabbī, *Buġyat al-multamis* 184 b nr. 421. Die englische Übersetzung des Werkes von Asín hat aparterweise *Ġālib I.* statt *Walīd I.* Zu seiner Familie vgl. Terés in: Andalus 35/1970/95 ff.; zu ihm selber dort S. 103. Daß er noch bei Farağ b. Salām gehört hätte, wie bei Ibn al-Faraḍī steht (I 393, 5 mit verschriebenem Namen), gibt von der Chronologie her zu Zweifeln Anlaß. Seine Beziehung zu Abū Ǧaʿfar al-Baġdādī ist ib. I 75, 1 bezeugt (wiederum mit verschriebenem Namen).

[15] Zu diesem Schluß ist auch Pellat bereits gekommen (in: Andalus 21/1956/277 ff., dort S. 281 und 284; danach Fierro, *Heterodoxia* 92). Abū Ǧaʿfar al-Baġdādī hat vermutlich diejenigen Werke überliefert, die seiner Profession am nächsten standen: das *K. al-Bayān wat-tabyīn* des Ǧāḥiẓ und das *K. Adab al-kātib* des Ibn Qutaiba.

stellung unter dem Mahdī 'Abdallāh wird in einer andern frühen Quelle, den *Riyāḍ an-nufūs* des 'Abdallāh b. Muḥammad al-Mālikī, weiter betont ([2]II 58, apu. und 59, 5); er organisierte die Feierlichkeiten bei dessen Tode (ib. 172, 7). Baġdād hatte er verlassen, weil er vor 'Alī b. 'Īsā fliehen mußte (*Sīrat al-ḥāǧib* 132, 14 f.); wahrscheinlich war er als junger Beamter in den Parteienkampf verwickelt worden, in welchem während der späteren Jahre des Mu'taḍid und unter dem Kalifat seines Nachfolgers al-Muktafī (289/902–295/908) die Banū l-Furāt, die wegen ihrer šī'itischen Sympathien bekannt waren, und die Banū l-Ǧarrāḥ, denen 'Alī b. 'Īsā angehörte, sich das Wesirat streitig machten. Ob er die Werke des Ibn Qutaiba noch bei dem Autor selber gehört hat, wie dies in der zitierten Anekdote bei Ibn Ḥaǧar vorausgesetzt wird (*Raf' al-iṣr* 74, 10), scheint angesichts dieser Daten fraglich; Ibn Qutaiba ist bereits i. J. 276/889 gestorben. Später wurden die Werke Ibn Qutaiba's vor allem durch dessen Sohn Aḥmad in den Westen vermittelt (vgl. Lecomte in: *Etudes Lévi-Provençal* I 165 ff. und in EI[2] III 845 a); aber von diesem hat Abū Ǧa'far anscheinend wenig gehalten (Ibn Ḥaǧar, ib.). Vgl. zu Abū Ǧa'far weiterhin noch Wüstenfeld, *Geschichte der Fāṭimidenkalifen* 43; Makki in: RIEEM 2/1954, arab. Teil/113 f.; Fierro, *Heterodoxía en al-Andalus* 118 f.; Halm, *Das Reich des Mahdi* 156 f. und 248.

4.2.4.2 *Abū 'Affān ar-Raqqī*

Im Kreise des Ǧāḥiẓ[1] begegnet, ohne ihm offenbar in der Lehre allzu sehr verpflichtet zu sein, ein Theologe aus der Ǧazīra:

Abū 'Affān 'Abdarraḥmān b. Muslim ar-Raqqī[2].

Er hatte, wie wir sahen, in Gegenwart des Ibn Abī Duwād mit Iskāfī Gespräche geführt[3]. Außerdem hatte er Burġūṯ in einer Streitschrift bescheinigt, daß er den Ketzern (*mulḥidūn*) gleichzusetzen sei[4]. Viel jünger als Ǧāḥiẓ kann er also kaum gewesen sein; dieser erwähnt ihn auch nirgendwo. Ibn ar-Rēwandī sieht in ihm noch einen Schüler Naẓẓāms[5]; bei Ibn al-Murtaḍā trägt er direkt die Nisbe an-Naẓẓāmī[6]. Jedenfalls stritt er sich wie dieser noch mit den Manichäern. Er wies ihnen nach, daß wenn die Ursache der Mischung ewig sei, letztere ebenfalls ewig sein müsse; er legte sie also auf die Lehre von der Ewigkeit der Welt fest. Ibn ar-Rēwandī wundert sich in diesem Zusammenhang, daß er nicht für sich selber den gleichen Schluß zog; wahrscheinlich sah Abū 'Affān wie Naẓẓām in Gott insofern die Ursache der Welt, als dieser die sich vermischenden Ingredienzien und Elemente schafft – aber eben zu einem

---

[1] So nach Ḥaiyāṭ, *Intiṣār* 27, 12 f.
[2] So nach *Intiṣār* 27, 9 f. (= A'sam 110 nr. 15/Übs. 177) und *Fihrist*, ed. Fück in: ZDMG 90/1936/309, 11 f.; Tağaddud liest nach der gleichen Handschrift stattdessen *Fāriqī* (220, apu.).
[3] Oben S. 77. Zu einer weiteren Auseinandersetzung mit Iskāfī s. o. S. 87.
[4] *K. 'alā Burġūṯ fī l-musāwāt bainahū wa-baina l-mulḥidīn* (Fihrist 220, pu.).
[5] *Intiṣār* 27, 9.
[6] *Ṭab.* 78, 9.

Zeitpunkt, den er selber bestimmt[7]. Als Jurist verwarf er den Analogieschluß; wir sahen, daß er auf diese Weise dazu kam, das Schweinefleischverbot und die Definition der Päderastie ganz eng zu fassen[8].

4.2.4.3 Zurqān

Als letzter sei hier ein Mu'tazilit genannt, der vornehmlich als Doxograph hervortrat:

Abū Ya'lā Muḥammad b. Šaddād b. 'Īsā al-Misma'ī,
genannt Zurqān,

ein Schüler des Abū l-Huḏail[1] und des Naẓẓām[2], der aber erst 278/891[3] oder 279/892 starb[4]. Er ist offenbar sehr alt geworden; denn er galt als der letzte Überlieferer von Yaḥyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān (gest. 197/812)[5]. Belegen können wir ihn für die Zeit des Wāṯiq; damals hat er in dessen Gegenwart mit Yaḥyā b. Kāmil diskutiert, der die Linie des Bišr al-Marīsī vertrat[6]. Auch mit Ibn Abī Duwād war er befreundet[7], ebenso mit dem Arzt Ibn Māsawaih (gest. 243/857)[8]. Ǧāḥiẓ nennt ihn in seinem *K. al-Ḥayawān*, das er vor 232 vollendete[9]. Unter Mutawakkil war er vielleicht immer noch bei Hofe tätig[10]. Dann verliert sich seine Spur. Jedoch hat der bekannte Bagdāder Traditionarier Abū Bakr aš-Šāfi'ī (260/874–354/965)[11] noch bei ihm gehört; er war einer seiner letzten Schüler[12]. Man gewinnt den Eindruck, daß Zurqān sich in seinen späteren Jahren ganz auf Ḥadīṯ umstellte. Zwar soll gerade sein sunnitischer Schüler Zweifel an seiner Kompetenz geäußert haben[13]; aber zu seinen Lebzeiten hat er anscheinend doch hohes Ansehen genossen. Vielleicht half ihm dabei, daß er seine Materialien, zumindest teilweise, aus Baṣra mitgebracht hatte; damit

---

[7] *Intiṣār* 27, 9 f.
[8] S. o. Bd. III 171.

[1] *Aġ.* IX 251, 19 f.; *Fihrist* 202, 3 und 205, 1 f.
[2] Mas'ūdī, *Tanbīh* 395, 15; *Faḍl* 285, apu. > IM 78, 10.
[3] So nach Abū Bakr al-Barqānī, einem Lehrer des Ḫaṭīb al-Bagdādī, in TB V 353, 14 f.; übernommen bei Ḏahabī, *Mīzān* nr. 7665 > Ṣafadī, *Wāfī* III 149, 2 und Ibn Ḥağar, *Lisān* V 199, 3 f. Sam'ānī, der sich *Ansāb* XII 263 ff. nr. 3793 auf TB stützt, hat 278 als 298 verlesen (264, 8 f.).
[4] TB V 353, 15 ff. nach anderer Quelle. Yāqūt hat beide Varianten, aber verlesen als 208 und 209 (*Mu'ǧam al-buldān* s. v. *Masāmi'a*). Minorsky äußert Skepsis gegenüber den überlieferten Daten (*Marvazī on China* 128); jedoch kennt er nicht alle Belege.
[5] Ṣafadī III 149, 1. Ḏahabī nennt ihn *šaiḫ mu'ammar* (Siyar XIII 148, apu.).
[6] IM 78, 13 ff. nach Ḫaiyāṭ. Zu Yaḥyā b. Kāmil s. u. S. 172 f.
[7] *Aġ.* IX 251, ult.; Mağlisī, *Biḥār* L 5 ff. nr. 7 mit einem Bericht über den neunten Imam.
[8] Ibn Abī 'Aun, *Al-Aǧwiba al-muskita* 45 nr. 264 > Ābī, *Naṯr ad-durr* VII 403, 8 ff.; dazu Marzolph, *Arabia ridens* II 64 nr. 248.
[9] *Ḥayawān* III 204, 6 ff.
[10] Ein gewisser Zurqān war damals stellvertretender Aufseher über die Türhüter (Ṭabarī III 1461, 4).
[11] Zu ihm GAS 1/191.
[12] TH 602, 15 f.; auch TB V 456, 15.
[13] TB V 353, 11 f.

wurde er zu einem wichtigen Verbindungsmann. Sein Klan, die Masāmi'a, Nachkommen eines Misma' b. Šihāb von den Bakr b. Wā'il[14], bewohnte in Baṣra ein eigenes Stadtviertel[15].

> Seine baṣrischen Lehrer werden im *Ta'rīḫ Baġdād* aufgezählt. Unter ihnen war Abū 'Āṣim an-Nabīl, der bereits 212/828 starb (zu ihm EI², Suppl. 17 f. und oben Bd. II 628). Übrigens hat auch der Philologe Mufaḍḍal b. Salama (gest. um 290/903) von ihm überliefert (Qifṭī, *Inbāh* III 305, 16). Zu Zurqān vgl. noch Brentjes, *Imamatslehren* 11, Anm. 1; Mohaghegh, *Failasūf-i Raiy* 36 ff.; Monnot, *Penseurs musulmans* 58 ff. Er kam den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* auch damit entgegen, daß er für Muslime keine ewige Höllenstrafe annahm (Ibn al-Murtaḍā, *Qalā'id* 125, −8 f., wo der Name verlesen ist).

Von seinen theologischen Schriften erwähnt Ibn an-Nadīm ein *K. al-Maḫlūq*[16]. Jedoch überdauerte vor allem sein *K. al-Maqālāt*[17]; es ist nicht nur von Maqdisī und Aš'arī, sondern auch von Īrānšahrī herangezogen worden[18]. Das Material war, zumindest soweit es die Mu'tazila betraf, offenbar mehr nach Sachgebieten als nach Personen geordnet[19]. Jedoch gab es auch Abschnitte über die Murği'a, die Ḫāriğiten usw.[20]. Für die Ši'a benutzte Zurqān die gleiche Quelle, die auch Naubaḫtī für seine *Firaq* vorgelegen hat, also wohl ein Werk des Hišām b. al-Ḥakam[21]. Charakteristisch ist, daß er sich auch für außerislamische Lehren interessierte. Er sprach über Aristoteles und über die Ansichten der Gelehrten von Ḥarrān[22]; aus einem Gesandtschaftsbericht an Yaḥyā b. Ḫālid al-Barmakī übernahm er Stoff für seine Ausführungen zum Denken der Inder und der „Sumanīya", dessen Verwendung Bīrūnī bei seinem Lehrer Īrānšahrī tadelte[23].

> Im *Fihrist* erfahren wir von dem Buch eines gewissen Misma'ī gegen die Vertreter einer ewigen Materie (*aṣḥāb al-hayūlā*), welches von Rāzī widerlegt wurde (358, 7 f.; auch Bīrūnī, *Fihrist kutub ar-Rāzī* 9 nr. 58). Mohaghegh hat auch

---

[14] Zu ihm Caskel, *Ǧamhara* II 409.

[15] Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* s. v. Masāmi'a; Ṣ. A. al-'Alī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 92 f.; Crone in EI² VI 640 s. v. *Masāmi'a*. Auch oben Bd. II 59 und 118.

[16] *Fihrist* 205, 2; von weiteren Büchern spricht der Qāḍī 'Abdalǧabbār (*Faḍl* 285, apu.).

[17] Erwähnt *Fihrist*, ib., und *Faḍl*, ib. > IM 78, 10.

[18] Pines, *Atomenlehre* 35. Für Aš'arī, bei dem sich die weitaus meisten Zitate finden, vgl. den Index seiner *Maqālāt* s. n. *Zurqān*. Īrānšahrī war älter; er ist für das Jahr 259/873 in Nēšāpūr belegt (Mohaghegh 17). Durch seine Vermittlung kann der Text in Iran weiter ausgestrahlt haben; denn auch Abū l-Mu'īn an-Nasafī benutzt ihn (*Tabṣirat al-adilla* 828, ult.), ebenso wie der Ismā'īlit Abū Tammām in seinem *K. aš-Šağara* (vgl. P. Walker in: F. Daftary [ed.], *Medieaeval History and Thought*, Cambridge 1996, S. 177).

[19] Man kann dies aus Zitaten schließen, in denen mehrere Theologen zu ein und demselben Thema angeführt werden (z. B. *Maq.* 339, 1 f.; 436, 10 ff.; 511, 7 ff.; 594, 14 ff.).

[20] *Maq.* 476, 12 f.; 94, 3 ff.; 125, 11 f.

[21] Madelung, *Qāsim* 63, Anm. 127; dazu oben Bd. I 377. Zu Hišām b. al-Ḥakam selber bewahrt Aš'arī von Zurqān besonders viel Material (s. u. Bd. V 77, 80, 84–87, 91, 93, 95).

[22] Maqdisī, *Bad'* I 140, 8 ff. und 143, 9 f. (= 146, 9 f.).

[23] *Taḥqīq mā lil-Hind* 5, 3 f./Übs. 7; dazu Minorsky, *Marvazī on China* 128 und B. Lawrence, *Shahrastānī on the Indian Religions* 23 ff.

jenen mit Zurqān identifiziert (*Failasūf-i Raiy* 36). Man kann dies damit abstützen, daß dasselbe Werk bereits von Muḥammad b. al-Yamān as-Samarqandī kritisiert wurde, der i. J. 268/881 starb (s. o. Bd. II 564). Jedoch mag man auch an Zurqāns Neffen Aḥmad b. al-Ḥasan b. Sahl al-Mismaʿī denken, dessen Schrift gegen die Dualisten von Qāḍī ʿAbdalǧabbār herangezogen worden ist (Monnot, *Penseurs* 56 ff. und bereits Pines, *Atomenlehre* 34, Anm. 2; vgl. die Zitate Bd. I 437 und 442 sowie II 14 und 34). Masʿūdī nennt auch ihn unter den bis in seine Zeit maßgeblichen Autoren von *Maqālāt*-Werken (*Tanbīh* 396, 3 f.). Ibn ʿAsākir zitiert von ihm ein *K. Maʿrifat mā yaḥtāǧu l-mulūk ilā maʿrifatihī fī uṣūl ad-dīn wa-aqāwīl firaq al-umma* (TD, Facs. XIV 316, 24 f.). Es war wohl im Auftrag eines Herrschers geschrieben.

Zu einem weiteren Mismaʿī, der in Baṣra als Theologe hervortrat, s. o. Bd. II 118.

5. Theologen im Umfeld der Mu'tazila

Der Fall des Aḥmad b. al-Mu'aḏḏal[1] hat gezeigt, daß jemand der Mu'tazila zugerechnet werden konnte, ohne ganz dem Bild zu entsprechen, das man sich von ihr und das auch sie sich von sich selber machte. Im biographischen Schrifttum der Mu'taziliten wird er bezeichnenderweise übergangen. Ähnliches galt, wie wir sahen, bereits für Ḍirār b. 'Amr. Solange die Mu'tazila in der Theologie weitgehend das Feld beherrschte, blieben ihre Grenzen für den Beobachter fließend; man hatte sich daran gewöhnt, daß in ihrem Umfeld Randsiedler auftraten, die nur in bestimmten Punkten von ihr abwichen. Im 3. Jh. lassen sich hier drei Gruppen unterscheiden, die alle weiter in die Vergangenheit zurückreichen und uns darum in ihrer Ausrichtung nicht mehr ganz fremd sind: a) sog. Murği'iten, d. h. Denker nach der Art des Abū Šamir oder des Muwais b. 'Imrān, welche die ewige Höllenstrafe für Muslime leugneten; b) Synergisten in der Nachfolge des Ḍirār, und c) gemäßigte Ḫāriğiten, die in der politischen Theorie eigene Wege gingen, im übrigen aber der zweiten Gruppe überraschend nahestanden. Die Quellenlage ist für sie alle ausgesprochen schlecht.

[1] Oben S. 51ff.

5.1 „Murği'iten"

Wie Abū Šamir[1], so haben auch die Murği'iten, von denen nun zu handeln ist, ihre geistige Heimat in Baṣra, nicht in Kūfa. Sie waren keine Juristen wie Abū Ḥanīfa; sie waren Theologen, die in steigendem Maße vom Gespräch mit der baṣrischen Mu'tazila profitierten, jedoch durch ihre Großzügigkeit in der Frage des *wa'īd* und damit auch in ihrem Gottesbild immer eine Alternative zu dieser bildeten. Zurqān hat ihnen in diesem Punkt nahegestanden[2].

5.1.1 *Muḥammad b. Šabīb*

Nach Muwais b. 'Imrān, der unter Ma'mūn hingerichtet wurde[1], gewinnt als erster

Abū Bakr Muḥammad b. 'Abdallāh Ibn Šabīb al-Baṣrī[2]

etwas deutlicher an Kontur. Wir verdanken dies eigentlich nur einigen Zufällen. Māturīdī hat eines seiner Bücher, vermutlich sein *K. at-Tauḥīd*, ausgiebig benutzt[3]. In Damaskus ist er anscheinend einmal dem jüdischen Theologen Dāwūd al-Muqammiṣ aus Raqqa über den Weg gelaufen. Dieser erwähnt in seinen *'Išrūn maqāla* nämlich einen [Ibn] Šabīb al-Baṣrī, den er in einer Diskussion gründlich blamiert haben will; er nennt ihn dabei nicht nur einen bekannten Theologen – was er wohl schon tat, um sein eigenes Licht besser leuchten zu lassen –, sondern auch, was wir sonst nicht wüßten, einen Asketen[4]. Ğāḥiẓ findet Gelegenheit, ihn zu erwähnen, weil er einen Sprachfehler hatte; er setzte das Zungen-r meist im Gaumen an[5]. Ğa'far b. Mubaššir und Iskāfī haben ihn wegen seiner murği'itischen Abweichung kritisiert[6]. Das ist aber auch schon alles. Nach Baġdād ist er offenbar nie gekommen. Wenn es heißt, daß in seinem Gesprächskreis (*maǧlis*) sich die Theologen trafen[7], so bezieht sich dies wohl auf Baṣra.

Allerdings schätzte man ihn als Doxographen[8]. Zwar hat er vermutlich gar kein separates *Maqālāt*-Werk geschrieben; aber er liebte es, in systematischem

---

[1] Zu ihm s. o. Bd. II 164ff.
[2] S. o. S. 120; er wird allerdings nie als Murği'it bezeichnet.

[1] S. o. Bd. III 191.
[2] Der vollständige Name findet sich nur einmal, und zwar an etwas versteckter Stelle bei Šahrastānī (103, 5/253, 6); dort ist Ibn Šabīb mit anderen Murği'iten fälschlich unter die Ḫāriǧiten eingeordnet. Daß er ein Enkel des Šabīb b. Šaiba (s. o. Bd. II 242f.) gewesen sei, wird man kaum annehmen wollen.
[3] Weiteres s. u.
[4] Text XXXI 20.
[5] *Bayān* I 15, 15f. und 36, 12ff.; dazu Meier in: Fs. Singer 98 und 102.
[6] Werkliste XXXIa, nr. 2–3.
[7] *Faḍl* 279, 12.
[8] Mas'ūdī, *Tanbīh* 395, pu.

Kontext auf andere Lehrmeinungen Bezug zu nehmen. Vielleicht hat er seinen Ausführungen jeweils einen Überblick über den status quaestionis vorausgeschickt, so wie Aristoteles dies bereits zu tun pflegte. Dort wo er auf das *irǧā'* zu sprechen kam, scheint er seine Glaubensdefinition aus baṣrischer Tradition hergeleitet zu haben; denn Aš'arī übernimmt von ihm Angaben über die Ġailānīya und Abū Šamir[9]. So könnte sich erklären, warum das, was in den *Maqālāt al-Islāmīyīn* zu diesem Thema steht, nach einem einheitlichen Schema gegliedert ist und sich überall derselben Sprache bedient[10]. Das *K. at-Tauḥīd*, in dem er sich eingehend mit Dahriten und Dualisten auseinandersetzte, die an die Ewigkeit der Welt glaubten[11], gab ihm Anlaß, nicht nur deren Lehren zu referieren[12], sondern auch die der Ṣābier[13], der Christen[14], des Aristoteles[15] und anscheinend auch der „Sophisten", also der Skeptiker[16].

Auch der Bericht über die Manichäer bei Māturīdī 171, 8 ff., der unmittelbar auf die kurze Aussage über die Ṣābier (s. o. Anm. 13) folgt, könnte noch von Ibn Šabīb stammen (vgl. dazu Bd. I 422, Anm. 32). Mit großer Wahrscheinlichkeit gilt dies ebenso für den vorausgehenden Passus über die Markioniten (171, 2 ff.); denn aus ihm zitiert Šahrastānī in seinem Namen (196, 4-6/645, 10 ff.), nur daß er irrtümlich die Daiṣānīya für die Markioniten einsetzt (vgl. Madelung in: Festschrift Spuler 219, Anm. 31). U. Rudolph spannt den Rahmen noch weiter; er geht davon aus, daß Ibn Šabīb's Buch dem gleichnamigen Werk des Māturīdī insgesamt als Muster gedient hat und daß dieser sich vor allem in den Abschnitten 110, 8–176, 5 und 210, 11–215, 3 damit auseinandersetzt (*Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand* 261 f.). Es dürfte dann beträchtlichen Umfang gehabt haben und wäre vielleicht die erste theologische Summe, von der wir wissen (s. u. S. 724). Möglicherweise haben auch Ga'far b. Mubaššir und Iskāfī, als sie gegen ihn schrieben, nicht separate Werke vor Augen gehabt, wie ich Bd. VI 338 angenommen habe, sondern bloß Abschnitte aus dem *K. at-Tauḥīd*, eben diejenigen, in denen die strittigen Punkte, das *irǧā'* und die Lehre von der ewigen Höllenstrafe (*wa'īd*), behandelt wurden. Der Titel der beiden Widerlegungen: *Naqḍ kitāb Ibn Šabīb fī l-irǧā'* bzw. *Naqḍ kitāb Ibn Šabīb fī l-wa'īd* läßt beide Deutungen zu; entweder wurde „das Buch des Ibn Šabīb" mit Bezug auf die darin enthaltenen Ausführungen zu *irǧā'* bzw. *wa'īd* kritisiert oder aber ein Buch, das er über *irǧā'*, und ein anderes, das er über *wa'īd* geschrieben hatte. Im ersteren Fall müssen wir damit rechnen, daß Ibn Šabīb überhaupt nur ein einziges Werk, eben das *K. at-Tauḥīd*, verfaßt hat.

---

[9] Text II 17, i und 15, d.

[10] S. o. Bd. II 174 und Bd. V 32. Allerdings schließen sich diesem Schema auch die Angaben über Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī an, der um einiges jünger war (s. u. S. 134 ff.). 'Abbād b. Sulaimān könnte das Material übernommen und erweitert haben (s. Bd. VI 237 mit Bezug auf Text II 17, i).

[11] Text 1–8 und 10. Daß er es u. a. auf Dualisten abgesehen hat, geht aus Text 10, r hervor.

[12] Māturīdī, *Tauḥīd* 141, 9; auch Abū 'Ammār, *Mūǧaz* II 185, apu. f mit einem dahritischen Argument gegen die islamische Attributenlehre.

[13] Māturīdī 171, 7 f.

[14] Ib. 210, 18 f.

[15] Ib. 149, ult. ff.

[16] Text 13, der gleichfalls aus Māturīdī stammt.

Māturīdī betrachtete Ibn Šabīb als Mu'taziliten[17]. Auch der Qāḍī 'Abdalǧabbār hat ihm Platz in seinen *Ṭabaqāt* gewährt. Er versucht den Eindruck zu erwecken, als sei Ibn Šabīb's *irǧā'* eine rein akademische Angelegenheit gewesen. Als dieser damit auf die Kritik seiner mu'tazilitischen Freunde gestoßen sei, habe er sich mit der Bemerkung entschuldigt, daß er sich zu diesem Thema nur um ihretwillen geäußert habe, zur Klärung der Fronten gewissermaßen; vor anderen hätte er die Gemeinsamkeiten stärker hervorgehoben[18]. Aber das ändert nichts daran, daß er sich tatsächlich von ihnen unterschied. Seine Glaubensdefinition läßt das menschliche Handeln unerwähnt; sie redet, wie das bei Murǧi'iten üblich war, nur von Erkenntnis und Bekenntnis[19]. Ein schwerer Sünder muß zwar als *fāsiq* bezeichnet werden; das hatte Abū Šamir schon so gesehen. Aber er ist für Ibn Šabīb ebensowenig wie für diesen ein *fāsiq* im mu'tazilitischen Sinne; er bleibt weiter gläubig[20]. Die *manzila baina l-manzilatain* hat Ibn Šabīb nicht anerkannt[21]. Insofern kann Gott den *fāsiq* auch eigentlich nicht auf ewig verdammen – oder besser: es besteht begründete Hoffnung, daß er dies nicht tun wird[22]. Denn Gewißheit hat man darüber nicht; man muß sich auf den Koran verlassen, und der Koran ist hier nicht eindeutig.

Damit war der hermeneutische Aspekt angesprochen, den innerhalb der Murǧi'a bereits Muwais b. 'Imrān behandelt hatte: die Bestimmung von generellen und individuellen Aussagen[23]. Jedoch hebt Ibn Šabīb nun das Unsicherheitsmoment stärker hervor. Der Sprachgebrauch zeigt, daß selbst Sätze, die generell formuliert sind, partikulär verstanden werden können[24]. Der Qāḍī 'Abdalǧabbār macht daraus die These, daß es keinen sprachlichen Indikator gebe, durch den Aussagen als allgemeingültig erwiesen würden[25]. Das ist wohl etwas zu viel gesagt; es klingt so, als habe Ibn Šabīb seinen Aristoteles nicht gelesen. Woran er dachte, waren nicht Wörter wie „alle" usw., sondern verallgemeinernde Relativpronomina, mit denen koranische Aussagen häufig eingeleitet wurden; bei ihnen weiß man nie, wie weit sie ausgreifen[26]. Man ist darum gut beraten, wenn man die Drohverse in erster Linie parānetisch versteht[27]. Wenn man nämlich genau festhalten will, auf wen sie sich beziehen, so läßt sich ohne methodische Bedenken nur sagen, daß diejenigen Menschen gemeint sind, welche die größte Schuld auf sich geladen haben[28]. Das sind,

---

[17] *Tauḥīd* 131, 11.
[18] *Faḍl* 279, 13 ff. > IM 71, 10 f.
[19] Text 21, a–b.
[20] Ib., i; dazu Text II 17, h.
[21] *Intiṣār* 93, 5 ff., wiederum zusammen mit Abū Šamir.
[22] Text II 18 und 34.
[23] S. o. Bd. III 193 f.; dazu ib. 265 und 389 f., hier S. 41, 305 f. und 648.
[24] Text 23, a.
[25] Text 24, d.
[26] Text 23, c.
[27] Text 24, e.
[28] Text 23, e.

wie man später ergänzte, diejenigen, die sich bewußt über die Gebote hinwegsetzen. Aber wer sagt uns, daß Gott sich nur an diese halten wird?[29].

> Text 23 und Text 24 sehen den Sachverhalt unter etwas verschiedenem Blickwinkel. Aš'arī (Text 23) scheint dabei die ursprüngliche Problemstellung besser wiederzugeben; der Qāḍī 'Abdalǧabbār (Text 24) versucht von ihr zu abstrahieren und Ibn Šabīb auf eine Generaltheorie festzulegen, die dieser so vielleicht gar nicht vertreten hat. Das war eine Folge der Systematisierung, wie sie in den *uṣūl al-fiqh* vorgenommen wurde. Was Ibn Šabīb gesagt hatte, konnte dort unter dem Etikett des *taḫṣīṣ muḍmar*, der unausgesprochenen Spezifikation, erscheinen. Schon Ǧubbā'ī hat ihn auf dieses Stichwort festgelegt und ihn dann damit zu widerlegen versucht, daß er ja auch das unausgesprochene *istiṯnā'* nicht akzeptiere (Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XVII 55, 18 ff. und vorher 54, 8 f. sowie 55, 15 f.). Zum Problem vgl. noch, nach Ǧaṣṣāṣ, Shehaby in: *The Cultural Context of Medieval Learning* 72 ff.

Diejenigen, die Ibn Šabīb einen Murǧi'iten nannten[30], hatten also einigen Grund dazu. Ḫaiyāṭ meinte, daß die Mu'tazila auf ihn verzichten könne[31]. Andererseits notiert der Šaiḫ al-Mufīd, daß man auf mu'tazilitischer Seite die Abweichungen Ibn Šabīb's nicht als Sünde betrachtete[32]. Immerhin hatte er ja nicht einmal ausgeschlossen, daß auch Muslime auf ewig verdammt sein könnten[33]. Er glaubte nicht an die Fürsprache (*šafā'a*) des Propheten[34]. Seine Glaubensdefinition war, auch wenn sie das Handeln nicht einschloß, recht rigoros: wer auch nur ein einziges Element aus ihr vernachlässigt, fällt in Unglauben[35]. Viele dieser Gedanken waren von Abū Šamir vorausgenommen worden. Schon er hatte Gott völlige Freiheit darin gelassen, wen er auf ewig bestrafen wolle und wen nicht[36], und schon er hatte gemeint, daß die Gerechtigkeit Gottes nur darin liege, daß er nicht willkürlich jeden Menschen anders behandle[37]. Er hatte auch bereits von Elementen des Glaubens gesprochen und darauf bestanden, daß sie alle zusammenkommen müßten, damit jemand gläubig sei[38]. Dabei hat Ibn Šabīb die Theologie des Abū Šamir anscheinend in der Neufassung durch jenen Yūnus kennengelernt, der sie am Beispiel Satans demonstrierte: Satan hat zwar Gott erkannt, aber ein anderes wesentliches Element des Glaubens, die Demut, vernachlässigt[39]. Aber Ibn Šabīb steht nicht

---

[29] Al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 134, −5.

[30] So etwa Aš'arī in Text 21; Baġdādī, *Farq* 19, 3; Ibn Ḥazm in Text II 34; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 252, 12.

[31] *Intiṣār* 93, 11 f.

[32] *Awā'il al-maqālāt* 16, 3 ff./Übs. Sourdel 261; auch McDermott, *Theology* 246.

[33] S. o.; notiert bei Mufīd, *Awā'il* 14, 4/Übs. Sourdel 258 f. § 9 (auch McDermott 251); Baġdādī, *Farq* 96, 11 f./116, −8 ff.; aus umgekehrter Perspektive Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 242, 9 ff. Anders Ibn Ḥazm in Text II 34.

[34] Mufīd, *Awā'il* 15, 2 f./Übs. Sourdel 259 § 10; auch McDermott 254.

[35] Text 21, f−g; differenziert in Text 22.

[36] Aš'arī stellt in Text II 18 diese Beziehung her.

[37] Dazu oben Bd. II 176; für Ibn Šabīb vgl. Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ* I, fol. 44 a.

[38] Text II 17, d−f.

[39] Vgl. Text XXXI 21, d mit II 22, c; dazu Bd. II 183. Allerdings erhebt sich die Frage, ob unsere Quelle Ibn Šabīb diese Lehre nicht zu Unrecht zuschreibt (vgl. Text 21, Kommentar); auch

nur in dieser Tradition. Er hat auch bei Naẓẓām studiert[40] und sich stark an dessen naturwissenschaftliches Weltbild angeschlossen.

Das läßt sich aus den Resümees erschließen, die Māturīdī von einigen systematischen Kapiteln des *K. at-Tauḥīd* gegeben hat. Jene sind zwar kurz und in ihrer notizenhaften Form streckenweise schwer verständlich[41]; aber sie lassen doch noch erkennen, warum der Qāḍī ʿAbdalǧabbār dies ein „ausgezeichnetes Buch" fand[42]. Ibn Šabīb evoziert darin das baṣrische Milieu, mit dem auch Naẓẓām sich auseinandergesetzt hatte. Die Dualisten, welche die Ewigkeit der Welt vertraten, sind für ihn noch lebendige Wirklichkeit; sie fragen nach Möglichkeit und Sinn der Schöpfung[43] und lassen sich erklären, warum Gott denn einer sein muß[44]. Ibn Šabīb antwortet ganz im Sinne Naẓẓāms: die gegensätzlichen Kräfte, die wir in der Welt am Werke sehen, können nur durch einen Schöpfer zusammengebracht worden sein[45]. Erst dadurch, daß die Welt einen Schöpfer hat, kann sie auch einen Sinn haben; sie ist zum Nutzen der Menschen geschaffen[46]. Er wußte, daß die Gegner mit Vexierfragen die Allmacht Gottes in Frage zu stellen versuchten: Kann Gott die ganze Welt in einem Ei unterbringen? Kann er seinesgleichen schaffen?[47] Das ist vielleicht auch der Grund, warum Ibn Šabīb den Skeptikern („Sophisten") eine Widerlegung widmet; er ist der erste islamische Theologe, von dem uns eine ausführlichere Erklärung der Sinnestäuschungen überliefert ist[48]. Vor allem in der Differenzierung zwischen Traum und Wirklichkeit tut er einen Schritt über Ṣāliḥ Qubba hinaus[49].

Das zeigt, daß er nicht bei der bloßen Nachahmung Naẓẓāms stehen blieb. Er bewies, wie dies üblich war, Kontingenz und Zeitlichkeit der Welt durch den Wechsel von Ruhe und Bewegung[50]. Aber er legte sich dazu ein eigenes System zurecht. Naẓẓām hatte nur die Bewegung als real anerkannt; Ruhe ist, als Bewegung an ein und demselben Ort, *iʿtimād*[51]. Ibn Šabīb sieht Ruhe und

---

die Chronologie bleibt angesichts der Tatsache, daß wir über Yūnus sozusagen nichts wissen, unsicher. Šahrastānī hat Ibn Šabīb an Abū Ṯaubān angegliedert (*Milal* 106, 1/267, 3); jedoch verrät der Passus wenig historischen Sinn.

[40] Masʿūdī nennt ihn *ṣāḥib an-Naẓẓām (Tanbīh* 395, pu.); anderswo heißt er gar dessen *ġulām* (Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 154 nr. 912).

[41] Zum Stil des Māturīdī vgl. meine Bemerkungen in: Oriens 27–28/1981/556 f.

[42] Werkliste nr. 1. Zum Inhalt des Buches vgl. auch Pessagno in: JAOS 104/1984/451.

[43] Text 1, i, l und n.

[44] Text 2.

[45] Text 1; 10, o–u; 13, k–q; vor allem auch 7, f, wo die *kumūn*-Theorie anklingt; dazu Bd. III 366 f. Dagegen werden *tadāḫul* und *mudāḫala* in 8, n nur dialektisch gebraucht.

[46] Text 1, k; 4, d; 6, g. Man sollte annehmen, daß dann der Schöpfer sich aus der Welt erkennen läßt. Text 2, f scheint dem zu widersprechen; jedoch ist er ohnehin nicht sicher zuzuordnen.

[47] Text 5. Dazu oben Bd. I 438 und III 90.

[48] Text 13; zu den entsprechenden Modi der Skeptiker (nr. 4 und 5) vgl. Annas/Barnes, *The Modes of Scepticism* 78 ff. und 99 ff. Auch ʿAbbād b. Sulaimān kennt solche Argumente (s. o. S. 41); jedoch ist er vermutlich später.

[49] Text 13, r–w. Dazu oben Bd. III 422 ff.

[50] Text 8.

[51] S. o. Bd. III 324 ff.

Bewegung als getrennte Befindlichkeiten im Raum (*akwān*)[52]; beide sind sie von dem Körper, an dem sie auftreten, verschieden[53]. Dieser ist darum im Augenblick seiner Erschaffung weder in Ruhe noch in Bewegung[54]; nachher aber befindet er sich immer in einer dieser beiden Seinsweisen[55]. Das ist alles in allem mehr Abū l-Huḏail verpflichtet, wenngleich auch von dessen Modell in Nuancen verschieden[56]. *I'timād* und Fortbewegung sind nicht mehr wie bei Naẓẓām getrennt, sondern nur zwei Aspekte ein und desselben Vorganges: Der Bewegungsakt, der durch das *i'timād* eines ursprünglich ruhenden Körpers hervorgerufen wird, heißt erst so, wenn er schon vorbei ist, d. h. wenn der Körper den nächsten Punkt erreicht hat. Das ist aber eine rein sprachliche Konvention; mit der Analyse des Vorgangs hat das nichts zu tun[57]. So wie die Bewegung aus einzelnen Bewegungsakten besteht, so die Ruhe aus einzelnen Ruhemomenten; sie haben beide keinen Bestand[58]. Das erklärt, warum sie dauernd an ihrem Substrat wechseln; sie sind Akzidenzien.

Die Zeit entsteht erst mit der Schöpfung; sie ist für Ibn Šabīb vermutlich an die Bewegung gebunden. Man darf darum auch nicht fragen, warum Gott die Welt nicht zu einem früheren Zeitpunkt erschaffen hat[59]; jedoch hätte sie durchaus früher erschaffen werden können[60]. Vor allem hätte Gott unendlich viele Welten gleich dieser erschaffen können; Naẓẓām hatte dies ebenfalls angenommen[61]. Mit Naẓẓām geht Ibn Šabīb auch davon aus, daß die erschaffenen Dinge aus sich heraus, durch ihre Natur, weiter bestehen; sie bedürfen dazu keines besonderen Akzidens[62]. Jedoch ist ein solches nötig, wenn sie vergehen; es dringt in sie ein und führt so ihren Untergang herbei[63]. Ibn Šabīb hat auf diese Weise wohl die Konsequenz vermeiden wollen, die Ǧāḥiẓ aus Naẓẓāms Ansatz gezogen hat: daß nämlich die Bestandteile der Körper auf immer weiterexistieren[64]. Er hätte sonst ja seiner Kritik an der Dahrīya den Boden unter den Füßen weggezogen. Allerdings hat er dadurch, daß er Bestehen und Vergehen verschieden behandelte, die Symmetrie seines Systems gestört.

---

[52] Text 9, a–b.
[53] Für die Ruhe bewiesen in Text 10; für beide behauptet in 10, h. Vgl. auch Text 8, h und l–o.
[54] Text 8, q (allerdings nur nach Māturīdī); für die Ruhe auch Text 10, c.
[55] Text 10, i–m.
[56] Vgl. Text XXI 29, b und 23, e; dazu oben Bd. III 234 f. Die auf Naẓẓām fixierte Interpretation bei Daiber, *Mu'ammar* 306 scheint mir am Textbefund vorbeizugehen.
[57] Text 8, e und 9, c–e (der wohl auf das in 8, e resümierte Original zurückgeht).
[58] Text 11.
[59] Text 1, l–m.
[60] Text 6, a–b.
[61] Ib.; für Naẓẓām s. o. Bd. III 405. Auch Ǧāḥiẓ war dieser Meinung (Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 195, 2 ff. nach seinem *K. al-Burhān*), ähnlich schon Bišr b. al-Mu'tamir (s. o. Bd. III 125).
[62] Text 10, t; dazu Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 42, 16 f.
[63] Text 14–17. Daß er deswegen hätte annehmen müssen, daß dieses Akzidens vorher sich *lā fī maḥall* befinde, wie Ibn Mattōya in Text 17 voraussetzt, ist nicht unbedingt gesagt. Zum Zusammenhang noch Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 540 f.
[64] S. o. S. 109.

Über Ibn Šabīb's Gottesbild wissen wir nur schlecht Bescheid. Er unterschied zwischen Wesens- und Tateigenschaften[65], und er definierte die ersteren mit dem Instrument der negativen Theologie[66]. Die Omnipräsenz Gottes verstand er so, daß dieser als Lenker der Welt „in" allen Dingen ist[67]. Jedoch waren dies Allgemeinheiten, die zu seiner Zeit schon nicht mehr neu waren; uns fehlen die Einzelheiten, aus denen sich erschließen ließe, ob er damit näher bei Abū l-Huḏail oder bei Naẓẓām stand. Ähnliches gilt für seinen Gebrauch des *aṣlaḥ*-Begriffs[68]. Hier allerdings fällt auf, daß er sich nicht auf Naẓẓāms These einließ, daß Gott überhaupt nicht die Macht habe, etwas Schlechtes zu tun[69]. Jedoch übersteigerte er andererseits offenbar dessen Optimismus dahin, daß es das Böse im echten Sinne gar nicht gibt. Alle Handlungen sind gut, weil sie letzten Endes Gutes bewirken. Wenn jemand Schlimmes erleidet, so wird er dafür im Jenseits belohnt; derjenige aber, der ihm das Leid zugefügt hat, bekommt immerhin damit zugleich die Gelegenheit, es zu bereuen. Man redet zwar von „böse" und „schlecht"; aber was man konkret damit meint, ist der Schmerz, und auch der ist wiederum in Wirklichkeit etwas Gutes[70]. Das klingt in dieser Form recht anfechtbar; unsere einzige Quelle ist das Gedächtnisprotokoll einer disputatio, das ein Gegner hinterlassen hat, und man kann sich fragen, ob Ibn Šabīb's Gedanken dort richtig wiedergegeben sind. Wir müssen zudem seinen Namen emendieren[71]; wir haben also nicht einmal die Sicherheit, daß er es war, der sie äußerte[72]. Aber wenn wir sie mit ihm verbinden dürfen, so hätte er die Theodizee in einem Maße betont, wie es in der Mu'tazila nur selten geschehen ist[73]. Das wäre umso erstaunlicher, als er das menschliche Handeln weiterhin in der Verantwortung des Menschen beließ; wie die Mu'taziliten bewies er den freien Willen damit, daß die Handlungsfähigkeit bereits vor dem Handeln existiert[74].

Er gehörte im übrigen zu denen, die wie Šaḥḥām die Theorie von den *ǧihāt al-fi'l* vertraten (s. o. S. 50; dazu Text XXI 84, b und Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* VIII 275, 16 ff.); auch damit steht er noch fest in mu'tazilitischem Denken. – Zu seiner Lehre von den Prophetenwundern vgl. Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Taṯbīt*

---

[65] Text 22.
[66] Text 18, c.
[67] Text 3, a–c.
[68] Text 1, m und 4, d.
[69] Text 19. Die Begründung benutzt den Naẓẓāmschen Begriff der *āfa* „Beeinträchtigung", schließt sich in ihrem Tenor aber an Abū l-Huḏail an.
[70] Text 20.
[71] S. o. S. 124.
[72] Der Name ist an einer zweiten Stelle völlig verschrieben (Dāwūd al-Muqammiṣ, *'Išrūn maqāla* 251 mit Anm. 88 und 89; notiert bereits bei Vajda in: Oriens 15/1962/68, Anm. 1). Der Text ist im übrigen auch sonst nicht ganz unproblematisch.
[73] Am nächsten kommt Qāsim ad-Dimašqī, der auch etwa sein Zeitgenosse gewesen sein dürfte (s. u. S. 237); die Disputatio fand bezeichnenderweise gerade in Damaskus statt. Eine vergleichbare Tendenz zeigt auch 'Abbād b. Sulaimān (s. o. S. 32); aber er war um einiges jünger. Für Ǧāḥiẓ s. o. S. 111.
[74] Text 6, c und II 35.

511, 11 ff. – Einige weitere Einzelheiten finden sich bei dem ismā'īlitischen Häresiographen, den P. Walker in JAOS 114/1994/343 ff. bekanntgemacht hat. Ibn Šabīb war danach ein strikter Befürworter der *imāmat al-fāḍil*; jemand, der im Augenblick der Wahl nicht der beste Kandidat ist, kann niemals Herrscher werden. So hatte denn auch bereits der Prophet keinen Zweifel daran gelassen, daß er sich Abū Bakr zum Nachfolger wünsche und nicht ʿAlī. Das paßt natürlich gut zu jemandem, der in Baṣra lehrte.

5.1.2 *Weitere „murǧi'itische“ Theologen derselben Generation*

Ibn Šabīb dürfte, wenn nicht alles trügt, schon in den dreißiger Jahren des 2. Jh's gestorben sein. Es war wohl um die gleiche Zeit, daß Yaḥyā b. Bišr al-Arraǧānī, der Schüler Abū l-Huḏail's[1], mit einem andern „Murǧi'iten“ diskutierte, den er angeblich auf seine alten Tage zum wahren muʿtazilitischen Glauben bekehrte:

Abū Saʿīd Aḥmad b. Saʿīd al-Asadī al-Bāsbānī (?)[2].

Dieser war vor allem Jurist und Traditionarier. Er hatte, wie der Qāḍī ʿAbdalǧabbār es formuliert, „den gleichen Isnād wie Ǧaʿfar b. Mubaššir“, war also vermutlich Schüler des gleichen Lehrers gewesen; jedoch besaß er auch Traditionen des Ḥasan al-Baṣrī und des Ibn ʿAbbās, die man bei Ibn Mubaššir nicht erhalten konnte. Man kannte von ihm ein *K. Šarḥ al-ḥadīṯ*. Er setzte sich dafür ein, das Morgengebet durch Zusätze zu erweitern (sog. *qunūt*); Überlieferungen, die sich in diesem Sinne gebrauchen ließen, sammelte er und interpretierte sie, wenn es nötig war. Er war kein Freund der Anthropomorphisten; deshalb hat man ihm seinen Laxismus in Fragen des *waʿīd* lange verziehen[3]. – Zwischen Muʿtazila und Murǧi'a stand auch

Muḥammad b. ʿAbdalkarīm,

den wir aber nur aus einer Notiz im *Fihrist* kennen[4]. Er verfaßte ein *K. al-Maʿrifa* und ein *K. al-Maḫlūq ʿalā Burġūṯ*. Der letztere Titel, mit dem er sich als Vertreter der Willensfreiheit erweist, legt nahe, daß er in die gleiche Zeit gehört. – Ziemlich sicher wissen wir dies von

Ḥumaid b. Saʿīd b. Baḫtiyār,

---

[1] Zu ihm s. o. Bd. III 291 f.

[2] So nach Ḥākim al-Ǧušamī; die Handschrift des *Faḍl al-iʿtizāl* hat Bāsnānī. Ist die Nisbe von pers. *pāsbān* „Wächter“ abgeleitet? Oder soll man stattdessen Bāsyānī oder Bāsibyānī lesen, nach Orten in Ḫūzistān bzw. Ostiran (in der Gegend von Marv), die bei Yāqūt erwähnt werden? (*Muʿǧam al-buldān* I 322 a s. n.).

[3] Zu allem vgl. *Faḍl* 284, 6 ff. > IM 79, 5 ff. (verkürzt). Zum *qunūt* vgl. EI² V 395; auch mein *K. an-Nakṯ* 69 und jetzt Bashear in: JSAI 19/1995/36 ff. Die Meinung darüber war geteilt; zur muʿtazilitischen Auffassung vgl. Ǧāḥiẓ in seiner *Risāla fī l-ḥakamain* § 12 (ed. Pellat in: Mašriq 52/1958/422).

[4] S. 220, Anm., Z. 14 f. Ist er etwa ein Sohn des ʿAbdalkarīm b. Rauḥ oder des ʿAbdalkarīm b. Hišām, die beide Muʿtaziliten waren (Bd. II 422 f.)?

von dem Ibn an-Nadīm eine ganze Reihe von Buchtiteln aufführt, die ihn als echten Kontroverstheologen und als Gegner der Anthropomorphisten sowie als Verfechter des *ḫalq al-Qur'ān* ausweisen[5]. Er dürfte nämlich wohl gleichzusetzen sein mit Ḥumaid b. Sa'īd b. Ḥumaid b. Baḥr, der im *K. al-Aġānī* als Mu'tazilit persischer Herkunft eingeführt wird; den Namen seines Großvaters (?) hat er wohl erst nachträglich arabisiert[6]. Auch sein Sohn Abū 'Uṯmān Sa'īd b. Ḥumaid legte Wert auf seine hohe iranische Abstammung; er ist als Sekretär unter Musta'īn (248/862–251/866) belegt und trat als Dichter hervor[7]. Dem Vater, der vermutlich ebenfalls der höheren Beamtenschaft angehörte, war es zeitweise nicht ganz so gut ergangen. Er hatte sich mit Ibn Abī Duwād entzweit, der, wie wir sahen, ein standesbewußter Araber war[8], und war deshalb unter Mu'taṣim als Šu'ūbit und *zindīq* verfolgt worden; bis in die Zeit des Wāṯiq soll er im Gefängnis gesessen haben[9]. Das erklärt vielleicht, warum die mu'tazilitischen Ṭabaqāt-Werke ihn völlig übergehen. Auch in den *Maqālāt* des Aš'arī kommt er nicht vor. Er ist das Beispiel eines fruchtbaren theologischen Autors, der dennoch offenbar nicht originell war und jedenfalls keine Schule gemacht hat.

Einen seiner christlichen Gegner nennt er in einem Buchtitel interessanterweise mit Namen: Īšō'buḫt, den Metropoliten der Persis, mit dem gewiß ein Nestorianer gemeint ist (Werkliste nr. 13). Fück hat diesen in: ZDMG 90/1936/313 mit Īšō'buḫt von Rēvardašīr gleichsetzen wollen, der sich in der Philosophie recht gut auskannte – er schrieb über die Kategorien und den Möglichkeitsbegriff (vgl. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* 215 f.) – und von dem das persische Original eines jener syrischen Rechtsbücher stammt, die E. Sachau herausgegeben hat. Jedoch lebte er wesentlich früher als Ḥumaid. Er ist von einem Patriarchen Ḥ'nānīšō' zum Erzbischof geweiht worden; das war entwe-

---

[5] Vgl. die Werkliste XXXI b. Dazu *Fihrist* 220, Anm., Z. 9 f.; auch Ṣafadī, *Wāfī* XV 213, 12.

[6] *Sa'īd* lag als Entsprechung zu *Baḫtiyār* nahe. Wir müssen darum mit der Möglichkeit rechnen, daß der Namensbestandteil „ibn Baḫtiyār" parallel zu „ibn Sa'īd" gesetzt ist (wie in „'Alī b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya"). Dann hätte also der Vater Baḫtiyār geheißen und nicht der Großvater. Auch *Baḥr* kann im Anklang an *Baḫtiyār* gewählt sein. Ibn Ḥağar hat in seinem *Lisān al-Mīzān* den Namen zweimal verzeichnet, einmal als Ḥumaid b. Baḥr (II 362 nr. 1478: nach *Aġānī*) und ein andermal als Ḥumaid b. Sa'īd b. Baḫtiyār (II 364 nr. 1490: nach dem *Fihrist*).

[7] Zu ihm vgl. Ritter, *Geheimnisse der Wortkunst* 229, Anm. 227 und Bencheikh in: JA 263/1975/308 ff., jeweils mit einer Zusammenfassung des Materials; auch GAS 2/583 und mein *Ṭailasān des Ibn Ḥarb* 13, neuerdings dann Heinrichs in EI² VIII 856. Er vertrat die Willensfreiheit; vgl. die Geschichte bei Ibn Abī 'Aun, *al-Aǧwiba al-muskita* 146 nr. 877 (wo *min al-muǧbira* zu lesen ist statt *min al-muḥaiyira*).

[8] S. o. Bd. III 483 und 498 f.

[9] *Aġ.* XVIII 155, 5 ff. Der Vorfall ließe sich konkretisieren, wenn wir, einer Vermutung Fücks folgend (in ZDMG 90/1936/313), ihn mit dem *mutakallim* Sa'īd b. Ḥumaid b. al-Baḫtakān gleichsetzen, den Ibn an-Nadīm S. 137, –6 ff. unter den *kuttāb* erwähnt und dessen theologische Werke er anderswo aufgeführt haben will. Dieser hatte nämlich ein *K. Faḍl al-'Aǧam 'alā l-'Arab wa-ftiḫārihā* verfaßt. Daß Ibn an-Nadīm hier die Reihenfolge der Namen vertauscht hat, wird dadurch nahegelegt, daß kurz zuvor (137, 13 ff.) der Sohn Sa'īd b. Ḥumaid behandelt wird. Heinrichs allerdings vertraut der *Fihrist*-Stelle und sieht darum in dem genannten *mutakallim* einen – sonst nicht weiter zu belegenden – Namensvetter des Sohnes.

der Ḥ^{e}nānīšōʿ I., der 686–693 und dann noch einmal 694–701 im Amt war, oder Ḥ^{e}nānīšōʿ II., der 775–779 regierte (*Syrische Rechtsbücher*, Bd. 3, S. ix mit Bezug auf die Anmerkung S. 289). Er begann seine Karriere also entweder in der Zeit des ʿAbdalmalik oder in der al-Mahdīs. Der Patriarch Timotheos, der mit al-Mahdī das bekannte Religionsgespräch führte (s. o. Bd. III 22 f.), hat sein Buch ins Syrische übertragen lassen (vgl. die Überschrift des Textes, S. 3; dazu Putman, *Timothée I*, S. 62 ff.). Aus dieser letzteren Tatsache möchte ich gegen Sachau und die ganze von ihm abhängende spätere Sekundärliteratur schließen, daß jener Īšōʿbuḫt bereits in der Umaiyadenzeit lebte; damals hätte er auch eher Anlaß gehabt, das Buch für seine Gemeinde auf Mittelpersisch zu verfassen. Der Autor des *K. ad-Dalā'il wal-iʿtibār*, das unter dem Namen des Ǧāḥiẓ läuft (s. u. S. 208), nennt im übrigen unter seinen Quellen einen Īšōʿbuḫt, der in der Umaiyadenzeit gelebt haben soll (Gibb in: Goldziher Mem. Vol. I 154; Plessner, *Turba philosophorum* 104). Aber selbst wenn unser Metropolit erst von dem unmittelbaren Vorläufer des Timotheos geweiht worden sein sollte (so Sachau, S. ix), müßte man sich fragen, warum dann Ḥumaid b. Saʿīd noch Interesse an ihm hatte. Er meint wahrscheinlich jemanden anders; der Name Īšōʿbuḫt ist recht häufig. – Das Rechtsbuch des Īšōʿbuḫt enthält im übrigen auch den ältesten Hinweis auf das sog. Syrisch-römische Rechtsbuch; zum status quaestionis vgl. jetzt P. Crone, *Roman, provincial and Islamic law* 12 mit Anm. 114–119.

5.1.3 Die folgende Generation. Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī und Nāšiʾ

In die nächste Generation gehört

Ibn Badad (?) al-Ġazzāl,

den Ibn Ḥazm als Schüler des Ibn Šabīb[1] erwähnt. In anderen Quellen ist er nicht zu belegen. Auch Ibn Ḥazm weiß nicht viel über ihn. Er zählt ihn zu den *aṣḥāb al-aṣlaḥ* und berichtet, wie er begründete, daß Gott den Gnadenerweis (*luṭf*), durch den er die Ungläubigen zum Glauben führen würde, niemals anwendet. Das sieht danach aus, als habe er ihn zu den Muʿtaziliten gerechnet; von den murǧi'itischen Tendenzen, die Ibn Badad gewiß von Ibn Šabīb übernommen hätte, sagt er nichts. – Noch jünger war vermutlich

Abū l-Ḥusain Muḥammad b. Muslim aṣ-Ṣāliḥī.

Da er mit Ḥaiyāṭ disputiert hat[2], steht er im Grunde schon außerhalb des von uns behandelten Zeitraumes. Als Schüler des Ṣāliḥ Qubba, dem er seine Nisbe verdankte, mag er aber hier noch seinen Platz haben. Er hatte eine baṣrische Ausbildung, war aber irgendwann auf der Pilgerfahrt nach Baġdād gekommen und hatte dort seine theologische Kunst zum Besten gegeben[3]. Dabei hatte er an Disputationen im Hause des Abū Sahl an-Naubaḫtī (gest. 311/924) teilge-

[1] *Fiṣal* III 186, 9 ff.
[2] IM 72, 16 f.
[3] Ṣafadī, *Wāfī* V 27, 9 f.

nommen[4]. Wir hören von einem Gespräch, in dem Ibn ar-Rēwandī und Abū Sa'īd al-Ḥaḍrī seine Gegner waren[5]. Gegen Ende seines Lebens soll er sich in Ḫorāsān aufgehalten haben; der Kalif hat ihn angeblich von dort nach Baġdād beordert, damit er mit einem Christen, der aus Byzanz herübergekommen war und an die Ewigkeit der Welt glaubte, ein Streitgespräch führe. Jedoch ist diese Überlieferung aus verschiedenen Gründen mehr als verdächtig. Auch für sein Todesdatum wird man sie darum kaum benutzen dürfen. Er hat wohl bis in das späte 3. Jh. gelebt.

Der Text steht in den *'Uyūn al-munāẓarāt* des 'Umar as-Sakūnī (gest. 717/1317), der ihn nach einer älteren Quelle reproduziert (232 f. § 322–324). Er dient eindeutig zur Glorifizierung Aš'arīs. Dieser nämlich bleibt am Ende der Sieger; Ṣāliḥī wird von dem Christen geschlagen, ebenso Ka'bī und Ǧubbā'ī – also die gesamte alte Garde der Mu'tazila. Aš'arī hätte zu diesem Zeitpunkt sehr jung sein müssen, ein beliebtes Motiv solcher Erfolgsgeschichten. Der Erzähler betont auch ausdrücklich, daß Ṣāliḥī der älteste in der Runde war; er darf darum mit dem Fragen anfangen. Daß er verliert, wird damit erklärt, daß der Christ ihn genau an einem Punkt packt, der nach Auskunft der Doxographen zu seinen Besonderheiten gehörte (vgl. *'Uyūn* 233, 1 f. mit Ǧuwainī, *Šāmil* 205, 2 f. = Text XXIII 8); auch bei seinen beiden Kollegen zeigt sich der Fremde verdächtig gut informiert. Daß dieser schließlich als Christ ausgerechnet an die Ewigkeit der Welt glaubte, macht die Sache nicht gerade wahrscheinlicher. Der Erzähler führt ihn als Christen nur ein, weil so Ketzerei zu Ketzerei kommt und das Desaster der Mu'taziliten umso augenfälliger wird.

Auch der Bericht über das von uns zuvor erwähnte Streitgespräch, der in der gleichen Quelle bald darauf folgt (234, −6 ff. = Text 43), ist nicht ganz unproblematisch. Er stammt gleichfalls aus einer aš'aritischen Quelle, dem *K. al-Ǧāmi' al-ḫafī* des Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī (gest. 418/1027; zu ihm vgl. Madelung in EI² IV 107 f.), der ihn über seinen Lehrer al-Bāhilī direkt auf Aš'arī selber zurückführt. Die Besetzung der Gesprächsrunde ist dort wesentlich wahrscheinlicher, wenngleich sich das Thema wiederum mit einem doxographischen Bericht berührt (vgl. Text 43, b mit 42, d). Störend ist vor allem, daß als Publikum wesentlich ältere Theologen wie Iskāfī oder gar Hišām al-Fuwaṭī eingeführt werden (235, 2 ff.). Jedoch entsteht dieser Eindruck nur durch ein Interpretamentum des Isfarā'īnī; Aš'arī wollte vermutlich nur sagen, daß diese Theologen die diskutierte Lehrmeinung früher gleichfalls vertraten.

Wie Ibn Šabīb läuft auch Ṣāliḥī als Mu'tazilit[6]; der Qāḍī 'Abdalǧabbār hat ihn in seine *Ṭabaqāt* aufgenommen, in unmittelbarer Nachbarschaft des Ṣāliḥ Qubba[7]. Aber er weiß über ihn nichts zu berichten, außer daß er wie sein Lehrer „viele Bücher" geschrieben habe. Von diesen kennen wir nur noch zwei Titel, die kurioserweise beide gleich lauten und auf eine Fragestellung hindeuten, die schon für Ṣāliḥ Qubba charakteristisch war[8]. Jedoch hat Aš'arī we-

[4] Vgl. Madelung in: EIran I 372 b.
[5] Text XXXI 43.
[6] So bei Sakūnī 232, 6; auch bei Baġdādī gelegentlich (etwa *Farq* 95, pu. f./116, 5).
[7] *Faḍl* 281, 11.
[8] Vgl. das Werkverzeichnis.

sentlich breitere Information gehabt. Zwar übt er heftige Kritik[9]; aber er behandelt Ṣāliḥī doch als einen wichtigen Vertreter der baṣrischen Szene. Mit seiner Glaubensdefinition erklärt er sich solidarisch[10]; sie ist fast das einzige, das aus dem von Aš'arī erfaßten Spektrum seiner Lehre bei späteren Autoren übriggeblieben ist[11]. Dadurch präsentiert er sich bei ihnen vornehmlich als Murǧi'it[12].

> Šahrastānī hat bei der Auswertung von Text 44 den Namen falsch ergänzt. Bei Aš'arī stand, wie auch sonst häufig, nur Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī; bei Šahrastānī ist dann plötzlich von Ṣāliḥ b. 'Umar/'Amr aṣ-Ṣāliḥī die Rede (107, 11 ff./272, 3, wo im Apparat die Variante *'Umar/'Amr* auch näher dokumentiert ist). Jedoch ist dies vermutlich nur eine Verwechslung mit Ṣāliḥ Qubba (Gimaret, *Livre* 430, Anm. 86; dazu oben Bd. III 428). Sie ist von Ibn Abī d-Dam (bei Ṣafadī, *Wāfī* XVI 267, 3 ff.) übernommen worden.

Im Vergleich zu Ibn Šabīb hatte Ṣāliḥī einen viel stärker „ǧahmitischen" Glaubensbegriff. Glaube war für ihn prinzipiell unabhängig von der Offenbarung, bloße Gotteserkenntnis; umgekehrt besteht Unglaube allein darin, daß man gar nichts von Gott weiß[13]. Dennoch war er kein Rationalist; denn er soll angenommen haben, daß Erkenntnis auf „notwendige" Weise zustandekommt[14]. Das kann in diesem Zusammenhang eigentlich nur heißen, daß er den Glauben für ein Geschenk Gottes hielt, von dem allein die reinen Heiden ausgeschlossen sind; er folgte hierin vermutlich Ṣāliḥ Qubba[15]. Allerdings war dies nicht mehr als ein rein theoretischer Rahmen, der sich im konkreten menschlichen Verhalten mit Wirklichkeit füllen mußte. Gott zu erkennen, hieß auch für Ṣāliḥī, sich als Geschöpf vor ihm zu fühlen, sich vor ihm zu demütigen, ja sogar ihn zu lieben. Und de facto sind die Christen doch Ungläubige, obgleich sie Gott erkannt haben und ihn auch als ihren Herrn verehren; denn so steht es nun einmal im Koran, und so sagt auch der *iǧmā'* der Muslime. De facto muß man darum doch an Muḥammad glauben – nicht weil sich Glaube ohne dieses Element nicht denken ließe, sondern weil der Prophet selber dies verlangt hat. Es ist unerläßlich, aber es ist nicht essentiell, Zeichen des Glaubens, aber nicht dessen Bestandteil. Das Bekenntnis zur Trinität *ist* nicht Unglaube; aber es wird immer nur von einem Ungläubigen ausgespro-

---

[9] Vgl. Text 34.

[10] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* 151, pu. f., im Anschluß an Text 45; dazu Gimaret in: Arabica 32/1985/211 und *Ash'arī* 474 f. Wir wissen nicht, in welchem Werk Aš'arīs dieser Text stand; jedoch ist er nur eine Umformulierung dessen, was auch in seinen *Maqālāt* gesagt wird (Text 44).

[11] Abgesehen von einem Bruchstück aus Text 36 und einer Bemerkung zu seiner Substanzenlehre (Text XXIII 8).

[12] Daß auch er in der Frage der ewigen Höllenstrafe keine feste Meinung hatte, sagt Baġdādī, *Farq* 96, 11 f./116, –6 ff.

[13] Text 44, a.

[14] Baġdādī zählt ihn mit Ṯumāma und Ǧāḥiẓ zu den *aṣḥāb al-ma'ārif* (*Uṣūl ad-dīn* 155, 15); dazu oben S. 109 f.

[15] Text XXIII 15.

chen. Umgekehrt ist das Gebet ebenso wie das Ableisten aller übrigen koranischen Gebote nicht im eigentlichen Sinne Gottesdienst (*'ibāda*); denn Gottesdienst in seiner wahren Bedeutung, Knechtsverhalten, ist nur der Glaube[16]. Das erinnert bis in die Beispiele an Bišr al-Marīsī – oder eher noch an Ibn ar-Rēwandī, den Zeitgenossen Ṣāliḥīs[17].

Da der Glaubensakt keine „Elemente" hat, sich nicht aufteilen läßt, wie etwa Ibn Šabīb dies angenommen hatte, ist er auch als Erkenntnisakt ganz einfach. Er besteht in dem Wissen, daß Gott der absolut Andere ist, zwar seiend, „etwas", aber nicht wie die übrigen Dinge (*šai' lā kal-ašyā'*). Alle Aussagen, die Gott im Koran über sich gemacht hat, „Namen", die er sich gegeben hat, fügen dieser Erkenntnis im Prinzip nichts hinzu. Wenn er sich als wissend oder mächtig bezeichnet, so heißt dies immer nur, daß er dies nicht ist wie andere Wesen; es ist im Grunde bloß Wechsel im Ausdruck[18]. Attribute kommen ihm also nicht zu, und zwar nicht einmal im Sinne einer theologia negativa; denn auch wenn man sagen würde, daß Gott zwar nicht wissend, aber doch nicht-unwissend ist, hätte man ihn mit Geschaffenem gleichgesetzt[19]. Nur eine einzige Aussage läßt sich neben dem *šai' lā kal-ašyā'* über ihn machen, und sie ist charakteristischerweise positiv: er ist ewig. Beide Aussagen sind identisch; denn kein anderes „Etwas" hat die Ewigkeit mit Gott gemein[20]. Für die Einzigkeit Gottes gilt dies schon nicht mehr; sie ist ein reines Ehrenprädikat[21].

Aš'arī hebt die Radikalität dieses Standpunktes zu Recht hervor[22]. Jedoch macht er sich die Kritik zu leicht[23]; Ṣāliḥī stand ja nicht allein. Was er über Ewigkeit und Einzigkeit Gottes sagte, findet sich auch bei 'Abbād[24], und die Formel *šai' lā kal-ašyā'* ist anscheinend in der Baġdāder Mu'tazila weit verbreitet gewesen[25]; auch die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam benutzten sie um diese Zeit[26]. In Kūfa begegnet sie unter Šī'iten vielleicht schon früher[27]. Selbst in die jüdische Theologie scheint sie eingedrungen zu sein[28]. Sie war immerhin weniger radikal als das, was Ǧahm b. Ṣafwān – und vielleicht viel

---

[16] Text 44–45.

[17] Vgl. Text XX 29, e und XIV 1; dazu oben Bd. III 183 und unten S. 309 mit 305. Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī betont, allerdings in etwas oberflächlicher Weise, die Beziehung zwischen Ṣāliḥī und Ibn ar-Rēwandī (vgl. den Text in: MIDEO 19/1989/175, 9); dazu kurz auch Frank in: JAOS 109/1989/39, Anm. 9.

[18] Text 42, b–c; 32, d–e.

[19] Text 34, a.

[20] Text 33.

[21] Text XXV 35 im Kommentar.

[22] Text 33, b.

[23] Text 34, c–f.

[24] S. o. S. 20 und 26.

[25] Aš'arī, *Maq.* 503, 12 ff. (dort 504, 2).

[26] S. o. Bd. I 360.

[27] Ib. 334 f.

[28] Daß auch Juden in diesem Punkt der Ansicht der Mu'taziliten folgten, steht in der christlichen *Risāla fī taṯbīt waḥdānīyat al-bāri'*, die von ihrem Herausgeber Israel von Kaskar zugeschrieben wird (S. 25 § 84 HOLMBERG).

später noch Hišām al-Fuwaṭī – gesagt hatte: daß Gott nämlich gar nicht *šai'* „etwas" sei[29]. Aš'arī verschleiert zudem durch die doxographische Zerstückelung, wie konsequent Ṣāliḥīs Gedankenführung war. Denn wenn die Glaubensaussage wirklich unabhängig vom Koran bestehen sollte, wie Ṣāliḥī dies wünschte, so ging dies nur so, daß man den Gottesbegriff über jeden univoken Sprachgebrauch erhob; die Offenbarung gibt Illustrationen des *šai' lā kalašyā'*, aber nicht mehr. *Qadīm*, das einzige von Ṣāliḥī akzeptierte Interpretamentum, stand nicht im Koran; man benutzte es im theologischen Jargon auch sonst häufig anstelle von *Allāh*, weil es weniger „persönlich" klang[30].

Im übrigen betrachtete Ṣāliḥī, so wie er die Gotteserkenntnis auf eine einzige Aussage reduzierte, auch Wissensakte anderer Art als ganzheitlich; sie werden modifiziert, aber nicht ergänzt. Wenn ein Junge ein Brüderchen bekommt, wird er selber Bruder; aber geändert hat sich bei ihm nichts. So verhält es sich auch, wenn jemand zuerst erkennt, daß ein Körper existiert, und dann, daß dieser darüber hinaus in der Zeit existiert, also entstanden ist; da hat nur ein ganz anderer Wissensakt, daß nämlich Gott die Dinge in der Zeit entstehen läßt, diesen ersteren in eine andere Relation versetzt. Etwas Neues ist zu diesem nicht hinzugetreten; er ist als Wissensakt so vollständig wie zuvor[31]. Das menschliche Wissen als Ganzes allerdings, die ἐπιστήμη, ist unendlich atomisiert; es besteht aus einem Konglomerat isolierter Wissensakte[32].

Ṣāliḥī war in der Tat Atomist, und wenn man will, mag man zwischen seinem Ansatz in diesem und dem vorhergehenden Bereich gewisse Strukturähnlichkeiten entdecken. Er stellte sich nämlich nicht mehr die Frage, wieviele Atome einen Körper bilden; vielmehr ist jedes von ihnen nun selber ein Körper. Darum kann bereits ein einzelnes Atom zum Träger von Akzidenzien aller Art werden. Das mochte problematisch sein beim Akzidens „Zusammenhalt, Zusammengesetztsein"; sein Lehrer Ṣāliḥ Qubba, der an sich auf dem Wege zu dieser Vorstellung war, hatte sich hierdurch bestimmen lassen, doch noch mindestens zwei Atome als Basis für einen Körper zu fordern[33]. Ṣāliḥī jedoch löste die Schwierigkeit nun ähnlich wie oben bei den Wissensakten: auch ein einziges Atom kann Zusammensetzung in sich tragen – und tut dies normalerweise auch –, nur daß wir erst dann von Zusammengesetztsein reden, wenn es sich mit einem zweiten Atom verbindet, das gleichfalls bereits ein vorgege-

---

[29] Für Ǧahm s. o. Bd. II 499, für Hišām al-Fuwaṭī oben S. 9 (dort auch Anm. 33 Verweis auf Abū l-Huḏail). Allgemein dazu noch unten S. 433 f.

[30] Vgl. etwa Text XXI 54, c und 84, a; XXII 171, a usw.; dazu Gräf in: Vorträge XIX. DOT Freiburg 418; Roman, *Vision humaine* 25; Gimaret, *Noms divins* 164. „Allāh" wurde ja als Eigenname empfunden (s. u. S. 430; zur Frage allgemein Gimaret 121 ff.).

[31] Text 42, a und d. Die Konjektur in *d* scheint mir um des Sinnzusammenhanges willen unerläßlich; sie wird auch durch 43, b gestützt. Thomas von Aquin nannte so etwas, allerdings in christologischem Zusammenhang, eine relatio rationis (vgl. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez S. Thomas d'Aquin*, Paris 1952, S. 487 ff.).

[32] Wie Ṣāliḥī verwandte Wissensakte voneinander trennte und sich weigerte, sie als Aspekte ein und derselben Erkenntnis aufzufassen, geht ganz hübsch aus Text 43, d und g–h hervor. Die disputatio zeigt, daß er damit bei seinen Schulgenossen nicht unbedingt auf Zustimmung stieß.

[33] S. o. Bd. III 425 f.

benes Akzidens dieser Art trägt[34]. Durch die faktische Zusammensetzung kommt also nichts Neues mehr hinzu; eine Relation wird verwirklicht, das ist alles. Man mag dies einen „Höhepunkt an logischer Überspitztheit" nennen[35]; aber es war zugleich auch das Ei des Kolumbus. Erst Ṣāliḥī löst sich endgültig von den geometrischen Modellen, mit denen man bisher – allerdings mit wachsender Skepsis – den abstrakten Ansatz, den der islamische Atomismus von Anfang an gehabt hatte, verständlich zu machen versucht hatte. Außerdem vermag er nun das Vokabular zu vereinfachen: Substanz und Körper sind dasselbe; beide können bereits durch ein Atom repräsentiert sein[36]. Das beruht nicht auf einer Korpuskulartheorie, wie Pretzl angenommen hat[37], sondern ist eine bloße Verschiebung in der Terminologie[38]. Körper bzw. Substanz brauchen nicht unbedingt Akzidenzien zu haben; Gott könnte sie auch frei davon schaffen[39]. Aber normalerweise sind sie von Akzidenzien begleitet; man könnte sie sonst gar nicht wahrnehmen[40]. Sie sind dann deren Träger, aber nicht deren Substrat (*maḥall*)[41] – vermutlich weil Ṣāliḥī sich ein isoliertes Atom nicht als Substrat oder als „Ort" vorstellen konnte.

Wenn er behauptete, daß wir die Dinge nur aufgrund von Akzidenzien wahrnehmen, so schloß er sich einfach der gängigen Vorstellung an, daß wir nicht Körper sehen, sondern nur Farben[42]. Er mußte es allerdings auch tun, weil er Körper und Atom gleichsetzte und dennoch nicht das – evidente – Axiom aufgeben wollte, daß das Atom unsichtbar ist. Vielleicht störte ihn auch, daß Ibn Kullāb sich mittlerweile anders entschieden hatte. Dieser sagte nämlich, daß wir zwar nicht im eigentlichen Sinne Körper sehen, aber doch Substanzen; das erlaubte es ihm, die Sichtbarkeit Gottes bei der visio beatifica anzunehmen[43]. Allerdings stellte sich für Ṣāliḥī das Problem nicht so sehr unter diesem Aspekt als unter einem andern, den er von seinem Lehrer her kannte: dem des Spiegelbildes[44]. Denn wenn man einen Körper nur wahrnimmt durch die Farbe, dann fragt sich, wie diese Farbe in den Spiegel hineinkommt, obgleich der Körper dort gar nicht ist. Ṣāliḥī fand die Lösung darin, daß ein Körper Strahlen aussendet, diese auf den Spiegel treffen und das Spie-

---

[34] Text 26, b–i, wiederum mit einem sprachlichen Beweis (*i*) wie oben bei den göttlichen Namen (Text 32, e).

[35] Pines, *Atomenlehre* 23.

[36] Text 25; 26, a–c.

[37] In: Der Islam 19/1931/120.

[38] Vgl. Pines, *Atomenlehre* 5, Anm. 1. Wahrscheinlich ist dies auch die „murǧi'itische" Atomtheorie, von der Nazwānī – im Anschluß an Ka'bī? – spricht (*al-Ǧauhar al-muqtaṣir* 74, 7 ff.).

[39] Text XXIII 8, auch für Ṣāliḥ Qubba; unter anderem Blickwinkel Text 27. Auch Text 28 ergibt sich wohl hieraus.

[40] Text 29 und 30, a.

[41] Aš'arī, *Maq.* 307, 6 f.

[42] S. o. Bd. III 354 mit Verweisen; dazu die Texte 29–30. Zur Fragestellung als solcher vgl. *Maq.* 386, 1 ff.

[43] Vgl. Text XXXIII 27 A und 28, a. Dazu unten S. 191.

[44] S. o. Bd. III 424 f.

gelbild erzeugen; sie haben die gleiche Farbe wie der Körper selber[45]. Das war eine viel technischere Erklärung, als Ṣāliḥ Qubba gegeben hatte. Man würde sie kaum weiter erstaunlich finden, wenn Ṣāliḥī nicht im übrigen gerade mit Bezug auf die Sinneswahrnehmungen sich eng an seinen Lehrer angeschlossen hätte. Wie dieser gestand er Gott die Macht zu, in den Wahrnehmungsvorgang einzugreifen, da er das *tawallud* ablehnte[46]. Auch sonst übernahm er dessen exzessive Ausdehnung der göttlichen Verfügungsgewalt im Bereich natürlicher Abläufe und Kausalbeziehungen[47]. Sie stößt an ihre Grenze nur dann, wenn direkte Gegenteile zusammenkommen; selbst Gott kann einen Toten nicht gleichzeitig lebendig sein lassen. Aber er kann ihn handeln lassen oder ihm Wissen verleihen (wie bei der Grabesstrafe)[48], und er kann umgekehrt einem Lebenden jede Handlungsfähigkeit nehmen[49].

Das führte nun mitten hinein in die Anthropologie. Denn menschliches Handeln ist das Handeln geschaffener Körper; Körper aber können ihrerseits nicht Körper schaffen. Das war ein Axiom, das niemand in Frage stellte und von dem man glaubte, daß auch Gott es respektieren müsse, um sich nicht selber in Frage zu stellen; er kann darum einem Menschen nur die Macht verleihen, über Akzidenzien zu verfügen[50]. Weiterhin: Wenn selbst ein Toter handeln kann, so muß man annehmen, daß seine Handlungsfähigkeit gleichzeitig mit der Handlung ist; es geht also nicht an, daß das Handlungsvermögen nur vor der Handlung da ist und während ihres Ablaufes schon aufgehört hat zu existieren, wie Abū l-Huḏail behauptet hatte[51]. Auch dies kann selbst Gott nicht ändern[52]. Das Handlungsvermögen für eine bestimmte Handlung ist zwar einmalig und punktuell, aber sowohl vor als auch während dieser Handlung vorhanden[53]. Nur verliert es im Übergang von dem ersten zum zweiten Stadium an Spielraum; während man vor der Handlung diese noch unterlassen kann, ist dies später nicht mehr möglich[54].

Der Mensch ist ein geschaffener zusammengesetzter Körper. Aber er hat einen Kern, der ihn von anderen Körpern unterscheidet – ein separates Atom,

---

[45] Text 30, b. Da nicht nur ein Mensch sich spiegeln kann, sind mit *šu'ā'* hier gewiß nicht die Sehstrahlen gemeint, die das Auge aussendet. Bei ihnen wäre auch nicht so leicht einzusehen, warum sie die Farbe des Antlitzes annehmen sollten.

[46] Vgl. Text XXIII 12 und 9 (mit Kommentar) sowie hier Text 40, d; dazu oben Bd. III 422 f.

[47] Vgl. Text 36 und die dort genannten Parallelen. Die einzige Abweichung mag in einer begrifflichen Präzisierung liegen. Bei Ṣāliḥ Qubba heißt es, daß Feuer und Holz lange Zeit beieinander sein können, ohne daß Gott Verbrennen schafft (Text XXIII 9, d), bei Ṣāliḥī dagegen: „... ohne daß Gott Verbrennen *oder dessen Gegenteil* schafft", so auch bei den übrigen Beispielen (*Maq.* 310, 9 ff.). Damit ist klarer gesagt, daß Gott in diesem Fall überhaupt nichts tut.

[48] Text XXIII 16.

[49] Text 36, a–b; dazu XXIII 13. Hieran hat sich der Widerspruch des Ḫaiyāṭ entzündet (*Maq.* 314, 3 ff.).

[50] Text 37.

[51] Text 40, a; dazu oben Bd. III 247 f.

[52] Text 36, e. Auch 36, d richtet sich gegen Abū l-Huḏail.

[53] Text 38, a.

[54] Text 39–40. Anders Iskāfī (s. o. S. 85).

das im Herzen wohnt[55]. 'Alī al-Uswārī hatte bekanntlich in der Nachfolge Naẓẓāms ebendort den Geist lokalisiert[56]. Ṣāliḥī mußte allerdings, wenn er – wie schon Mu'ammar – von einem Atom sprach, in den Kategorien seines Systems weiterdenken: dieses Atom ist ein „Körper" für sich und kann darum auch für sich existieren. Ob dies für ihn mehr als eine theoretische Möglichkeit war, ob er also annahm, daß der Mensch tatsächlich ohne seinen Leib existieren kann – etwa nach dem Tode –, wissen wir nicht.

Alles, was wir bisher erwähnten, hätte, rein ideengeschichtlich betrachtet, zu jeder Zeit seit dem Ende des 2. Jh's gedacht werden können. Nur an einem Punkt merkt man, daß Ṣāliḥī auf ein späteres Stadium der baṣrischen Theologie reagiert: er hat den Möglichkeitsbegriff verworfen, den 'Abbād b. Sulaimān und Šaḥḥām entwickelt hatten. Gerade an dieser Stelle dürfte er auch mit Ḫaiyāṭ zusammengestoßen sein. Was noch nicht ist (*al-ma'dūm*), kann unter keinen Umständen als „etwas" bezeichnet werden[57]; ein „Ding" ist erst Ding, wenn es existiert[58]. Existieren heißt nämlich bei allem Irdischen: Geschaffensein; nur Gott, der „nicht wie die Dinge sonst" ist, ist ja ewig. Und um den Gegensatz zu 'Abbād und Šaḥḥām vollständig zu machen: was (noch) nicht existiert, ist auch nicht Gegenstand des Wissens oder des Könnens[59]. Das war, wie manches bei Ṣāliḥī, recht konservativ; es erinnert an Abū l-Huḏail. Und es paßte natürlich gut zu Ṣāliḥīs Gottesbegriff; auch Gott war *šai'*, insofern er existierte, nur eben anders als die übrigen „Dinge"[60]. Aber es stellte ihn zugleich sofort vor die Frage, die 'Abbād und Šaḥḥām zur Entwicklung ihrer Theorie veranlaßt hatte: Wie steht es dann mit dem göttlichen Vorherwissen?

Die Kürze der doxographischen Resümees läßt nicht erkennen, wieweit die Lösung, die Ṣāliḥī für diese Frage fand, tragfähig war. Jedoch scheint er betont zu haben, daß es Zeit und damit ein Vorher und Nachher erst mit der Schöpfung gibt. Man kann gar nicht sagen, daß Gott von Ewigkeit her vor den Dingen sei; denn so würde man ihn auf immer in eine Relation zu diesen versetzen. Man muß die Aussage vielmehr so umformulieren, daß sie den Regeln der Normalsprache nicht mehr gehorcht: nicht *lam yazal qabla l-ašyā'*, sondern *qablu l-ašyā'*. Dann wird letzteres nämlich vom Rest des Satzes abgekoppelt, und „von Ewigkeit her" (*lam yazal*) steht für sich. So sehr also Ṣāliḥī sich von 'Abbād distanzierte, so sehr hat er doch auch von ihm gelernt. Dieser hatte in einem Satz wie *lam yazal Allāhu ḫāliqan* die Wortstellung geändert, um *lam yazal* und *ḫāliqan* voneinander zu trennen: *inna llāha ḫāliqun lam yazal*[61]. Ṣāliḥī behielt zwar für seinen Fall (*inna l-bāri'a lam yazal qabla l-ašyā'*) die Wortstellung bei, änderte aber wie 'Abbād die Vokalisation im Prädikat, um zu zeigen, daß hier zwei Aussagen asyndetisch nebeneinanderste-

---

[55] Text 41.
[56] S. o. Bd. III 420.
[57] Baġdādī, *Farq* 163, pu. ff./179, 5 ff.
[58] Text 31, d; auch *Farq* 95, pu. ff./116, 5 f.
[59] Text 31, b–c; 32, c; 38, b.
[60] Vgl. dazu jetzt auch Frank in: MIDEO 22/1995/268, Anm. 44.
[61] S. o. S. 23.

hen, nämlich *inna l-bāri'a lam yazal* und (*inna l-bāri'a*) *qablu l-ašyā'*. Das Wort *qabl* ist damit nicht mehr Präposition, sondern Nomen; gemeint ist: „Gott ist das Vorher mit Bezug auf die Dinge"[62]. Auch Gottes Wissen und sein Können sind in diesem absoluten ontologischen Sinne „vorher", ohne daß mit *lam yazal* der Zeitbezug – oder der über die Zeit hinaus – ausgesprochen würde. Sie umgreifen darum noch nicht die Dinge als Dinge. Gott weiß vielmehr, daß er die Dinge zu ihrem jeweiligen Zeitpunkt schaffen wird; von Ewigkeit her kennt er sie also *zu ihrem jeweiligen Zeitpunkt* – und „kann" sie auch[63]. Diese letzteren Sätze beginnen mit einer Ewigkeitsaussage und enden mit einer Feststellung der Zeitlichkeit; das kann kaum anders sein, da sie Inkommensurables zusammenbringen.

> Aus dem gleichen Grunde konnte Ṣāliḥī auch nicht mehr annehmen, daß Gott die Welt um der Menschen willen geschaffen habe (s. o. Bd. III 280). Gott hätte sich darum darauf beschränken können, Unbelebtes zu schaffen. Das sagten später auch die Aš'ariten. Die Mu'taziliten dagegen konnten sich nicht vorstellen, daß die Schöpfung von niemandem wahrgenommen würde (Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 152, 6 ff.). Für Ṣāliḥī war dies schon deswegen kein Problem, weil die Körper im Prinzip unsichtbar sind (s. o. S. 138).

Nahe verwandt mit Ṣāliḥī im theologischen Ansatz ist sein Zeitgenosse

Abū l-'Abbās 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. Mālik al-Anbārī, bekannt als an-Nāši' al-akbar,

der i. J. 293/906 starb. Auch er stand in der Tradition der *aṣḥāb al-ma'ārif*, wandte sich gegen den Möglichkeitsbegriff der Baṣrier und sah in Gott den absolut Andern, neben dem die übrigen seienden Dinge verblassen und somit erst recht nicht vor ihrer Existenz schon „Ding" sein können[64]. Bei der Definition des Glaubens konzentrierte er sich wie Bišr al-Marīsī und später al-Aš'arī[65] auf den Terminus *taṣdīq*. Ṣāliḥī hatte, wie wir sahen, Glauben mit Gotteserkenntnis gleichgesetzt und war damit auf die Schwierigkeit gestoßen, daß auch Juden und Christen Gott „erkannt" haben[66]; *taṣdīq*, „Für-Wahr-Halten", klang da besser. Die Gleichung folgte im übrigen, wie man damals gerne betonte[67], dem Sprachgebrauch[68]. Daß die Werke in diesem Akt innerer

---

[62] Text 35. Wie *qablu* im Gegensatz zu *qabla* zu verstehen ist, erklärt Mubarrad in seinem *Muqtaḍab* (III 102, 6 ff. und IV 341, 4 ff.); nicht gemeint ist der casus adverbialis, also *qablu* im Sinne von „vorher".

[63] Text 31, a und 32, a–b. Ausführlich behandelt jetzt von Frank in: MIDEO 22/1995/256 ff.

[64] Ich habe diesem Autor vor etwa 25 Jahren eine Monographie gewidmet (*Frühe mu'tazilitische Häresiographie*; Beirut 1971) und fasse hier nur die wichtigsten Ergebnisse zusammen. Allerdings habe ich den Blickwinkel etwas geändert; ich habe damals die „murǧi'itische" Komponente seines Denkens zu stark in den Hintergrund gedrängt. Zu den oben erwähnten Punkten vgl. dort S. 140 ff. (= Text XXXI 56 mit der Modifizierung in Text 64) und 9 ff. (= Text 46–53).

[65] Vgl. Text XX 29, a und Gimaret, *Ash'arī* 472 f.

[66] S. o. S. 135.

[67] So etwa Nāši's Zeitgenosse Ibn ar-Rēwandī (s. u. S. 305).

[68] Text XXXI 63, c; auch 62, a.

Anerkennung nichts zu suchen hatten, bewies Nāši' so, wie Abū Ḥanīfa dies seinerzeit getan hatte: schon die ersten Anhänger des Propheten besaßen die Fülle des Glaubens, obgleich die Gebote noch gar nicht geoffenbart waren[69].

Er stammte, wie die Nisbe zeigt, aus Anbār am linken Ufer des Euphrat und hatte damit vermutlich auch den Geburtsort mit Abū Ḥanīfa gemeinsam[70]. Aber im Gegensatz zu diesem scheint er zu den *kuttāb* gehört zu haben. Er war ein vielseitig gebildeter Mann. Er verstand nicht nur von Theologie etwas, sondern auch von der Grammatik und den antiken Wissenschaften. Vor allem machte er Gedichte; diesem Umstand verdankte er offenbar auch seinen Beinamen an-Nāši', der „Nachwuchsmann", der „Neue", vielleicht auch: der „Originelle"[71]. Wie schon Naẓẓām gewann er durch die Wendigkeit, die er damit zeigte, Freunde bei Hofe. Er korrespondierte mit Ismā'īl b. Bulbul, dem Wesir al-Mu'tamids (reg. 256/870–279/892)[72]. Als dieser nach dem Regierungsantritt al-Mu'taḍids gestürzt wurde, scheint Nāši' gleichfalls in Gefahr geraten zu sein; immerhin ließ der neue Kalif im gleichen Jahr 279 den Verkauf von Büchern verbieten, in denen von Theologie oder Philosophie gehandelt wurde[73]. Zwar ist nicht unbedingt gesagt, daß diese Maßnahme sich ausschließlich gegen die Mu'tazila richtete; auch *quṣṣāṣ*, Sterndeuter und Wahrsager durften nicht mehr öffentlich auftreten. Die Obrigkeit wollte sichtlich das religiöse Leben allgemein unter Kontrolle bekommen[74]. Aber an-Nāši' ging nach Ägypten; i. J. 280/893 ist er dort belegt[75]. Er blieb in diesem Exil bis zu seinem Tode. Sein zweiter Beiname Širšīr mochte nun den Gedanken daran wecken, daß die Wildente (*širšīr*) als Zugvogel aus Zentralasien nach Ägypten herüberkam, um am Strand von Damiette zu nisten.

Der Beiname haftete allerdings offenbar schon dem Großvater an (vgl. Sam'ānī, *Ansāb* XIII 10, 11); darum ist häufig Ibn Širšīr überliefert (so schon in dem Buchtitel Werkliste XXXI d, Widerlegung b). Zur Bedeutung vgl. *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* 1 f. Daß die Kraniche von der skythischen Ebene nach Oberägypten „an die Nilquellen" ziehen, steht schon bei Aristoteles, *Hist. An.* VIII 597 a 3 ff.; Mas'ūdī spielt darauf an (*Murūǧ* I 212, 6 ff./I 116, 3 ff.). Bei Šimšāṭī, *al-Anwār wa-maḥāsin al-aš'ār* wird Nāši' mehrfach als Širšīr al-Ǧadalī

---

[69] Text 62, b und 63, b; dazu Bd. I 194.

[70] Vgl. Bd. I 187.

[71] *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* 2 f. nach Sam'ānī, *Ansāb* XIII 10, 8; *Fihrist* 192 b, –5 f. mit Verbesserung nach Flügel. Zu den Gedichten vgl. Werkliste XXXI d, Einleitung; dazu jetzt die Fragmente bei Ibn 'Asākir, TD XXXVIII 290 ff.

[72] Zu letzterem vgl. EI² IV 189 s. n.; auch er beschäftigte sich mit Philosophie, Astronomie, Geodäsie usw. und schätzte die mu'tazilitische Theologie hoch ein (vgl. die Schmähqaṣīde des Ibn al-Mu'tazz, ed. Lang in: ZDMG 40/1886/573 vv. 140–44 und 41/1887/236 f.).

[73] Ṭabarī III 2131, 3 ff; dazu unten S. 728 f.

[74] Auch als einige Jahre später der Philosoph as-Saraḫsī, ein Schüler des Kindī, in Ungnade fiel und schließlich hingerichtet wurde, sind die Gründe nicht leicht auszumachen (vgl. die Texte bei Rosenthal, *Saraḫsî* 25 ff.). Zur Problematik allgemein vgl. R. Glagow, *Das Kalifat des al-Mu'taḍid billāh* (Diss. Bonn 1968), S. 147 ff.; Laoust, *Ibn Baṭṭa* xix, Anm. 31; Sourdel in: SI 13/1960/18 ff.

[75] Qifṭī, *Inbāh ar-ruwāt* II 129, 11 f.

eingeführt (S. 259, −4; 275, −4 usw.). Jedoch ist neben der Form Širšīr auch Šaršar überliefert; daß diese Variante allgemein als Beiname möglich war, geht aus ihrem Gebrauch im *Dīwān* des Ṣanaubarī hervor (Gedicht nr. 63, v. 1 ʿAbbās). Selbst Šuraišir kommt vor, allerdings nicht mit Bezug auf Nāši' (vgl. Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* II 345, −7 f.). *Šuršur* ist der „Fink" (Eisenstein, *Zoographie* 60). − Zu Nāši's ägyptischer Phase auch M. K. Ḥusain, *Fī l-adab al-miṣrī al-islāmī* 247 ff. und *Adabunā l-ʿarabī* 222 f. Wenn er bereits mehr als 30 Jahre vor seinem Tode in der *Risāla fī waḥdānīyat al-bāri'* des Israel von Kaskar (gest. 872) widerlegt wird (vgl. dort S. 96 ff.), so erklärt sich dies wohl am besten daraus, daß dieser Text von seinem Herausgeber falsch zugeschrieben wird; der Beweis für die Autorschaft Israels von Kaskar steht auf schwachen Füßen.

Daß man ihn als Murǧi'iten einordnen konnte, hat Ibn Ḥazm erkannt[76]. Nāši' selber sah das nicht so. Für ihn waren „Murǧi'iten" Leute, die ein Handlungsvermögen, welches dem zugehörigen Handeln vorausgeht, ausschlossen und nur „alternativ" ein gleichzeitiges Handlungsvermögen zum Gegenteil zuließen, also gemäßigte Deterministen wie Naǧǧār[77]. Aber auch die Muʿtaziliten konnte er des Irrtums zeihen[78]. Er subsumiert sie manchmal unter der Bezeichnung *ahl al-ʿadl* oder *ʿadlīyūn*, scheint sich jedoch nicht immer mit diesen zu identifizieren[79]. Zur göttlichen Gerechtigkeit machte er sich nämlich seine eigenen Gedanken. Zwar meinte auch er, daß Gott sich immer so verhalte, daß wir dies mit unserem rationalen Billigkeitsempfinden verstehen können[80]; denn schon die Erkenntnistheorie, die er vertrat, zwang ihn dazu, zu sagen, daß Gott niemanden zu etwas verpflichten oder für etwas bestrafen könne, welches dieser nicht kennt[81]. Aber die Strafe wird doch bei einem Gläubigen nicht ewig währen; Gottes Gerechtigkeit zeigt sich nur darin, daß er keine Ausnahmen macht[82]. Gott hat sich auch sonst nicht festgelegt: Er handelt zwar weise; aber er muß nicht nur Gerechtes oder das für den Menschen Heilsamste (*aṣlaḥ*) tun[83]. Denn er ist ja anders als alles übrige Seiende, und er ist dies in dem Sinne, daß die positiven Attribute, die diesem zukommen, in ihm zwar auch vorausgesetzt werden können, aber zugleich in unendlicher Weise gesteigert sind. Er übertrifft alles andere an Seinsmächtigkeit.

Das liegt wie für Ṣāliḥī vor allem daran, daß Gott ewig ist[84]. Er kann dem Menschen darum nicht ähnlich sein, nicht dem Wesen nach, nicht in akziden-

---

[76] Vgl. Text II 34−35.
[77] *Ausaṭ* 95 § 80 und 83; vgl. dazu unten S. 153.
[78] *Ausaṭ* 91, 3/übs. ib. Einl. 127.
[79] Vgl. *Ausaṭ* 99 § 105 mit § 103 und 99; dazu Einl. 93, Anm. 1. Zum Gebrauch sonst ib. 94, 7; 100, 11; 101, 11. Vielleicht erklären sich so auch die Streitgespräche, die er mit Abū Muǧālid (s. o. S. 96) und dessen Schüler Šaṭawī hatte (IM 93, 9 ff.).
[80] Text 54.
[81] Text 56 und 64, a; auch 54, d−e. Dazu oben S. 100 f.
[82] Text II 34, d. Er teilt diese Ansicht mit Muḥammad b. Šabīb (s. o. S. 127).
[83] Text 55; vgl. auch *Ausaṭ* 103, 9 ff./übs. *Frühe mu't. Här.* 130 f.
[84] Text 46, c−e und 47, f; auch 49.

teller Weise und nicht einmal aufgrund einer Namensgleichheit[85]. Nur Gott ist realiter und in veritativer Weise (*fī l-ḥaqīqa*) wissend, mächtig, handelnd und eben auch gerecht; der Mensch ist dies alles nur in übertragenem Sinne[86]. Gott ist die Wahrheit (*al-ḥaqq*); alles andere ist nur „bewahrheitet" (*muḥaqqaq*)[87]. Gott ist allein ein „Etwas", ein „Ding" (*šai'*); alles andere ist nur „verdinglicht" (*mušaiya'*)[88]. Das erinnert ein wenig an Ǧahm b. Ṣafwān[89]; von da kam es letzten Endes ja auch her. Nur daß es sich hier überhaupt nicht mit Determinismus verband; so wie der menschliche Gerechtigkeitsbegriff weiter seine Gültigkeit behält und in Gott nur überhöht wird, so bleibt der Mensch auch weiter handlungsfähig. Sein Handlungsvermögen ist sogar permanent; denn es ist identisch mit der körperlichen Wohlbehaltenheit[90]. Man kann zwar sagen, daß er Handeln „erwirbt"; aber Gott ist daran doch in keiner Weise schaffend beteiligt[91]. Der Mensch hat eine Seele, so wie die Dinge eine Natur haben; diese können darum aus sich heraus wirken, und er kann über sich selbst verfügen[92]. Nāši' schließt sich hier an Naẓẓām an; er zitiert mit Zustimmung dessen Beweise für die Existenz der Seele[93]. Aber Gott bleibt der absolut Andere; wenn es eine Aussage gibt, die für Gott und den Menschen gleichermaßen in veritativer Weise gilt, so die (und nur die), daß sie beide anders sind[94]. Es gibt keine analogia entis. Darum kann man auch nicht aus der Weisheit der Schöpfungsordnung auf die Weisheit des Schöpfers schließen; denn der Mensch handelt gleichfalls manchmal weise und ist es dennoch im eigentlichen Sinne nicht[95].

Nur an einer Stelle erlaubte Nāši' eine Ausnahme: beim Propheten. Wenn der Prophet die Offenbarung weitergibt, so handelt er zwar auch nur in übertragener Weise; aber was er spricht, ist doch realiter die Wahrheit, und darum läßt sich von ihm gegen die Regel in veritativer Weise sagen, daß er die Wahrheit rede (*annahū ṣādiq fī l-ḥaqīqa*)[96]. Im Koran gingen göttliche und menschliche Rede ineinander über, zwar nicht in der täglichen Rezitation, aber doch im Offenbarungsvorgang und in der ersten Verkündung. Nāši' konnte darum

---

[85] Text 46, a–b und 47, e–f.

[86] Text 47, a und g; auch 51, a; anonym erwähnt bei Rāġib al-Iṣfahānī, *I'tiqādāt* 88, –5 ff. Dazu jetzt kurz Heinrichs in: ZGAIW 7/1991-2/256.

[87] Text 53.

[88] Text 48; auch 50.

[89] Vgl. Text XIV 7, wo Gott zwar nicht einmal als *šai'* betrachtet wird, aber in einigen Parallelen zumindest als *mušaiyi'* (*al-ašyā'*) begegnet. Zu diesem Kunstwort vgl. noch Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 660, 7 und unten S. 433.

[90] Text 57, a.

[91] Text 54, d–e und 61; dazu näher Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 676 ff. Nāši' scheint die Vokabel *iktisāb* vor allem mit Bezug auf die Erkenntnisse, als Gegensatz zu *ḍarūrī*, benutzt zu haben (Text 64); dort wie bei den Handlungen allgemein ging er vom Wortsinn aus: man „erwirbt" sie für sich, auf sein Konto (ib., h). Vgl. ähnlich oben S. 50 für Šaḥḥām.

[92] Text 58 und 60; auch 57, c und 59, a.

[93] Text XXII 138; zur Fortsetzung vgl. *Frühe mu't. Här.* 134 und hier Text 59.

[94] Text 47, c; auch 49, b.

[95] Text 47, h.

[96] Text 47, d.

das *ḫalq al-Qur'ān* nicht mehr so unbefangen behaupten wie frühe Mu'taziliten und Murǧi'iten; die Ḥanbaliten hatten recht, wenn sie zwischen seiner Lehre und der des Dāwūd al-Iṣfahānī, der doch alles andere war als ein Mu'tazilit, eine geheime Verwandtschaft entdeckten[97]. Der Baġdāder Mu'tazilit Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Zaid al-Wāsiṭī (gest. 304/917) konnte sich nichts Dümmeres vorstellen als *kalām* zu betreiben nach Nāši', *fiqh* nach Dāwūd al-Iṣfahānī und Grammatik nach Niftawaih (gest. Ṣafar 323/Jan. 935)[98]. Das war an sich gegen Niftawaih gemünzt; dieser war nicht nur Ẓāhirit, sondern auch Schüler des Nāši'[99]. Jedoch ist damit zugleich gesagt, daß man Nāši's Theologie mit der Zugehörigkeit zur ẓāhiritischen Rechtsschule verbinden konnte[100], und Niftawaih hat immerhin gegen die Verfechter des *ḫalq al-Qur'ān* geschrieben[101].

Dāwūd al-Iṣfahānī war fast eine Generation älter als Nāši'. Nāši' empfand ihn als Autorität, und Autoritäten griff er an. Er hatte versucht, Ḫalīls metrisches System zu verbessern und ohne dessen Kreise und Merkwörter auszukommen[102]; Ansatzpunkt war ihm dabei, daß jüngere Metren, etwas das Madīd, durch die alte Methode nur gezwungen, entgegen dem tatsächlichen Gebrauch bei den Dichtern erklärt wurden[103]. Dāwūd hatte ihn deswegen getadelt, und Nāši' schalt ihn nun einen Ignoranten, der bloß noch jemanden brauche, der ihm das sage; in Wirklichkeit habe er, Nāši', als einziger Ḫalīl richtig verstanden[104]. Das war gewiß etwas hart; aber so sah er sich auch sonst. Er meinte vielen Kollegen etwas vormachen zu können, nicht nur den Logikern oder Medizinern, denen man in orthodoxen Kreisen immer einen kleinen Dämpfer gönnte[105], sondern auch anderen, die viel eher zur Familie gehörten, wie den Grammatikern[106]. Kindī hat er verspottet[107], und die Dich-

---

[97] TB VIII 374, 15 ff.; dazu unten S. 224.

[98] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 220, 4 f.

[99] Ib. 220, 5 f.; auch 90, 5 und Marzubānī, *Nūr al-qabas* 344, 12 f. (wo aber beide Male die Schülerschaft zu Nāši' nicht erwähnt ist). Niftawaih hielt Kolleg in der Moschee der Leute aus Anbār (*Fihrist* 90, 5); dort mag er Nāši' in seiner Jugend getroffen haben.

[100] Nāši' hat interessanterweise auch Gedanken zur Liebe geäußert (Text 66), so wie Dāwūd al-Iṣfahānī's Sohn Muḥammad das *K. az-Zahra* schrieb. Sollte er sich auch das „Symposion" über die Liebe ausgedacht haben, das in der Zeit nach ihm immer wieder einmal in den Quellen zitiert wird? (s. o. Bd. III 31, Anm. 3).

[101] *Fihrist* 90, 9. Der Ḫaṭīb al-Baġdādī hat für mehrere Bücher Niftawaihs, u. a. einen *Radd 'alā l-Ǧahmīya*, das Überlieferungsrecht erworben (vgl. seine *Mašyaḫa*, fol. 130 a, 4 ff.). Der Ḥanbalit Barbahārī hat über ihn das Totengebet gesprochen (TB VI 162, 2 f.; danach ist *Fihrist* 90, 6 zu verbessern).

[102] Qiftī, *Inbāh* II 128, 9 f.; IḪ III 91, 11 f.

[103] Mas'ūdī, *Murūǧ* VII 88, 6 ff./IV 337 § 2773; übersetzt bei G. Weil, *Grundriß und System der altarabischen Metren* 48.

[104] Marzubānī, *Nūr al-qabas* 61, 13 ff.

[105] Vgl. Werkliste XXXI d, nr. 3–4.

[106] Qiftī, *Inbāh* II 128, 7 f.; IḪ III 91, 11. Es ging um Fragen der *uṣūl an-naḥw*, vermutlich die Anwendung des *qiyās*. Auch hier stand Nāši' übrigens in murǧi'itischer Tradition; er übernahm die Sībawaih-Interpretation des Aḫfaš, der in der Theologie Abū Šamir folgte (Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī, *Marātib an-naḥwīyīn* 137, −5 ff. > Suyūṭī, *Muzhir* II 409, 18 f.; dazu oben Bd. II 85).

[107] Vgl. Werkliste, Einl.; auch *Frühe mu't. Här.* 4.

ter suchte er an Originalität zu übertrumpfen[108]. Letzteres machten zwar alle; aber Marzubānī, der mu'tazilitische Philologe (gest. 384/994), hat doch aus dem Abstand eines Jahrhunderts recht vernichtend geurteilt: Gegenüber aller Welt habe Nāši' das Eigene herausgekehrt; überall habe er Neues einführen wollen. Viele Gedichte habe er geschrieben; aber nur wenig sei dabei herausgekommen. Ein Wirrkopf (*mutahauwis*) sei er gewesen, immer nur auf Originalität bedacht[109]. Ein Zeitgenosse drückte es mit einem Sprichwort aus: „Besser von Mu'aidī hören als ihn sehen", m. a. W.: nur solange man ihn nicht zu Gesicht bekam, hatte man Respekt vor ihm[110]. Qifṭī allerdings, der offenbar noch Gelegenheit hatte, einige seiner Werke einzusehen, bewunderte seinen Scharfsinn und sein eigenständiges Urteil (*iǧtihād*); Marzubānīs Verdikt schien ihm, ohne daß er diesen direkt beim Namen nannte, ungerecht[111]. Auch Mubarrad, der mit ihm befreundet gewesen war[112], hielt ihn für hochintelligent, nur daß sein Wissen sich noch nicht weit genug herumgesprochen habe[113].

Dazu ist es freilich nie gekommen. Nāši's Emigration wirkt wie ein Symbol: die Verbindung von „arabischen" und „griechischen" Wissenschaften, die er bei aller Widerborstigkeit noch repräsentierte, ist später kaum noch einmal verwirklicht worden, und auch von „murǧi'itischen" Mu'taziliten hört man nach ihm, seitdem die Richtung des Ǧubbā'ī in den Vordergrund trat, nicht mehr viel. Schon bei den Theologen seiner eigenen Generation kam er, wie Ibn an-Nadīm sagt, nicht zum Zuge; manche hielten ihn, wie es dort weiter heißt, für einen Dualisten[114]. Später erzählte man sich, ihn habe bei dem Versuch, den Koran nachzuahmen, der Schlag getroffen[115].

---

[108] Sam'ānī, *Ansāb* XIII 11, 3 f.
[109] TB X 92, 19 ff. > Sam'ānī 11, 4 ff.; Ibn 'Asākir, TD XXXVIII 291, 4 ff.
[110] IM 93, 9 f. Zum Sprichwort vgl. etwa Zamaḫšarī, *Mustaqṣā* I 370 f. nr. 1598 und vor allem Abū l-Ḥasan al-Baihaqī, *Ġurar al-amṯāl* (ed. H. El-Saghir, Diss. Frankfurt 1984), S. 14 ff. nr. 14; Parallelen bei Ullmann, *Arabische Komparativsätze* 296.
[111] *Inbāh* II 128, 9 ff.
[112] Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 539, 2.
[113] Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī > Suyūṭī, a. a. O.
[114] *Fihrist* 217, 16 f.
[115] Ṣafadī, *Wāfī* XVII 522, 10 ff.

5.2 *Naǧǧār und sein Kreis*

Auch die Angehörigen der zweiten Gruppe sind „Murǧi'iten". Aber dieses Merkmal ist nicht mehr entscheidend; der Akzent verschiebt sich auf die Handlungstheorie. Aš'arī faßt sie als *ahl al-iṯbāt* zusammen; mit diesem Begriff, den er nirgendwo erläutert, meinte er offenbar Leute, die zu dem von den Mu'taziliten verpönten *ḫalq al-af'āl*, der Erschaffenheit der menschlichen Handlungen durch Gott, positiv standen. Ihr erster bedeutender Vertreter – nach Ḍirār, den Aš'arī unter diesem Aspekt ebenfalls dazu rechnet[1] – war

Abū 'Abdallāh al-Ḥusain b. Muḥammad b. 'Abdallāh an-Naǧǧār.

Er stammte aus Qum[2], hat aber offenbar in Baṣra studiert und längere Zeit dort gelebt[3]. Mit der dortigen murǧi'itischen Tradition kam er, zumindest was den Glaubensbegriff anging, gut zurecht[4]. Ġassān b. Abān, der Erneuerer von Abū Ḥanīfa's theologischem Ansatz, hat ihn persönlich gekannt[5]; Yūsuf as-Samtī mag ihm ein Beispiel dafür gewesen sein, wie sich in qadaritischer Umgebung ein stärker deterministisch geprägtes Denken verteidigen ließ[6]. Jedoch ist er anscheinend vor allem unter den Einfluß Ḍirārs geraten. Auf die Mu'taziliten der nächsten Generation wirkte er darum entschieden zu altmodisch; in der Reaktion auf ihre Kritik prägten sich seine konservativen Züge noch stärker aus und gaben seiner Theologie ein eigenes Profil. Allerdings war die Zeit dafür in Baṣra noch nicht reif; erst bei Aš'arī kommen manche seiner Gedanken zum Tragen[7]. Er selber scheint die Feindseligkeit der Umgebung noch stark gespürt zu haben; er soll sich nach einer Diskussion mit Naẓẓām ein hitziges Fieber geholt haben und daran gestorben sein[8]. In Iran dagegen vertraute man ihm mehr; seine Schule überlebte noch lange in Ṭabaristān und in Raiy[9]. Bağdatlı Paşa verlegt sein Todesdatum in die Zeit um 220/835[10]; man wird sich ihm anschließen dürfen.

---

[1] *Maq.* 408, 6.

[2] *Fihrist* 229, 9. Flügel hat stattdessen *Bam* (179, 13); jedoch findet sich auch bei Maqrīzī, der gewiß in der einen oder andern Form auf Ibn an-Nadīm zurückgeht, die Lesung Qum (*Ḫiṭaṭ* II 350, pu.).

[3] Bei Pazdawī erhält er die Nisbe al-Baṣrī (*Uṣūl ad-dīn* 115, pu. und 250, 15 f.).

[4] S. u. S. 156.

[5] S. o. Bd. I 220.

[6] S. o. Bd. II 153.

[7] S. u. S. 151 und 571.

[8] Der Inhalt des Gespräches wird freilich verschieden wiedergegeben; vgl. *Fihrist* 229, 10 ff. mit Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 109, 6 ff./übs. Daiber, *Mu'ammar* 104 (wo es statt „auf einem freien Platz" heißen muß „auf der Raḥba"; zum Ort vgl. Ṣ. A. al-'Alī, *Ḫiṭaṭ al-Baṣra* 71 ff.). Es handelt sich eindeutig um eine mu'tazilitische Erfolgsstory. Sie mag dadurch ausgelöst sein, daß Naǧǧār zu dem darin verpackten Problem ein Buch gegen Naẓẓām geschrieben hatte (Werkliste XXXII a, nr. 16).

[9] Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ* I 40 b, 13 f. > al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 132, 2 f. und Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 109, 11 f. Für Raiy s. noch u. S. 161 f.; immerhin lag die Stadt nicht allzu weit von seinem Geburtsort Qum entfernt. Dort haben vermutlich die Šī'iten die Ausbreitung seiner Schule verhindert.

[10] *Hadīya* I 303, pu. f.

Über seine Lebensumstände wußte man nahezu nichts. Einig war man sich nur darüber, daß er trotz seines Beinamens nicht Tischler oder Zimmermann gewesen war. Aber dann gingen die Vermutungen schon auseinander. Ibn an-Nadīm, der einzige, der überhaupt Informationen über ihn hat, berichtet sowohl, er sei Weber in den Ṭirāz-Manufakturen des 'Abbās b. Muḥammad (gest. 186/802), Bruders der beiden ersten Abbasidenkalifen gewesen, als auch, er habe Waagen hergestellt[11]. Jedenfalls scheint Naǧǧārs Sozialstatus nicht hoch gewesen zu sein. Auch an den Hof ist er offenbar nie geholt worden; für Baġdād ist er nicht belegt. Das ist insofern erstaunlich, als er gelegentlich als Schüler des Bišr al-Marīsī bezeichnet wird[12]. Sollte er ihn in Kūfa getroffen haben? Dort war ja vermutlich auch Ġassān b. Abān zu Hause[13]. Was man sonst von ihm erzählte, ist offenbar vornehmlich von mu'tazilitischer Malice gefärbt: Er habe eine Stimme wie eine Fledermaus gehabt[14]; Schwache habe er mit Hochmut, Überlegenere mit List behandelt[15]. Ǧāḥiẓ allerdings kennt ihn als jemanden, der sich auf die „Ausdrucksweisen" (*'ibārāt*) besonders gut verstand; wahrscheinlich notierte man seine terminologische Finesse.

Ḍamm aḫlāq al-kuttāb in: *Rasā'il* II 192, 6; die ältere Edition von Finkel (*Ṯalāṯ rasā'il* 42, pu.) hat stattdessen *'ibādāt*, das aber nicht gut paßt. Auch *'ibārāt* ist allerdings alles andere als eindeutig. Daß damit auf die Theorie hingewiesen sei, die Ibn Kullāb zum göttlichen Wort vertrat (s. u. S. 182), ist unwahrscheinlich; sie wird mit Naǧǧār nicht verbunden. Er steht an der genannten Stelle in einer Reihe mit Mu'taziliten und Philologen, die alle wegen gewisser Spezialitäten genannt werden. Ǧāḥiẓ fand an diesen nicht immer Gefallen; auch bei Naǧǧār muß also nicht unbedingt Bewunderung im Spiele gewesen sein. – Vgl. zu ihm allgemein noch Ziriklī, *A'lām* II 276; Kaḥḥāla, *Mu'ǧam* IV 53 und Nyberg/Athamina in EI² VII 866 ff.

Dieselbe Bemerkung bei Ǧāḥiẓ zeigt, daß Naǧǧār wegen seines *qaul bil-iṯbāt* bekannt war, also zu den *ahl al-iṯbāt* gerechnet wurde und vermutlich als ihr Führer oder Begründer galt. Aš'arī sagt dies nicht so explizit; jedoch zählt er immerhin dessen Schüler Kūšānī in diese Gruppe (*Maq.* 262, 5 ff. und 540, 4 ff.; zu ihm s. u. S. 168 f.). Überzeugend sind auch die zahlreichen Übereinstimmungen in der Darstellung der Lehre (vgl. *Maq.* 554, 14 mit Text XXXII 17, b; *Maq.* 540, 1 ff. und 541, 6 ff. mit Text 26, a und 27, a; *Maq.* 263, 6 und 265, 6 mit Text 30, f und 31, b; *Maq.* 259, 9 mit Text 30, i; *Maq.* 260, 6 f. und 573, 9 ff. sowie 577, 7 ff. mit Text 34; *Maq.* 408, 6 f. mit Text 35; schließlich die Terminologie in *Maq.* 537, 14 f. mit Text 30, f und i). Für die Interpretation des

---

[11] *Fihrist* 229, 8 f.; zu 'Abbās b. Muḥammad vgl. EI² I 12 b. Zu den Ṭirāz-Manufakturen vgl. Grohmann in EI¹ IV 850 ff. s. v. *Ṭirāz*. Später setzte sich die Überlieferung, er sei Weber gewesen, bei seinen Gegnern wegen ihres herabsetzenden Charakters durch (vgl. Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 129, 7 f.; al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 132, 2).

[12] Šīrāzī, *Ṭab.* 138, pu. f.; IAW I 164, apu.; ähnlich Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 116, 3 ff.; dazu Text XX 25.

[13] Über Marīsī liefen auch Naǧǧārs Beziehungen zur Ibāḍīya (s. u. S. 171 f.). Der kūfische Ibāḍit 'Abdallāh b. Yazīd nimmt manche seiner Gedanken voraus (s. u. S. 152 und Bd. I 411).

[14] *Fihrist* 229, 9.

[15] Tauḥīdī, *Baṣā'ir* ²VII 64 nr. 198.

Begriffes *iṯbāt* in diesem Zusammenhang ist wichtig, daß alle genannten Stellen sich auf die Art beziehen, wie Gott das menschliche Handeln mitbestimmt.

Das gilt auch sonst für die Aussagen über die *ahl al-iṯbāt*. Nur einmal heißt es, daß sie wie Ḍirār eine negative Theologie vertraten (*Maq.* 487, ult. ff.). Aber daher kann der Name ja nicht kommen; sie hätten dann eher *ahl an-nafy* heißen müssen. Mit *iṯbāt* ist vielmehr *iṯbāt al-qadar* gemeint; schon Ibn Qutaiba stellt in diesem Sinne *ahl al-iṯbāt* und *ahl al-qadar* gegenüber. Der Sachverhalt ist zuletzt von Gimaret behandelt worden (*Théories* 62 ff.); er konnte sich auf die Untersuchung von Watt in: *Free Will and Predestination* 55 f. und 112 f. stützen. Im Hintergrund steht vermutlich der Streit darüber, wer als Qadarit zu bezeichnen sei. Da die Mu'taziliten ihre prädestinatianischen Gegner mit der im Ḥadīṯ geschmähten Qadarīya gleichsetzten (*muḏāhāt*; s. Bd. V 302), sahen letztere sich, wenn sie das Epitheton zurückgaben, zu dem Eingeständnis gezwungen, daß sie als „Qadariten" Leute bezeichneten, die nicht an das *qadar* glaubten. So waren sie selber diejenigen, welche positiv zum *qadar* standen, und sie sahen sich dann auch so. Recht bezeichnend für dieses dialektische Verhältnis ist die Stelle *Maq.* 430, 1 ff., die zwar im einzelnen der Interpretation manche Schwierigkeiten entgegensetzt, aber in dem für uns entscheidenden Punkt doch klar ist (vgl. meine Bemerkungen in: Oriens 18–19/1965–6/128 f. und Gimaret 63; die Erklärung von *ahl al-iṯbāt*, die ich in Oriens zuvor S. 126 gegeben habe, erhalte ich nicht mehr aufrecht). Als weitere Belege wären heranzuziehen IS VII_1 145, 17; *Aġ.* IX 113, 1; Fasawī II 40, pu. = Ṭabarī, *Tafsīr* ^{2}XIV 9, 13.

5.2.1 *Naǧǧārs Lehre*

Was die *ahl al-iṯbāt* mit Ḍirār verband, war der *kasb*-Begriff und die Theorie, die sich an diesen knüpfte. Der Mensch tut (*yaf'alu*) seine Handlungen; Gott schafft sie[1]. Der Mensch tut also, was von Gott geschaffen ist (*yaf'alu llaḏī huwa ḫalq Allāh*)[2]; denn wie alles andere auf Erden entstehen die Handlungen in der Zeit[3]. Sie zu tun, heißt dann, sie zu „erwerben", d. h. sie durchzuführen, so daß man jenseitigen Lohn dafür erhält[4]. So haben die Quellen dies für Naǧǧār festgehalten, wobei die Schwankungen des Vokabulars darauf hinzudeuten scheinen, daß er in der Tat *fa'ala* und *iktasaba* ohne Unterschied gebrauchte – zumindest mit Bezug auf den Menschen[5]; vermutlich hat er *fa'ala* daneben auch für Gott gelten lassen[6]. Es mochte nach Scholastik aussehen,

---

[1] Text XXXII 26, a. Vgl. zum folgenden auch Watt, *Free Will* 106 ff.

[2] Das war wohl für Naǧǧār die gängige Formel. Sie wird verspottet in der vorher erwähnten Anekdote mit Naẓẓām bei Ibn an-Nadīm (229, 10 ff.).

[3] Text 25.

[4] Text 27. Für Ḍirār s. o. Bd. III 45 f.

[5] So notiert es Baġdādī, *Farq* 197, 5 f./209, 11; für die *ahl al-iṯbāt* allgemein *Maq.* 540, 1 f. Beide Vokabeln zusammen auch bei Nāši', *Ausaṭ* 92 § 67, wo aber Naǧǧār hinter dem allgemeinen Etikett al-Murǧi'a verschwindet (vgl. Text 26, Kommentar). Zum Problem vgl. Gimaret, *Théories* 70 und 72.

[6] So festgehalten bei Maqdisī, *Bad'* V 147, 3 f., allerdings vielleicht mit mu'tazilitischer Terminologie; die Mu'taziliten umschrieben das theologische Modell mit *fi'l wāḥid min fā'ilain*

wenn man daraus schloß, daß eine Handlung dann auch nur unter ihrem menschlichen Aspekt geboten oder verboten sein könne[7]. Jedoch wurde das Problem sofort klar, wenn man von der Sünde redete: eine Sünde ist böse als Akt des Menschen, dagegen nicht als Akt oder Schöpfung Gottes. Naǧǧār verglich dies damit, daß auch Schwärze z. B. zwar Akzidens und Farbe ist, aber doch nicht deswegen Schwärze, weil sie Akzidens und Farbe ist[8]. Es gibt, so wollte er sagen, immer noch etwas, das der Mensch hinzuzufügen hat. Mehr noch: Gott hätte gar nicht die Macht zum Unrecht oder zur Lüge, wenn nicht der Mensch dies „erwürbe"[9].

Daß Naǧǧār mit dieser Art, die Dinge zu sehen, tatsächlich bei Ḍirār in die Schule gegangen war, wird dadurch nahegelegt, daß er weitere Elemente aus dessen Theologie übernahm. Er glaubte, daß Gott jenseits dessen, was er über sich im Koran aussagt, eine innere und individuelle Wesenheit (*māhīya*) hat, die wir nicht zu erkennen vermögen[10], und er betrachtete die Körper umgekehrt als bloße „Bündel" von Akzidenzien, denen kein Wesenskern innewohnt. In dem letzteren Punkt hat man die Verwandtschaft häufig hervorgehoben[11]; sie scheint bis in die Einzelheiten der Ḍirārschen Konzeption gegangen zu sein[12]. Dennoch haben wir Anzeichen dafür, daß Naǧǧār die spätere Entwicklung nicht verschlief. Er verfolgte die Diskussion über das Phänomen der Bewegung[13], und er scheint auch gesehen zu haben, daß, wenn Naẓẓām die Atomisten fragte, wie denn aus der Addition von Undimensioniertem, nämlich den Atomen, nun Dimensioniertes, nämlich ein Körper, entstehen könne, dies auf Ḍirārs Ansatz ebenfalls zutraf; denn er meinte, daß die „Akzidenzien", die in das Bündel eingehen, von vornherein schon Räumlichkeit (*taḥaiyuz*), d. h. einen Platz im Raum, besitzen müßten. Nur die Bewegung schloß er hiervon bezeichnenderweise aus; sie kommt wie bei Naẓẓām nachträglich hinzu[14]. Ibn Mattōya hat wahrscheinlich recht, wenn er sagt, daß Naǧǧār sich die konstituierenden Akzidenzien – allerdings auch nur sie[15] – als über den Augenblick hinaus bestehende unkörperliche Entitäten (*ma'ānī bāqiya*) vorstellte. Aber welche Formulierung er selber in diesem Punkte benutzte, wissen wir nicht,

---

(Abū 'Ammār, *Mūǧaz* II 34, pu. ff.). Gott bezeichnet sich auch im Koran als *fā'il* (Sure 21/79 und 104).

[7] Text 28.

[8] So nach einem Referat in der *Tabṣirat al-adilla* des Abū l-Mu'īn an-Nasafī (Text 28 A, d; auszugsweise auch übersetzt bei Gimaret, *Théories* 205).

[9] Text 17; auch *Maq.* 554, 14 als Meinung der *ahl al-iṯbāt* allgemein.

[10] *Intiṣār* 98, 3; wohl auch *Maq.* 154, 1 ff., wenn wir wieder annehmen, daß, wie vorher bei Nāši', auf Naǧǧār mit dem Stichwort „Murǧi'a" verwiesen wird. Zur Übersetzung von *māhīya* s. o. Bd. I 362.

[11] Text XV 3. Dazu Baġdādī, *Farq* 196, 11 ff./208, pu. ff.; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 12, 1 f.; Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 101, 9 f.; weitere Stellen bei Daiber, *Mu'ammar* 337. Sie gilt auch für das Menschenbild (Text 22).

[12] Vgl. Text XV 8 (dazu oben Bd. III 38 ff.) und XV 49 mit Kommentar.

[13] Belegt für das Beispiel der Rotation einer Achse; s. o. Bd. III 325, Anm. 6.

[14] Ibn Mattōya, *Taḏkira* 49, 9 ff.; dazu Dhanani, *The Physical Theory of Kalām* 91 ff.

[15] Für die anderen vgl. Text XV 8, a.

und auch „Räumlichkeit" ist eine Vokabel des späteren Atomismus. Man hat Naǧǧār offenbar so verstanden, daß diese Akzidenzien, die gewissermaßen die Funktion von Atomen hatten, bereits Körper seien[16]; daß Gott Akzidenzien in Körper verwandeln könne, war Naǧǧār ohnehin aus der ḍirāritischen Tradition geläufig[17]. So konnte man denn auch behaupten, daß er die endliche Teilbarkeit vertreten habe. Nur daß sie nach seinem Modell nicht bei einem letzten Atom Halt machte, sondern bei dem Nichts; denn selbständige Existenz besaßen seine Akzidenzien ja noch nicht[18].

Die Entwicklung, die sich gegenüber Ḍirār abzeichnet, läßt uns nun auch die Unterschiede in der *kasb*-Theorie deutlicher sehen. Für Ḍirār tut der Mensch noch nicht „das, was Gott schafft"[19], sondern beide arbeiten zusammen. Naǧǧār dagegen interpretiert den Synergismus viel stärker zugunsten Gottes. Der Mensch kann über die *mutawallidāt* nicht mehr verfügen[20], und sein Handlungsvermögen erhält er erst im Augenblick der Handlung selber[21]. Freilich entfernte sich Naǧǧār damit nicht nur von Ḍirār, sondern von der Muʿtazila überhaupt; man begriff dort nun gar nicht mehr, wie jemand etwas „erwerben" kann, wenn er vorher nicht dazu imstande ist. Begründen, so meinte man, konnte Naǧǧār seine Theorie selber nicht; aber sie habe ihm erlaubt, mit etwas Eigenem der „Kopf" zu sein und nicht nur in der Muʿtazila der „Schwanz"[22]. Man spottete über den *kasb an-Naǧǧār*, lange bevor man sich angewöhnte, *adaqqu min kasb al-Aš'arī* zu sagen[23].

Die Weiterungen, die dies hatte, waren in der Tat beträchtlich. Handlungsvermögen bedeutete für Naǧǧār jetzt göttlichen Beistand und Schutz vor Sünde[24], nicht mehr Gesundheit wie vielleicht für Ḍirār[25]. Es kommt von außen und ist darum nicht mehr ein Teil (*baʿḍ*) des Menschen[26]. Es gilt nur für eine einzige Handlung[27]; darum hat es keinen Bestand[28]. Diese Handlung kann, wenn es den Charakter göttlichen Beistandes hat, nur ein Gehorsamswerk sein. Das Gegenteil kann man damit nicht tun[29]; schon der Sprachge-

---

[16] Aš'arī, *Maq.* 109, 6 f.
[17] Text XV 49. Er setzte dies wohl auch mit Bezug auf die göttliche Rede voraus (Text XXXII 16).
[18] Text 1.
[19] S. o. S. 149.
[20] Text 35.
[21] Text 30, a–b. Dazu Gimaret, *Théories* 69.
[22] Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 129, 8 ff.; zu „Kopf" und „Schwanz" s. o. Bd. I 184.
[23] Vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VII 110, 1 (wo entsprechend zu verbessern ist; vgl. Peters, *God's Created Speech* 359, Anm. 167); auch Yūsuf al-Baṣīr (in: REJ 131/1972/279), Mufīd (in: Šarif al-Murtaḍā, *al-Fuṣūl al-muḫtāra* II 115, 10ff./^{2}279, 8 ff. und in Turāṯunā 4/1409/588, 8 ff.) und Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 116, 13 ff.
[24] Text 30, b und 31, b. So im Grunde schon Bišr al-Marīsī (vgl. Text XX 25 und oben Bd. III 186). Für die *ahl al-iṯbāt* vgl. *Maq.* 263, 6.
[25] S. o. Bd. III 39 und 45 zu Text XV 1, c.
[26] Text 23 und 24, a; vgl. allerdings dagegen Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* 108, 16.
[27] Text 30, c–e; 31, i.
[28] Text 24; 30, d; 31, i.
[29] Text 31, a und f; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 116, 3 ff.

brauch zeigt, daß man Gott nur zu Gutem um Hilfe bittet[30]. Die Ungläubigen werden stattdessen von Gott im Stich gelassen (*ḫiḏlān*) oder heimgesucht (*balā'*)[31]. Auch dieses Im-Stiche-Lassen ist in Wirklichkeit ein Handlungsvermögen, das Gott ihnen gibt; die Ungläubigen haben alles, was man zum Handeln braucht, nur eben nicht Gottes „Erfolgverleihung" (*taufīq*) und seinen Schutz[32].

Es wäre also falsch, zu sagen, die Ungläubigen seien unfähig, zu glauben. Handlungsunfähig (*'āǧiz*) sind sie nicht; denn sonst würden sie ja gar nicht mehr handeln. Wer handlungsunfähig ist, ist dies permanent und fällt darum auch nicht unter die Verpflichtung zum Gesetz[33]. Denn nur die Handlungsfähigkeit steht in Relation zu einer konkreten Handlung, die Handlungsunfähigkeit nicht[34], und nicht eine bestimmte Handlung wird durch die Handlungsunfähigkeit unmöglich gemacht, sondern die Handlungsfähigkeit als solche[35]. Das hing mit der Gleichzeitigkeit von Handlung und Handlungsfähigkeit zusammen; Gott muß geradezu, wann immer er eine Handlung schafft, auch ein Handlungsvermögen dazu schaffen[36]. Allerdings geht alles, was die Ungläubigen dann tun, in die falsche Richtung; denn sie sind nicht rechtgeleitet[37]. Insofern – aber auch nur so – kann man sagen, daß wenn Gott sie dennoch zum Glauben verpflichtet, er ihnen etwas Undurchführbares auferlegt (*taklīf mā lā yuṭāq*). Das Handlungsvermögen zum Unglauben, das er dem Ungläubigen gibt, ist gewissermaßen selber schon Unglauben[38]. Aber er könnte sie, zumindest theoretisch, jederzeit durch einen Gunstbeweis (*luṭf*) zum Heil führen[39]. Auch dieser letztere Gedanke war nur scheinbar der Mu'tazila verpflichtet. Madelung hat stattdessen kürzlich auf Verwandtschaft mit dem kūfischen Ibāḍiten 'Abdallāh b. Yazīd hingewiesen[40].

Die Mu'taziliten waren mit diesen Ausführungen schon deswegen nicht zufrieden, weil es ihnen gar nicht so sehr um die Ungläubigen ging als um den

---

[30] Text 31, c–e.

[31] Text 30, f und h. Daß in diesem Text als weiterer Begriff noch das Böse (*šarr*) steht, das ja an sich kein göttliches Handeln ist, liegt wohl daran, daß man im Gebet ebenso sagen konnte „Bewahre mich vor dem Im-Stich-Lassen" wie „Bewahre mich vor dem Bösen" (vgl. 31, c).

[32] Text 32. Aš'arī hat später *ḫiḏlān* nur noch auf den Unglauben und *taufīq* nur noch auf den Glauben bezogen, also nicht mehr auf das Handeln schlechthin (Gimaret, *Ash'arī* 136). Daß er auch die *ahl al-iṯbāt* so verstand, geht aus *Maq.* 265, 6 f. hervor.

[33] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* 334, 22 ff.; auch 112, 8 ff. Dazu Gimaret, *Ash'arī* 438 f.

[34] Text 37; vgl. damit Text 36. Dazu McDermott, *Theology of Al-Mufīd* 178 f.

[35] Ibn Fūrak 335, 11 ff.; also auch Glaube und Unglauben, wie die Mu'taziliten maliziös betonten (Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 108, ult. f.).

[36] Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 368, –7 ff. 'Azmī/384, 14 ff. Houben.

[37] Text 30, h–i.

[38] Text 33.

[39] Text 34 und 30, k. Daß man in der Schule Naǧǧārs die Formulierung *taklīf mā lā yuṭāq* aus verständlichen Gründen nicht gerne hörte, scheint aus Mānkdīm, ŠUḤ 402, 1 ff. hervorzugehen; der Passus bezieht sich auf die ungekennzeichnete Lehrmeinung 400, 6. Daß der Gunstbeweis Gottes eine rein theoretische Möglichkeit bleibt, betont Māturīdī, *Tauḥīd* 321, 19 f.

[40] *Streitschrift des Aḥmad an-Nāṣir*, Einl. 10.

Sünder. Der Sünder verhält sich, wenn man in den Kategorien Naǧǧārs dachte, im Gegensatz zum Ungläubigen zwiespältig. Er glaubt an Gott und den Islam, und dafür erhält er göttlichen Beistand; denn der Glaube ist geschaffen[41]. Aber er vergeht sich auch gegen Gott; darum ist er im Stich gelassen. Wir wissen nicht genau, wie Naǧǧār dieses Dilemma gelöst hat; er kannte ja keine *manzila baina l-manzilatain*. Der Glaubensakt war für ihn offenbar übergeordnet[42]; es ist wohl kein Zufall, daß einer unserer Kerntexte – eben der, dem wir oben folgten – schnell darauf überleitet[43]. Naǧǧār scheint angenommen zu haben, daß es so etwas wie eine grundsätzliche Entscheidung zur Gottesfreundschaft oder zur Gottesfeindschaft gibt; er scheute sich nicht, dies als *iḫtiyār*, als freie Wahl des Menschen zu bezeichnen[44]. Sünde aber war für ihn offenbar nicht so sehr bewußtes Durchkreuzen des göttlichen Willens als vielmehr die Saumseligkeit, Gottes Willen zu erfüllen. Nur beim Ungläubigen ergibt sie sich aus dem Unglauben, bei einem Muslim dagegen aus dem Unterlassen (*tark*). Man kann, wenn man Gottes Beistand erhält, zwar damit nicht das Gegenteil tun; aber man kann die Gelegenheit zum Guten ungenutzt verstreichen lassen und so zum Sünder werden. Umgekehrt kann dann sogar ein Gehorsamswerk darin bestehen, daß man in dem Augenblick, in welchem man eine Gelegenheit zum Guten verstreichen lassen wollte, diese dann doch nicht verstreichen läßt[45]. Obgleich die Handlung geschaffen ist, vermag man also in der Art, wie man sich zu ihr verhält, Freiheit zu entwickeln.

Naǧǧār hat in diesem Zusammenhang offenbar mit Vorliebe von *badal* „Alternative" gesprochen. Er verstand darunter nicht, daß man zu einem gegebenen Zeitpunkt etwas ganz anderes tut als das, wozu man das Handlungsvermögen erhalten hat; dazu ist der Mensch nicht imstande. Jedoch ist zu einer gegebenen Handlung immer noch ein „Gegenteil" (*ḍidd*) insofern denkbar, als diese nicht geschieht bzw. man sie nicht ausführt[46]. Die Frage ist nur, ob man darin eine reale oder eine bloß theoretische Möglichkeit sehen darf. Wenn wir im Lichte des oben Ausgeführten darauf zu antworten versuchen, so gilt vielleicht beides: Der Muslim kann sich, gewissermaßen in passivem Widerstand, realiter der Sünde verweigern; der Heide dagegen hat zwar nicht die Macht erhalten, zu glauben, aber es hätte immer noch eine Alternative zu seinem Unglauben gegeben, eben den „Gunstbeweis", von dem wir oben sprachen. Wenn die Quellen diese abgestufte Interpretation nur schwach stützen[47], so liegt dies, abgesehen von der Subtilität des Problems, vor allem daran, daß

---

[41] Ibn ʿAsākir, *Tabyīn* 150, ult. f.

[42] Vgl. auch unten S. 155 f.

[43] Text 30, f und h–k; dazwischen in g eine Äußerung zu den Gehorsamswerken allgemein. Ähnlich in Text 31 (vgl. a–g mit h und l).

[44] Text 31, l; zum Gebrauch dieses Begriffs in seiner Umgebung vgl. auch *Maq.* 390, 12 f.

[45] Text 30, g.

[46] Vgl. den genannten Text 30, g mit Text 40; auch Text 39 und Nāši', *Ausaṭ* 95 § 83.

[47] Vgl. aber, polemisch entstellt, Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 129, –4 ff. und Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 108, apu. ff. Üblicherweise redete man nur von den Heiden (vgl. etwa Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* II 69, 6 ff.).

Naǧǧār keine Fürsprecher hat. Nicht nur die Mu'taziliten waren mit ihm zerfallen; auch Aš'arī, der sonst in vielem mit ihm übereinstimmt, winkt hier ab[48]. Für die Mu'taziliten hatte die Sache nur Sinn, wenn die Handlung nicht bereits existiert; um einer „Alternative" Spielraum zu geben, muß man das Handlungsvermögen schon vor der Handlung ansetzen[49]. Naǧǧār war wegen seiner Theorie in aller Munde[50], aber wiederum, wie beim *kasb*, meist mit spöttischem Unterton[51]. Er hatte den Terminus ja auch nicht erfunden; Abū l-Huḏail hatte ihn bereits gebraucht[52]. Gerade weil dieser damit der Entscheidungsfreiheit des Menschen Ausdruck verliehen hatte, war Naǧǧār nicht umhin gekommen, sich damit auseinanderzusetzen[53].

Die Bruchstücke der Überlieferung sind nicht mehr leicht zusammenzusetzen. Nicht nur daß wir keine Originalzitate von Naǧǧār besitzen, seine Lehre wird auch häufig unter schiefem Blickwinkel gesehen. Abū l-Mu'īn an-Nasafī versucht ihn mit der Kategorie der *ǧihāt al-fi'l* zu fassen und stellt ihn darum neben Šaḥḥām[54]; aber bei beiden ist mehr als fraglich, ob sie den Begriff überhaupt schon kannten, und gewiß hat jeder von ihnen an etwas anderes gedacht. Šaḥḥām richtete seinen Blick auf Handlungen, die einmal vom Menschen in freier Entscheidung vollzogen werden und ein andermal sich unwillkürlich, von Gott gewollt, an ihm ereignen[55]. Naǧǧār dagegen will Gott von jeder Schuld am Unglauben freisprechen, obgleich dieser den Unglauben doch schafft; Gott, so meint er, schafft nur die Handlung als solche, während deren Ausrichtung (*ǧiha*), die Qualifikation (*ḥukm*), wie man in der Mu'tazila sagte[56], erst dann hinzutritt, wenn der Mensch die Handlung verwirklicht. Der Unglaube ist darum böse als vom Menschen zu verantwortende „Lüge", nicht einfach als geistige Stellungnahme (*i'tiqād*) und erst recht nicht bloß als Seiendes (*šai'*); denn sonst wäre ja jede Position, die man bezieht, und alles,

---

[48] Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 115, 6 ff.; ebenso der Ḥanbalit Abū Ya'lā in Text 39, b (vgl. Gimaret, *Ash'arī* 146 f.). Auch die Māturīditen standen nicht auf seiner Seite (Gimaret, *Théories* 220).

[49] Ibn Fūrak 119, ult. ff.; dazu Text XXV 57 und XXVIII 12 sowie Aš'arī, *Maq.* 563, 4 f. und al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 131, Anm. 1 nach dem *K. al-Mi'rāǧ* des Hādī ilā l-ḥaqq, auch Mufīd, *Awā'il al-maqālāt* 87, ult. ff./übs. McDermott, *Al-Mufīd* 180.

[50] Tauḥīdī, *Imtā'* I 58, pu.

[51] Vgl. den Ausspruch des Ṣāḥib Ibn 'Abbād bei Tauḥīdī, *Aḫlāq al-wazīrain* 395, pu. ff. Zustimmung kam von den *ahl al-iṯbāt* (vgl. *Maq.* 563, 5 ff., wo in 563, 7 hinter dem ersten *lā yakūnu* vielleicht *'alā l-badal* zu ergänzen ist); aber wir wissen nicht, ob nicht an der betreffenden Stelle doch nur wieder die Naǧǧāriten gemeint sind.

[52] S. o. Bd. III 234 und 248. Die meisten Belege für die Mu'tazila sind allerdings zeitlich nicht festzulegen und vermutlich später anzusetzen (vgl. neben den oben genannten Stellen noch *Maq.* 205, 15 f.; 233, 5 f. und 236, 11 ff.).

[53] Vgl. die Polemik Abū l-Huḏail's in Text XXI 90, l und Bd. III 277. Der Šarīf al-Murtaḍā sah es später so, daß die Deterministen angefangen hätten, von *badal* zu reden, als sie auf das *taklīf mā lā yuṭāq* festgelegt wurden (*Ḏaḫīra* 103, 6 f.).

[54] Text 28 A.

[55] S. o. S. 50.

[56] Allerdings mit umgekehrter Perspektive; vgl. Text XVII 41 und Bd. III 413 mit den dort angegebenen weiteren Belegen.

was existiert, schon böse[57]. Zwar hielt man im Bereich bloßer Sünde die Formulierung für zulässig, daß Gott Unrecht tut (*yafʿalu l-ǧaur*), sofern auch der Mensch dies tut; aber auch das blieb später innerhalb der Schule nicht unumstritten[58]. Daß aber Gott die Menschen dann nicht mehr für ihr Tun bestrafe, sondern für das seine, ist, auch wenn es in Quellen begegnet, die Abū l-Muʿīn an-Nasafī gar nicht so fern stehen[59], nur noch als böswillige Entstellung zu werten.

Wie sehr Naǧǧār bereits seine Zeitgenossen irritierte, zeigt der literarische Niederschlag; der Fall liegt da ähnlich wie bei Ḥafṣ al-Fard[60]. Schon Murdār übte nämlich an der Art, wie er von *badal* redete, Kritik; Abū Hāšim hat sich ihm später angeschlossen. Das lag daran, daß auch Naǧǧār selber sich schriftlich über das Thema ausgelassen hatte; gegen diesen Traktat richteten sich die beiden Widerlegungen[61]. Er war ohnehin ein fleißiger Autor; der *Fihrist* hat 34 Titel von ihm bewahrt. Mindestens 6 von ihnen verweisen auf die bisher geschilderte Problemstellung; neben dem *K. al-Badal* gab es ein *K. at-Tark* von ihm und allein drei Traktate zur Frage der *istiṭāʿa*[62]. Murdār hat daraus nicht nur das *K. al-Badal*, sondern auch das *K. al-Maḫlūq* angegriffen[63]; Iskāfī wandte sich gegen das *K. al-Istiṭāʿa* und gegen ein ungenanntes anderes Werk[64]. Naǧǧār selber setzte sich mit Naẓẓām in dieser Frage auseinander[65]. Das verrät einiges über seine Zeitstellung; Abū l-Huḏail und Bišr b. al-Muʿtamir, die Hauptgegner Ḍirārs, kommen hier nicht mehr vor. Sie hatten gegen Ḥafṣ al-Fard polemisiert, wohl als dieser noch in Baṣra sich aufhielt. Ob Naǧǧār bei ihm gelernt hat, wissen wir nicht.

> Wenn man in einer der üblichen Anekdoten erzählte, daß Naǧǧār mit Abū l-Huḏail in Baṣra zusammengetroffen sei (Bd. III 211, Anm. 8), so hat dies vielleicht nur paradigmatischen Charakter. Ibn ar-Rēwandī setzt voraus, daß Abū l-Huḏail sich mit Schülern Naǧǧārs auseinandersetzte (Text XXI 90, l); aber auch da ist eher deren Lehre gemeint. Über einen Ort ist nichts gesagt.

Gar nicht geschrieben dagegen hat Naǧǧār über das Thema, das den vorherigen Ausführungen in manchem zugrundelag: über den Glaubensbegriff. Er machte einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Ungläubigen und schwe-

---

[57] Text 28 A, b–c.

[58] Aš'arī, *Maq.* 541, 3 ff.; dazu oben S. 12 f. und 32 sowie unten S. 166 und 313. Zur Formulierung *yafʿalu ẓ-ẓulm* selber (statt einfach *yaẓlumu*) vgl. S. 76.

[59] Bei Abū Muṭīʿ an-Nasafī (*Radd* 99, 6) oder in der späten *Taḏkirat al-maḏāhib* (129, 6 f.); davon abhängig auch Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 22, 10.

[60] S. o. Bd. II 730 und III 276; Bd. V 252.

[61] Werkliste nr. 18.

[62] Ib., nr. 13–18; auch nr. 19 ist wohl hier einzuordnen. Text 31 könnte direkt aus einem dieser Bücher referieren.

[63] Werkliste XVIII b, nr. 11 und 19.

[64] Werkliste XXIX, nr. 8–9; vgl. auch nr. 25. Zu Iskāfīs *badal*-Begriff s. o. S. 85.

[65] Werkliste nr. 16.

ren Sündern[66]; insofern war er Murǧi'it[67]. Seine Glaubensdefinition ähnelt darum derjenigen, die wir schon bei der ersten Gruppe kennenlernten; wiederum steht offenbar Abū Šamir im Hintergrund[68]. Naǧǧār war da kaum originell, und man sah ihn auch nicht so. Neu war nur die Art, wie er alte Gedanken anders zusammenfügte. Wie Abū Šamir redete er von Elementen des Glaubensaktes, und wie dieser weigerte er sich, jenen an und für sich schon einen Wert zuzuerkennen. Erst wenn sie alle zusammenkommen: die Erkenntnis Gottes und der Offenbarung[69], die daraus resultierende demütige Haltung und das Bekenntnis, sind sie auch einzeln gut, und erst wenn sie alle fehlen, ist man ungläubig[70]. Glaube wird nur als Ganzes verwirklicht; darum läßt er sich zwar steigern und intensivieren, aber nicht reduzieren[71]. Wer eines der Elemente vernachlässigt, begeht eine Sünde; wer allerdings bewußt sich gegen eine Glaubenserkenntnis sperrt, fällt damit in Unglauben[72].

Das ist, wie überall in der Murǧi'a, vorwiegend intellektualistisch konzipiert. Glaube ist, so meint Šahrastānī Naǧǧārs Lehre zusammenfassen zu können, bloßes Für-Wahr-Halten[73]. Wer an Glauben zunimmt, hält Gott stärker für wahr und erkennt ihn tiefer[74]. So wie der Glaube sich nur als Ganzes verwirklicht, kann man auch Gott nur insgesamt erkennen – im Gegensatz zu den irdischen Dingen, die sich jeweils partiell mit anderem vergleichen lassen[75]. Bei Naǧǧār aber kommt hinzu, daß er auch die Vorstellung einer natürlichen Religion, die man in der baṣrischen Murǧi'a seit langem kannte[76], im Zusammenhang damit weiter ausbaut, radikaler fast als sein Zeitgenosse Naẓẓām, obgleich er von diesem hier kaum beeinflußt sein dürfte. Der Mensch ist, so sagte er, durch seine Natur ebenso wie durch sein soziales Umfeld dazu vorgeprägt, gewisse moralische Postulate wie die Notwendigkeit des Dankes oder die Verwerflichkeit der Lüge zu erkennen; er kann sich diesen Einsichten gar nicht verschließen. Wenn solche Dinge dann dazu noch als Gebote im Koran genannt werden, so haben sie dort nur verstärkende, paränetische Funktion[77].

---

[66] Text 49, b; interessant ist, daß er dies mit der Gerechtigkeit Gottes begründet haben soll. Vgl. oben S. 153.

[67] Text 48, a; auch *Maq.* 285, 2 und die oben Anm. 5 und 10 genannten Stellen. Ein *K. al-Irǧā'* hat er geschrieben (Werkliste nr. 21).

[68] Dieser wird explizit erwähnt in Text 48, c; vgl. dazu Text II 17, d. Überzeugend sind vor allem die Übereinstimmungen zwischen 48, a und II 17, a; vgl. auch 49, a mit II 17, b.

[69] Zur Offenbarung gehört auch das Gesetz, aber nur soweit es von allen Muslimen gleich ausgelegt wird (Text 48, a).

[70] Text 48, d–e; auch II 15, i–k.

[71] 48, f–g.

[72] So wird man wohl die Sätze *b* und *e* desselben Textes gegeneinander ausgleichen dürfen.

[73] Text 49, a. Übereinstimmung mit Bišr al-Marīsī s. o. S. 141 und 148.

[74] Text 48, f. Hängt damit zusammen, daß Naǧǧār auch die Buße nur als verbales Um-Verzeihung-Bitten verstand? (Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 149, –7).

[75] Text 47.

[76] S. o. Bd. II 171 f.

[77] Text 45 und 46, a–c.

Das hat Konsequenzen für das Gottesbild. Die Gründe, aus denen Gott die Dinge schafft, lassen sich erkennen; sie sind zwar vielgestaltig, aber doch völlig rational. Vor allem hat er immer einen Grund; er handelt nicht willkürlich. Nur die Welt als Ganzes ist ohne Grund geschaffen; denn Gründe gibt es nur innerhalb ihrer Ordnung[78]. Selbst die Eschatologie, die ewige Dauer von Lohn und Strafe, läßt sich rational beweisen. Denn das Entgelt im Jenseits richtet sich, wie für Naǧǧār von seinem murǧi'itischen Ansatz her feststand, nach dem Glauben, nicht nach den Werken. Gott aber, das Objekt des Glaubens, ist unendlich; so haben auch Lohn und Strafe kein Ende[79]. Die Strafe allerdings nur dann, wenn man wirklich Gott geleugnet hat; sonstige Sünden, mögen sie noch so schwer und zahlreich sein, sind immer endlich[80]. Eine vorausgenommene Grabesstrafe paßte in dieses Konzept nicht hinein; Naǧǧār hielt sie für undenkbar[81].

> Man ist danach etwas überrascht, zu erfahren, daß nach Naǧǧārs Ansicht Gott mit den Kindern, die vor Erreichen der Verstandesreife sterben, im Jenseits verfahren kann, wie er will (Text 19). Aber der Satz, daß Gott nur Unrecht tut (*yaf'alu ẓ-ẓulm*), wenn der Mensch es tut (s. o. S. 155), implizierte ja auch, daß Gott in allen anderen Fällen völlig frei ist. Wie er die „unschuldigen Kinder" dann wirklich behandelt, konnte so natürlich nur mit Vermutungen beantwortet werden (vgl. Text 20 mit Text IV 64). Hier mochte auch hineinspielen, daß nach Naǧǧārs Vorstellung die Verpflichtung zum Gesetz sogar im Jenseits weiterbesteht (Ṭūsī, *Tibyān* IV 451, 3 ff. und VI 305, −5 f.). Wir haben für diese merkwürdige Lehre keine Parallele.

So sehr also Naǧǧārs murǧi'itischer Glaubensbegriff in manchem seiner Handlungstheorie vorgearbeitet haben mag, so wenig hat er diese präjudiziert. Im Gegenteil: gerade mit ihm kam Naǧǧār der Mu'tazila besonders nahe. Wenn wir nach einer greifbaren Verankerung für seinen Determinismus suchen – die ihrerseits auch sofort wieder mu'tazilitische Polemik auf sich gezogen hat –, so findet sie sich anderswo: im Gottesbild. Naǧǧār betrachtete nämlich den göttlichen Willen als Wesenseigenschaft; in ihm manifestiert sich die Königsmacht (*mulk*) Gottes[82]. Dazu band Naǧǧār den Willen an das göttliche Vorherwissen: alles, was Gott weiß, will er auch[83]. Darum stirbt jeder zu dem von Gott bestimmten, da vorhergewußten Todestermin; auch ein Mörder kann die Lebenszeit seines Opfers nicht verkürzen. Darum ist weiterhin selbst das, was man sich auf unerlaubte Weise aneignet, ein von Gott bestimmter Lebensunterhalt[84]. Und schließlich haben, so wird im Namen der *ahl al-iṯbāt* überliefert, die Menschen keine Macht über – d. h. kein Handlungsvermögen für –

---

[78] Text 21.
[79] Naǧǧār scheint hier zeitliche Endlosigkeit und wesenhafte Unendlichkeit nicht unterschieden zu haben.
[80] Text 46, d–e. Wie die Gegenseite dies darstellte, geht aus Text 41 hervor.
[81] Text 43.
[82] Text 11, b; 12 und 26, b; das Buch zum Thema vgl. Werkliste nr. 8.
[83] Text 11, a.
[84] Text 42.

das, von dem Gott weiß, daß es nicht sein wird[85]. Naǧǧār ist anscheinend der erste gewesen, der dem göttlichen Willen eine derart beherrschende und selbständige Rolle beimaß; hier hat er der murǧi'itisch-ḥanafitischen Tradition, in der er mit seiner Glaubensdefinition und – über Marīsī – auch mit seiner Handlungstheorie stand[86], einen neuen Akzent gegeben[87]. In der Mu'tazila hat anscheinend erst Ǧubbā'ī sich darauf eingestellt[88].

> Der Grundsatz, daß Gott alles will, was er weiß, gilt, wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, nur für die tatsächlich eintretenden Ereignisse. Naǧǧār kennt also ebensowenig wie Abū l-Huḏail den Begriff der Potentialität. Da er jedoch an der Stelle, wo Abū l-Huḏail von der göttlichen Allmacht redete, mit der Kategorie des göttlichen Willens operierte, stellte sich unmittelbarer als sonst das Problem, die göttliche Willensfreiheit zu wahren. Während sich darum von selbst verstand, daß Gott alles das, was sich wissen läßt, auch wissen muß, ließ sich nicht sagen, daß er alles das, was sich wollen läßt, auch wollen muß (Text 13).
>
> Auch über die Vergleichbarkeit mit dem menschlichen Willensakt ließ sich nachdenken. Wenn Naǧǧār einen Traktat über die *irāda al-mūǧiba* verfaßte (Werkliste nr. 9), so handelte er dort wohl davon, daß ein Willensakt nicht nur bei Gott, sondern auch beim Menschen notwendig zu seinem Ergebnis führt (vgl. Text 29). Aš'arī bewahrt vermutlich ein Zitat daraus (*Maq.* 415, 14 ff.); dort geht es in der Tat um den menschlichen Willen. Daß die göttlichen Willensakte *mūǧib* sind, war im Grunde ja selbstverständlich. Bei dem Menschen dagegen gab es neben der *irāda* immer noch das *tamannī*, das illusionäre Wollen; es besteht darin, daß man etwas will, was sich nicht verwirklicht (Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 141, 17 f.). Auch in Naǧǧārs Anthropologie scheint der Wille stärker in den Vordergrund getreten zu sein.

Gottes Wille allerdings ist nicht positiv zu definieren; denn Gottes innerste Natur, seine *māhīya*, bleibt uns ja verschlossen. Naǧǧār hat Ḍirārs negative Theologie fortgeführt: „Gott will" heißt „er verabscheut nicht"[89] oder „er muß nicht (gegen seinen Willen) geschehen lassen"[90], „Gott ist freigebig": er ist nicht geizig[91], „Gott ist einer": nichts ist ihm ähnlich oder gleich[92], und so natürlich auch bei den üblichen Attributen wie „wissend", „lebendig" usw.[93]. Naǧǧārs Richtschnur war das *laisa ka-miṯlihī šai'* aus Sure 42/11. Denn *miṯl* „ähnlich" können zwei Dinge nur sein, wenn sie in einer positiven Eigenschaft übereinstimmen; die positive Seite der göttlichen Attribute aber kennen wir nicht. Man mochte sich fragen, ob Gott mit den Dingen nicht zumindest das gemeinsam hat, daß er seiend ist wie sie; aber hiergegen sicherte sich Naǧǧār

---

[85] *Maq.* 561, 15.
[86] Und auf die er damit in Iran auch weiter einwirkte (vgl. Text XXXV 23).
[87] Vgl. aber für Bišr al-Marīsī Bd. III 186.
[88] Das dürfte aus der Darstellung bei Malāḥimī, *Mu'tamad* 240, 2 ff. hervorgehen.
[89] Text 11, b.
[90] Text 12.
[91] Text 9.
[92] *Maq.* 528, 15 f.
[93] Das ist wohl mit Text 8 gemeint.

mit dem Zusatz, daß Ähnlichkeit ohnehin nur dann vorliegt, wenn nicht eines der Vergleichsobjekte durch das andere in die Existenz gebracht ist[94]. Wenn diese Unvergleichbarkeit Gottes einmal zugestanden ist, läßt sich manches von ihm aussagen, das sonst anstößig wäre. Man versteht dann, warum es in Sure 2/15 heißen kann, daß er sich über die Ungläubigen lustig macht; das ist bei ihm eben keine schlechte Eigenschaft wie bei den Menschen[95]. Andererseits liegt darin auch der Grund dafür, daß wir ihn nicht partiell erkennen können; er läßt sich nirgendwo angliedern[96]. So ist Gott auch nicht Licht; selbst dies ist zu irdisch. Wenn er in Sure 24/35 als „Licht der Himmel und der Erde" bezeichnet wird, dann ist dies dahin zu interpretieren, daß er den Menschen den rechten Weg weist[97]. Dennoch ist er wesenhaft an allen Orten. Aber auch da können wir ihn nicht erkennen; denn er inhäriert ihnen nicht. Naǧǧār hielt ihn wohl für allgegenwärtig, weil er grenzenlos ist; die Orte sind erst durch die Schöpfung entstanden[98].

Alle diese Überlegungen galten nur den Wesenseigenschaften; denn nur über sie hätte die Erkenntnis ja zur *māhīya* Gottes vorstoßen können. Daß Naǧǧār den Begriff „Wesenseigenschaft" zumindest im Ansatz kannte, ist durch einen Buchtitel bewiesen[99]. Aber wir wissen nicht, ob er auch von Tateigenschaften redete; das war zu seiner Zeit durchaus noch nicht allgemein üblich. Jedenfalls hat er den Bereich der Wesenseigenschaften viel weiter ausgedehnt, nicht nur auf das Wollen und die Freigebigkeit, sondern auch auf Gottes Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) und seine Rede; sie alle entstehen nicht erst in der Zeit, wie die Mu'tazila meinte, sondern kommen nach seiner Ansicht Gott von Ewigkeit her zu[100]. Naǧǧār bewies dies in den beiden letzten Fällen damit, daß er sie auf die göttliche Allmacht zurückführte: „Gott ist von Ewigkeit her wahrhaftig" heißt „er ist von Ewigkeit her mächtig (bzw. nicht ohnmächtig), die Wahrheit zu sprechen", und „Gott ist von Ewigkeit her redend" heißt „er ist von Ewigkeit her nicht unfähig zur Rede"[101]. Sehr charakteristisch für ihn ist, daß er Gott auch als von Ewigkeit her unterlassend (*tārik*) ansah, weil dieser immer, wenn er etwas tue, das Gegenteil davon unterlasse[102]. Damit wandte er seine *badal*-Theorie auf Gott an und gewann gleichzeitig eine weitere Wesenseigenschaft; denn „tuend" (*fā'il*) konnte Gott ja wohl nicht von Ewigkeit her sein, aber „unterlassend" schon, indem er das Gegenteil immer hätte tun können.

---

[94] Text 2; dazu meine *Erkenntnislehre* 403 f. Man sollte hierzu auch das Referat in *Maq.* 353, 12 ff. beiziehen, das ich irrtümlicherweise nicht in die Textsammlung aufgenommen habe.

[95] Text 18.

[96] Text 47, a–b.

[97] Text 6. So auch später Ǧubbā'ī (vgl. Aš'arī, *Maq.* 534, 3 f.).

[98] Text 3–5. Naǧǧār ging auch hier wieder über die Mu'tazila hinaus; sie verstand die Allgegenwart nicht wesenhaft, sondern nur insofern Gott die Welt überall lenkt (s. u. S. 410).

[99] Werkliste nr. 8, dort allerdings *ṣifa fī ḏ-ḏāt*, nicht *ṣifat aḏ-ḏāt*.

[100] Text 10 und 15, a. In dem Sammelbericht über seine Lehre bei Aš'arī heißt es nur, daß er bezüglich der Freigebigkeit und des Willens von der Mu'tazila abwich (*Maq.* 285, 1).

[101] Ib.; man beachte das Schwanken zwischen positiver und negativer Ausdrucksweise. Abū Ya'lā hat ganz blaß: *mutakallim = fā'il al-kalām* (*Mu'tamad* 92, ult. f.).

[102] Text 14.

Quer zu dieser Tendenz standen zwei Theologoumena, denen auch Ḍirār schon große Aufmerksamkeit gewidmet hatte: die Gottesschau und die Verzeitlichung der göttlichen Rede im Koran. Wie Ḍirār hielt Naǧǧār an der Gottesschau fest; aber er postulierte dafür nicht mehr einen sechsten Sinn, sondern meinte, daß Gott im Jenseits unseren Augen die Fähigkeit des Herzens geben könne, so daß wir Gott wahrnehmen, obgleich er nicht sichtbar ist[103]. Das sieht nach einem Versuch aus, die *ru'ya bil-abṣār* im Sinne von Abū l-Huḏail's *ru'ya bil-qalb* zu interpretieren. Aber Naǧǧār hat vermutlich darauf bestanden, daß man auf diese Weise bis zur *māhīya* Gottes vorstoße; zumindest scheint er wie sein Zeitgenosse Ibn Kullāb betont zu haben, daß man nicht Farben sieht oder Körper, sondern Existentes, und Gott ist eben existent[104].

Der Koran ist nach seiner Ansicht in der *lailat al-qadr* in die Welt gekommen[105]. So ist zwar Gott von Ewigkeit her „nicht unfähig zur Rede", aber seine Rede selber ist wie der Koran geschaffen[106]. In ihrer irdischen Verwirklichung paßt sie sich ihrem Medium an: Als Rezitation ist sie ein Akzidens wie die menschliche Rede auch; als geschriebenes Wort ist sie ein Körper wie das Material, auf dem die Schrift erscheint[107]. Muḥammad wurde, als er den Koran verkündete, von Gott auserwählt, ohne diese Gnade selber verdient zu haben[108]. Die Wunder, die er und andere Propheten zu ihrer Beglaubigung taten, hätte ein Betrüger nie tun können; denn würde Gott dies zulassen, so hätten die Menschen gar kein Kriterium mehr. Dagegen mag sehr wohl jemand, der sich als Gott ausgibt, einmal Wunder tun; denn er wird schon durch die Absurdität seines Anspruchs entlarvt[109]. Gott ist dem Menschen ja in nichts gleich oder ähnlich.

> Ein ismā'īlitischer Häresiograph, auf dessen Werk P. Walker in JAOS 114/1994/343 ff. aufmerksam gemacht hat (s. u. S. 740), verzeichnet für Naǧǧār und seine Anhänger die auffällige Lehre, daß man sich gegen einen ungerechten Herrscher (*as-sulṭān al-ǧā'ir*) in jeder Form zur Wehr setzen dürfe. Die Nachricht geht vielleicht auf Ka'bī oder den jüngeren Nāši' (gest. 365/976 oder 366/977; vgl. GAS 2/591) zurück, läßt sich jedoch vorläufig nicht näher konkretisieren.

5.2.2 *Die Naǧǧār-Schule*

Bei Naǧǧār stellt sich uns ein ähnliches Problem wie bei Ǧahm b. Ṣafwān: wir können kaum zwischen ihm und seinen Nachfolgern unterscheiden. Es ist also

---

[103] Text 7.

[104] Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 388, apu. ff.; der Passus ist allerdings etwas unklar und spricht strenggenommen nur von der Schule Naǧǧārs. Zur Fragestellung s. o. S. 138.

[105] So jedenfalls nach Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Baḥr al-kalām* 33, 10 f. Zugrunde liegt natürlich Sure 97/1; zum theologischen Hintergrund vgl. Suyūṭī, *Itqān* I 39, −5 ff.

[106] Text 15, b.

[107] Text 16.

[108] Text IV 51, zusammen mit Bišr al-Marīsī.

[109] Text 44, sicherlich nach dem *K. Iṯbāt ar-rusul* (Werkliste nr. 22).

möglich, daß das vorhergegangene Exposé die Entwicklungsstufen miteinander vermengt. Manche der Belegstellen stammen aus Ibn Fūrak; er wußte sehr wohl, daß es in der Schule Differenzen und isolierte Strömungen gab[1]. Er kannte zu seiner Zeit, im 4. Jh., die Naǧǧāriten auch noch aus eigener Anschauung; denn er hatte in Raiy studiert[2], und dort besaßen jene bis ins 6. Jh. eine eigene Moschee[3]. Sie hatten ihre Machtbasis unter den Ḥanafiten; Muqaddasī, der 200 Jahre vorher schrieb, konstatierte, daß diese in der Stadt die Mehrheit bildeten und allesamt der Schule des Naǧǧār angehörten[4]. Es ist wohl kein Zufall, daß Mānkdīm in seinem *Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa* sich so häufig mit ihnen auseinandersetzt; er lebte lange Zeit in Raiy und war Zaidit[5]. Auch Kiyā al-Harrāsī, ein Zeitgenosse Ġazzālīs, der die iranischen Verhältnisse gut kannte[6], zählte Naǧǧār noch neben den Muʿtaziliten und Ašʿarī als dritte Kraft[7]. Muqaddasī fand Naǧǧāriten zu seiner Zeit in der Provinz Ǧibāl und zu großer Zahl in Ǧurǧān[8]. Ibn ad-Dāʿī – bzw. der Autor, der sich hinter ihm verbirgt – kennt sie für Buḫārā und Umgebung sowie den Bezirk (*rustāq*) von Kāšān; auch sie waren allesamt Ḥanafiten[9]. Wahrscheinlich redet er von der ersten Hälfte des 7./13. Jh's.

Anfang des 4. Jh's war es zu einer Spaltung gekommen; ein gewisser Abū ʿAbdallāh az-Zaʿfarānī hatte sich bezüglich der Interpretation des *ḫalq al-Qurʾān* mit den Altgläubigen überworfen. Er war offenbar ein Zelot, der gegen Ismāʿīliten und Ṣūfīs vorging und seine Lehre bis nach Nēšāpūr und Buḫārā auszubreiten suchte[10]. In Nēšāpūr fand er nicht viel Anklang[11]; aber in der Gegend von Raiy gelang es ihm, zumindest auf dem Lande die Bevölkerung zu sich herüberzuziehen. Sein Sohn kehrte wieder zur Lehre des Naǧǧār zurück; dessen Anhänger sind wohl diejenigen, die in den Quellen als „Revisionisten" (*mustadrika*) bekannt geworden sind. Die Dörfler waren mit diesem Schwenk nicht einverstanden; aber in Raiy fand man die „Wiedergutmachung"

---

[1] Vgl. etwa *Muǧarrad* 112, 7 ff. und 117, 18 f.; 172, 6 ff.

[2] Vgl. EI² III 766 s. n.

[3] Vgl. Calmard in: Le monde iranien et l'Islam 1/1971/46 nach dem *K. an-Naqḍ* des ʿAbdalǧalīl al-Qazwīnī (S. 599, 1).

[4] *Aḥsan at-taqāsīm* 394, ult. ff.; auch Šīrāzī, *Ṭab.* 138, pu. f. ʿAbdalǧalīl al-Qazwīnī allerdings trennt a. a. O. zwischen Ḥanafiten und Naǧǧāriten.

[5] Madelung, *Qāsim* 182 f. Daß auch Abū l-Ḥusain al-Aḥdab, ein Schüler des Kaʿbī, mit ihnen diskutiert hatte, steht bei Abū Rašīd (*Masāʾil fī l-ḫilāf* 285, pu. ff.); wir wissen nur nicht, wo dies geschah.

[6] Zu ihm EI² V 234.

[7] *Uṣūl ad-dīn*, fol. 38 a, 10 ff.

[8] *Aḥsan at-taqāsīm* 384, 14 und 365, 9. Wenn er bei ihnen einen stark ǧahmitischen Einfluß feststellt (ib. 37, 11 und 38, 9), so scheint er darin eine inneriranische Entwicklung zu sehen; doch mag er sich auf Verwandtschaften im Glaubensbegriff usw. beziehen, die von vornherein vorhanden gewesen waren.

[9] *Tabṣira* 91, 6 f.; ein Name dazu unten S. 169.

[10] Vgl. dazu Stern in: BSOAS 23/1960/60 = *Studies in Early Ismāʿīlism* 194 f.

[11] Vgl. Ḥākim an-Naisābūrī in TH 733, 9 ff. und Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm* III 214, 12 ff.; danach Goldziher in: ZDMG 62/1908/7 = *Ges. Schr.* V 141.

ganz an der Ordnung. Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī erwähnt beide Gruppen[12]. Baġdādī hat kurz darauf mit einem Angehörigen der Mustadrika in Raiy diskutiert[13]. Er sagt an anderer Stelle, daß die Schule dort in zehn sich heftig befehdende Gruppen zerfiel[14].

5.2.2.1 *Burġūṭ*

Auch in Baġdād hat Muqaddasī Naǧǧāriten angetroffen[1]. In Baṣra scheinen sie zu seiner Zeit längst ausgestorben gewesen zu sein. Naǧǧār selber allerdings hatte dort noch Schüler gehabt, und einer unter ihnen hat offenbar auch eine recht einflußreiche Rolle gespielt:

Abū 'Abdallāh[2] Abū 'Īsā (?)[3] Muḥammad b. 'Īsā al-Baṣrī[4],
genannt Burġūṭ, „der Floh".

Der Beiname wird nirgendwo erklärt; jedoch spricht er an sich für sich selber und war anscheinend auch sonst gar nicht selten[5]. Burġūṭ war Beamter (*kātib*)[6] und starb ein halbes Jahr nach Iskāfī, also 240/855 oder 241/856[7]. Die Mu'tazila hat ihn ähnlich häufig angegriffen wie Naǧǧār; aber es fällt auf, daß alle sicher belegten Opponenten der Baġdāder Schule angehörten[8]. In Baṣra war die Lage offenbar etwas anders. Zwar erzählte man sich, daß Abū l-Huḏail, gewiß schon in höherem Alter, ihm eine Diskussion verweigert habe[9]; aber für Ḥanbal b. Isḥāq, den Vetter des Ibn Ḥanbal, repräsentiert er mit seinen Anhängern die baṣrische Mu'tazila[10]. Er wird als Hintermann und theologischer Berater des Ibn Abī Duwād dargestellt[11]; beim Streitgespräch mit Ibn Ḥanbal war er angeblich dabei und soll, als dieser nicht mehr weiter wußte, seinen Kopf gefordert haben[12]. Für Außenstehende war er offenbar einfach einer jener *mutakallimūn*, wie man sie aus Baṣra gewohnt war.

---

[12] *Imtā'* II 78, 1 f.

[13] *Farq* 198, −5 ff./210, pu. ff.; die „Revision" bezog sich, wie aus demselben Bericht hervorgeht, wiederum auf das *ḫalq al-Qur'ān* (198, 2 ff./210, 7 ff.; vgl. auch Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 62, 10 ff.). Dazu Der Islam 44/1968/63.

[14] *Uṣūl ad-dīn* 334, 2 f.

[1] *Aḥsan at-taqāsīm* 126, 5 f.

[2] So nach Ḏahabī, *Siyar* X 554, −6, der sich wohl auf den *Fihrist* stützt.

[3] So nach Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 652, 17 und Ibn Taimīya, *Tafsīr sūrat al-iḫlāṣ* 58, −6 ff.

[4] Zu dieser Nisbe wie auch allgemein zu Burġūṭ vgl. die Materialsammlung von Gimaret in: SI 44/1976/11 ff.

[5] Vgl. etwa Faḫraddīn ar-Rāzī, *aš-Šaǧara al-mubāraka* 181, −5 für einen Aliden, hier wie dort ohne Artikel.

[6] So nach Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 22, 9 f.

[7] *Fihrist* 213, 17; auch Ḏahabī, *Siyar* X 554, pu.

[8] Vgl. Werkliste XXXII b unter „Widerlegungen". Er selber hat gegen Ǧa'far b. Ḥarb geschrieben (Werkliste nr. 2).

[9] *Faḍl* 257, 12 ff. > IM 46, 5 ff.

[10] Ḥanbal b. Isḥāq, *Miḥna* 51, 9.

[11] Ib. 66, pu. f.; s. o. Bd. III 464.

[12] Ib. 55, 9 ff. und 58, −5; vgl. auch Ḏahabī, *Siyar* X 554, −5.

Nun kann man natürlich von einem Baġdāder Traditionarier, wie Ḥanbal b. Isḥāq es war, nicht erwarten, daß er die Feinheiten baṣrischer Schulgegensätze durchschaute; aber es gibt doch Anzeichen dafür, daß Burġūṯ zur Muʿtazila weiter Kontakt hielt, enger sogar als Naǧǧār[13]. Er stand offenbar unter dem Einfluß Naẓẓāms. Er sah in den Dingen und in den Lebewesen eine Natur am Werke, die, wenn jene von außen affiziert werden, den *tawallud*-Vorgang mitbestimmt[14]; die Formel, die er dabei benutzte, *bi-īǧāb aṭ-ṭabʿ*, erinnert sehr an das *bi-īǧāb al-ḫilqa* bei Naẓẓām[15]. In seiner Definition des Menschen sprach Burġūṯ nicht mehr nur von „Teilen" entsprechend der ḍirāritischen Tradition, sondern von *aḫlāṭ* „Mischungsbestandteilen" und verstand darunter nicht die Körpersäfte, wie die Mediziner dies taten, sondern Ingredienzien im Naẓẓāmschen Sinne wie Farbe, Geruch usw.[16]. Interessant ist vor allem, daß er meinte, die Schöpfung könne nie ganz vergehen[17]. Wenn er tatsächlich, wie man vermuten mag, noch gegen den umstrittenen theologischen Traktat des Ḫalīl b. Aḥmad schrieb[18], hätte er auch damit sich in die durch Naẓẓām vorgezeichnete Linie eingeordnet[19]. Im übrigen hat er in einem *K. al-Maqālāt*, das u. a. von Ašʿarī benutzt worden ist, vielleicht doxographisches Material von Naẓẓām übernommen[20].

Wenn man diese Parallelen und Beziehungen in den Vordergrund stellt, mag man mit dem Gedanken spielen, ihn mit jenem Muḥammad b. ʿĪsā gleichzusetzen, der aus Sīrāf stammte (wo die baṣrische Muʿtazila ja großen Einfluß besaß[21]) und gelegentlich den Beinamen an-Naẓẓāmī erhält[22]. Diese Hypothese ist in der Tat aufgestellt worden[23]. Jedoch ist sie nicht auf Zustimmung gestoßen; es gibt in der Tat einiges, das gegen sie spricht[24]. Vor allem aber ist auch die Verwandtschaft mit Naẓẓām nicht ganz so groß, wie es prima vista den Anschein hat. Wenn die Doxographen, allen voran Ašʿarī, Burġūṯ stattdes-

---

[13] Auch dieser wird von Pazdawī z. B. unter die Muʿtaziliten gezählt (*Uṣūl ad-dīn* 28, ult. f.). Für Burġūṯ vgl. noch Ǧuwainī, *Burhān* 320, pu. f.

[14] Text 54.

[15] S. o. Bd. III 360 und 379; dazu Gimaret, *Théories* 15 und meine *Erkenntnislehre* 136. Text 54 steht bei Ašʿarī an sich in dem Sammelbericht über Naǧǧār und könnte sich so verstehen lassen, daß Burġūṯ auch in diesem Punkt mit Naǧǧār übereinstimmte. Jedoch betont Baġdādī, der Ašʿarī benutzt hat, daß er abwich; das ergibt sich ebenso aus dem Vergleich mit Text 35.

[16] Text 56, a; zu *aḫlāṭ* bei Naẓẓām s. o. Bd. III 340.

[17] Text 62, i.

[18] Vgl. Werkliste nr. 7 und Kommentar zu Widerlegung e–f.

[19] S. o. Bd. II 223 f. Die Hypothese gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß Burġūṯ offenbar Beziehung zu ibāḍitischen Theologen hatte (s. u. S. 171 und 173); Ḫalīl kam ja selber aus ʿUmān (Bd. II 220).

[20] Vgl. Werkliste nr. 5.

[21] S. u. S. 248.

[22] S. o. Bd. III 91.

[23] Von W. M. Watt, der aber auch den Ibāḍiten Muḥammad b. Ḫarb noch hierher zieht (JRAS 1943, S. 243 und *Free Will* 128 f. sowie 110 f.).

[24] Vgl. ausführlich Gimaret in: SI 44/1976/17 ff. und vorher; auch Madelung, *Qāsim* 244 sowie meine eigenen Ausführungen in: Der Islam 44/1968/60 f.

sen in die Nachfolge Naǧǧārs stellen[25], so haben sie dafür gute Gründe gehabt. Denn mochte er auch von *aḫlāṭ* reden, so dachte er doch nicht an *mudāḫala*; die Frage jedenfalls, wie denn der Mensch ein organisches Ganzes bilden könne, wenn er aus „Teilen" besteht, von denen jeder eine andere Funktion (*fi'l*) hat, beantwortete er auf andere Weise[26]. Und auch die Formel *bi-īǧāb aṭ-ṭab'* hinderte ihn nicht daran, weiter wie Naǧǧār dafür einzutreten, daß nur Gott die *mutawallidāt* wirkt. Der Mensch kann das nicht; seine Natur wird zwar affiziert, aber nicht selber effizient. Wie Naǧǧār sah er in dem Handeln des Menschen nur *kasb*; er scheint den Gegensatz zwischen *ḫalq* und *kasb* dadurch noch verschärft zu haben, daß er die Vokabel *fi'l/fā'il* ganz vermied.

Die Quellen betrachten dies aus jeweils verschiedener Perspektive. Aš'arī setzt voraus, daß Burġūṯ Gott nicht als *fā'il* bezeichnen wollte (Text 53); bei Baġdādī heißt es, daß er dem Menschen dieses Prädikat nicht zukommen ließ (*Farq* 197, 5 f./209, 11). Allerdings vertritt Abū l-Mu'īn an-Nasafī die Meinung, daß nur das letztere richtig sei; er stellt fest, daß Burġūṯ Handel und Akt, Wirken und Wirkung (*fi'l* und *maf'ūl*) für identisch – also zeitlich und ontologisch untrennbar – gehalten habe und dies nur auf Gott zutreffe (*Tabṣirat al-adilla* 635, 3 f.). Jedoch sieht er in dieser Frage Burġūṯ immer als Vorläufer Aš'arīs (der in der Tat nur Gott als *fā'il* bezeichnete, ib. 596, 8 ff. und 652, 17 ff.; dazu Gimaret, *Ash'arī* 388), und da wiegt dann doch Aš'arīs anderslautendes eigenes Urteil über Burġūṯ sehr schwer. Freilich ist die Begründung, mit der Burġūṯ dies nach Text 53 abgelehnt haben soll, recht anfechtbar: „schaffen" kann man nur Gutes, „tun" dagegen auch Schlechtes. Denn das ließ sich aus dem Wortgebrauch des Korans widerlegen (Text 53, b); zudem mußte man sich nun umso mehr fragen, warum das Wort nicht wenigstens für den Menschen gelten könne. So kommt Abū l-Qāsim al-Anṣārī wohl zu seiner Annahme, daß Burġūṯ seine Meinung geändert habe (Gimaret, *Ash'arī* 388, Anm. 24). Wieweit er sich dazu noch auf Schriften Burġūṯ' stützen konnte, wissen wir nicht. Am ehesten käme dessen *K. al-Istiṭā'a* in Frage (Werkliste nr. 1). Freilich ist zu berücksichtigen, daß wir das Schriftenverzeichnis, so wie es einmal im *Fihrist* stand, vermutlich nicht mehr vollständig besitzen. Er mag also durchaus mehrfach auf das Thema eingegangen sein. Auch in seinem *K. al-Muḍāhāt* (nr. 3) könnte er ihm nahegekommen sein; er wird sich dort gegen die Unterstellung gewehrt haben, wegen seines Synergismus dualistischen Vorstellungen Tribut zu zollen (s. Bd. V 302). Vgl. auch Watt, *Free Will* 110 f.

Klar ist die Übereinstimmung mit Naǧǧār auch in der Frage des göttlichen Willens. Burġūṯ hat ein Buch zum Thema geschrieben[27]; wir können an einigen Punkten feststellen, mit welchen Argumenten er die Diskussion mit den Mu'taziliten bereichert hat[28]. Was aber sein „System" darüber hinaus angeht,

---

[25] Text 54, a. Ähnlich noch Šarīf al-Murtaḍā, *Inqāḍ al-bašar* 260, 10 'IMĀRA, wo statt *Muḥammad b. Ġauṯ* wohl *Muḥammad Burġūṯ* zu lesen ist.

[26] Text 56, b–c.

[27] Werkliste nr. 6.

[28] Text 51–52. Man muß sich fragen, ob von den Argumenten für einen ewigen und wesenhaften Willen Gottes, die der Qāḍī 'Abdalǧabbār in *Muġnī* VI_2 175 ff. zusammenstellt, nicht noch weitere auf Burġūṯ zurückgehen.

so halten wir nur Fetzen in Händen. Mānkdīm hat beobachtet, daß Burġūṯ die göttliche Rede nicht wie die Mu'taziliten für eine bloße Tateigenschaft hielt. Wenn er ihn allerdings sagen läßt, Gott sei wesenhaft redend, so war dies vermutlich zu positiv formuliert[29]; Burġūṯ hat sich weiter an Naǧǧārs negative Theologie gehalten[30]. Auch wenn Mānkdīm sich dann wundert, wie dies sich mit dem *ḫalq al-Qur'ān* vertragen könne, denkt er wohl zu sehr in seinen eigenen Kategorien; das *ḫalq al-Qur'ān* hat Burġūṯ, wie wir sahen, in der *miḥna* aktiv vertreten[31]. Anders als Naǧǧār – und als Naẓẓām – glaubte er nicht mehr daran, daß Gott Gründe habe, aus denen er handelt. Zumindest hielt er dies nicht mehr für beweisbar; Gott handelt selbst dann noch in angemessener Weise, wenn wir den Eindruck haben, er tue es ohne Sinn und Zweck (*'abaṯ*^{an})[32].

Burġūṯ nimmt hiermit im Ansatz den Standpunkt Aš'arīs voraus (vgl. Gimaret, *Ash'arī* 447 ff.). In diesen Zusammenhang gehört auch die Stelle *Maq.* 567, 7 ff., wo zwar kein Name genannt wird, aber u. a. Text 56, a inkorporiert ist. Dort heißt es, daß die Dinge so sind, weil Gott sie so geschaffen hat. Das berührt sich ebenso wie das Folgende mit der Lehre des Ḥafṣ al-Fard (vgl. Text XV 49, e). Andererseits soll Burġūṯ gemeint haben, daß Gott, um überhaupt etwas schaffen zu können, mindestens zwei Atome schaffen müsse, weil eines von ihnen einen „Ort" (*makān*) braucht und dieser wiederum nur ein weiteres Atom sein kann (Text 62, d; vgl. Gimaret in: SI 44/1976/13, Anm. 2 nach Nasafī, *Tabṣira* 45, 3 ff.). Damit schließt er sich Ṣāliḥ Qubba an (s. o. Bd. III 425 f.). Dieser war im übrigen sein Zeitgenosse; daß dessen Schüler Ṣāliḥī den Körper später als durch ein einziges Atom konstituiert ansehen würde (s. o. S. 138), war ihm noch nicht bekannt. – Zu weiteren Lehren Burġūṯ' vgl. Text 57 und 57 A (der Prophet war vor seiner Berufung ungläubig und hätte darum auch bestraft werden können); 62, f (ein Mensch kann niemals all das wissen, was er nicht weiß) und 62, m (ein Minderjähriger muß nach seiner Verstandesreife nicht unbedingt zur Gotteserkenntnis gelangen). Daß er auch in den *uṣūl al-fiqh* eigene Ansichten vertrat, geht aus Ǧuwainī, *Burhān* 320, pu. hervor.

5.2.2.2 *Weitere Theologen aus diesem Kreis*

Burġūṯ' überraschende Beziehungen zu Ibn Abī Duwād werden bestätigt durch den Parellelfall des Dichters

Abū 'Abdarraḥmān Muḥammad b. 'Abdarraḥmān b. Abī 'Aṭīya al-'Aṭawī,

der Lobgedichte auf den mächtigen Qāḍī gemacht hat und auch, als dieser

---

[29] Text 50.

[30] Noch Malāḥimī hat das in einer Schrift des Burġūṯ bestätigt gefunden (Text 49 A).

[31] In der kurzen Notiz, die Ṣafadī über Burġūṯ bringt (*Wāfī* IV 304 nr. 1842), ist dies der einzige Punkt, der noch erwähnt wird. Auch Ibn Taimīya geht darauf ein; er weiß überdies noch genau, daß Burġūṯ kein Mu'tazilit war (*Tafsīr sūrat al-iḫlāṣ* 58, –6 ff.). Wahrscheinlich ist schon Ibn Baṭṭa deswegen auf die Idee gekommen, Burġūṯ unter die Ǧahmiten einzureihen (*Ibāna* 91, 16; so auch Ḏahabī, *Siyar* X 554, –6).

[32] Text 55. Zu *'abaṯ* s. o. Bd. III 280.

längst gestürzt war, bei dessen Tode in Elegien seine Ehre hochhielt[1]. ʿAṭawī war nämlich gleichfalls Naǧǧārit[2] und hat dies mit einem *K. Ḫalq al-afʿāl* auch bewiesen[3]. Wie Burġūṯ gehörte er dem Beamtenstande an und hatte lange Zeit in Baṣra gelebt; erst z. Z. des Ibn Abī Duwād kam er nach Baġdād und Sāmarrā', also in den zwanziger Jahren. Er war *maulā* und deswegen für Förderung von hoher Stelle dankbar. In Baṣra hat er angeblich gar keine Gedichte verfaßt; Ibn Abī Duwād soll ihn aber auch nicht nur ihretwegen geschätzt haben, sondern weil er sich in religiösen Streitgesprächen so gut schlug[4]. Iskāfī rühmte seine dialektischen Fähigkeiten ebenso[5]. Wahrscheinlich hat ʿAṭawī für das *ḫalq al-Qur'ān* gefochten; da mochte dann selbst ein Mu'tazilit darüber hinwegsehen, daß er eigentlich ein „Ǧahmit" war.

> Der Unterschied zwischen den beiden Schulen ist, obgleich gut bezeugt, in der Sekundärliteratur bisher nicht gesehen worden. Dort läuft ʿAṭawī einfach als Mu'tazilit (vgl. GAS 2/518; T. Nagel, *Rechtleitung* 448 f.; Gramlich, *Ġazzālīs Lehre von den Stufen der Gottesliebe* 421; Mu'aibid in der Einleitung zu seiner Sammlung der Gedichtfragmente in: Maurid 1/1971, nr. 1–2, S. 71 ff. = *Šuʿarā' Baṣrīyūn* 7 ff.). Das liegt erstens daran, daß in der Schlüsselstelle *Aġ.* XXIII 123, 4 f. der Pronominalbezug nicht klar ist und zweitens „orthodoxe" Autoren wie der Ḫaṭīb al-Baġdādī oder Samʿānī zwischen Naǧǧār und der Mu'tazila keinen großen Unterschied sahen und darum die Mu'tazila an den betreffenden Stellen immer miterwähnen. Bakrī bezeichnet ʿAṭawī sogar nur als Mu'taziliten (*Simṭ al-la'ālī* 855, apu.). Lediglich frühere Autoren, die selber Mu'taziliten sind wie Ibn an-Nadīm oder mu'tazilitische Quellen benutzen wie Ibn al-Mu'tazz, achten auf klare Fronten. – Unklar überliefert ist übrigens auch der Name. Wir haben uns an die Form bei Marzubānī und im *K. al-Aġānī* gehalten; der *Ta'rīḫ Baġdād*, hat, wohl im Anschluß an den *Fihrist* (230, 16, wo aber auch die andere Form steht): Muḥammad b. ʿAṭīya. Danach dann auch Nagel, aaO.

Ibn an-Nadīm notiert, daß ʿAṭawī in der Frage der Sinneswahrnehmung von Naǧǧār abwich[6]. In der Tat hat er zu diesem Thema einen Traktat verfaßt[7]; er mag, inspiriert von Burġūṯ, bei den Wahrnehmungen den Einfluß einer „Natur" am Werke gesehen haben[8]. Im Gegensatz zu seinen übrigen Schulgenossen gestand er außerdem ohne Wenn und Aber zu, daß Gott zur Lüge imstande sei; er schloß dies a fortiori daraus, daß nach Naǧǧārs und ihrer Ansicht Gott ja auch Unrechtes „tun" könne[9]. Im übrigen soll er die These vertreten haben,

---

[1] *Aġ.* XXIII 123, 5 ff.; dazu oben Bd. III 498.
[2] Marzubānī, *Muʿǧam* 377, 2 ff.; Ibn al-Mu'tazz, *Ṭab.* 395, 5 f.; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 230, 17 > Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* V 285, 2; TB III 137, 18 f.; Samʿānī, *Ansāb* IX 329, 9 ff.
[3] Werkliste XXXII c, nr. 1.
[4] TB III 137, 19 und 138, 2; *Aġ.* XXIII 124, 3 ff., beide Male nach Mubarrad, der eine Auswahl aus seinen Gedichten zusammenstellte. Allgemein auch Bencheikh in EI² VII 392 f. s. n.
[5] Ibn al-Mu'tazz, *Ṭab.* 395, 6 f.
[6] *Fihrist* 230, 17.
[7] Werkliste nr. 2.
[8] Eine solche Lehre wird, allerdings anonym, für die *ahl al-iṯbāt* überliefert (*Maq.* 390, 15 f.).
[9] Text 59–60; dazu oben S. 155.

daß Akzidenzien – und vermutlich alle nicht weiter beschreibbaren Entitäten – unwissend, unbelebt und ohnmächtig genannt werden könnten, weil sie nicht wissend, nicht lebendig und nicht mächtig sind. Das sieht aus wie eine logizistische Schlußfolgerung aus der theologia negativa. Negative Aussagen haben keinen beschreibenden Charakter; man kann sie darum ad libitum produzieren. Man hat den Gedanken bezeichnenderweise bereits Naǧǧār untergeschoben[10]. Er mußte schon deswegen als abwegig erscheinen, weil „unwissend", „unbelebt" und „ohnmächtig" im Arabischen durch eigene Verbalwurzeln, also positiv ausgedrückt wurden (*ǧāhil, mawāt, ʿāǧiz*)[11].

> Für Übereinstimmungen mit Naǧǧār vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 22, 7 ff. (das Handlungsvermögen existiert nur gleichzeitig mit dem Handeln) und Text 60 (Gott kann Kinder zum höllischen Feuer verdammen); auch Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 147, 2 ff.: Das Handlungsvermögen gehört nicht zum Gesamt des Menschen (mit offenkundiger Annäherung an Muʿammar; vgl. Gimaret in: JA 173/1985/253). Dazu weiterhin Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 142, 4 = *Qalāʾid* 97, 8: Man kann einen Willensakt seinerseits wieder wollen, ohne daß dies zu einem unendlichen Regreß führen würde.

In seinen Gedichten benutzte er, wie Ibn al-Ǧarrāḥ notierte, den *maḏhab aṣḥāb al-kalām*[12]; das hatte er mit Naẓẓām gemeinsam[13]. Nicht nur daß er theologischer Sprache und Argumentationsart in seiner Poesie Heimatrecht gab, er benutzte die gebundene Rede ähnlich wie Bišr b. al-Muʿtamir auch als Werkzeug der Polemik. Wir besitzen von ihm noch eine Qaṣīde gegen Hišām b. al-Ḥakam, den „Feind des Islams innerhalb des Islams", mit der er den Korporeismus von dessen Anhängern treffen wollte und die deshalb schon im Gotteslob sich ganz in die entsprechende Terminologie kleidet: „Erhaben ist der Herr der Akzidenzien und Körper über die Eigenschaften der Akzidenzien und Körper"[14]. Jedoch schrieb ʿAṭawī auch Weingedichte, vor allem bei seinem Aufenthalt in Sāmarrā'[15]. Unter den asketisch gesinnten Muʿtaziliten und Naǧǧāriten in Baṣra hätte er sich das nicht erlauben können; am Hofe dagegen verlangte es die Konvention. Er spürte den Zwiespalt und gab ihm poetischen Ausdruck: Zwar seien er und seine Zechgenossen Gotteskenner (*ʿārif billāh*); aber das hindere sie doch nicht daran, die gleichen Sünden zu tun wie die Unwissenden (*ǧuhhāl*) oder die Irrgläubigen (*ahl aḍ-ḍalāl*) und am Ende dem gleichen Gericht zu verfallen[16]. Ob diese Zerknirschung „gespielt" war, wie Nagel behauptet[17], möge dahingestellt bleiben. Zwar ist die Überheblichkeit des elitären Intellektuellen, die ihr zugrunde liegt, in der Tat nicht zu verkennen. Aber ʿAṭawī war ja wie Naǧǧār gewiß „Murǧi'it"; mehr als ein Mutʿtazi-

---

[10] Text 38, b.
[11] Text 58.
[12] *Aġ.* XXIII 124, 1.
[13] S. o. Bd. III 303.
[14] Qālī, *Amālī* II 232, 8 ff. = Muʿaibid nr. 69 (*Šuʿarāʾ Baṣrīyūn* 50 f.).
[15] *Aġ.* XXIII 124, 4 f.
[16] Muʿaibid nr. 62. Zum Gegensatz *ǧāhil* – *ʿāqil* vgl. auch nr. 65.
[17] *Rechtleitung* 448 f.

lit konnte er darauf hoffen, daß der Glaube, die Erkenntnis ihn selig mache. Das Prädikat *'ārif billāh* selber allerdings bezogen die Mu'taziliten lieber allein auf sich; nur Iskāfī gönnte es auch den Naǧǧāriten und Ǧahmiten[18]. Dafür, daß man darunter Mystiker verstand, war die Zeit noch nicht gekommen.

Manche der Punkte, in denen Burġūṯ und 'Aṭawī im internen Schuldisput an dem Konzept Naǧǧārs Korrekturen vornahmen, sind auch von einem weiteren Theologen dieser Ausrichtung aufgenommen worden, über dessen Leben und Identität wir gar nichts wissen, von

Aḥmad b. Salama al-Kūšānī.

Er stammte offenbar aus Zentralasien. Mit der Kuschan-Dynastie dürfte er zwar kaum etwas zu tun gehabt haben; sie war längst untergegangen und den Arabern auch nicht bekannt. Aber Yāqūt erwähnt eine Stadt dieses Namens, die auf dem Gebiet der Toġuz-oġuz liege, in Ostturkestan also, wo dieser Stammesverband seinen Sitz hatte[19]. Gemeint ist wahrscheinlich Qōčō, chin. Gao-ch'ang im Turfanbecken, also im heutigen südlichen Sinkiang, damals die Hauptstadt des Uigurenreiches[20], vielleicht auch die Oase Kučā am Nordweg durch das Tarimbecken, die als Station auf der Seidenstraße ebenfalls noch zum Machtbereich der Uiguren gehörte[21]. Unser Theologe allerdings hat sich wohl im Irak aufgehalten; die Diskussionen mit Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī, die Ibn an-Nadīm erwähnt, dürften in Baṣra oder Baġdād stattgefunden haben[22]. Damit ist er in die zweite Hälfte des 3. Jh's datiert; er war also jünger als die Vorhergenannten. Aš'arī hat ihn noch persönlich gekannt[23]. Unter den

---

[18] Text XXIX 35.

[19] *Mu'ǧam al-buldān* s. n. Die Toġuz-oġuz standen den Uiguren nahe und werden in islamischen Quellen häufig mit ihnen gleichgesetzt (vgl. Barthold, *Four Studies* 84 f.; Grousset, *L'Empire des steppes* 162 f., Anm. 2/engl. Übs. 565 f., Anm. 79; Minorsky in: BSOAS 12/1947-8/285 ff.; zusammenfassend F. Sümer in: IA XII$_1$ 420 ff.).

[20] Vgl. dazu A. von Gabain, *Das uigurische Königreich von Chotscho 850–1250* (Berlin 1961), später auch in: Harvard Ukrainian Studies 3–4/1979–80/258 ff., dort 267. Minorsky vokalisiert, wohl in Angleichung an Gao-ch'ang, *Kaušān* statt *Kūšān* (a. a. O. 288); jedoch gibt Yāqūt die von uns gewählte Lesung. Dieser stützt sich im übrigen in seinem Artikel *Turkistān* auf den Reisebericht des Tamīm b. Baḥr al-Muṭṭauwi'ī, den Minorsky in dem genannten Artikel behandelt (BSOAS 12/1947-8/275 ff.); Muṭṭauwi'ī hat Mitte 206/Anfang 821 oder kurz vorher die „Stadt des Königs der Toġuz-oġuz" besucht (II 24 b, 13 ff.; auch V 311, 11 f. nach Ibn al-Faqīh).

[21] Vgl. die Angaben in Elran V 462 a und 472 a s. v. *Chinese Turkestan*. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Oase E. Waldschmidt, *Ghandara, Kutscha, Turfan* 49 ff.; zur Geschichte allgemein auch Ch. I. Beckwith, *The Tibetan Empire* 25, 34 und 50. Es handelte sich um eine der „vier Garnisonen" (ib. 47). Allerdings gab es nordöstlich von Kučā noch einen Ort namens Kučen oder Gučen (Barthold, *12 Vorlesungen* 89, Anm. 160); hier wäre das n der arabischen Nisbe zu finden (das sich aber, wenn man von Kučā ableiten will, auch anders erklären ließe). Zu allem s. die Karten bei Grousset 162 f. und bei Hulsewé/Loewe, *China in Central Asia* (Leiden 1979). Man sollte außerdem nicht übersehen, daß Ibn Rusta auch die Kuschiten Afrikas als Kūšānīyūn bezeichnet (*A'lāq* 100, 19). – Die Variante *Kūsānī* in *Maq.* 262, 7 (mit *s* statt *š*) ist wohl nur ein Druckfehler.

[22] *Fihrist* 231, pu. Allerdings ist Ṣāliḥī auch einmal in Ḫorāsān gewesen (s. o. S. 134).

[23] *Maq.* 541, 3 und 540, 4 ff.

zahlreichen Büchern, die er nach Ibn an-Nadīm geschrieben haben soll, ist wieder einmal ein *K. Ḫalq al-afʿāl*[24]. Wie Burġūṯ scheute er sich, das Wort *fāʿil* mit Bezug auf den Menschen zu benutzen[25]. Die Auseinandersetzung zwischen ʿAṭawī und der übrigen Schule veranlaßte ihn offenbar, die Formulierung „Gott tut (*yafʿalu*) das Unrechte" gänzlich zu verwerfen; sie erweckte zu sehr den Eindruck, daß Gott wesenhaft ungerecht sei[26]. Das hieß für ihn gewiß auch, daß Gott nicht lügt; man mag hier ähnlich wie bei Burġūṯ den Einfluß Naẓẓāms am Werke sehen[27]. – In Baġdād trat zu seiner Zeit auch

Abū l-ʿAbbās Muḥammad b. ʿImrān al-Ḥalabī

als Naǧǧārit auf. Er diskutierte mit Ḫaiyāṭ ebenso wie mit Barḏaʿī, dem Schüler ʿAbbāds; die Themen, die er wählte, verraten deutlich seine Einstellung[28]. Aber er machte auch Verse; so hat Marzubānī seinen Namen bewahrt[29]. In seiner Jugend war er mit Buḥturī befreundet; dieser hat in einem Gedicht in gutmütiger Weise an ihm seinen Spott ausgelassen[30]. Offenbar gehörte er der höheren Beamtenschaft an; denn er war bekannt mit einem Angehörigen der Banū l-Munaǧǧim, und er konnte es sich erlauben, gegen Abū Sahl an-Naubaḫtī (237/851–311/924), den politischen Führer der imāmitischen Šīʿa, Zeugnis abzulegen[31]. Mit Abū Sahl stimmte er im übrigen auch theologisch nicht überein; dieser hat einen *Radd ʿalā man qāla bil-maḫlūq* geschrieben[32]. Vielleicht stammte er aus Kūfa; dort gab es eine Familie, die wegen ihrer Geschäftsbeziehungen mit Aleppo unter der Nisbe al-Ḥalabī bekannt war[33].

Wer der Ibrāhīm an-Naǧǧārī war, den Ašʿarī an einer Stelle zitiert[34], wissen wir nicht. Dasselbe gilt für den Abū Yūsuf ad-Dārimī (?), der laut Saksakī in Kāšān die naǧǧāritische Lehre verbreitete[35]. Auch die „Theologen der Muǧbira", die Ibn an-Nadīm aufzählt, ohne ein Buch von ihnen gesehen zu ha-

---

[24] *Fihrist* 231, pu. f. Der Eintrag ist leider unvollständig überliefert; zudem hat schon Ibn an-Nadīm selber nur eine Auswahl aus den Titeln getroffen.

[25] *Maq.* 540, 4 ff. Das lag natürlich bei allen nahe, die die Allmacht Gottes betonten; vgl. etwa Baihaqī, *Šuʿab al-īmān* I 210, –8 ff.

[26] Ib. 541, 3 ff.

[27] So habe ich in: Der Islam 44/1968/60 vermutet; unbedingt nötig ist das nicht. – Kūšānīs Definition des *tark* vgl. *Maq.* 262, 6 f.

[28] IM 86, 1 ff. und 90, 16 ff.

[29] *Muʿǧam aš-šuʿarāʾ* 424, 1 ff. und *Muwaššaḥ* 574, 8 ff.

[30] *Dīwān* I 268 ff. nr. 90, wo allerdings der Name nicht ganz sauber überliefert ist. Der Herausgeber datiert das Gedicht in das Jahr 233; das wäre sowohl für Buḥturī als auch für Ibn ʿImrān recht früh. Allerdings sehe ich nicht, worauf er sich stützt.

[31] *Muʿǧam* 424, 3 ff. Zu Abū Sahl vgl. Massignon, *Passion* ²I 359 ff./I 312 ff. und Index s. n.; Iqbāl, *Ḫānadān-i Naubaḫtī* 96 ff.; McDermott, *Mufīd* 22 f.; Madelung in EIran I 372 f.; Zaryāb in GIE II 178.

[32] *Fihrist* 225, 17.

[33] Vgl. Madelung in: JNES 35/1976/34 f.; zu den Ḥalabīs im Irak auch Bosworth in: BSOAS 57/1994/282.

[34] *Maq.* 390, 12 f.

[35] *Burhān* 25, 3 f. Ich stütze mich auf die Handschrift. Im Druck steht *Dārī* statt *Dārimī*; das Wort *Qāšān* ist verderbt.

ben[36], bleiben für uns bloße Namen. Dagegen ist man überrascht, daß weder Aš'arī noch Ibn an-Nadīm eine Erinnerung an

Abū Zakarīyā' Yaḥyā b. Aṣfaḥ

bewahrt hat. Denn dieser ist von Abū Hāšim widerlegt worden[37]; er hatte also etwas geschrieben, und er müßte eigentlich auch Aš'arī, der ja Abū Hāšim's Mitstudent war, persönlich bekannt gewesen sein. Er versuchte das Handlungsvermögen, dessen Funktion in der Gleichzeitigkeit mit dem (geschaffenen) Handeln stark reduziert war, dadurch verständlich zu machen, daß er es mit Liebe, Feindschaft usw. verglich, die das Handeln begleiten; er erklärte es also als inneres Engagement[38]. Daß es sich nicht auf das beziehen kann, was man nicht tut, also das „Gegenteil", bewies er mit Sure 25/9: *fa-lā yastaṭī'ūna sabīl*[an][39]. Dies stand in einem „Buch", das vielleicht den Titel *K. al-Istiṭā'a* trug; Abū Hāšim könnte seine Widerlegung hiergegen gerichtet haben. Jedoch hatten auch die Šī'iten an Yaḥyā b. Aṣfaḥ etwas auszusetzen; Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī, der Verfasser der *Firaq aš-Šī'a*, Zeitgenosse Aš'arīs, schrieb gegen ihn in der Frage der *imāma*[40]. Worum es dabei genau ging, wissen wir nicht; jedenfalls war Yaḥyā kein Freund 'Alīs. Das dürfte für die Naǧǧār-Schule allgemein gegolten haben; sie kam schließlich aus Baṣra. Man würde ihn nach alledem im Übergang zum 3./10. Jh. ansetzen. Jedoch berichtet eine Anekdote, in der er als „Haupt der Muǧbira" figuriert, wie er einen jungen Schüler (Gehilfen? *ġulām*) Abū l-Huḏail's betrunken macht und zum Geschlechtsverkehr verführen will[41]. Das ist natürlich bloße Literatur; aber es scheint doch vorauszusetzen, daß er in eine frühere Generation gehört.

Wieweit auch Aḥmad b. 'Amr al-Ḫaṣṣāf, der bekannte Verfasser des *K. Aḥkām al-waqf* und des *K. Adab al-qāḍī* (gest. 261/874; vgl. GAS 1/436 ff.), in diesen Kreis gehört, bleibt zu untersuchen. Er hat nach Aussage Ibn an-Nadīm's, der ja selber Mu'tazilit war, „die Ǧahmīya angeführt" und „die Herrschaft des Ibn Abī Duwād wieder zum Leben erweckt" (*Fihrist* 259, 17). Jedoch wollte man damit wohl auch zum Ausdruck bringen, daß er bei dem Kalifen al-Muhtadī (255/869–256/870) eine beherrschende Stellung einnahm; bei dessen Ermordung wurde sein Haus geplündert (vgl. dazu noch Ḏahabī, *Siyar* XIII 123 f.). Über theologische Themen hat er anscheinend nicht geschrieben. War er vielleicht einfach Wāqifit? (s. u. S. 221 f.).

---

[36] *Fihrist* 230, 4 f.
[37] Vgl. Gimaret in: JA 1976, S. 331 und in *Festschrift G. Hourani* 38 nr. 41, wo alles Material über ihn zusammengestellt ist.
[38] Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* II 139, 15 ff.; für Naǧǧār vgl. Text 31, l.
[39] Ib. 164, apu. ff.
[40] Naǧāšī 47, 9 > Āġā Buzurg, *Ḏarī'a* X 237 nr. 747.
[41] Ābī, *Naṯr ad-durr* VII 281, 3 ff.

5.3 *Ibāḍitische Theologen*

Burġūṯ und Yaḥyā b. Aṣfaḥ tauchen bei Šahrastānī überraschend in einer Liste von Ḫāriǧiten auf[1]. Das ist vermutlich nur ein Irrtum[2]; aber wahr ist, daß unter den Ḫāriǧiten zumindest die Ibāḍīya im 3. Jh. nahe an die Schule Naǧǧārs heranrückte. Diese Entwicklung hat vielleicht ältere Wurzeln. Wir sahen, daß der Ibāḍit ʿAbdallāh b. Yazīd Gedanken Naǧǧārs vorausnahm[3]. Zwar lebte er in Kūfa; aber die Mehrzahl der Ibāḍiten war in Baṣra zuhause, wo auch Naǧǧār sich aufgehalten hatte. Schon Abū Šamir schrieb man Problemstellungen zu, die uns ebenso aus der Ibāḍīya überliefert sind[4]; andererseits steht auch Naǧǧār in der Tradition der baṣrischen Murǧi'a. Dennoch kann man nur erstaunt darüber sein, wie eng selbst dessen handlungstheoretisches Modell sich in dem Resümee ibāḍitischer Theologie, das Aš'arī an einer Stelle gibt, spiegelt[5]. Wir stehen dabei auch vor einem quellenkritischen Problem. Die Übereinstimmungen gehen so sehr in die Einzelheiten der Formulierung, daß wir nicht ohne die Annahme auskommen, Aš'arī oder eine seiner Vorlagen habe katalogartig die Positionen miteinander verglichen. Dabei mögen Unterschiede des Vokabulars oder der gedanklichen Tradition verwischt worden sein. Grundsätzlich aber gibt es an der Gemeinsamkeit keinen Zweifel; denn sie geht erheblich über diesen Punkt hinaus. Nicht nur daß ibāḍitische Theologen ebenso wie Naǧǧār einen ewigen Willen Gottes annahmen[6]; sie knüpften auch bei der Körperlehre Ḍirārs an und machten die Wendung zum Atomismus mit, die Naǧǧār anscheinend vollzogen hatte[7]. Zudem waren sie wie dieser – und wie die Muʿtaziliten – erbitterte Feinde der „Anthropomorphisten"; sie hielten diese für Apostaten und meinten, daß man sie töten und in die Sklaverei führen dürfe, so wie Abū Bakr dies mit den abtrünnigen Muslimen in der Ridda getan habe[8]. Das hörte man in der Zeit der *miḥna* gern. Auch beim *ḫalq al-Qur'ān* war man sich völlig einig[9].

Leider ist Aš'arī bei alledem mit den Zuschreibungen an bestimmte Theologen sehr sparsam. Die Ibāḍīya stand auch jetzt nicht im Rampenlicht. Man erfuhr, welche Linie die baṣrische Gemeinde als ganze hielt; aber Schulen wie etwa in der Muʿtazila zeichneten sich nicht ab. Was allerdings den Passus angeht, in dem Aš'arī die Verwandtschaft mit Naǧǧār deutlich werden läßt, so erwähnt er dort drei Namen[10]. Der erste von ihnen ist am besten belegt; er

---

[1] *Milal* 103, 4 und 7/253, 5 und 254, 1.
[2] Die übrigen an dieser Stelle genannten Theologen sind allesamt Murǧi'iten.
[3] S. o. S. 152.
[4] Vgl. Bd. II 179.
[5] Text 61. Vgl. dort *a* mit Text 30, a; *c* mit 24, a und 30, d; *d* mit 31, a; *e* mit 34, b; *f* mit 30, f; *g* mit 34, a; *h* mit 30, i; *l–m* mit 11, a–b. Dazu Watt, *Free Will* 129.
[6] *Maq.* 124, 5 ff.; dazu oben S. 157 f.
[7] Ib. 109, 5 ff.
[8] Ib. 109, 11 ff.
[9] Ib. 109, 14. Gemeinsame Problemstellung ergibt sich auch aus dem Vergleich von *Maq.* 107, 11 f. mit Text 21 und 55.
[10] Text 61, i.

gehört auch einem Theologen zu, der stärker als die meisten seiner Schulgenossen die Zurückhaltung gegenüber der Öffentlichkeit und der Obrigkeit aufgegeben hat:

Abū ʿAlī Yaḥyā b. Kāmil b. Ṭalḥa al-Ǧaḥdarī.

Sein Name wird nicht ganz einheitlich überliefert[11]; jedoch haben wir Gewißheit dadurch, daß wir seinen Vater kennen. Kāmil b. Ṭalḥa (145/762–231/846 oder 232/847) hatte in Baṣra als Traditionarier großen Zulauf gehabt. Er verdankte dies offenbar u. a. der Tatsache, daß er mit seinem Ḥadīṯ den emotionalen Bedürfnissen seiner Zuhörerschaft entgegenkam; er hielt auch für die Asketen in ʿAbbādān Kolleg. Man erinnerte sich, daß er mit einer seiner Überlieferungen für die Sehnsucht nach Gott (*aš-šauq ilā llāh*), also die mystische Gottesliebe, Reklame gemacht hatte. Vor den Fachleuten konnte er darum später nur schwer bestehen. Aber Ibn Ḥanbal hielt viel von ihm, und als er in seinem Alter nach Baġdād kam, hörte man ihm auch dort gerne zu[12]. Sein Sohn war aus anderem Holz geschnitzt. Als Traditionarier ist er offenbar nicht aufgetreten; auch für Mystik scheint er, zumindest in seinen späteren Jahren, kaum etwas übrig gehabt zu haben. Er war eng mit Ǧaʿfar b. Ḥarb befreundet[13] und besuchte emsig die theologischen Gesprächsrunden, die der Kalif al-Wāṯiq Ende der zwanziger Jahre veranstaltete[14]. Dort war er wohl auch deswegen wohlgelitten, weil er sich in seiner Jugend Bišr al-Marīsī angeschlossen hatte[15]. Sowohl Marīsī als auch Ǧaʿfar b. Ḥarb waren von asketischen Neigungen nicht frei[16]; das mag die Beziehungen gefördert haben. Durch Marīsī erklärt sich aber auch die Nähe zu Naǧǧār. Die Muʿtaziliten neideten ihm seine guten höfischen Verbindungen; in ihren Kreisen erzählte man sich, wie der Kalif selber ihn auf die Unzulänglichkeit seines *istiṭāʿa*-Begriffs aufmerksam gemacht habe[17]. Ibāḍit soll er erst später geworden sein[18]. Wahrscheinlich gehörte zu diesem Wechsel nicht viel; er mußte im wesentlichen Glaube und Unglaube anders definieren[19]. Wahrscheinlich hat er sich nun auch vom Hofe zurückgezogen; unter Mutawakkil ergab sich dies vielleicht von selber. Je-

---

[11] Aš'arī hat an einer Stelle *ibn Abī Kāmil* statt *ibn Kāmil* (*Maq.* 540, 10; so auch in der Mehrzahl der Handschriften zu 120, 8); der *Fihrist* liest Ṭulaiḥa statt Ṭalḥa und Ǧaḥdarī statt Ǧaḥdarī (233, 14). Die Flügelsche Ausgabe hat *Ḥudrī* statt *Ǧaḥdarī* (182, 14), was von Kaḥḥāla, *Muʿǧam* XIII 220 übernommen wird.

[12] Vgl. die Biographie in TB XII 485 ff. nr. 6959, deren Material teilweise von Samʿānī übernommen worden ist (*Ansāb* III 207, 1 ff.). Weiterhin IAH III$_2$ 172 nr. 982; ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* IV 9 f. nr. 1562; *Mīzān* nr. 6928; TT VIII 408 f. nr. 733. Einer seiner Neffen war gleichfalls Traditionarier: Abū Kāmil Fuḍail b. Ḥusain b. Ṭalḥa al-Ǧaḥdarī, gest. 237/852 (vgl. TT VIII 290 f. nr. 532).

[13] S. o. S. 69; dazu Werkliste nr. 3.

[14] Er hat dort auch mit Zurqān diskutiert (s. o. S. 119).

[15] *Fihrist* 233, 14.

[16] S. o. S. 69 f. und u. S. 586.

[17] Text 64. Danach wäre er Vorbeter an der Hof- oder Hauptmoschee gewesen.

[18] *Fihrist* 233, 15.

[19] Vgl. Madelung, *Qāsim* 244.

doch blieb er offenbar weiter in Baġdād[20]. Wann er gestorben ist, wissen wir nicht.

Über seine theologischen Ansichten unterrichtet uns vor allem ein doxographisches Fragment unbekannter Herkunft, das sich bei Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī erhalten hat[21]. Er wird dort interessanterweise zusammen mit Burġūṯ behandelt. Jedoch sind die Lehrinhalte, die dabei angeschnitten werden, so speziell, daß eine Gesamtrekonstruktion seines Denkens nicht möglich ist. Wahrscheinlich zeigte er sein Profil gerade in diesen Details, während er in den großen Linien sich an Naǧǧār hielt. Er war Atomist[22], und er bekämpfte, ein wenig altmodisch für seine Zeit, das anthropomorphistische Gottesbild der šīʿitischen „Extremisten"[23]. Ansonsten notierte man seinen „Determinismus"[24]; er soll gemeint haben, der Prophet habe gewollt, daß die Ungläubigen ungläubig seien, damit Gott sie auch – wohl zum warnenden Beispiel – bestrafen könne[25]. In Wirklichkeit dachte er natürlich differenzierter; er unterschied zwischen *kasb* und *ḫalq* und versuchte ähnlich wie Burġūṯ dem Wort *fiʿl* auszuweichen, weil sich hiermit in äquivoker Weise sowohl göttliches als auch menschliches „Wirken" bezeichnen ließ[26]. Im übrigen leugnete er die Grabesstrafe[27], wie Bišr al-Marīsī und Naǧǧār dies getan hatten. Er schrieb ein *Maqālāt*-Werk, das von Abū l-Muʿīn an-Nasafī zitiert wird[28]; vielleicht handelt es sich um sein *K. at-Tauḥīd war-radd ʿalā l-ġulāt wa-ṭawāʾif aš-šiyaʿ*, das Ibn an-Nadīm verzeichnet[29].

Von den beiden anderen Namen sagt einer uns überhaupt nichts: Idrīs al-Ibāḍī. Der zweite stellt uns vor einige Probleme:

Muḥammad b. Ḥarb aṣ-Ṣairafī al-Hilālī.

Dieser Theologe wird ebenso wie Yaḥyā b. Kāmil auch bei Šahrastānī kurz genannt[30]; aber seine Identität ist kaum mit Sicherheit festzustellen. Aš'arī rechnet ihn zu den *ahl al-iṯbāt*; die Stelle, an der er dies tut, erinnert inhaltlich stark an Burġūṯ[31]. Watt hat vorgeschlagen, Muḥammad b. Ḥarb und Burġūṯ einfach gleichzusetzen[32]. Aber das ist wohl nicht zu halten: Burġūṯ hieß Muḥammad b. ʿĪsā[33]. Dagegen hilft vielleicht Ibn an-Nadīm weiter; er verrät, daß Ibn

---

[20] Sakūnī zählt ihn unter die „Baġdāder" (*ʿUyūn al-munāẓarāt* 235, 5 in Text XXXI 43).
[21] Text 62.
[22] Text 62, e und g.
[23] Werkliste nr. 1.
[24] So Šarīf al-Murtaḍā, *Inqāḏ al-bašar* 260, 10 ʿIMĀRA; in der Tendenz auch Text 64.
[25] Text XXVIII 15, c (wenn der dort genannte Ibn Abī Kāmil mit Yaḥyā b. Kāmil identisch ist).
[26] Text 63; dazu oben S. 164. Die Vokabeln *ʿiṣma* und *ḫiḏlān* begegnen in Text 62, a. Er hat ein *K. al-Maḫlūq* geschrieben (Werkliste nr. 2).
[27] Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rūḥ* 71, 10; Ibn al-Murtaḍā, *Qalāʾid* 129, apu. f.
[28] *Tabṣirat al-adilla* 828, ult. f.; auch 162, 19 und 757, 3 f.
[29] Werkliste nr. 1.
[30] S. 103, 1/252, 8. Die beiden zusammen auch *Maq.* 120, 7 f.
[31] Text 65; vgl. damit Text 54 und das oben S. 166 (Anm. 8) zu ʿAṭawī Gesagte.
[32] *Free Will* 128 f.
[33] S. o. S. 162. Auch der *Faḍl* 288, 8 genannte Muḥammad b. Ḥarb dürfte mit unserem Ibāḍiten nichts zu tun haben; er war ein Zeitgenosse des Ǧubbāʾī.

Ḥarb den Banū Hilāl angehörte[34]. Denn einen Hilālī dieses Namens kennen wir; er hieß Muḥammad b. Ḥarb b. Qaṭan b. Qabīṣa b. al-Muḫāriq und spielte in Baṣra eine wichtige Rolle[35]. Nur daß diese Rolle mit Theologie nichts zu tun hatte, sondern mit Verwaltung und Politik. Wir werden also, bevor wir über die Identität entscheiden, dieser Person etwas näher nachgehen müssen.

Der Urgroßvater dieses Muḥammad b. Ḥarb al-Hilālī, Qabīṣa b. al-Muḫāriq, war ein Prophetengenosse gewesen und hatte sich nach den Eroberungskriegen in der Stadt niedergelassen[36]. Auch der Großvater, Qaṭan b. Qabīṣa, hatte in seinem Stamm, den ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿa, eine gewisse Rolle gespielt[37]. Muḥammads älterer Bruder allerdings, Muʿāwiya b. Ḥarb, hatte sich vielleicht beim Aufstand des Nafs az-zakīya kompromittiert[38]. Er selber begann seine Karriere vermutlich in Medina, als Chef der Garde (*šurṭa*) unter Ǧaʿfar b. Sulaimān b. ʿAlī, einem Neffen der beiden ersten Abbasidenkalifen, der dort zwischen 160/777 und 166/783 Statthalter war[39]. Jedoch finden wir ihn später (?) im Dienste von dessen Bruder Muḥammad b. Sulaimān[40]. Dieser war ebenfalls i. J. 160 Gouverneur geworden, allerdings nun von Baṣra, und bekleidete dort das Amt bis 165/782; unter al-Hādī (169/785–170/786) und unter Hārūn ar-Rašīd übernahm er es erneut[41]. Als er im Raǧab 173/Dez. 789 starb, hat Ibn Ḥarb seine Stelle offenbar behalten; jedenfalls befehligte er die Polizeitruppe auch unter Isḥāq b. ʿĪsā b. ʿAlī, einem entfernten Vetter der beiden Vorhergehenden, der gegen Ende von Hārūns Regierungszeit die Stadt Baṣra verwaltete[42]. Noch vor dem Tode des Kalifen allerdings stieg er weiter auf; i. J. 192/808 teilte Hārūn die Statthalterschaft zwischen ihm und dem neu ernannten *qāḍī* ʿAbdallāh b. Sauwār al-ʿAnbarī[43]. Wahrscheinlich hatte er die praktischen Dinge zu besorgen. Amīn machte ihn dann zu seinem Sekretär[44]. Als Yaḥyā b. Akṯam im Ramaḍān 202/März 818 nach Baṣra kam, war er schon wieder dort; er verwaltete die Stadt im Auftrage von Ma'mūns Bruder Ṣāliḥ[45]. Drei Jahre später begegnen wir ihm noch einmal als Polizeipräfekten[46]; er hat dieses Amt insgesamt siebenmal verwaltet[47].

---

[34] *Fihrist* 223, –4.

[35] Der vollständige Name findet sich bei Marzubānī, *Muwaššaḥ* 216, –4 und bei Wakīʿ, *Aḫbār* II 161, 11 f. (wo falsch *Quṭr* statt *Qaṭan*).

[36] Mubarrad, *Kāmil* 385, –4 ff.; Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 273, –4 ff.; Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1273 nr. 2101.

[37] Ibn Duraid, *Ištiqāq* 293, 12. Hilāl, der Ahnherr seines Klans, galt als Sohn des ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿa.

[38] S. o. Bd. II 331.

[39] Mubarrad 386, 1 f. und *Aġ.* XIX 145, ult.; dazu oben Bd. II 688. Ǧaʿfar hatte diese Provinz auch schon zwischen 146/763 und 149/766 verwaltet (vgl. Bd. I 443 und II 682); aber das ist für Muḥammad b. Ḥarb wohl zu früh.

[40] *Aġ.* XIX 145, 16 f.

[41] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 671, 2 f.; 689, 7; 706, 8; 709, 17 f. Acht Jahre war er auch Statthalter von Kūfa (ib. 676, 6). Dazu oben Bd. II 83 und 158.

[42] Mubarrad 386, 2 ff.; dazu Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 744, 3 f.

[43] Wakīʿ II 155, apu. f.; zu ʿAbdallāh b. Sauwār s. o. Bd. II 394 und III 475.

[44] Ibn an-Nadīm 139, pu.

[45] Wakīʿ II 161, 11 ff.; zu Ṣāliḥ auch Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 771, 2 und Ṭabarī, Index s. n.

[46] Wakīʿ II 163, 4 f.

Er war, wie Mubarrad betont, ein grundgebildeter Mann[48]. Er beherrschte die Kunst, sich kurz und prägnant auszudrücken. Beispiele rhetorischer Finesse hat er gesammelt; Ǧāḥiẓ beruft sich in diesem Zusammenhang mehrfach auf ihn[49]. Er verkehrte mit dem Dichter Kulṯūm b. ʿAmr al-ʿAttābī[50]. Über das ideale Verhalten eines Polizeichefs hatte er feste Vorstellungen[51]; das unmittelbare Erfassen einer Situation (*firāsa*), kriminalistischer Spürsinn also, war ihm wichtig[52]. Aber so sehr er sich damit als der literarischen Welt zugehörig erweist – daß er ibāḍitischer Theologe gewesen sei, wird doch gerade durch sein Amt in Frage gestellt. In viel stärkerem Maße noch als Yaḥyā b. Kāmil hätte er sich mit den Abbasiden eingelassen. Vielleicht spielen die Quellen auf dieses paradoxe Verhältnis an. Mubarrad nennt ihn *min aqʿadi n-nās*[53]; wenn er damit sagen will, daß Ibn Ḥarb in besonderer Weise den Quietismus der Ibāḍiten pflegte, so wäre damit erklärt, warum er dennoch den Herrschern diente[54]. Er selber hat Hārūn seiner Treue versichert; die Banū Hilāl seien, so meinte er, mit den Abbasiden verwandt[55]. Politisch hatte er mit ihnen wohl einiges gemeinsam. Muḥammad b. Sulaimān, der zeitweise sein Vorgesetzter war, war antialidisch eingestellt; er kämpfte gegen an-Nafs az-zakīya und später gegen Ḥusain b. ʿAlī in Faḫḫ[56].

Weitere Dinge erwecken unsere Bedenken. Der Theologe trug nach Ibn an-Nadīm die *kunya* Abū ʿAlī; der Polizeichef dagegen hieß Abū Qabīṣa[57]. Der Theologe begegnet unter dem Beinamen aṣ-Ṣairafī; bei einem so vornehmen Mann wie dem Polizeichef wäre man etwas erstaunt, nun plötzlich einen Geldwechsler (oder Bankier) in der Familie vorzufinden. Er selber dürfte diesen Geschäften ja wohl kaum nachgegangen sein; in der Tat wird diese Nisbe nie mit ihm verbunden. Vor allem aber lebte der Polizeichef eine Generation vor Ibn Kāmil; wenn er also wirklich mit dem Theologen identisch ist, so hätte dieser dort, wo er sich mit Burġūṯ berührt, dessen Ideen vorausgenommen. Selbst daß er von Naǧǧār beeinflußt gewesen wäre, wird man dann nicht ohne Skrupel behaupten wollen. Nun braucht man dies auch nicht; Aš'arī stellt die drei Namen, von denen wir sprachen, etwas locker aufzählend nebeneinander und scheint bei dem genannten Text in erster Linie an Ibn Kāmil zu denken. Was aber Ibn Ḥarb angeht, so wird er von Ǧāḥiẓ an einer Stelle des *K. al-*

---

[47] Mubarrad 386, 1.
[48] *Kāmil* 386, 2.
[49] *Bayān* II 74, 3 ff.; 77, 1 ff.; 115, 9 ff.; 151, 1 ff.; 179, 9 ff.
[50] Tauḫīdī, *Baṣā'ir* IV 212, 1 ff./[2]IV 189 f. nr. 671; zu ihm s. o. Bd. III 100 ff.
[51] Ib. III 468, 6 ff./[2]III 40 f. nr. 94 (auch über die Bedeutung des *ḫāǧib* und des *kātib*). Vgl. noch *Bayān* II 257, 7 ff.
[52] Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 5, 7 f.
[53] *Kāmil* 385, –5.
[54] Allerdings bezeichnet *aqʿad* normalerweise jemanden, der seinem Ahnherrn genealogisch besonders nahe steht, den nächsten Erben (wie *quʿdud*; vgl. Lane, *Lexicon* 2546 s. v.).
[55] Wakīʿ II 151, –5 f.
[56] Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 649, 15 ff. und 704, 5 ff.; dazu oben Bd. II 329, Anm. 27.
[57] Wakīʿ, *Aḫbār* II 162, 14; Mubarrad, *Muwaššaḥ* 216, –4. Im *Fihrist* ist der Name des Theologen allerdings ohnehin etwas entstellt und erst durch den Herausgeber restituiert (233, –4).

Ḥayawān mit Gedanken zitiert, die ihn nun wirklich mit älterer baṣrischer Theologie in Verbindung bringen.

Es geht dort um die Schädlichkeit der Fliegen. Sie sind nach Ibn Ḥarb's Ansicht ungemein giftig; denn schon die bloße Berührung kann zu Entzündungen führen – wenn sie z. B. in die Nase eindringen. Das ist sonst nur dann der Fall, wenn der Schadstoff sich direkt mit dem Organ vermischt oder darin eindringt, wie etwa bei einem Schlangenbiß[58]. Andererseits sind Fliegen auch wieder nützlich; denn sie dienen vielen Tieren zur Nahrung[59]. Ibn Ḥarb knüpft hier vermutlich an eine Diskussion an, die von den Qadariten in Baṣra angeregt worden war; Schädlinge in der Tierwelt waren ein Problem für die Theodizee[60]. Die Art, wie er das Problem angeht, verrät allerdings ausgesprochen naturkundliches Denken; man fühlt sich an den Kreis um Abū l-Aš'aṯ Ma'mar, z. B. an Abū Šamir's Spekulationen über die Unzuträglichkeit der Bohnen erinnert[61].

Interessant ist, daß Ǧāḥiẓ ihm Termini wie *mudāḫala* und *mulābasa* in den Mund legt; wenn er sich damit nicht bloß eines aktualisierenden Vokabulars bedient, so wäre auch hiermit die Beziehung zum Kreis des Naẓẓām belegt, die wir aus der Übereinstimmung mit Burġūṯ herauslesen konnten[62]. Immerhin hat Ibn Ḥarb ähnlich wie Naẓẓām die Sinneswahrnehmung durch eine natürliche Reaktion des Sinnesorgans erklärt, deren sich Gott bedient[63]. Daß er dabei von *ṭabī'a* spricht und nicht von *ḫilqa* wie Naẓẓām, erinnert wiederum an Burġūṯ[64]. Daß der Polizeioffizier diese Gedanken hätte übernehmen oder mittragen können, läßt sich bezweifeln, ist jedoch weder vom Milieu noch von der Chronologie her unmöglich, zumal, wie wir sahen, die Ibāḍīya seit 'Abdallāh b. Yazīd grundsätzlich zum Lager der „ahl al-iṯbāt" gehörte. Man wird ihn also doch wohl mit dem Theologen Muḥammad b. Ḥarb gleichsetzen dürfen.

Unsere Überlegungen werden dadurch gestützt, daß noch ein anderer Ibāḍit in ähnlicher Weise am abbasidischen Hofe tätig wurde:

Sa'īd (b.) al-'Allāf al-Qāri'.

Hārūn schätzte ihn sehr als Koranrezitator, weil er auf besonders melodische Weise vorzutragen wußte[65]. Ma'mūn teilte diese Vorliebe; er ließ ihn deswegen

---

[58] Text 66, a–f.

[59] So jedenfalls mag Satz 66, g gemeint gewesen sein. Der Kontext ist nicht eindeutig. Vgl. auch GAS 3/359.

[60] S. o. Bd. II 52 f.

[61] Ib. 38 und 176 f.

[62] Text 66, b. Die Verwandtschaft ginge noch viel weiter, wenn wir auch den bei Ǧāḥiẓ folgenden Abschnitt (*Ḥayawān* III 335, 2 ff.) auf das Konto des Muḥammad b. Ḥarb setzen könnten. Jedoch mag es sich ebensogut um eine weiterführende Reflexion des Ǧāḥiẓ handeln. Vgl. den Kommentar zu Text 66.

[63] Text 65.

[64] Der *ṭab'* benutzte (Text 54; dazu oben S. 163). Vgl. zum Thema auch 'Aṭawī oben S. 166.

[65] In sog. *qirā'a bil-alḥān*; vgl. Talbi in: Arabica 5/1958/186. Allgemein zu diesem Phänomen K. Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Univ. of Texas Press 1985), S. 32 ff. und 156 f. sowie jetzt die Materialsammlung von Fierro in: Der Islam 69/1992/212 f.

i. J. 218/832 nach Tarsus in sein Heerlager kommen. Saʿīd war dabei, als der Kalif sich bei der Rast an einem Fluß seine tödliche Krankheit holte; Ṭaifūr und in seinem Gefolge Ṭabarī haben seinen Bericht darüber bewahrt[66]. Er war damals schon älter; denn auch über al-Hādī wußte er bereits einiges zu erzählen, wenngleich vermutlich nicht aus eigener Anschauung[67]. Sein Handwerk hatte er bei einem gewissen Abān gelernt, der Ibāḍit war wie er; vermutlich ist der baṣrische Traditionarier Abān b. Yazīd al-ʿAṭṭār gemeint[68]. In dem häresiographischen Text des Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī begegnet er als Saʿīd al-Muqriʾ; er bezieht dort die Gegenposition zu Yaḥyā b. Kāmil in der Frage, in welcher Weise eine Handlung, die zu unterschiedlichen Konsequenzen führt, verschieden zu bewerten sei[69].

Er könnte mit dem Ibāḍiten Saʿīd b. Hārūn identisch sein, der von Aš'arī an einer Stelle erwähnt wird (*Maq.* 120, 9). Mit Saʿīd al-Hadaʾī, der sich mit ʿAbdallāh b. Yazīd auseinandersetzte (s. o. Bd. I 413 f.), hat er gewiß nichts zu tun. – Daß die *qirāʾa bil-alḥān* unter Ibāḍiten verbreitet war, geht daraus hervor, daß auch Saʿīds Bruder sie praktizierte (s. o. Bd. II 219). Daneben gab es noch einen gewissen Ibrāhīm b. Aiyūb, der ebenso wie Saʿīd damit bei Hārūn Erfolg hatte; er soll mehr als 10 Jahre lang bis zum Tode des Kalifen am Hofe Vorbeter gewesen sein. Allerdings war die Sitte innerhalb der Ibāḍīya vermutlich auf Baṣra oder die irakischen Gemeinden beschränkt. Der iranische Ibāḍit Maḥmūd b. Naṣr al-Ḫurāsānī berichtet nämlich, wie der Jurist Wāʾil b. Aiyūb, der aus Ḥaḍramaut stammte und offenbar weitgehend in der südarabischen ibāḍitischen Tradition stand (vgl. zu ihm Bd. II 711), sich entsetzte, als seine baṣrischen Glaubensgenossen Ibrāhīm b. Aiyūb zu seiner und ihrer Erbauung auftreten lassen wollten, und wie er ihnen deswegen Vorhaltungen machte (Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šarʿ* I 269, 11 ff., wo 270, 3 *Ibrāhīm* zu lesen ist statt *aṭaruhum*!).

Wer der Schwiegersohn des Abū Bakr b. Barīra war, der als Ibāḍit wie Naǧǧār das Handlungsvermögen für gleichzeitig mit dem Handeln hielt (Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 9, −4 ff. und 22, 2 f.), wissen wir nicht.

---

[66] Ṭaifūr, *K. Baġdād* 347, 4 ff./190, 12 ff. > Ṭabarī III 1134, 12 ff.

[67] Ṭabarī III 597, 5 ff.

[68] S. o. Bd. II 218.

[69] Ein Versuch also, die Ambivalenz menschlichen Handelns mit Hilfe der theologischen Terminologie in den Griff zu bekommen; Text 62, b.

6. Der Streit um den Koran

Die *miḥna* hat, wie wir sahen, auch in Kreisen, die den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* nahestanden, Theologie aufkommen lassen; man wollte den Muʿtaziliten und Ǧahmiten mit ihren eigenen Waffen entgegentreten. Es ist kein Wunder, daß dabei vor allem Alternativen zum *ḫalq al-Qurʾān* entwickelt wurden; manchmal gewinnt man den Eindruck, als hätten diese „orthodoxen" *mutakallimūn* sich um gar nichts anderes gekümmert. Das dürfte meist an der selektiven Aufmerksamkeit unserer Quellen liegen. Immerhin können wir zumindest bei einem Denker dieser Zeit, der von Ibn an-Nadīm direkt den Nābita zugerechnet wird[1], noch beobachten, wie er seine These zu diesem Thema in einen größeren Rahmen gestellt hat, bei Ibn Kullāb. Er hat mit seinem Systementwurf stark auf Aš'arī eingewirkt und ist deswegen auch späteren Generationen noch interessant geblieben. Baġdādī notiert in seinen *Uṣūl ad-dīn* seine Ansichten; Ibn Fūrak hat sogar ein Buch über seine Lehre geschrieben und sie mit der des Aš'arī verglichen[2]. Aš'arī selber behandelt ihn in seinen *Maqālāt* natürlich à part[3]; aber er beginnt sein Referat mit der Bemerkung, daß die Anhänger Ibn Kullāb's im allgemeinen denselben Standpunkt vertraten wie die *ahl as-sunna*, denen er sich selber zugehörig fühlte[4]. Auch die Muʿtaziliten haben noch lange in der Kullābīya ihre Gegenspieler gesehen und dabei nicht oder nur schwach zwischen ihnen und der Schule des „Ibn Abī Bišr" unterschieden[5]. Es ist möglich, daß dieses Scheinwerferlicht andere Persönlichkeiten, die ähnliches versuchten, aber nicht in die Aš'arīya hinein sich fortgesetzt haben, in den Schatten geraten ließ. Jedenfalls werden wir neben ihm noch von weiteren Theologen zu reden haben.

---

[1] *Fihrist* 230, 7 > Ḏahabī, *Siyar* XI 175, 12. Auch, vielleicht wiederum im Anschluß an Ibn an-Nadīm, Ibn an-Naǧǧār in seinem *Ḏail Taʾrīḫ Baġdād* (der also einen Eintrag über Ibn Kullāb enthielt); vgl. Ṣafadī, *Wāfī* XVII 492, 4.

[2] Vgl. Gimaret in: Arabica 32/1985/196. Es war wohl nicht identisch mit dem von Gimaret edierten *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*; dort kommt Ibn Kullāb nämlich nur selten vor. Ibn Fūrak hat an die 100 Bücher und Traktate geschrieben (Ibn ʿAsākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī* 233, 2 f.).

[3] *Maq.* 298 f.

[4] Ib. 297, 7 f.

[5] Vgl. dazu die Belege in: Oriens 18–19/1965–6/135 f.; Aš'arī erscheint in den ihm feindlich gesonnenen Quellen häufig als Ibn Abī Bišr. Die Muʿtaziliten wußten natürlich, wo er gelegentlich von Ibn Kullāb abwich oder über dessen frühere Lehre hinausging (vgl. etwa Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* I 352, 25 ff. Houben/336, –4 ff. ʿAzmī).

6.1 *Ibn Kullāb*

Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muḥammad (?) b. Saʿīd Ibn Kullāb al-Qaṭṭān at-Tamīmī, gest. 241/855[1], war wie Nağğār in Baṣra ausgebildet und vermutlich auch dort geboren[2]. Die Muʿtaziliten erzählten sich, daß ihr baṣrischer Schulgenosse ʿAbbād b. Sulaimān, aber auch Baġdāder Kollegen wie Abū Ṣāliḥ, ein Schüler Bišr b. al-Muʿtamir's, und Abū Muğālid mit ihm diskutiert und ihn natürlich jeweils widerlegt hätten[3]. Man ist danach erstaunt, festzustellen, daß keine einzige muʿtazilitische Gegenschrift sich mit ihm befaßt. Auch über sein Leben wissen wir schlechterdings nichts. Bāqillānī behauptet, Ibn Kullāb sei nie an den Hof Maʾmūns gegangen, weil er den Kalifen für einen schweren Sünder hielt[4]. Aber er sagt dies nur, weil er eine solche Einstellung prinzipiell für falsch hielt; Baġdādī glaubt demgegenüber zu wissen, daß Ibn Kullāb im *maǧlis* des Maʾmūn die Muʿtazila aufs Haupt geschlagen habe[5]. Dieser hätte es in jedem Fall nicht leicht gehabt, von Baṣra aus in die Nähe des Kalifen vorzudringen. Im übrigen fällt seine Aktivität ohnehin vermutlich erst in die Zeit des Muʿtaṣim, in der Ǧāḥiẓ das Auftreten der Nābita verzeichnet[6]; dieser betont dabei, daß das „junge Gemüse" aus den Büchern der Muʿtaziliten und der Diskussion mit ihnen einiges gelernt habe[7]. In den Kreisen um Ibn Ḥanbal machte man sich mit solchen Bestrebungen natürlich keine Freunde[8]; aber solange Ibn Kullāb in Baṣra lebte, war er vor ihnen vermutlich ziemlich sicher, auch nach der *miḥna*. Wenn er allerdings tatsächlich mit Abū Muğālid zusammengekommen ist, der erst Ende der sechziger Jahre starb[9], hätte er um diese Zeit doch in Baġdād sein müssen. Jedoch ist dies alles sehr unsicher[10]. Der Mangel an verläßlichen Zeugnissen verstärkt unseren Verdacht, daß Ibn Kullāb erst postum, rückwirkend gewissermaßen, zu Berühmtheit gelangt ist.

Ob er Baumwollhändler war, ist nicht so sicher, wie man aus dem Beinamen al-Qaṭṭān schließen könnte. Er ist nämlich vielleicht verwandt mit dem bekannten baṣrischen Traditionarier Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān at-Tamīmī, der i. J. 198/814

---

[1] So zumindest nach der Angabe bei İsmail Paşa, *Hadīyat al-ʿārifīn* 440, −7. Wir wissen nicht, woher er dies hat. Subkī vermutet „kurz nach 240" (*Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 299, −4). Ḏahabī sagt, daß er kein Todesdatum gefunden habe (*Siyar* XI 175, 8).

[2] In Text XXXIII 11 erhält er die Nisbe al-Baṣrī.

[3] *Fihrist* 230, 6 f.; Text XXXIII 14 und 31.

[4] Ibn ʿAsākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī* 119, −5 ff. > Maqqarī, *Azhār ar-riyāḍ* III 79, apu. ff.; übersetzt in Oriens, a. a. O. 97 f.

[5] *Uṣūl ad-dīn* 309, 6 f.

[6] S. o. Bd. III 467.

[7] Ǧāḥiẓ, *Ḫalq al-Qurʾān* in: *Rasāʾil* III 288, 1 ff. und 300, 2 ff.; dazu jetzt W. al-Qāḍī in: SI 78/1993/51 f.

[8] Ibn Ḥağar, *Lisān al-Mīzān* III 291, 6 f.; Ibn Taimīya, *Maḏhab as-salaf al-qawīm* in: Mağmūʿa (Kairo 1341−9) 74, 4.

[9] S. o. S. 95.

[10] Abū Muğālid hat negative Berichte über Ibn Kullāb weitererzählt (Text 31). Das mag der Anlaß gewesen sein, in ihm selber einen Diskussionsgegner Ibn Kullāb's zu sehen.

starb, und zwar dessen Neffe (nicht sein Bruder, wie Baġdādī behauptet; *Uṣūl ad-dīn* 309, 8). „Qaṭṭān" wäre dann sozusagen schon Familienname. Diese angenommene verwandschaftliche Beziehung hat, neben den Übereinstimmungen in einzelnen Namensbestandteilen, die Chronologie auf ihrer Seite; zudem hat Buḫārī eine Tradition bewahrt, wonach Ibn Kullāb (= ʿAbdallāh b. Saʿīd) sich von Yaḥyā b. Saʿīd bestätigen ließ, daß man schon zu seiner Zeit überall an die Geschaffenheit der menschlichen Handlungen glaubte (so Salmān al-Anṣārī, *Šarḥ al-Iršād* 115 a, 5 ff. nach dem *K. Ḫalq al-afʿāl*, wo allerdings die Stelle in der gedruckten Fassung offenbar nicht erhalten ist).

Die Hypothese geht davon aus, daß Ibn Kullāb mit vollständigem Namen ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Saʿīd hieß und nicht nur ʿAbdallāh b. Saʿīd, wie meist angegeben. Die Indizien dafür muß man sich zusammensuchen. Eine dreiteilige Namensform findet sich allein bei Ibn Ḥaǧar (*Lisān al-Mīzān* III 290 nr. 1228); jedoch lautet sie dort *ʿAbdallāh b. Saʿīd b. Muḥammad* statt *ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Saʿīd*. Wenn wir uns die Freiheit nehmen, dies umzustellen, so, weil Ibn an-Nadīm (ebenso wie İsmail Paşa, der aber vermutlich von ihm abhängig ist) *ʿAbdallāh b. Muḥammad* hat statt *ʿAbdallāh b. Saʿīd*. Ṣafadī bringt die Biographie an zwei verschiedenen Stellen, einmal unter ʿAbdallāh b. Saʿīd (*Wāfī* XVII 197 f. nr. 183) und dann noch einmal unter ʿAbdallāh b. Muḥammad (ib. 492 nr. 419); er wundert sich darüber, daß die beiden Quellen, die er benutzt (eine von ihnen ist Ḏahabīs *Taʾrīḫ al-Islām*), so verschiedenes Material bringen. Da Yaḥyā b. Saʿīd's Großvater Farrūḫ hieß, wäre „Ibn Kullāb" ein Beiname gewesen, den nur der Theologe trug; ob er ihn erhielt, weil er „wie ein Angelhaken (*kullāb*) den Opponenten im Streitgespräch zu sich herüberzog", wie bei Ḏahabī (> *Wāfī* 198, 3 f.) und bei Subkī steht (*Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 299 f.), wird man dahingestellt sein lassen. Ich entscheide mich damit anders, als ich dies vor jetzt 30 Jahren getan habe (in: Oriens 18–19/1965–6/98 f.); aber Sicherheit läßt sich in diesem Punkte wohl nicht erreichen.

Ibn Kullāb kann in der Tradition Naǧǧārs gestanden haben. Er arbeitete mit dem *kasb*-Begriff[11] und leugnete, daß das Handlungsvermögen dem Handeln vorausgehen könne[12]; unter seinen Schriften war ein *K. Ḫalq al-afʿāl*[13]. Um dem Vorwurf der Determination des Handelns (*taklīf mā lā yuṭāq*) auszuweichen, nützte er wie Naǧǧār die Denkform des *badal*; während dieser allerdings das Handlungsvermögen, das man im Augenblick des Handelns erhält, von vornherein in *taufīq* und *ḫiḏlān* „polte", tat er das in Anlehnung an die Muʿtaziliten nicht und hatte es darum leichter, zu sagen, daß mit dem Handlungsvermögen, das zu einer bestimmten Handlung geführt hat, im Prinzip auch eine andere Handlung hätte ausgeführt werden können[14]. Aber diese Seite seines Denkens nahm man später kaum zur Kenntnis; für Aš'arī war seine Haltung

---

[11] Text 26, e; s. auch unten S. 194.

[12] Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 115, 13 ff.; Text 16, h.

[13] Werkliste nr. 2.

[14] Pazdawī 122, ult. ff.; so auch Qalānisī (vgl. Gimaret in: JA 277/1989/255 f.). Pazdawī formuliert dies als theoretische Möglichkeit; ich überlege deshalb, ob man dort 123, 2 f. nicht besser lesen sollte: *lau kāna makānᵘ hāḏā l-fiʿlᵘ fiʿlᵘⁿ āḫarᵘ lahū*. Ob es sich wirklich nur um ein theoretisches Gedankenspiel handelte, ist eine andere Frage; vgl. für Naǧǧār oben S. 153 f.

hier einfach die der *ahl as-sunna wal-ḥadīṯ*[15]. Daß man bei ihm kommentarlos hinnahm, was man mit Bezug auf Naǧǧār oder Burġūṯ lang und breit beredete, hing damit zusammen, daß er an einer andern Stelle in signifikanter Weise von ihnen abwich, eben beim *ḫalq al-Qur'ān*. Dies aber gehört nicht mehr in das Kapitel *ḫalq al-af'āl*, sondern zur Attributenlehre. So zumindest sahen es Aš'arī und alle diejenigen Häresiographen, die auf seiner Seite standen. Für die Mu'taziliten dagegen versank Ibn Kullāb mit seiner Handlungstheorie in der Masse der *muǧbira*; auch sie haben sich darum nur zum Problem der göttlichen Rede mit ihm persönlich auseinandergesetzt[16].

Denn gerade das Verhältnis von göttlicher Rede und Koran hatte Ibn Kullāb anders bestimmt. Die göttliche Rede betrachtete er als ewig; zu ihr gehört nämlich auch das Schöpfungswort „Sei", und etwas, wodurch Geschaffenes entsteht, kann nicht selber geschaffen sein[17]. Er setzte also genau dort an, wo Abū l-Huḏail nach einem Ausweg hatte suchen müssen; er stellte dessen Prämissen einfach auf den Kopf[18]. Das zwang ihn dazu, sich für den Koran etwas Neues einfallen zu lassen; denn auch diesen einfach ewig zu nennen, dazu fanden damals selbst Eiferer wie Ibn Ḥanbal sich nur zögernd bereit[19]. In Baṣra wäre dies noch schwieriger gewesen; dort entwickelte die Mu'tazila damals immerhin vor Ibn Kullāb's Augen die Unterscheidung von *ḥikāya* und *maḥkī*, Reproduktion und reproduziertem Inhalt[20]. Er dachte sich die Sache ähnlich: die göttliche Rede ist der Inhalt dessen, was wir auf Erden in der Offenbarung hören. Gerade weil sie ewig ist, kann sie nicht direkt an unsere Ohren schlagen; sie besteht gar nicht aus Lauten oder Buchstaben[21]. Die lautliche Gestalt, die uns zugänglich ist, ist nur ihre Ausdrucksform (*'ibāra*); das war der Terminus, den Ibn Kullāb statt *ḥikāya* gebrauchte. Die Ausdrucksformen können variieren; das Wort Gottes mag ebenso auf Arabisch wie auf Hebräisch verkündet werden[22]. Denn Koran und Thora haben ja den gleichen Inhalt; nur die Umstände der Offenbarung sind anders. Was wir hören, ist die Rezitation (*qirā'a*); sie ist geschaffen[23]. Das, was rezitiert wird (*maqrū'*), ist dagegen der Inhalt; er ist ungeschaffen. Das Wort *qur'ān* scheint Ibn Kullāb in diesem Zusammenhang vermieden zu haben; damit wäre seine Distinktion nur wieder verunklärt worden. So konnte er auch der Frage ausweichen, ob der Koran selber geschaffen oder ungeschaffen sei. Er zeigte, wie man während

---

[15] *Maq.* 298, 12 f.

[16] Unter diesem Gesichtspunkt erwähnt ihn auch Ḫaiyāṭ an einer Stelle des *K. al-Intiṣār* (83, 3).

[17] Text 24, a und o.

[18] S. o. Bd. III 280 f. Dieser Bezug bestärkt uns darin, daß hierin für Ibn Kullāb das entscheidende Argument lag und nicht etwa in der Überlegung, daß Gott, wenn er nicht von Ewigkeit her redete, stumm oder schweigsam wäre (so Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 156, −4 f.). Dies wird durch die Pointe in Text 31 bestätigt.

[19] S. o. Bd. III 460. Allerdings hätten sie auch kaum zwischen Koran und *kalām Allāh* unterschieden.

[20] S. o. S. 61 f. und Bd. III 284.

[21] Text 24, d; aus mu'tazilitischer Sicht auch Qirqisānī, *Anwār* 192, 11 ff.

[22] Ib., h–k und p.

[23] Text 26, a–b und d; auch 27, c.

der *miḥna* die Position der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* halten konnte, ohne mit den Behörden aneinanderzugeraten.

Wie die Muʿtazila später gegen diese Lehre argumentierte, zeigt Qāḍī ʿAbdalğabbār, *Muġnī* VII 95 ff. (dazu Peters, *God's Created Speech* 353 ff. und Bouman in: Festschrift Obbink 67 ff.). Daß man dennoch einen Bezug zur *ḥikāya*-Theorie des Ğaʿfar b. Mubaššir herstellen konnte, zeigt Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 301, 3 ff. Er bezeichnet im übrigen die Lehre als Ansicht der *ahl al-ḥaqq* (I 259, 3 ff.); immerhin wußte er, daß die Ḥanafiten von Samarqand ähnlich dachten (I 282, 3 ff.). Der Karrāmit Muḥammad b. al-Haiṣam (gest. 409/1019) hatte sogar direkt eine Abhängigkeit angenommen, vermutlich in seinem *K. al-Maqālāt* (ib. 310, 13 ff.; zu dem Werk vgl. meine *Ungenützten Texte* 67). Ibn Taimīya weist stattdessen auf die Verwandtschaft mit den Aš'ariten hin, vergröbert dabei aber Ibn Kullāb's Position (*Risāla Baʿlabakkīya* in: *Maǧmūʿat Rasāʾil*, Kairo 1328, S. 393, 7 ff.). Weitere ḥanbalitische Stellungnahmen s. u. S. 616. Kullābitischer Geist spricht aus manchen Passagen des apokryphen *K. al-Ḥaida*; der angebliche Autor, ʿAbdalʿazīz b. Yaḥyā al-Kinānī, wird ja von den Biographen in die Nähe des Ibn Kullāb gestellt (s. o. Bd. III 504 ff. und unten S. 758). Allgemein vgl. noch Allard, *Attributs divins* 146 ff. und Šabistarī in: GIE IV 519 ff.

Die *qirāʾa* wird in Text 24, f und i mit dem *rasm* gleichgesetzt. Das ist ein Begriff, den Aš'arī nach Zurqān schon mit Bezug auf Hišām b. al-Ḥakam gebraucht (Text IV 40, c). Er ist in der Tat wohl, im Gegensatz zu *ʿibāra*, nicht neu. Muḥāsibī, der Zeitgenosse Ibn Kullāb's, benutzt ihn ganz unbefangen, ohne ihn lange einzuführen. Dabei stellt sich heraus, daß das Wort in den Zusammenhang der Abrogationstheorie gehört; *rasm* steht im Gegensatz zu *ḥukm*, dem juristischen Inhalt („Urteil") eines Koranverses (*Fahm al-Qurʾān* 398, −5; 402, pu.; 403, 6 f.). Gemeint ist das äußere Erscheinungsbild, der Konsonantenbestand, wie ich übersetzt habe. Manche Muʿtaziliten benutzten das Wort für das „Schriftbild" (*kitāba*), das im Koran auf die göttliche Rede hinweist (Aš'arī, *Maq.* 194, 13 f.). Im Rahmen der Abrogationstheorie hätte man später stattdessen *tilāwa* gesagt (etwa in dem Terminus *nasḫ al-ḥukm dūna t-tilāwa*, der bei Muḥāsibī 403, 6 f. sinngemäß bereits vorausgesetzt ist). Damit zeigt sich, daß „Konsonantenbestand" streng genommen nicht ganz paßt; auch die Rezitation ist eingeschlossen. Pretzl hat darum mit „Äußeres" übersetzt (*Attributenlehre* 28), ich selber in Oriens 18−19/1965−6/103 f. mit „Spur". Jedoch scheint mir das nun zu wenig charakteristisch. Ibn Kullāb unterscheidet ebenso wie Abū l-Huḏail nicht scharf zwischen Lauten und Buchstaben (s. o. Bd. III 284); er brauchte das im Rahmen seiner Theorie auch nicht zu tun. Für die *nasḫ*-Diskussion war dies ebensowenig entscheidend. Anders hätte es bei den Grammatikern aussehen können; aber Sībawaih z. B. kennt den Terminus nicht.

Wie sehr dies in die Fragestellungen der *miḥna* hineinpaßte, können wir an manchen Details noch feststellen. Den Beweis mit dem Schöpfungswort *kun* hat z. B. auch Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwaiṭī benutzt, der Schüler Šāfiʿīs, der unter Wāṯiq im Gefängnis gestorben war[24]. Die Unterscheidung von *qirāʾa* und

[24] Patton, *Miḥna* 119 f. nach Maqrīzī; zu ihm s. o. Bd. III 477. Wie das Argument ausgefüllt werden konnte, läßt sich dem *K. al-Ḥaida* entnehmen (S. 36, ult. ff.); daß es auch später noch beliebt war, zeigt Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 106, 15 ff.

maqrū' war mu'tazilitisch[25]; aber Ibn Kullāb nuancierte sie auf seine Weise, indem er das *maqrū'*, die göttliche Rede, nicht mehr als in der Zeit entstanden, sondern als ewig ansah[26]. In ähnlicher Weise verfuhr er mit einem Schriftbeweis, der in der Verhandlung gegen Ibn Ḥanbal eine Rolle gespielt hatte[27]: Sure 21/2 bzw. 26/5, wo von einer „neu (entstehenden) Mahnung, die von ihrem Herrn zu ihnen kommt" die Rede war (*mā ya'tīhim min ḏikr*^{in} *min rabbihim muḥdaṯ*^{in}). Die Stelle war den Mu'taziliten und Ǧahmiten deshalb so wertvoll, weil hier zum einzigen Mal im Koran das Wort *muḥdaṯ* vorkam[28]. Sie verstanden es im Sinne ihrer Terminologie als „in der Zeit entstanden", und *ḏikr*, die „Erinnerung, Mahnung", war für sie wie für viele andere einfach die koranische Offenbarung. Ibn Kullāb kam wieder einen halben Schritt entgegen: die „Erinnerung" ist in der Tat in der Zeit entstanden; aber ihr Inhalt ist ewig.

> Text 24, h und 26, c. Aš'arī zeigt im übrigen, wenn er hier Ibn Kullāb's Ansicht zusammenfaßt, daß er selber *ḏikr* anders auffaßte: nicht als Erinnerung, die Gott schickt, als „Mahnung", sondern als Erinnerung, die die Menschen vollziehen, als „Gedenken"; der Inhalt dieses Gedenkens ist dann Gott selber. Dieses Verständnis von *ḏikr* ließ sich durch Koranstellen wie Sure 2/152 und 2/200 rechtfertigen. Wie Ibn Kullāb seinen Beweis im einzelnen führte, wissen wir nicht. Zur Diskussion vgl. auch Aš'arī, *Ibāna* 34, 16 ff.

Aber so geschickt die Theorie in politischer Hinsicht war, so wenig war sie doch im Theologischen frei von Problemen. Wir wüßten gerne, wie Ibn Kullāb sich das Verhältnis von Koran und Thora dachte. Die Quellen sagen darüber nichts; vermutlich hatte er ohnehin von dem Alten Testament nur vage Vorstellungen[29]. Besser orientiert sind wir über eine andere Schwierigkeit. Er hatte nämlich eine Ausnahme zulassen müssen: Mose hörte nicht irgendeine Ausdrucksform der göttlichen Rede, sondern war direkt angeredet worden[30]. Das ergab sich aus Sure 28/30, dem koranischen Bericht über das Dornbuscherlebnis, und dessen diesbezüglicher Ausdeutung in Sure 4/164; Mose trug ja vermutlich auch damals schon den Beinamen *kalīm Allāh*[31]. Aber da diese direkte Rede nunmehr nur ewig sein konnte, mußte man sich fragen, wie er sie denn hätte verstehen können, da sie doch nicht in Laute gefaßt war. Ibn Kullāb hat wahrscheinlich ein Wunder angenommen: den direkten Übergang eines Inhalts in den Geist des Propheten[31a]. Normale Sterbliche dagegen verstehen nach

---

[25] *Maq.* 602, 3 f.

[26] Außerdem bezeichnete er die *qirā'a* ohne Umschweife als von Gott geschaffen; der Mensch „erwirbt" sie nur (Text 26, e).

[27] Ṣāliḥ b. Aḥmad, *Miḥna* 280, −7 ff.

[28] Vgl. aber die Parallelen mit finiten Verben in Sure 18/70 und 20/113.

[29] Daß Text 24, k überhaupt auf die Thora zu beziehen sei, ist nicht unbedingt gesagt. Jedoch hat zumindest Ibn Taimīya die Sache so verstanden (*Minhāǧ as-sunna* I 221, 20 ff.).

[30] Text 24, q und 29; vgl. auch *Maq.* 587, 4 ff.

[31] Vgl. die Exegese von Sure 4/164 bei Ṭabarī ^{3}IX 403, −4 ff. und Ṭabrisī II 141, −5 f. Weiteres dazu s. u. S. 619 f.

[31a] Vgl. auch unten S. 191.

seiner Ansicht den Inhalt dadurch, daß sie die Ausdrucksform hören; eine Stelle im Koran, in der dennoch vorausgesetzt war, daß man die Rede Gottes (das „Wort Gottes") hört, interpretierte er als verkürzte Darstellung des Sachverhaltes[32]. Damit schlug er möglichen Verbündeten wie Ibn Ḥanbal natürlich ein Argument aus der Hand; auch hier hatte er eher muʿtazilitische Gegner im Blick. Selbst Aššʿarī zeigt an dieser Stelle ihm gegenüber Distanz.

> Indem er nämlich eine weitere Möglichkeit aufzeigt, wie Ibn Kullāb „nach seiner Lehre" mit der sperrigen Koranstelle Sure 9/6 hätte fertigwerden können (Text 24, s). Vgl. dazu Oriens 18–19/1965–6/105 f. Aššʿarī ist ohnehin, so sehr er an sich Ibn Kullāb folgen mag, mit dessen Theorie von der Ungeformtheit der göttlichen Rede nicht einverstanden (s. u. S. 615 f.). Ibn Ḥanbal dagegen soll sich in der Tat auf eben diese Stelle berufen haben (Ṭabarī, *Ṣarīḥ as-sunna* in: REI 36/1968/198, 8 f.). Ähnlich der Ḥasanide ʿAbdallāh b. Mūsā b. ʿAbdallāh b. Ḥasan (gest. 247/861), der die Ungeschaffenheit des Korans vertrat (vgl. Madelung in: Festschrift Löfgren 42). Sogar ein Muʿtazilit wie Ǧubbāʾī hat aus ihr Verbalinspiration herausgelesen (s. o. Bd. III 285).

Ein letztes Problem, das er vermutlich noch nicht gesehen hat, lag im Bereich der sprachlichen Analyse. Ibn Kullāb hat nämlich das, was er von der göttlichen Rede sagte, ebenso auf die menschliche Rede anzuwenden versucht. Man wußte nicht genau, ob er tatsächlich gemeint hatte, daß auch sie nicht aus Lauten besteht, sondern der bloße gedachte Inhalt ist[33]; es scheint, daß erst Abū l-ʿAbbās al-Qalānisī gegen Ende des Jahrhunderts die Unklarheiten auszuräumen versucht hat[34]. Aber jedenfalls ist auch die menschliche Rede nur ein weiter nicht geformter Sprechakt (*qaul*). Die syntaktische Gestalt tritt erst nachträglich zu ihr hinzu; sie ist selber weder Imperativ noch Optativ noch Frage usw., ja nicht einmal bloße Aussage. Denn ein Befehl, ein Wunsch usw. hat immer einen Bezug; die Rede bedarf aber dieses Bezugs an sich nicht[35]. Das war offensichtlich vom Beispiel der göttlichen Rede her konzipiert; Gott redet vor aller Zeit, wenn die Adressaten seiner Rede noch nicht existieren. Er ist, wie sich mit einer Distinktion sagen ließ, die uns von ʿAbbād b. Sulaimān her vertraut ist, zwar von Ewigkeit her redend, aber nicht von Ewigkeit her anredend (*mukallim*)[36]. Man kann ihn nicht von einem Bezugspunkt, einem „Grund" (*ʿilla*), abhängig machen[37]. Man konnte sich natürlich fragen, inwiefern Rede hier überhaupt noch Rede war[38]. Es sieht so aus, als habe Ibn

---

[32] Sure 9/6 in Text 24, r.

[33] So Text 33, a und wohl auch Text 32; anders Text 33, b.

[34] Das möchte ich aus Text 33 A schließen; dazu näher Gimaret in: JA 277/1989/245 und 250. Daß Qalānisī die Gedanken Ibn Kullāb's fortführte, geht auch aus Text 28 hervor. Zu ihm allgemein Bd. II 638 und VI 352.

[35] Text 34 und 24, l–n; auch Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aššʿarī* 328, 10 f.

[36] Text 26, d und 29; dazu oben S. 23.

[37] Text 24, l. Vgl. auch Gimaret, *Ashʿarī* 319.

[38] Letzerer Einwand etwa bei Šahrastānī, *Nihāyat al-iqdām* 304, 5 ff. (dazu Text 24, Kommentar). Auch ob man *qaul* bei dieser Sachlage unbedingt mit „Sprechakt" übersetzen soll, wäre noch einmal zu überlegen; vgl. dazu oben S. 21.

Kullāb noch nicht zwischen grammatischen und logisch-inhaltlichen Kategorien unterschieden; in beiden sah er sekundär differenzierende Phänomene.

> Vgl. dazu auch W. Kühn in: B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* 351 f. Für die Sprachtheorie kam dabei heraus, daß Ibn Kullāb, nun im Gegensatz zu ʿAbbād b. Sulaimān (s. o. S. 21), nicht Wort und Sache gleichsetzte, sondern die Wörter an die παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ band, wie Aristoteles dies getan hatte (dazu R. Rehm, ib. 99 und vorher). Man kann die Rede selber dann wie bei Gott, so auch beim Menschen nicht hören; man hört nur den akustisch mitgeteilten Lautbestand, das Sprechen (*takallum*). Ibn Kullāb soll dies damit begründet haben, daß die Rede ein Akzidens sei; Akzidenzien aber sind nicht sinnlich wahrnehmbar (Text 27, b; dazu auch unten S. 191 f.). Das setzt voraus, daß er das Sprechen nicht als Akzidens ansah; wir wissen nicht, welche Kategorie er hierfür wählte. Unklar bleibt auch, wieweit er diesen Grundsatz wiederum auf Gott übertrug (s. u. S. 189; allgemein auch 615 f.). – Im übrigen haben diese Probleme in modifizierter Form auch die aš'aritische Theorie begleitet. Die Rede wurde dort im Sinne des bei Ibn Kullāb vorgegebenen Ansatzes als *maʿnā qāʾim bin-nafs* bezeichnet; jedoch ist nicht leicht zu entscheiden, ob man *maʿnā* hier als „Entität" oder als „Bedeutung" verstand. Das Wort *nafs* ist wohl gewählt, weil es sich, im Gegensatz etwa zu *qalb*, ebenso von Gott aussagen ließ (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 201 ff.). Aš'arī selber verzeichnete diesen Standpunkt anonym bereits in seinen *Maqālāt* (425, 10 f.).

Gerade diese offenen Fragen zeigen allerdings, wie sehr Ibn Kullāb daran gelegen war, seine Theorie in einen größeren Rahmen zu stellen. Das gilt in viel stärkerem Maße noch für den Bereich der Attributenlehre; er hat ein *K. aṣ-Ṣifāt* geschrieben[39]. Im Prinzip war diese Ausweitung natürlich durch das theologische Umfeld vorprogrammiert; Originalität bewies er nur durch die Art seines Einstiegs. Wiederum scheint ihm vor allem das Modell des Abū l-Huḏail vor Augen gestanden zu haben[40]. Wie dieser schloß er von den „Namen" auf die „Eigenschaften"[41], d. h. er leitete von den im Koran genannten Partizipien und Adjektiven die entsprechenden Nomina ab: Wenn Gott redend ist, so hat er auch Rede; wenn er wissend ist, so hat er auch Wissen usw.[42] Ebensowenig wie Abū l-Huḏail machte er dabei schon einen Unterschied zwischen Wesens- und Tateigenschaften[43]. Aber er fing die Sache gewissermaßen vom andern Ende her an. Abū l-Huḏail verstand „Gott hat Wissen" als „Es gibt bei Gott einen Wissensakt, der mit ihm identisch ist"[44]. Ibn Kullāb dage-

---

[39] Werkliste nr. 1.

[40] Aš'arī geht davon aus, daß Abū l-Huḏail seinerseits ebenso den Gegenentwurf Ibn Kullāb's gekannt habe (*Maq.* 177, ult.).

[41] Text 5.

[42] Überall ließ sich dies nicht durchführen; manchmal fehlten die entsprechenden Nomina, und Ibn Kullāb scheint sich gescheut zu haben, sie zu erfinden (etwa *auwalīya* zu *auwal* usw.). Manchmal war der „Name" selber auch schon ein Nomen, z. B. „Herr" (*rabb*) oder „Gott" (*ilāh*). Vgl. Text 6, a–d und f mit Kommentar.

[43] Vgl. den Attributenkatalog 6, d und Text 7 mit Kommentar; auch Šahrastānī, *Nihāya*, ib., und *Milal* 64, 3 ff./145, 4 ff. (dort allgemein für die Ṣifātīya, der Ibn Kullāb hier zugerechnet wird).

[44] S. o. Bd. III 274 f.

gen ging offenbar gar nicht von diesen zentralen Attributen aus, sondern von der göttlichen Rede: Wenn schon sie von Ewigkeit her bei Gott ist, so ist auch das göttliche Wissen nicht einfach ein Wissensakt, über den die Offenbarung berichtet, sondern eine immerwährende Vollkommenheit des göttlichen Wesens, ein „Moment" in Gott, das in seinem Wesen (*ḏāt*) subsistiert[45]. Als solches allerdings kann es nicht mehr ganz mit Gott identisch sein; es ist weder gleich ihm noch von ihm verschieden[46]. Das war die Formel, die Abū l-Huḏail für das Verhältnis der Attribute untereinander gebraucht hatte[47]. Ibn Kullāb beließ ihr dort ihre Gültigkeit[48], übertrug sie aber nun auch auf das Verhältnis der Attribute zum göttlichen Wesen.

Die Formel sagte im Grunde natürlich nichts aus; darum ist *qā'im biḏ-ḏāt* später im allgemeinen vorgezogen worden. Für Ibn Kullāb und seine Anhänger dagegen hatte sie auch dialektische Funktion; man konnte mit ihr bei Abū l-Huḏail ansetzen und sich zugleich von ihm distanzieren. Ibn Kullāb dürfte sie dabei auch mit Bezug auf das Verhältnis der Attribute zueinander anders begründet haben als dieser. Abū l-Huḏail hielt die Attribute ja nur deswegen für voneinander verschieden, weil ihre Objekte verschieden sind; Ibn Kullāb dagegen gab ihnen zumindest insofern eigene Existenz, als er sie als *maʿānī* betrachtete. Ob er bei dieser Wortwahl von Muʿammar beeinflußt war, wie Daiber annimmt (*Muʿammar* 187), möchte ich bezweifeln. Ibn Kullāb bezeichnet damit ja nur, wie dies schon Hišām b. al-Ḥakam tat (s. o. Bd. I 357 f.), eine „Entität", und in dieser Anwendung war das Wort damals überall gängige Münze. Wolfson zieht in diesem Zusammenhang einen Vergleich mit πρᾶγμα in griechischen Trinitätsspekulationen (in: Harvard Theol. Review 49/1956/3 ff.). – Anders liegt die Sache allerdings bei *ʿaraḍ* „Akzidens". Nach Text 1 soll Ibn Kullāb *ʿaraḍ* gleichbedeutend mit *ṣifa* und *šaiʾ* gebraucht haben; Text 16, b redet darum bei Gott von *aʿrāḍ azalīya*. Aber Text 1 bezieht sich nur auf „Körper", also doch wohl auf geschaffene Dinge, und Text 16 ist spät und vermutlich nicht sehr zuverlässig. Bei Mānkdīm, ŠUḤ 183, 7 wird stattdessen die Formulierung *maʿānī azalīya* benutzt. Aber selbst sie ist nicht ganz unproblematisch (s. u. Anm. 55).

Sehr hat man sich später den Kopf darüber zerbrochen, ob Ibn Kullāb eine bestimmte Anzahl von Attributen angenommen habe. Aš'arī unterschied 8 *ṣifāt aḏ-ḏāt* (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 243); aber Ibn Kullāb benutzte diesen Begriff offenbar noch gar nicht, wie wir sahen. Isfarā'īnī wird darum recht haben, wenn er sagt, daß Ibn Kullāb die göttlichen Attribute noch gar nicht gezählt habe (vgl. das Fragment nr. 21 bei Frank in: MIDEO 19/1989/148). Zwar will Šahrastānī wissen, daß Ibn Kullāb insgesamt 15 Attribute angenommen habe (*Nihāyat al-iqdām* 181, 7 f.); aber Ibn ad-Dā'ī erwähnt nur 10 (Text 16, a mit Kommentar; Massignon nennt sie „Superattribute", *Passion* ²III 148/engl. Übs. III 135), während in Text 6 immerhin deren 30 genannt werden, ohne daß etwas

[45] Text 2 und 24, e; implizit auch Text 10 und 6, m; dazu Text 6, g–h sowie 24, a und c; schließlich noch Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 330, 9 ff.

[46] Text 6, g und 24, g; allgemein auch Text 4, a.

[47] S. o. Bd. III 274.

[48] Text 6, n.

darauf hindeutete, daß sie sich nennenswert reduzieren ließen. Zwar könnte man Text 15 dahin verstehen, daß Ibn Kullāb *irāda* und *karāhiya* miteinander koppelte, und Ibn Taimīya will gelesen haben, daß er *maḥabba* und *riḍā* gleichsetzte (*Minhāǧ as-sunna* III 90, 19 ff. nach einem *K. al-Mūǧaz*, vermutlich dem des Aš'arī; vgl. Gimaret in: JA 173/1985/229 ff.). Baġdādī meint gar, er habe in beiden nur Modalitäten des göttlichen Wissens gesehen (Gimaret, *Noms divins* 425). Nach Faḫraddīn ar-Rāzī hat er manche Attribute „hinter" andere gesetzt, also wohl sie als in diesen impliziert angesehen: die Ewigkeit „hinter" die Fortdauer (*baqā'*), und Barmherzigkeit, Edelmut, Wohlgefallen und Zorn „hinter" den Willen (*Muḥaṣṣal* 136, 2 ff./[2]313, −4 ff.). Aber ob man so auf 15 herunterkommt, wäre auch erst einmal nachzurechnen. Vgl. noch Allard, *Attributs divins* 149 ff.

Für die Mu'taziliten war Ibn Kullāb's Attributenlehre eine Sünde wider das Einheitsbekenntnis. Sie verglichen die Annahme ewiger Entitäten in Gott mit der christlichen Trinitätslehre; dabei kam ihnen zupaß, daß die göttliche Rede, an der Ibn Kullāb vor allem interessiert war, Erinnerungen an den Logos weckte. 'Abbād b. Sulaimān soll in seinem Streitgespräch genau auf diesen Punkt aufmerksam gemacht haben[49], ähnlich auch Abū Muǧālid[50]. Schließlich verstieg man sich gar zu der Behauptung, Ibn Kullāb habe im Griechenviertel auf dem Westufer von Baġdād einem gewissen Pethion in einer Kirche bei seiner Katechese zugehört und dieser habe sich gerühmt, daß er die Muslime zum Christentum bekehrt haben würde, wenn Ibn Kullāb nur etwas länger gelebt hätte[51]. Was daran stimmte, war nur, daß die Formel von der gleichzeitigen Identität und Nichtidentität ihr Vorbild in christlichen Trinitätsspekulationen hatte[52]. Die Rahmengeschichte dagegen war u. U. schon aus chronologischen Gründen Unsinn. Die Mu'taziliten wollten mit ihr vielleicht nur davon ablenken, daß die Formel auch bereits von Abū l-Huḏail benutzt worden war.

Bei der Chronologie hängt alles daran, welcher Pethion gemeint ist. Es gab an sich einen bekannten Vertreter dieses Namens, einen Nestorianer, der als Arzt und Übersetzer tätig war und deswegen in vornehmen muslimischen Kreisen verkehrte. Er hieß Faṭyūn b. Aiyūb as-Sahhār und ist uns vor allem noch als der erste Übersetzer von Bibeltexten (Hiob, Sirach, Propheten) greifbar (vgl. zu ihm GCAL II 120 f.; GAS 3/231; Frank in: Cath. Bibl. Quarterly 21/1959/

---

[49] *Fihrist* 230, 6 f. Er verschweigt dabei, daß die Christen den Logos *kalima* nannten und nicht *kalām* und daß sie, wenn sie ihn als Attribut interpretierten, eher von *nuṭq* oder *ḥikma* sprachen (vgl. Abū 'Ammār al-Baṣrī, *Burhān* 46, 8 ff.; auch Wolfson in: Harvard Theol. Review 49/1956/8). Die sprachliche Seite war wohl auch nicht so wichtig; der entscheidende Vergleichspunkt war die Ewigkeit und die Wesenhaftigkeit (ib. 46, −5 f.; auch Griffith in: OC 64/1980/181 ff. für Abū Rā'iṭa).

[50] Text 14. Hier wird noch Ibn Kullāb's Lehre von den Ausdrucksformen (*'ibārāt*) hineinverwoben. Auch jüdische Theologen übernahmen diese Sichtweise (vgl. Yūsuf al-Baṣīr bei Vajda in: *Festschrift Scholem* 306 und Qirqisānī, *Anwār* 190 ff.). Schon Ma'mūn hatte die Lehre der Nābita allgemein mit der christlichen Auffassung von Jesus verglichen (Ṭabarī III 1118, 10 f.). Zugrunde liegt wohl ein ǧahmitisches Argument wie das bei Ibn Ḥanbal, *Radd 'alā l-Ǧahmīya* 57 f.

[51] *Fihrist* 230, 8 ff.; etwas anders Ābī, *Naṯr ad-durr* VII 288, 3 ff.

[52] Vgl. Oriens 18−19/1965−6/119.

136 ff.). Wenn er jedoch mit jenem Rabban Pethion identisch ist, an den der Patriarch Timotheos I. um 167/782 einen Brief richtete (übs. von O. Braun in: OC 2/1902/1 ff.; Putman, *Timothée* 106), wäre er für unsere Belange viel zu früh; denn dieser war damals Leiter der Schule von Bašōš und könnte kaum noch den Tod Ibn Kullāb's erlebt haben. Braun allerdings leugnet die Identität – vermutlich mit Recht; denn Ibn an-Nadīm lobt den Übersetzer sehr (*Fihrist* 26, 11 f.), was er mit einem Mann des 8. Jh's wahrscheinlich nicht getan hätte. Im übrigen werden die Erzähler der Anekdote einen allzu großen Anachronismus vermutlich vermieden haben. Der Name war in der Tat nicht selten. Es gab auch einen Pethion, der eine Kirchengeschichte verfaßt hat (Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur* 214). Der heilige Pethion, nach dem sie alle benannt waren, wurde im Irak verehrt; es handelt sich um einen persischen Adligen, der am 25. Tašrīn I des Jahres 446 das Martyrium erlitten hatte. Das Kloster des Mār Peṯyōn lag in Sāmarrā' (Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān* II 525 s. v.); Ibn aṭ-Ṭaiyib as-Saraḫsī, der Schüler des Kindī, hat dort einmal ein Streitgespräch mit Israel von Kaskar geführt (vgl. M. Moosa in: JAOS 92/1972/19 ff.; der Text ist herausgegeben in: Mağalla Baṭriyarkīya Damaskus 7/1969/189 ff. und 244 ff.; ohne Kenntnis der Edition auch behandelt von Holmberg, *Israel von Kaskar*, Einl. 50 ff. und 90 ff.). Zum Ort vgl. weiterhin Fiey, *Chrétiens syriaques* 33 und *Assyrie chrétienne* III 52 sowie Ṣ. A. al-'Alī, *Baġdād* I_1 222 und 345. – Die Anekdote wurde unter Mu'taziliten auf die Dauer noch weiter ausgesponnen; Ibn Kullāb soll danach seiner Schwester zuliebe der christlichen Lehre haben zum Siege verhelfen wollen (Ṣafadī, *Wāfī* XVII 198, 5 nach Ḏahabī).

Ibn Kullāb stellte sich allerdings auf die Polemik ein. Er hütete sich, zu sagen, daß die Attribute selbständig neben Gott existieren, und er vermied auch die Formulierung, daß sie ewig seien. Man kann sie gar nicht ewig nennen, weil Ewigkeit ihrerseits ein Attribut ist und man nicht Attribute ineinanderschachteln darf[53]. Das war ein Grundsatz, dem sich kaum jemand verschließen konnte; man sagte dies nämlich sonst von den Akzidenzien[54], und zumindest bei irdischen Körpern setzte Ibn Kullāb Eigenschaften und Akzidenzien gleich[55]. Die Attribute sind also nicht ewig, sondern Gott ist ewig „mit ihnen" oder „mit Bezug auf sie" (*bihā*)[56]. Am einfachsten ist es natürlich, das Verhältnis verbal auszudrücken, mit *lam yazal*[57].

Das Problem wird unter anderer Perspektive und ohne näheren Bezug auf Ibn Kullāb behandelt von R. M. Frank in: MIDEO 22/1995/250 ff. Er macht darauf aufmerksam, daß zur selben Zeit auch Ibn Ḥanbal die Umschreibung mit *bi-*

---

[53] Text 6, h und 25, c. Das galt dann natürlich ebenso für andere Qualifikationen wie „zeitlich", „beständig" usw. (Text 11).

[54] S. o. Bd. I 358.

[55] Text 1; s. o. S. 187. Ob allerdings Mānkdīm den Sachverhalt traf, wenn er meinte, daß Ibn Kullāb deshalb die Attribute nur als *ma'ānī azalīya*, nicht als *ma'ānī qadīma* angesehen habe (ŠUḤ 183, 7 ff.), muß vorläufig offenbleiben; denn damit benutzte er ja wieder ein Adjektiv. Freilich ging dieses nun zumindest verbal nicht auf ein göttliches Attribut zurück.

[56] Text 12, b–c und 24, b; ähnlich 25, b. Betont auch von Ibn Taimīya, *Minhāğ as-sunna* I 235, –10 f.

[57] Text 6, e; auch 6, a.

benutzt. „Ǧahmitische" Theologen hatten Ibn Ḥanbal nämlich vorgeworfen, er stelle Gott und seine Allmacht von Ewigkeit her nebeneinander (*anna llāha lam yazal wa-qudratahū*, mit *wāw al-maʿīya*); dieser zog sich daraufhin auf die Formel *lam yazal Allāhu bi-qudratihī* zurück (*ar-Radd ʿalā z-zanādiqa wal-Ǧahmīya* 68, apu. ff.). Diese ist später auch von den Māturīditen propagiert worden (Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 53, 9 ff.); die Ewigkeit liegt, so sagten sie, nicht in den Attributen, sondern im Wesen Gottes selber (ib. 34, 13 ff.). Für Aš'arī dagegen sind die Attribute selber ewig (vgl. dazu Fernhout, *Canonical Texts* 138).

Auch in diesem Punkt ging die Theorie aus exegetischen und sachlichen Gründen nicht ganz auf. Manche Punkte führten zu einem Schuldissens. Man konnte sich z. B. nicht darüber einigen, ob das „weder gleich noch nicht gleich" auf die Seinsebene oder auf die Aussageebene zu beziehen sei[58]. Ebenso stritt man darüber, wo denn der Schluß vom Namen auf die Eigenschaft seine Grenze habe. Denn es gab Namen, die das göttliche Wesen so einmalig oder so uncharakteristisch umschrieben, daß die davon abgeleitete Eigenschaft nicht „weder gleich noch nicht gleich" mit ihm sein konnte. Dazu gehörte „seiend" oder „etwas"; Gott ist nicht seiend aufgrund eines separaten Seins[59], und er ist zwar „etwas in Bezug auf seine Eigenschaften"[60], aber er ist nicht etwas aufgrund eines bestimmten selbständigen „Momentes". Er ist also ein Seiendes – auch „etwas" bedeutet im Grunde nichts anderes –; aber er hat kein Sein, und erst recht ist er nicht das Sein. Umgekehrt ist nur er ewig; also mochte man sich fragen, ob er ewig sei aufgrund einer Ewigkeit. Ibn Kullāb scheint dies bejaht zu haben, dagegen nicht mehr alle seine Schüler[61]. Ähnlich lag der Fall mit Bezug auf die Göttlichkeit[62]. Wieder anders verhielt es sich mit „Wesen" (*ḏāt*) und „Selbst"; das waren im Grunde weder Namen noch Eigenschaften. Aber man konnte sagen, daß Gott ein Wesen oder ein Selbst hat; nur hat er sein *ḏāt* natürlich nicht *li-ḏātihī*[63].

Man darf *ḏāt* dabei nicht zu metaphysisch verstehen; es ist kaum von *nafs* zu unterscheiden (vgl. Bd. V 398 und oben S. 22). Bei letzterem ist nicht immer klar, ob gemeint ist, daß Gott eine *nafs* ist, oder daß er eine *nafs* hat (vgl. Gimaret, *Noms divins* 151 ff.). Daß das „Moment", aufgrund dessen Gott seiend ist, selber weder seiend noch nicht seiend sei, hatte Sulaimān b. Ǧarīr behauptet (vgl. Text III 14, Kommentar; dazu Gimaret, ib. 133 und 307); vielleicht hat Ibn Kullāb hiergegen reagiert.

Eine Crux waren wie immer die sog. *ṣifāt ḫabarīya* oder *samʿīya*, also diejenigen Attribute, die nur durch die Offenbarung erkannt werden können und die nach muʿtazilitischer Ansicht einer Umdeutung bedurften, um rationaler

---

[58] Text 6, p.
[59] Ib., m. Eine Begründung, warum das nicht geht, steht bei Maqdisī, *Bad'* I 102, apu. ff.; dazu Frank in: MIDEO 19/1989/187.
[60] Text 13.
[61] Vgl. Text 3, b und 9 mit Text 6, o.
[62] Text 10. Muḥāsibī hat Göttlichkeit als Vollkommenheit definiert (*Gedankenwelt* 194).
[63] Text 6, l.

Erkenntnis zugänglich zu werden: das Antlitz, die Hände, das Auge Gottes. Ibn Kullāb akzeptierte sie, weil sie in der Schrift standen; aber er ging nicht über den Koran hinaus. Von einem Fuß Gottes hat er nicht gesprochen; das Ḥadīṯ, in dem dies vorkam[64], war ihm nicht Autorität genug. Vermutlich verschwendete er auch keinen Gedanken an die Frage, ob Gott ein Auge oder zwei Augen habe. Singular und Dual stehen in den doxographischen Referaten nebeneinander; wichtig war die koranische Bezeugung als solche – nicht im Sinne eines Anthropomorphismus, sondern als Eigenschaft, die wiederum „weder gleich noch nicht gleich" ist mit Gott.

Vgl. Text 6, i–k und 8 (Singular) mit *Maq.* 522, 6 f. (Dual). Im Koran finden sich nur der Singular (Sure 20/39) und der Plural (Sure 11/37 usw.). Die „Hände" stehen dort im Dual (Sure 5/64 und 38/75); Text 8 benutzt trotzdem auch hier den Singular. Allgemein vgl. Gimaret, *Ash'arī* 323 f. und unten S. 398.

Einer unserer Belegtexte erwähnt unter den Offenbarungsattributen daneben noch den „Blick" (*baṣar*) Gottes. Das ist insofern erstaunlich, als *baṣar* in dem gleichen Referat auch vorher bereits begegnet, als *ṣifa* zu dem „Namen" *baṣīr*; wir haben dort mit „Sehen" übersetzt[65]. Die Diskrepanz erklärt sich daraus, daß der „Blick" als Anthropomorphismus empfunden wurde; Leute wie Bišr al-Marīsī hatten versucht, ihn umzudeuten[66]. Ibn Kullāb tat dies zwar nicht; aber er weitete seine Bedeutung aus: Gott sieht alles, d. h. sein Blick bezieht sich wie sein Wissen auf alles Seiende[67]. Umgekehrt ist alles, was aus sich selbst subsistiert, sichtbar. Darum ist auch Gott sichtbar; so begründete Ibn Kullāb die *ru'ya bil-abṣār*[68]. Den Einwand der Mu'taziliten, daß nach Sure 6/103 die Blicke (*abṣār*) Gott nicht erreichen, bog er ab; „erreichen" (*adraka*) ist hier terminologisch zu verstehen, im Sinne von „wahrnehmen". Wahrnehmen kann man Gott nicht, aber sehen sehr wohl[69].

Das Dogma von der *ru'ya bil-abṣār* zwang Ibn Kullāb dazu, dem Gesichtssinn einen größeren Wirkungsradius zuzugestehen als den meisten übrigen Sinnen. Diese beschränken sich auf ihren jeweils eigenen Bereich, während jener alles Seiende – und damit eben auch Gott – erfaßt (Text 28). Man kann also Gott sehen; aber man kann ihn nicht riechen, schmecken usw. und darum auch nicht grosso modo wahrnehmen. Problematisch wurde die Sache freilich beim Hören; immerhin mußte man das Dornbuscherlebnis berücksichtigen (s. o. S. 184), und im übrigen wird Gott ja wohl auch beim Jüngsten Gericht die Menschen anreden, also „sich vernehmen lassen". Darum hat Ibn Kullāb in diesem Fall zumindest gesagt, daß man nicht nur Gottes Wort hört, sondern auch ihn selber hören kann. Man hört also zwar nicht alles Seiende, so wie man alles Seiende sehen

---

[64] Text XX 15; dazu unten S. 400.
[65] Vgl. in Text 6 die Sätze *k* und *d*.
[66] Text XX 10.
[67] Sanūsī, *Prolégomènes* 185, –4 ff.
[68] Text 27 A und 28, a; vgl. *Maq.* 298, 13 f. Dazu oben S. 138.
[69] Text 19. Nach mu'tazilitischer Ansicht sah man bekanntlich nur Farben, nicht Körper oder Seiendes (vgl. etwa Text XXII 172; dazu unten S. 414 und 470 f.). Dem *idrāk* dagegen kam seit Iskāfī in der Gottesvorstellung eine beherrschende Rolle zu (s. o. S. 81 f.).

kann; aber man hört zumindest Gottes „Person" (*ḏāt*; vgl. Text 27 A) – was sich verstehen ließ als: Gott in seiner Eigenschaft als Seiendes. Daß Ibn Kullāb unter „Seiendes" hier nur das selbständig Seiende verstand, wiederum weil Gott darunter bereits subsumiert war, haben wir oben S. 186 bereits gesehen: Akzidenzien sind für ihn nicht sinnlich wahrnehmbar (vgl. noch Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 333, 12 f.; auch die Stelle bei Daiber, *Muʿammar* 67). Das widersprach nicht nur dem muʿtazilitischen Konsens, sondern auch der Lehre des Ašʿarī (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 91 f.). Darum fragte man sich später gerade unter Ašʿariten, ob Ibn Kullāb dies wirklich so gesagt habe (vgl. Text 28, b).

Mit der Zurückweisung des *ḫalq al-Qurʾān* und der Rechtfertigung der visio beatifica hatte Ibn Kullāb die beiden Hauptbastionen der Nābita verteidigt. Es blieb aber noch ein Punkt, der von den Rationalisten gerne hochgespielt wurde: das Sitzen Gottes auf dem Thron. Einige Anhänger Ibn Kullāb's haben das *istiwāʾ* direkt für eine Wesenseigenschaft gehalten[70]; er selber hat es zumindest gegen die Ǧahmiten verteidigt. Diese meinten, wie wir uns erinnern, daß Gott überall und nirgends sei[71], „weder in der Welt noch außerhalb ihrer", wie Ibn Kullāb sich die Sache zurechtlegt[72]. Für ihn war das gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, daß Gott überhaupt nicht da ist; denn Existenz kommt ohne Raumdimensionen nicht aus[73]. Gott ist zwar überall, aber nur indem er alle Dinge regiert[74]; wesenhaft dagegen, als „Person", ist er oben, über den Dingen und auf seinem Thron[75]. Das ergibt sich aus Koran und Ḥadīṯ[76], ist aber auch ein Axiom der natürlichen Theologie; denn selbst die Heiden stellen sich Gott im Himmel vor und erheben dorthin die Hände zum Gebet.

Text 23, p–q. Diese untraditionistische Beweisführung wurde als bemerkenswert notiert (Ḏahabī, *Siyar* XI 175, 6 f.). Der Kirchenvater Laktanz erschloß die Existenz einer natürlichen Gotteserkenntnis aus dem aufrechten Gang (*rectus status*) und dem zum Himmel gerichteten Blick (Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis* 6; dort 8 ff. auch ein Überblick über die Tradition dieses Motivs).

Angesichts dieser Argumentation, die uns in enger Anlehnung an das Original erhalten ist[77], ist man überrascht, von den Doxographen zu erfahren, daß Ibn

---

[70] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* II 123, –5 f.

[71] S. o. Bd. II 501.

[72] Text 23, a; vgl. auch d. Daß hier Ǧahmiten gemeint sind, geht aus *r* hervor; sie werden in *c* als Rationalisten bezeichnet.

[73] Text 23, a und h.

[74] Ib., e. So sah dies auch Abū l-Huḏail (vgl. Bd. III 271).

[75] Ib., f–i; auch Text 21, c und Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* I 217, 10 ff. Ibn Kullāb scheint angenommen zu haben, daß Gott den Thron berührt; denn auch Berührung und Getrenntsein gehören wie die Dimensionen zu den Grundgegebenheiten im Raum (*k*). Er ist mit diesem Gedanken wohl wieder Abū l-Huḏail verpflichtet.

[76] Ib., l–o; auch b. Die einschlägigen Koranstellen bringt Muḥāsibī in einem nahe verwandten Passus (*Fahm al-Qurʾān* 346, 9 ff.). Das Stichwort *fauqu/a* „oben/über" holte man aus Sure 6/18 heraus.

[77] Sie wird von dem Ašʿariten Ibn Fūrak (gest. 406/1015) überliefert. Wo sie ursprünglich stand, wissen wir nicht, vielleicht in Ibn Kullāb's *K. aṣ-Ṣifāt* (Werkliste nr. 1). Der *Radd ʿalā l-*

Kullāb trotzdem Gott nicht an einen bestimmten Ort binden wollte. Das hing damit zusammen, daß für ihn das Sitzen auf dem Thron ja nichts Vorübergehendes sein konnte; es eignet Gott von Urbeginn an. Im Urbeginn aber gab es noch keinen Ort, so wie es auch keine Zeit gab, und so wie Gott zeitlos bleibt, bleibt er auch ortlos[78]. So kommt Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī darauf, zu behaupten, Ibn Kullāb habe in der „Ewigkeit" Gottes im Unterschied zu dessen bloßem Sein noch jenes zusätzliche Bedeutungselement gesehen, daß Gott nicht an einem bestimmten Ort sei[79]. Ort und Zeit sind in der Ewigkeit gleichermaßen unbegrenzt. „Ort" aber ist für Ibn Kullāb offenbar nicht dasselbe wie „Raum" gewesen.

Alle übrigen Fragenbereiche der Theologie werden von der Überlieferung stiefmütterlich behandelt. Der Atomismus scheint Ibn Kullāb nicht interessiert zu haben[80]. Auch in den Streit um die Glaubensdefinition, der Naǧǧār und die baṣrischen Murǧi'iten so sehr in Atem hielt, hat er kaum eingegriffen. Zwar hielt er wie sie die Werke aus dem Glaubensbegriff heraus; aber er sagte dann doch nur, daß Glaube im Bekenntnis (*iqrār*) bestehe, wobei dieses auf Erkenntnis und innerer Zustimmung beruhen müsse[81]. Wichtiger war ihm offenbar, festzuhalten, daß der Glaubensakt geschaffen sei[82]. Denn er war Prädestinatianer; er meinte, daß Gott auch denjenigen von Anfang an mit seinem Wohlgefallen begleite, der erst am Ende seines Lebens sich als Gläubiger erweist[83]. Die Werke des Menschen werden bis zu seinem Tode gesammelt; dann werden sie gemäß seiner letzten Handlung, dem „Ende" (*ʿaqība*), also wohl dem Bekenntnis, das er auf seinem Totenbette ablegt, bewertet[84]. Diese Vorstellung lief bei den Doxographen unter dem Stichwort *muwāfāt*; da man sich die letzte Handlung auch als freien Entscheid des Menschen denken konnte, begegnet die Idee ebenso bei Muʿtaziliten, etwa bei Ibn Kullāb's Zeitgenossen Hišām al-Fuwaṭī[85]. Aber Ibn Kullāb ließ doch keinen Zweifel an dem Rahmen, in den er sie stellte. Nicht nur der Glaube ist von Gott geschaffen, sondern auch der Unglaube[86], und nicht nur die Handlungen sind geschaffen, sondern überhaupt alles, was geschieht[87], auch die *mutawallidāt*[88]. Gott schafft darum sogar das Böse; man darf dies nur nicht so genau sagen[89], und man darf

---

Muʿtazila (nr. 3) kommt wohl nicht in Frage, weil die Gegner an unserer Stelle als Ǧahmiten bezeichnet werden.

78 Text 20–22.

79 Vgl. das Fragment in: MIDEO 19/1989/149 nr. 22.

80 Ibn Taimīya, *Tafsīr Sūrat al-iḫlāṣ* 22, –5 f. nach Ibn Fūrak.

81 Text 39.

82 Aš'arī, *Mas'ala fī l-īmān* bei Spitta, *Zur Geschichte* 138, 14 ff.; auch Text 16, i.

83 Text 6, b.

84 Selbst zwischenzeitliche Apostasie hat hierauf keinen Einfluß; vgl. Text 17. Ähnlich ʿAbbād b. Sulaimān (s. o. S. 39).

85 S. o. S. 11.

86 Text 16, i.

87 Text 16, g und 36, a.

88 Text 16, k. Unter ihnen dann auch die Erkenntnisse, so zumindest nach der oben (S. 160) genannten ismāʿīlitischen Häresiographie.

89 Text 36; auch Gimaret, *Ashʿarī* 379.

natürlich erst recht nicht den Unglauben gutheißen, nur weil er von Gott geschaffen ist[90].

Letzteres waren Sprachregelungen, zu denen auch die Mu'taziliten manchmal in der einen oder andern Form gegriffen hatten[91]. In der Tat legt eine Bemerkung bei Ibn Taimīya nahe, daß Ibn Kullāb trotz allem dem Menschen freie Entscheidung (*iḫtiyār*) im einzelnen nicht absprach. Gott lenkt zwar das Geschick des Menschen im ganzen; aber die einzelnen Akte sind vorübergehende Geschehnisse (*ḥawādiṯ*) und als solche Akzidenzien, die nicht in seinem ewigen Willen subsistieren können[92]. Man wird die „Wahl", die dem Menschen noch bleibt, wohl mit seinem *kasb*, dem „Erwerb", d. h. der Durchführung der Handlung gleichsetzen dürfen. Er handelt dabei als Person, mit seinem ganzen Körper, nicht nur mit einem Glied oder mit einem Atom, das, als „Seele", seine Entscheidungen lenkt. Er sündigt darum auch als Ganzes[93], weil er, wie wir wohl ergänzen dürfen, nur als Ganzes verantwortlich ist.

---

[90] So eine von mehreren weiteren Einschränkungen, die vermutlich ebenfalls schon von Ibn Kullāb geäußert, sicherlich aber in seiner Schule entwickelt wurden (Gimaret 380 f.). Aš'arī war in allen diesen Punkten weniger zimperlich.

[91] Etwa Murdār (s. o. Bd. III 140 f.).

[92] Text 18. Dieser Text ist zwar spät, und *iḫtiyār* in der Wortverbindung *umūr iḫtiyārīya* wird nicht weiter auf ein bestimmtes Subjekt festgelegt. Aber mit Bezug auf Gott ist die Vokabel normalerweise nicht gebraucht worden; man wird sie wohl auf den Menschen beziehen dürfen.

[93] Text 37. Für „Sünde" steht hier *ẓulm*; Ibn Kullāb definierte es als „das, was man nicht tun darf" (Text 38).

6.2 *Muḥāsibī*

Ibn Kullāb gilt als Anhänger Šāfiʿīs[1]. Jedoch ist er als Jurist nicht nachzuweisen, nicht einmal mit Bezug auf methodische Fragen[2]. Andererseits fällt auf, daß Theologen, die seiner Lehre nahestanden, ebenfalls der irakischen Anhängerschaft Šāfiʿīs zugerechnet werden. Zu ihnen gehört sein Zeitgenosse

Abū ʿAbdallāh al-Ḥāriṯ b. Asad al-ʿAnazī al-Muḥāsibī,

ein Mann offenbar arabischer Herkunft[3], der i. J. 243/857 starb[4]. Er kannte sich in der Tat gut in den *uṣūl al-fiqh* aus. Selbst später wird er in methodischen Fragen gelegentlich noch zitiert. Er meinte, daß wenn es einmal zu einem Konsens gekommen sei, man nicht mehr hinter ihn zurückgreifen dürfe; selbst der *iḫtilāf* der *ṣaḥāba* habe dann nur noch historische Bedeutung[5]. Ḥadīṯe akzeptierte er als Grundlage juristischer Entscheidung auch dann, wenn sie nur mit einer einzigen Tradentenkette überliefert wurden, vorausgesetzt daß diese sich aus kompetenten und ehrenwerten Leuten zusammensetzt[6]. Mit beidem steht er Šāfiʿī nahe; aber er hatte es wohl letzten Endes aus baṣrischer Tradition. Denn in Baṣra war er geboren, ebenso wie Ibn Kullāb. Auch die Ḥadīṯe und *aḫbār*, die er in großer Fülle heranzog, kommen zu einem beachtlichen Teil aus Baṣra; daß sie teilweise auf Qadariten zurückgingen, hat ihn nicht gestört[7].

Šāfiʿī war mit seiner neuartigen Sichtweise, die er aus Ägypten mitbrachte, wohl eher der Katalysator gewesen, unter dessen Einwirkung sich Tendenzen, die nicht mit denen der ḥanafitischen Mehrheit konform gingen, zu einem Ganzen zusammenfanden[8]. Das ist ein sehr komplexer Vorgang. Šāfiʿī war nicht als strahlender Held in Baġdād eingezogen; zu Anfang hatte man ihn eher als exotisch empfunden[9]. Auch die Tatsache, daß er seine *Risāla* für einen reichen Perlenhändler schrieb[10] und nicht etwa im Auftrage der Obrigkeit, zeigt, daß es ihm an öffentlicher Bedeutung noch fehlte und er vielleicht Geld

---

[1] Für diese Einordnung ist ʿAbbādī verantwortlich (*Ṭabaqāt al-fuqahā' aš-Šāfiʿīya* 70, 7 f.). Auf ihn verlassen sich Asnawī (*Ṭabaqāt* II 344 f. nr. 980) und ausführlicher, aber ohne wesentliche neue Erkenntnisse, Subkī (*Ṭab.* [2]II 299 f.).

[2] Bei Ṣafadī erhält er das Attribut *al-faqīh* (Wāfī XVII 197, ult.); aber das hat wohl gleichfalls nicht viel zu besagen.

[3] Ich schließe dies aus seinem Namen und dem seines Vaters. Eine Genealogie ist leider nirgendwo überliefert.

[4] Auch er wird von ʿAbbādī registriert (*Ṭab.* 27 f.); dementsprechend Asnawī I 26 f. nr. 9 und Subkī II 275 ff. (wo freilich einige Kritik an der Einordnung laut wird).

[5] Māwardī, *Adab al-qāḍī* I 383 f. nr. 1091. Allard notiert in BEO 29/1977/11, daß die Umstände dieses *iǧmāʿ* bei Muḥāsibī noch nicht ganz festgelegt seien.

[6] Ibn Ḥazm, *Iḥkām* [1]I 119, 3 ff./[2]I 107, 3 ff.; dazu Turki, *Polémiques* 100. ʿAbbādī überliefert dieselbe Lehre für Karābīsī (*Ṭab.* 24, 11 ff.); dieser wird auch bei Ibn Ḥazm genannt. Zu ihm s. u. S. 210 ff.

[7] Vgl. Allard in: BEO 29/1977/12.

[8] Vgl. dazu, mit Bezug auf Karābīsī, Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 57, 1 ff. und 65, 5 ff.

[9] Vgl. die Bemerkung des Ibn aṯ-Ṯalǧī unten S. 223.

[10] S. o. Bd. II 77.

brauchte. „Schule" machte er zuerst in Ägypten[11]. Sein anfangs bedeutendster irakischer Anhänger, Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī, schloß sich ganz selbstverständlich der Muʿtazila an bzw. sah keinen Grund, ihr den Abschied zu geben[12]. Andere dagegen nutzten die juristische „Häresie", um sich gegen die herrschende Meinung zu profilieren. Es ist möglich, daß Ibn Kullāb in diesem Sinne Šāfiʿit war, ohne selber in der Jurisprudenz Originalität zu entwickeln[13].

Ḏahabī behauptet, Muḥāsibī sei von Ibn Kullāb in den *kalām* eingeführt worden[14]. Das entspricht dem Geschichtsbild einer Zeit, die davon ausging, daß es eine Kullābīya gegeben hatte; aber es trifft die Tatsachen vielleicht nicht ganz. Zwar fällt, wie wir sahen, schon in den *Maqālāt* des Aš'arī alles Licht auf Ibn Kullāb; Ḥāriṯ al-Muḥāsibī begegnet bei ihm nur ein einziges Mal, und dann in dessen Gefolge[15]. Aber die Abweichung, um die es dort geht, ist recht gravierend. Außerdem wissen wir sonst über den angeblichen Schüler viel besser Bescheid als über den Lehrer; denn während wir von diesem nur einen einzigen kurzen Text besitzen, der von ihm selber stammt oder das Original zumindest widerspiegelt[16], sind von Muḥāsibī eine ganze Menge von Werken noch erhalten. Allerdings sind sie in der Mehrzahl nicht direkt theologischen Inhalts; als solche hätten sie wohl genausowenig überlebt wie die des Ibn Kullāb. „Abū ʿAbdallāh", wie er sich in seinen Büchern einführt, war ein anderer Typus. Während Aš'arī ihn einfach Ḥāriṯ nennt und ḥanbalitische Kreise ihn spöttisch als „Ḥāriṯ den Kurzen" (*Ḥāriṯ al-Qaṣīr*) apostrophierten[17], ist er in das Bewußtsein der Nachwelt unter seinem Beinamen al-Muḥāsibī eingegangen. Er predigte nämlich *muḥāsabat an-nafs*, die Selbstprüfung, eine Art Vorausnahme der jenseitigen Abrechnung (*ḥisāb*), in der jede einzelne Handlung auf ihre Intention befragt und danach bewertet wird[18].

Hieraus spricht das Denken eines Juristen, der die Bewältigung der Welt nach innen gewendet hat; man hat Muḥāsibī später in die Anfänge der Baġdāder „Mystik" einbezogen. Ähnliches findet sich im Ansatz bei Šāfiʿī; auch von diesem sind uns – bisher kaum beachtet – manche Aussprüche verinnerlichter Frömmigkeit erhalten[19]. Jedoch ist es erneut eher das baṣrische Milieu, an

---

[11] Halm, *Ausbreitung* 16 ff.; allgemein dazu jetzt der Aufsatz von W. Hallaq in: IJMES 25/1993/587 ff.

[12] S. o. Bd. III 292 ff.

[13] Die *waṣīya* des Šāfiʿī, die F. Kern in: MSOS 13/1910/142 ff. herausgegeben hat, ist selbst für Ibn Kullāb zu konservativ; sie ist wahrscheinlich später anzusetzen und vermutlich ägyptischer Herkunft.

[14] *Siyar* XI 174, –4.

[15] *Maq.* 546, 15 f.; vielleicht auch noch an einer zweiten Stelle.

[16] Text 23; s. o. S. 192.

[17] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 233, –7.

[18] Vgl. dazu meine Monographie *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ b. Asad al-Muḥāsibī* (Bonn 1961), dort S. 140 ff. Neben der dort genannten früheren Literatur ist jetzt noch die Studie von Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin tasavvuf felsefesi* (Ankara 1976) zu vergleichen.

[19] Vgl. Meier in: Oriens 20/1967/96 ff.; dort auch S. 103 zu Šāfiʿīs Verhältnis zu Muḥāsibī. Man muß allerdings auch berücksichtigen, wo und von wem diese Aussprüche gesammelt worden sind, nämlich von Sulamī in Nēšāpūr; sie sind ein Beleg dafür, daß unter den dortigen Šāfiʿiten sich ṣūfische Tendenzen ausbreiteten (vgl. Malamud in: IJMES 26/1994/431).

das Muḥāsibī anknüpft. Die lokale asketische Tradition mündet in ihn; vor allem von Ḥasan al-Baṣrī hat er sich prägen lassen[20]. Aber er verstand diesen anders als die Qadariten oder die Muʿtazila; für ihn war Ḥasan der Entdecker der Innenschau. Niemand hat vor Muḥāsibī mit solcher Finesse Psychologie getrieben. Die Unterscheidung zwischen *aʿmāl al-ǧawāriḥ* und *aʿmāl al-qulūb*, die er bei Abū l-Huḏail vorfand[21], implizierte für ihn, daß den letzteren, den „Taten des Herzens", der Vorrang zukomme[22]; an ihnen entscheidet sich das Heil des Einzelnen. Denn sie bestimmen als intentionale Tiefenstruktur den Wert der äußeren Handlungen. In sie hat selbst der Satan keinen direkten Einblick[23]; der Mensch ist in seinem Innern mit Gott allein. Seine schlimmsten Sünden sind darum Gedankensünden: Augendienst, Stolz, Neid. Sie entstehen dadurch, daß er über der „Welt" und den Menschen Gott vergißt. Aber es wäre zu einfach, sich, wie die Asketen von ʿAbbādān dies taten, aus der Welt zurückzuziehen; der Mensch hat auch als soziales Wesen eine von Gott gewollte Bestimmung. Man muß also mit ihnen fertigwerden, indem man sich fortwährend selbst beobachtet und selbst erzieht[24].

Muḥāsibī predigt darum zwar weiterhin *zuhd*[25]; aber sein Weltverzicht ist innerweltlich. Die Verteufelung des Erwerbs (*taḥrīm al-makāsib*) hielt er für Schwäche; die Haltung des Šaqīq al-Balḫī hat er verworfen[26]. Denn Besitz ist an sich nichts Schlechtes; es kommt nur darauf an, wie man zu ihm steht. Darum ist Armut nicht objektivierbar; man fühlt sich arm, weil man mit seiner Besitzgier nicht fertig wird[27]. Mit der *ṣūfīyat al-Muʿtazila* hatte Muḥāsibī also auch von daher nichts gemein. In Wolle hat er sich nie gekleidet; der äußere Habitus war für ihn in erster Linie eine Versuchung zu Hochmut und Heuchelei[28]. Anstatt sich in ʿAbbādān niederzulassen, ging er offenbar schon früh

---

[20] Vgl. dazu *Gedankenwelt* 142 f. und Index s. n. *Ḥasan al-Baṣrī*. Wenn Massignon ihn über Muḍar (vgl. Bd. II 100) zu einem Schüler des ʿAbdalwāḥid b. Zaid macht (*Passion* [2]I 596/ engl. Übs. I 549), so bleibt dies näher zu dokumentieren. J. Baldick sieht in ihm, die von mir vertretene Deutung überspitzend, „weder einen Ṣūfī noch einen Mystiker" (*Mystical Islam* 34 und 49). – Die Wendung *ḥāsaba nafsahū* holte Muḥāsibī aus einem Dictum des Kalifen ʿUmar heraus (*Gedankenwelt* 139 f.); sie findet sich u. a. auch bei Ibn al-Muqaffaʿ (*Kalīla wa-Dimna*, Beirut 1977, S. 22, ult.). Die Nisbe al-Muḥāsibī trägt übrigens bereits ein Anhänger des Mālik b. Anas (vgl. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ* 8, 13 f.).

[21] S. o. Bd. III 248.

[22] *Gedankenwelt* 89; auch ib. 36 und 39.

[23] Ib. 58. Das glaubte auch Hišām al-Fuwaṭī (s. o. S. 6).

[24] Wie man dies tut, hat Muḥāsibī in prägnanter Weise in seiner Schrift *Bad' man anāba ilā llāh* dargestellt (Werkliste nr. 11). Das Hauptwerk hierzu ist sein *K. ar-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh* (ib. nr. 9). Zum Inhalt vgl. *Gedankenwelt*, passim. Zur Seelenlehre Muḥāsibīs im Vergleich zu der des Korans jetzt kurz auch Seidensticker, *Altarabisch* „Herz" 192 ff.

[25] Vgl. dazu Werkliste nr. 15.

[26] *Gedankenwelt* 99 ff.; vor allem auch Reinert, *Lehre vom tawakkul* (vgl. dort Index s. n. *Muḥāsibī*).

[27] Ib. 106 f. Auch die Ebioniten hatten ihr Armutsideal bereits in dieser Weise verinnerlicht (Schoeps, *Judenchristentum* 197 f.).

[28] Er hat diese Frage recht differenziert in einem kurzen Exposé behandelt (vgl. *Gedankenwelt* 43 f.).

nach Baġdād; dort besaß er ein schönes Haus und auch Familie[29]. Er schrieb über die Gottesliebe[30]; aber die Mystik, zu der er sich damit bekannte, blieb bürgerlich. Gerade diese moderate Weltläufigkeit erklärte wohl seinen Erfolg. Natürlich nicht sie allein: er schrieb einen plastischen, ungemein klaren und bildreichen Stil. Er war der geborene Erzieher; aber er hatte auch den nötigen langen Atem, um sich nicht in Traktätchen zu verzetteln. Wie die alten *quṣṣāṣ* redete er von der Eschatologie[31]; man hatte dieses Theologoumenon über dem Trend zur Rationalität in der Zwischenzeit fast vergessen. Für ihn war es ein Bestandteil der *muḥāsaba*; Vergegenwärtigung des Gerichtes mündete in eine Art intellektueller Bußpredigt. Seine Werke verbreiteten sich bis nach Spanien; vor allem in šāḏilitischen Kreisen war er sehr beliebt. Pilger besuchten sein Grab; es ist seit dem 6./12. Jh. in Baġdād bezeugt, aber nicht authentisch.

Die älteste Quelle dafür ist der Pilgerführer des Taqīyaddīn al-Harawī al-Mauṣilī, gest. 611/1215 (übs. Sourdel-Thomine 168). Zur Echtheitsfrage vgl. M. Ǧawād und A. Sūsa, *Dalīl ḫarīṭat Baġdād al-mufaṣṣal* 314 f. Das Nachwirken Muḥāsibīs ist bisher nur wenig untersucht. Margaret Smith hat einiges Material dazu gesammelt (*Al-Muḥāsibī, An Early Mystic of Baghdad* 269 ff.; vor allem auch, mit Bezug auf Ġazzālī, in JRAS 1936, S. 65 ff.). Im Maġrib hat Muḥāsibī seit dem Beginn des 5. Jh.'s Heimatrecht erhalten. Abū Bakr Ibn Ḫair (gest. 575/1179) zeigt durch die *riwāyāt*, die er in seiner *Fahrasa* aufgezeichnet hat, wie die *Riʿāya* und andere Werke nach Spanien gelangt sind (dazu *Gedankenwelt* 15 und Der Islam 43/1967/169; jetzt auch Vizcaino in: Al-Qanṭara 12/1991/442 und 427). Der Mystiker Abū Madyan (gest. 594/1197) las die *Riʿāya* unter seinem Lehrer Ibn Ḥirzihim (Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr* 14, 4 f.). Auch einer der Lehrer Ruʿainīs (gest. 666/1268), nämlich Ibn Abī ʿAzafa, bei dem er in Ceuta studiert hatte, kannte das Buch (Ruʿainī, *Barnāmaǧ* 44, 7). Ibn ʿAbbād ar-Rondī (gest. 792/1390) empfiehlt, die Werke Muḥāsibīs zu lesen (*ar-Rasāʾil aṣ-ṣuġrā* 97, 10 f.; auch 57, 5 ff.); Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493) hat dies in Kairo getan (Khushaim, *Zarrūq the Ṣūfī* 19). Mehrere Kurzfassungen der *Riʿāya* sind im Maġrib angefertigt worden (dazu Werkliste nr. 9). Ein gewisser Abū Ǧamīl al-Baṣrī, ein Mālikit, der sich leider chronologisch nicht einordnen läßt, soll in seiner Bibliothek etwa 400 Schriften Muḥāsibīs unterschiedlichen Umfangs besessen haben (Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* II 466, 5 ff.). Ibn Ẓafar aṣ-Ṣaqalī (gest. 565/1169) hat sogar Kindheitsaussprüche von ihm gesammelt (*Anbāʾ nuǧabāʾ al-abnāʾ*, Kairo o. J., S. 148 ff.). Ibn Baškuwāl (gest. 578/1183) verfaßte eine Biographie (*tarǧama*; Ḏahabī, *Siyar* XXI 141, 11). Ein gewisser Abū Muḥammad ʿAbdalʿazīz at-Tūnisī befahl seinen Schülern geradezu, sich die *Riʿāya* statt juristischer Literatur anzusehen (Tādilī, *Tašauwuf ilā riǧāl at-taṣauwuf* 70, 7 f.). Umgekehrt hat Ibn Ḥaǧar al-Haitamī, der von Ṣūfīs erzogen worden war, das Studium der Jurisprudenz erst aufgenommen, als Muḥāsibī ihm im Traume erschien und ihn dazu ermunterte (vgl. EI² III 779 a). Muḥāsibī hat diese letztere Eigenschaft bis heute behalten; auch ʿAbdalqādir Aḥmad ʿAṭāʾ, der Herausgeber des *K. al-Makāsib* (Werkliste nr. 7), hat sich im Traum von ihm zu seiner Arbeit anspornen lassen (Einl., S. 38).

---

[29] Vgl. Sarrāǧ bei Arberry, *Lost Pages from the K. al-Lumaʿ*, Text 6, 23.

[30] Werkliste nr. 30.

[31] Ib. nr. 27; dazu *Gedankenwelt* 138 und 214.

Ursprünglich hatte man dem Grab alles andere als Ehrfurcht erwiesen. An Muḥāsibīs Leichenzug sollen nur vier Personen teilgenommen haben[32]. ʿAbbādī behauptet in seinen *Ṭabaqāt* noch, Muḥāsibī sei in Baṣra gestorben[33]. In seinen späten Jahren hatte er sehr unter der Gegnerschaft Ibn Ḥanbal's zu leiden gehabt; nach dem Ende der *miḥna* galt er ebenso wie Ibn Kullāb als Kollaborateur. Während aber Ibn Kullāb nie in ḥanbalitischen Schriften genannt wird, hatte man Muḥāsibī dort direkt im Visier – wahrscheinlich weil er in Baġdād lebte und man ihn besser kannte. Ibn Ḥanbal soll ihn auch nicht nur wegen seiner theologischen Ketzereien, als „Ǧahmiten", angegriffen haben[34], sondern ebenso wegen seiner seelentherapeutischen Methode; auch sie galt als *bidʿa*[35]. Wahrscheinlich empfand man sie vor allem als Konkurrenz; Muḥāsibī appellierte wie Ibn Ḥanbal an das einfache Volk. Er war kein bloßer Intellektueller, sondern ein frommer Mann. So ließ man denn Ibn Ḥanbal, nachdem er seinem Zorn freien Lauf gelassen hatte, auch darauf eingehen: „Laß dich nicht dadurch täuschen, daß er den Kopf gesenkt hält! Er ist ein schlechter Mensch. Den kennt nur, wer ihn ausprobiert hat. Sprich nicht mit ihm, und keinerlei Ehrbezeigung für ihn! (Wo kämen wir denn hin, wenn) man jedermanns Kolleg besuchte, der Ḥadīṯe vom Propheten überliefert und dabei ein Neuerer ist? Nein, keinerlei Ehrbezeigung und keinerlei Gefälligkeit!"[36]. Manchmal versuchte man es direkt mit übler Nachrede: Muḥāsibī soll bei einer Hochzeit die Frauen von oben durch ein Geländer beobachtet haben und dabei mit dem Kopf zwischen den Stäben steckengeblieben sein. Als man ihn zur Rede stellte, habe er sich damit gerechtfertigt, daß er sich die Huris im Paradies habe vorstellen wollen.

> Ib. I 68, 9 ff.; man spielte wahrscheinlich an auf die von ihm geförderte gottesdienstliche Praxis des *tawahhum*, der Vergegenwärtigung jenseitiger Ereignisse, der er eine eigene Schrift gewidmet hat (Werkliste nr. 26; dazu *Gedankenwelt* 137 f. und 214). Zu den Vorformen in der Mystik s. o. Bd. II 98. Wie vorsichtig Muḥāsibī in diesen Dingen war, geht daraus hervor, daß er größte Bedenken gegenüber der Praxis hatte, sich in die Betrachtung eines Knaben zu versenken, um so die Schönheit der Schöpfung zu erkennen (Nawawī, *Šarḥ matn al-Arbaʿīn* 14 § 5, 4 ff./übs. Pouzet 79).

Es gab Stimmen, die behaupteten, daß Muḥāsibī sich unter dem Druck dieser Opposition von der Theologie „bekehrt" habe; er soll sich nach Kūfa zurückgezogen und dort Ḥadīṯ gelehrt haben[37]. Daß er in Baġdād „untertauchen"

---

[32] TB VIII 216, 1 f.

[33] *Ṭab.* 27, 2; ʿAbbādī lebte in Ostiran. Daß Muḥāsibī in Baġdād gestorben sei, steht dann schon TB VIII 216, 1.

[34] So Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 62, ult. ff. und 233, pu. f.; Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 162, 5 ff.

[35] TB VIII 215, 9 ff.

[36] Ibn Abī Yaʿlā I 234, 2 ff. innerhalb einer längeren Rede.

[37] Vgl. Smith, *Muḥāsibī* 15 f. nach Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-Islām* (Ṭab. XXV, S. 219, −8 f.). Quelle ist Ḥusain b. ʿAbdallāh al-Ḥiraqī (gest. 299/911), der sich auf Ibn Ḥanbal's Schüler Marrūḏī beruft.

mußte[38], kann man sich leicht vorstellen; immerhin hatte Mutawakkil i. J. 238/852, also fünf Jahre vor Muḥāsibīs Tod, den *kalām* durch ein Edikt verboten[39]. Ibn Taimīya stellt die Sache so dar, als habe Muḥāsibī sich von Ibn Kullāb's Attributenlehre losgesagt, als Ibn Ḥanbal die Beziehungen zu ihm abbrach[40]. Man mag in der Tat mit dem Gedanken spielen, daß Muḥāsibī eine Wende vollzogen hat; wir besitzen von ihm einen, vielleicht auch zwei autobiographische Texte, in denen er beschreibt, wie er zum rechten Weg gefunden hat[41]. Abdallah Laroui hat ihm geradezu eine Schlüsselrolle zuschreiben wollen: Muḥāsibī habe deutlicher als andere erkannt, daß die rationale Theologie als Instrument der Daseinsdeutung gescheitert sei[42].

Jedoch bleibt dies in hohem Grade spekulativ. Nichts deutet in den beiden genannten Texten darauf hin, daß Muḥāsibī gerade dem *kalām* Valet gesagt hätte; wir wissen nicht einmal, wieweit sie wirklich ein reales Geschehen schildern[43]. Ibn Taimīya läßt anderswo die „Bekehrung" weg[44]. Es geht wohl auch nicht an, alle „mystischen" Schriften Muḥāsibīs in die letzte Phase seines Lebens, nach der „Wende", zu verlegen; dann bliebe für die Zeit vorher kaum noch etwas übrig. In der Attributenlehre hatte er sich anscheinend schon immer von Ibn Kullāb unterschieden; er glaubte, daß die *ṣifāt*, obgleich untereinander verschieden, doch nicht von Gott verschieden seien[45]. Damit stellte er sich gegen das „weder gleich noch nicht gleich" des Ibn Kullāb und berührte sich, wenn man so will, wieder mit Abū l-Huḏail[46]. Der Dissens scheint auf für uns nicht ganz durchsichtige Weise mit sprachtheoretischen Argumenten ausgetragen worden zu sein. Ibn Kullāb betrachtete Name und Benanntes als „weder gleich noch nicht gleich"[47]; für Muḥāsibī dagegen waren beide, wie er von seiner Position her sagen mußte, identisch. Ibn Kullāb leitete *ism*, „Name" (aber auch „Nomen"), von *wasama* ab, als etwas, womit man eine Sache „kennzeichnet" und das man ihr von außen aufprägt; Muḥāsibī verwarf diese für ihn unbrauchbare Etymologie und erklärte *ism* aus der Wurzel *s-m-w*

---

[38] So Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* VII 55, 4/84, 4, aber stark von TB abhängig; auch Ḏahabī, ib. 209, 11 ff.

[39] Laoust in: REI 27/1959/73; dazu unten S. 728 f.

[40] *Minhāǧ as-sunna* I 118, 9 ff.

[41] Der erste steht in seinem *K. an-Naṣā'iḥ* (Werkliste nr. 21; dazu *Gedankenwelt* 2 ff.); der zweite findet sich in dem *K. al-Ḥalwa*, dessen Autorschaft noch nicht ganz geklärt ist (Werkliste, Ende; dazu *Gedankenwelt* 5 f.).

[42] *Idéologie arabe* 161 ff.

[43] *Gedankenwelt* 4.

[44] *Maḏhab as-salaf* (ed. Muḥ. Rašīd Riḍā, Kairo 1349), S. 74, 2 ff. Wenn er später dann doch von ihr spricht (74, 7 ff.), kommt heraus, daß Muḥāsibī sich genau zu der Lehre bekennt, die man mit Ibn Ḥanbal verband: daß nämlich Gott mit einer realen Stimme (*ṣaut*) spricht; vgl. dazu unten S. 202, Anm. 50.

[45] Text 40 und 41, c–d.

[46] Er selber sah dies vermutlich nicht so. Im Kreise Ibn Kullāb's gab es, wie wir sahen, Strömungen, die sowohl die Aussage, daß Gott von seinen Eigenschaften verschieden sei, als auch die, daß er mit ihnen identisch sei, verpönten (Text 6, p); vielleicht hat er von hier aus weitergedacht.

[47] Text 4; dazu oben S. 187.

„hoch sein“[48]. Wir vermögen nicht zu sehen, inwieweit ihm dies half. Jedenfalls übernahm er damit die Meinung der baṣrischen Grammatikerschule, während Ibn Kullāb sich der Position angeschlossen hatte, die man – zumindest später – mit Kūfa verband.

So etwa bei Ibn al-Anbārī, *Inṣāf* 6 ff.; Abū l-Baqā' al-ʿUkbarī, *Masā'il ḫilāfīya fī n-naḥw* 58 ff. nr. 4; Ibn Yaʿīš, *Šarḥ al-Mufaṣṣal* 26, –4 ff.; auch Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Zīna* II 9 ff. Ob diese Lehrdifferenz in der Grammatik älter ist als Ibn Kullāb und Muḥāsibī, bliebe noch zu untersuchen. Wir wissen auch nicht, ob Muḥāsibī seine Etymologie so begründete, wie die Kūfier dies taten: daß nämlich der Name, die Bezeichnung, sich über die Bedeutung „erhebt“, also auf ihr aufsitzt. Bei ʿAbbādī klingt die Sache eher so, als werde mit der „Höhe“ des Namens unmittelbar auf das Sein Gottes, seine Erhabenheit angespielt; aber das hätte sich so von den übrigen Dingen ja nicht sagen lassen. Die Sache ergäbe nur dann einen Sinn, wenn wir annähmen, daß die Diskussion sich völlig auf den Status der göttlichen „Namen“ beschränkte. Dafür spricht mit Bezug auf die Theologie in der Tat einiges (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 347 ff., auch 311); aber die Grammatiker wären damit gänzlich abgehängt. Entweder hätten also Ibn Kullāb und Muḥāsibī die Frage in beiden Bereichen unabhängig voneinander behandelt oder ʿAbbādī hätte nachträglich sich ihre Stellungnahme zu dem etymologischen Problem zusammenkombiniert.

Muḥāsibī soll zu der Frage einen eigenen Traktat verfaßt haben (Gimaret 347 nach Baġdādī). Das ist insofern bemerkenswert, als man – später? – ausgerechnet Šāfiʿī gegen derartige Spekulationen polemisieren ließ: „Wenn du jemanden sagen hörst ‚Der Name ist entweder gleich dem Benannten oder nicht gleich dem Benannten‘, so bezeuge, daß er ein *mutakallim* ist, der keinen Glauben hat“ (*Erkenntnislehre* 319). Die Position, daß *ism* und *musammā* nicht identisch seien, brachte man natürlich mit den Muʿtaziliten zusammen, daneben auch mit Naǧǧār und seiner Schule (Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 206, 1 ff. und 207, –4 ff.; auch 212 nr. 247 ff.). Sie entsprach der dort vertretenen Attributenlehre; jedoch wissen wir wiederum nicht, wieweit sie auch mit dieser Formulierung in Baṣra bereits vor Ibn Kullāb vertreten wurde. Der älteste Beleg ist vorläufig Maqdisī, *Bad'* I 99, apu. ff. In Baġdād kam ihr Bišr al-Marīsī – also weder ein Muʿtazilit noch ein Naǧǧārit, sondern ein „Ǧahmit“ – mit seinen Überlegungen zu den göttlichen Namen am nächsten (s. o. Bd. III 184 f. und u. S. 429). Virtuell ist sie auch in der „ǧahmitischen“ Lehre angelegt, daß die Präsenz des Wortes „Gott“ (also des „Namens“) im Koran noch nicht dessen Ewigkeit beweise (s. u. S. 430). Selbst Buḫārī allerdings argumentiert ähnlich, wenn er die ḥanbalitische Lehre von der Ungeschaffenheit des *lafẓ al-Qur'ān* zurückweist (s. u. S. 216). Weiteres zur theologischen Seite des Problems bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 27 ff. und in einem nuṣairischen Text, wo die Frage im Rahmen eines Lehrgespräches von ʿAbdallāh al-Ḥaṣībī behandelt wird (jetzt ediert von M. M. Bar-Asher und A. Kofsky in: Le Muséon 108/1995/169 ff.).

Für Grammatiker war die Verschiedenheit von *ism* und *musammā* nahezu selbstverständlich, zumindest solange sie nicht an die theologische Dimension zu denken brauchten. Der erste, der diese Meinung explizit vertrat, war viel-

[48] ʿAbbādī, *Ṭab.* 27, 5 ff.; ʿAbbādī stellt den Sachverhalt wohl verkürzt dar, wenn er sagt, daß für Ibn Kullāb *ism* und *musammā* nicht identisch gewesen seien.

leicht Mubarrad (vgl. Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 324, 9 f.). Jedoch scheint er sich auf Sībawaih berufen zu haben; erst Abū ʿUbaid habe sich dann für das Gegenteil ausgesprochen (vgl. das Zitat in *Lisān al-ʿArab* XIV 402 b, 9 f.). Der Rückgriff auf Sībawaih war, wie man sich denken kann, umstritten; der Text des *Kitāb* ließ mehrere Deutungen zu (Nasafī, ib. 324, 1 ff.). Wie dagegen Abū ʿUbaid vorging, läßt sich aus seinem *K. Maǧāz al-Qurʾān* noch erkennen; er demonstrierte seine Position am Beispiel der Basmala (bzw. des Anfangs von Sure 1; *Maǧāz* I 16, 8). Damit gibt sich das Problem als Bestandteil der *Tafsīr*-Kollegs zu erkennen. Auch Ṭabarī spielt darauf an, wenngleich er – zu einer Zeit, in der die Gemüter sich längst darüber erhitzt hatten – sofort betont, daß er daran keine Zeit verschwenden wolle (*Tafsīr* ^{3}I 118, apu. ff.; dazu Gimaret 347). In der Tat mochte ein Philologe sich den Kopf darüber zerbrechen, ob *bismi llāh* dasselbe aussage wie *billāh*. Baṭalyausī hat dem Verhältnis von Namen und Benanntem später eine eigene Schrift gewidmet (ed. Elamrani-Jamal in: ZAL 15/1985/80 ff.). Allgemein dazu Versteegh, *Greek Elements* 154 ff. und Meier, *Bahāʾ-i Walad* 319 f.

Interessant ist nun, daß dieser Abweichung eine ebensolche in der Lehre vom Koran entspricht. Muḥāsibī billigte Ibn Kullāb's Unterscheidung zwischen der göttlichen Rede und ihrer „Ausdrucksform" nicht; auch die Rede besteht, obgleich von Urbeginn an mit Gottes Wesen identisch, bereits aus Buchstaben und Lauten[49]. Das wirkt „fundamentalistischer" als Ibn Kullāb's Modell; auch Ibn Ḥanbal glaubte ja, daß man in der Koranrezitation Gott selber sprechen höre. Ibn Taimīya hat in der Tat gemutmaßt, daß wir eine spätere Ansicht Muḥāsibīs vor uns haben, zu der er erst unter dem Eindruck der Kritik Ibn Ḥanbal's überging[50]. Aber Muḥāsibī war ja auch Mystiker; für ihn war es selbstverständlich, daß man Gottes Wort vernehme, „als ob man es von ihm höre"[51]. Zudem schreibt Aš'arī ihm im gleichen Atemzug die Lehre zu, daß alle die Stellen im Koran, in denen von den Menschen und ihrem Handeln die Rede ist, geschaffen sind[52]; das hätte Ibn Ḥanbal ihm gewiß nicht abgenommen.

Nun ist diese Überlieferung in der Tat nicht leicht einzuordnen. Denn aus Muḥāsibīs eigenen Worten geht hervor, daß er beim göttlichen Wissen und Wollen, von dem diese koranischen Aussagen auch künden, ganz auf Ibn Kullāb's – und Naǧǧārs – Seite stand: Gott will von Ewigkeit her alles, von dem er weiß, daß es sein wird[53]. An diesem Wollen ändert sich nichts, wenn der Moment da ist, in dem das Gewollte geschieht[54]. Mag Gott im Koran auch

---

[49] Text 41, f–g und 42, b.

[50] *Maḏhab as-salaf*, in: *Maǧmūʿa* Kairo 1341 ff., S. 74, 7 f. Man erzählte sich unter Ḥanbaliten, daß Sarī as-Saqaṭī seinem Schüler Ǧunaid (s. u. S. 278) befohlen habe, sich von gewissen Dingen in der Lehre Muḥāsibīs fernzuhalten; gemeint war angeblich die Vorstellung, daß Gott ohne Lautentwicklung (*ṣaut*) spreche, also genau die Ansicht Ibn Kullāb's (Ibn an-Naǧǧār al-Ḥanbalī, *Šarḥ al-Kaukab al-munīr* II 108, 1 ff. und vorher; dazu unten S. 615 f.).

[51] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* X 93, 2 f.; Weiteres dazu unten S. 619 f.

[52] Text 41, e.

[53] *Fahm al-Qurʾān* 341, 9 ff.

[54] Ib. 343, 2 ff.

sagen: „Wenn wir eine Stadt zugrundegehen lassen wollen ..." (Sure 17/16), so wäre es doch falsch, daraus zu schließen, daß dieser Willensakt irgendwann entsteht. Gemeint ist vielmehr, „wenn der Zeitpunkt da ist, in dem wir sie (von Anfang an) zugrundegehen lassen wollten ..."[55]. Ebenso sind Aussagen wie „Gott wird euer Tun sehen" (Sure 9/94) oder „Wir (Gott) hören (bei allem) zu" (Sure 26/15) nicht so zu verstehen, daß ihm neue Erkenntnisse zuteil würden[56]. Er weiß alles, was sein wird und was nicht sein wird, aber nicht so, daß er es als nichtseiend wüßte, solange es nicht ist, und dann als seiend, wenn es in die Existenz tritt[57].

Das Buch, in dem diese Ausführungen stehen, Muḥāsibīs *K. Fahm al-Qur'ān*, ist vor 230/845 geschrieben, also während der *miḥna*[58]. Es ist zugleich die Schrift, aus der wir am meisten über seine Theologie erfahren. Dort polemisiert er wie Ibn Kullāb – und mit nahe verwandten Argumenten – gegen die ǧahmitische Auffassung von der Allgegenwart Gottes. Denn was *in* den Dingen ist, ist auch *wie* die Dinge; Gott ist dagegen wesenhaft „oben", „über" den Menschen[59]. Dort begründet er auch gegenüber den Mu'taziliten, daß Gott den schweren Sündern unter den Muslimen, vielleicht allen, aber gewiß manchen, verzeihen wird. Von denen, die bereuen, sagt er es selber (in Sure 20/82); bei den Verstockten können wir nur hoffen[60]. Aber gerade diese Hoffnung hat ebenso wie die Furcht vor Strafe nur Sinn, wenn die Sache nicht jetzt schon entschieden ist[61] – und außerdem gibt es ja noch die Fürsprache des Propheten[62]. Diese Glaubenssätze werden aus dem Koran entwickelt; *kalām* treibt Muḥāsibī hier nicht.

Daß er vor allem exegetisch verfahren wollte, erhellt schon aus dem Titel des Buches. Aber er hatte dazu auch einen besonderen Anlaß. Die Mu'taziliten und Ǧahmiten hatten nämlich die Geschaffenheit des Korans, d. h. seine Zeitlichkeit, u. a. dadurch bewiesen, daß es im historischen Ablauf der Offenbarung zu inhaltlichen Verschiebungen gekommen war: im Vorgang der Abrogation[63]. Dieses Argument war, wie wir sahen, in der Diskussion gegen Ibn Ḥanbal vorgebracht worden; auch Ǧāḥiẓ hatte es aufgegriffen[64]. Muḥāsibī geht ausführlich darauf ein[65], und er läßt sich von der Widerlegung soweit

---

[55] Ib. 344, 4 ff. und vorher.
[56] Ib. 344, −4 ff.
[57] Ib. 339, 2 ff.
[58] Dieser terminus ante quem ergibt sich daraus, daß 'Abdallāh b. Ṭāhir als *amīr* von Ḫorāsān genannt wird (355, 9 f.). Er ist 230/845 gestorben.
[59] Ib. 346, 9 ff., dort vor allem 349, 5 und 350, 3. An dieser Stelle wird der Text recht unvermittelt und zum erstenmal durch ein *qultu-qāla*-Schema gegliedert (349, 6). Sollte Muḥāsibī hier Ibn Kullāb zitiert haben? Ḏahabī notiert die Verwandtschaft der beiden in dieser Frage (*Siyar* XVII 175, 6 f.).
[60] Ib. 370, 5 ff.
[61] Ib. 385, 6 ff.
[62] Ib. 390, −5 ff.; vgl. auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 254, 13 ff. Dazu *Gedankenwelt* 124 ff.
[63] Ib. 363, −5 ff.
[64] S. o. Bd. III 460 und 467.
[65] Ib. 332, 4 ff.

forttragen, die *nasḫ*-Theorie in allen Einzelheiten und mit allen verfügbaren koranischen Belegen darzustellen[66]. Nirgendwo stoßen wir vor ihm auf eine solch ausführliche Analyse, nicht einmal bei Šāfi'ī. Um dieses Problems willen hat er sein Buch offenbar geschrieben. Das Einteilungsschema, das er benutzt, deckt sich in der Sache weitgehend mit demjenigen, das wir auch in späteren Jahrhunderten, etwa bei Suyūṭī, vorfinden[67]; nur ist es im einzelnen noch differenzierter und weicht auch in der Terminologie ab[68]. Er ist darin anscheinend sehr originell und hat damit auch auf die Nachwelt eingewirkt[69]. Uns geht es hier aber vor allem um seine grundsätzliche Beweisführung. Nur ein Gebot, so sagt er, wird durch die Abrogation aufgehoben, nicht der Text selber[70]; dieser bleibt vielmehr auch nachher göttliche Rede[71]. Eine Vorschrift wird durch die andere ersetzt (*tabdīl*); aber Gott ändert deshalb nicht seine Meinung[72]. „Beides hat er von Urbeginn an gewollt, und wenn er eines durch das andere ersetzt, so nicht aufgrund eines Sinneswandels[73] oder durch Abrogation seines Gebotes (*amr*), sondern weil er ein Gebotenes (*ma'mūr bihī*) durch ein anderes aufhebt"[74].

In diesem letzten Satz unterscheidet er also zwischen *amr* und *ma'mūr bihī*; er versteht *amr* transitiv, als das Gebieten oder Befehlen Gottes, das Teil seiner Rede ist und darum nicht aufgehoben werden kann. Dies aber zeigt uns, daß er Ibn Kullāb's Distinktion zwischen *kalām Allāh* einerseits und *amr, nahy* usw. als bloßer Ausdrucksform andererseits[75] nicht mitgemacht hat. Schon damals, lange vor dem Ende der *miḥna*, bestand also für ihn die göttliche Rede aus „Lauten und Buchstaben". Damit ist Ibn Taimīya's These von seiner „Bekehrung" endgültig widerlegt[76].

> Die Mu'taziliten hatten für ihre These auch jenen Koranvers in Anspruch genommen, aus dem man die gesamte *nasḫ*-Theorie herleitete: „Wenn wir einen

---

[66] Ib. 398, 1 ff.

[67] Letzteres ist vor allem durch die Arbeiten von Burton in der Sekundärliteratur popularisiert worden; vgl. etwa *Collection of the Qur'ān* 46 ff.

[68] Für *nasḫ at-tilāwa dūna l-ḥukm* hat Muḥāsibī *mā rufi'a rasmuhū min al-kitāb wa-lam yurfa' ḥifẓuhū min al-qulūb* (398, 9 f.), für *nasḫ al-ḥukm dūna t-tilāwa* die Formulierung *mā rufi'a ḥukmuhū wa-yabqā rasmuhū* (403, 6 ff.) und für *nasḫ al-ḥukm wat-tilāwa* schließlich *mā rufi'a rasmuhū min al-kitāb wa-rufi'a ḥifẓuhū min al-qulūb wa-ḥukmuhū* (404, pu. ff.). Dadurch daß neben *ḥukm* und *rasm* (= *tilāwa*) noch *ḥifẓ* tritt, kommt es zu weiteren Unterteilungen.

[69] So z. B. auf den Koranwissenschaftler Ibn al-Munādī (gest. 336/947, zu ihm GAS 1/44; vgl. Zarkašī, *Burhān* II 37, 4 ff.) oder auf Makkī al-Qaisī (*al-Īḍāḥ li-nāsiḫ al-Qur'ān wa-mansūḫih*, ed. Aḥmad Ḥasan Farḥāt, Riyāḍ 1976, dort S. 58 ff.). Aber auch auf einige šī'itische Theologen; dazu Modarressi in: SI 77/1993/23 f., Anm. 108.

[70] *Fahm al-Qur'ān* 366, −5 ff.

[71] Ib. 367, 7 f. und 13 ff.

[72] Ib. 361, 5 ff. (wo in 362, 3 wohl *badā'* oder *budūw* zu lesen ist statt *bad'*).

[73] Hier steht *budūw* statt *badā'*.

[74] Ib. 360, 7 ff.; illustriert am Beispiel des Isaakopfers.

[75] S. o. S. 185.

[76] Vgl. auch 364, 6 f.; *lam yansaḫ kalāmahū bi-kalāmihī wa-innamā yansaḫu ma'mūran bihī bi-ma'mūrin bihī.*

Vers (aus dem Wortlaut der Offenbarung) tilgen oder in Vergessenheit geraten lassen, bringen wir (dafür) einen besseren oder einen, der ihm gleich ist" (Sure 2/106). Denn wenn es im Koran, so argumentierten sie, Besseres und weniger Gutes geben kann, so muß er geschaffen sein; von der ewigen göttlichen Rede läßt sich so etwas nicht sagen (vgl. auch Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib* III 233, 6 ff.). Das zwang Muḥāsibī zu einigen dialektischen Klimmzügen. Der Inhalt des abrogierenden Verses ist, so sagte er, besser nur mit Bezug auf die Menschen. Außerdem braucht *ḫair minhā* hier nicht komparativischen Sinn zu haben; *min* kann partitiv gemeint sein. Dann würde Gott also nicht einen „besseren" Koranvers bringen, sondern einen „(anderen) guten von ihnen" (368, 2 ff.). Der erste Gegenbeweis steht auch bei Ṭabarī (*Tafsīr* ^{3}II 481 ff.; vor allem 483, apu. ff.). Der zweite ist offenbar bald vergessen worden; er war ohnehin mit dem ersten nicht gut zusammenzubringen.

Wenn Muḥāsibī in einer andern Schrift, seinem *K. Fahm as-sunan*, auffällig stark betont, daß nicht etwa erst ʿUṯmān den Koran redigiert, sondern schon der Prophet dazu den Auftrag gegeben habe, so mag auch hier die Furcht mitsprechen, daß er sonst auf das *ḫalq al-Qurʾān* festgelegt werden könnte. Er beginnt seine Ausführungen mit der Bemerkung, daß die Niederschrift des Korans nicht *muḥdaṯ*, neu in die Welt gesetzt worden sei; selbst Abū Bakr habe ihn nur aus den vorliegenden Fragmenten abschreiben lassen. Daß dabei nichts Unechtes hineingeraten sei, werde dadurch verbürgt, daß man ja das *iʿǧāz* als Kriterium hatte; daß aber der Prophet nichts vergessen habe, was Gott ihn nicht selber im Vorgang der Abrogation habe vergessen lassen, sei durch Sure 87/6–7 gewährleistet (Zarkašī, *Burhān* I 238, 3 ff.; vgl. Werkliste nr. 2).

Wenn die göttliche Rede aus Lauten und Buchstaben besteht, so hindert dies nicht daran, daß diese doch in der Form, wie wir sie kennen, geschaffen sind. Sulamī schreibt dabei in seinem *Tafsīr* Muḥāsibī die Ansicht zu, daß alle Buchstaben nach der Schöpfung ursprünglich wie das Alif aussahen und sozusagen aus ihm entwickelt wurden (Süleyman Ateş, *Sülemî ve tasavvufî tefsiri* 118; Nwyia, *Exégèse coranique* 166; Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture* 94 f.). Jedoch ist dies nirgendwo sonst zu belegen.

Bei aller Koranbezogenheit hat Muḥāsibī der Vernunft eine zentrale Rolle zugewiesen. In den Augen der Nachwelt war er der erste, der eine präzise Definition des *ʿaql* gab. Das überrascht, wenn man bedenkt, wie sehr die Muʿtazila sich auf den Verstand verließ. In der Tat ist ihm Abū l-Huḏail mit dem Versuch einer Wesensbestimmung vorausgegangen[77]. Aber soviel ist doch wahr, daß ein Titel wie der von Muḥāsibīs *K. Māʾīyat al-ʿaql*[78] in den Schriftenverzeichnissen muʿtazilitischer Theologen nicht begegnet. Für die Muʿtaziliten war die Rationalität selbstverständlich; Muḥāsibī, der den Koran viel stärker in den Vordergrund stellte, mußte sich verteidigen. Immerhin leitete er – wie Ibn Kullāb – aus der Tatsache, daß manche Stellen des Korans sich einer klaren Deutung entzogen (die *mutašābihāt*), nicht wie die Muʿtaziliten die Verpflichtung ab, daß man umso gründlicher über sie nachdenken müsse, sondern be-

[77] S. o. Bd. III 251. Vgl. auch die Ausführungen des Ǧāḥiẓ in seinen *Ḥuǧaǧ an-nubūwa* (in: *Rasāʾil* III 237, apu. ff.).

[78] Werkliste nr. 3.

trachtete sie als Geheimnis Gottes[79]; auch wenn die Suche nach dem Wissen in einem Ḥadīṯ als Gebot (*farīḍa*) für jeden Muslim bezeichnet wurde[80], hielt er dies in allen unklaren Dingen nur ad hoc, nicht generell für verbindlich[81]. Aber was die grundsätzliche Befähigung des Menschen zu einer geistigen Bewältigung der Welt anging, so tat er doch, und wohl gerade aus der Apologie heraus, den entscheidenden Schritt: die Vernunft ist eine Uranlage (*ġarīza*) des Menschen, die sich nicht mehr weiter ableiten läßt[82]. Sie ergibt sich also nicht aus dem Geist (*rūḥ*), wie Naẓẓām gesagt haben würde[83], und sie ist auch kein „Erspüren" (*ḥiss*) und damit letzten Endes auf gleicher Ebene mit der Sinneserkenntnis, wie Abū l-Huḏail gemeint hatte[84]. Man kann in ihr nicht ein bloßes Funktionieren sehen, wie diejenigen annehmen mußten, die *ʿaql* als Infinitiv auffaßten; vielmehr folgt alles Erkennen (*maʿrifa*) aus ihr[85]. Sie ist Ausdruck der Menschennatur; durch sie steht der Mensch zwischen Engel und Tier[86].

Dabei war die Vokabel *ġarīza* an sich gar nicht originell. Wir finden sie allenthalben, seitdem man das Lob des Verstandes gesungen hatte: bei ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā[87], bei Ibn al-Muqaffaʿ[88], bei Maisara b. ʿAbdrabbih[89], bei Ǧāḥiẓ[90], in der arabischen Übersetzung von Themistius' Paraphrase zu Aristoteles' *De anima*[91]; sogar Ibn Ḥanbal wird sie zugeschrieben[92]. Aber eben dies zeigt, warum Muḥāsibīs Definition von allen akzeptiert werden konnte; sie griff über die ideologischen Grenzen hinaus. Sachlich stand er eher in der Tradition der baṣrischen Askese als der der Muʿtazila; auf das *K. al-ʿAql* des Dāwūd b. al-Muḥabbar haben wir bereits hingewiesen[93]. Als man dann seit Aš'arī auch in „orthodoxen" Kreisen mehr und mehr sich rationaler Theologie verpflichtet fühlte, kam Muḥāsibīs Definition gerade recht; man zitierte sie,

---

[79] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 222, 11 ff.

[80] *Conc.* IV 10 b.

[81] Ebenso im übrigen auch Karābīsī und Dāwūd al-Iṣfahānī; vgl. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 130, 7 ff./übs. Gramlich, *Nahrung der Herzen* I 421.

[82] Zum Folgenden vgl. *Gedankenwelt* 67 ff. und Aydın, *Muhâsibî'nin tasavvuf felsefesi* 60 ff.; auch Abū Zaid, *al-Ittiǧāh al-ʿaqlī* 52 ff. Neben der Definition im *K. Māʾīyat al-ʿaql* (201, ult. ff. Quwatlī) ist auch die im *K. al-Qaṣd war-ruǧūʿ ilā llāh* (S. 135 f. Quwatlī) und im *Muḫtaṣar al-maʿānī* (Werkliste nr. 25) zu berücksichtigen.

[83] S. o. Bd. III 374 und 380. Muḥāsibī lehnt eine ähnliche Lehre ausdrücklich ab (*Māʾīyat al-ʿaql* 204, 5 ff./übs. *Gedankenwelt* 69).

[84] S. o. Bd. III 251.

[85] *Māʾīyat al-ʿaql* 205, 3 ff./übs. *Gedankenwelt* 70 f.

[86] *Gedankenwelt* 81 ff.; dort auch zu den Parallelen bei Ġazzālī und Pascal.

[87] *Risāla ilā l-kuttāb* bei Kurd ʿAlī, *Umarāʾ al-bayān* 78, 1 = *Rasāʾil*, ed. ʿAbbās 282, ult.

[88] *Kalīla wa-Dimna* (Beirut 1977) 99, pu., in dem Bericht über Burzōyes Entsendung nach Indien.

[89] *Gedankenwelt* 73; zu ihm s. o. Bd. II 120 f.

[90] *Ḥuǧaǧ an-nubūwa* in: *Rasāʾil* III 237, apu., im Rahmen umfassenderer Ausführungen über das Verhältnis der Vernunft zur Sinneserkenntnis, zu den Emotionen, zur geschichtlichen Erfahrung usw. – Vgl. auch den Ausspruch des Saḥbān Wāʾil in: *ʿIqd* II 240, 12 f.

[91] Wo das Adjektiv *ġarīzī* griech. σύμφυτος entspricht (ed. Lyons, S. 186, 6 f. und Glossar 280).

[92] Abū Yaʿlā, *ʿUdda* I 85, ult. f.; Ibn Taimīya, *ar-Radd ʿalā l-manṭiqīyīn* 94, 11 f.

[93] S. o. Bd. II 119 f. und unten S. 746 f.

ohne seine Werke selber noch einmal nachzuschlagen[94]. Sie hatte den Vorzug, weltliche Vernünftigkeit und gottgegebene Einsicht gleichermaßen zuzulassen; Muḥāsibī nannte das erstere *fahm*, „Erfahren", das letztere dagegen *baṣīra* „Einsicht" oder *ʿaql ʿan Allāh* „Verstehen von Gott her"[95]. Auch um den Koran richtig zu begreifen, braucht man Vernunft[96], und selbst die Mystik wird auf diese Weise rational. Die Muʿtaziliten haben diese Ausweitung nie akzeptiert[97]. Der Gegenentwurf kam von ganz anderer Seite. Nicht viel später als Muḥāsibī dürfte Kindī jene *Risāla fī mā ʾīyat al-ʿaql* geschrieben haben, die mit der seinen den Titel gemeinsam hatte[98]; mit ihr dringt aristotelisches Denken in den Islam ein[99].

Muḥāsibī hat darum zwar Theologie getrieben, aber er hat sich innerhalb ihrer nicht auf das reine Verstandesspiel, vor allem nicht auf Disputationen eingelassen. Das hätte sonst auch seinen Prinzipien widersprochen. Man muß sich ja erst einmal um sich selber kümmern; die Gefahr liegt nicht so sehr in der Häresie wie im eigenen Ich, der Triebseele (*nafs*), die, wenn man ihr den dialektischen Streit zugestünde, im Triumph über den Gegner nur sich selber bestätigen würde[100]. Später meinte man, daß Muḥāsibī spekulative Erkenntnis des göttlichen Wesens geradezu für unmöglich gehalten habe[101]. Daran ist gewiß so viel wahr, daß er dazu das geoffenbarte „Wissen" für unerläßlich hielt[102]. Im Ergebnis allerdings ist der Unterschied zur Muʿtazila nicht so groß. Das *K. al-ʿAẓama*, in dem er neben einem kurzen Resümee des Gottesbeweises e contingentia mundi[103] eine ausführliche Widerlegung des Dualismus bringt, die auf dem kosmologischen Argument beruht, hätte ebensogut von einem Muʿtaziliten geschrieben sein können[104]. Das Buch ist auch nicht sonderlich originell; der Gedanke, daß die Ordnung der Welt sich nur als das Werk eines einzigen Schöpfers erklären lasse, war vor allem von Naẓẓām entwickelt worden[105] und wurde damals rasch popularisiert. Der Zaidit al-Qāsim b. Ibrāhīm, der nur drei Jahre nach Muḥāsibī stirbt, hat auf dieselbe Weise die Trinität zu widerlegen versucht[106].

---

[94] Die überlieferten Fassungen sind bisher in seinen Schriften nicht immer nachzuweisen (*Gedankenwelt* 74).

[95] *Mā ʾīyat al-ʿaql* 208, 2 ff./übs. *Gedankenwelt* 74 f.

[96] *Fahm al-Qurʾān* 318, 5 ff. und vorher; dort begegnet wiederum die Formulierung *ʿaqala ʿan Allāh* (etwa 314, 2).

[97] In dem entsprechenden Abschnitt bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 375 ff., wo die einzelnen Lehrmeinungen abgehandelt werden, ist Muḥāsibīs Position nicht einmal anonym erwähnt.

[98] McCarthy, *Taṣānīf* 12 nr. 22.

[99] So jedenfalls, wenn sie mit der *Risāla fī l-ʿaql* identisch ist, die Abū Rīda, *Rasāʾil* I 353 ff. herausgegeben hat; vgl. auch die Übersetzung von McCarthy in: Isl. Studies Karachi 3/1964/119 ff. und die von Jolivet in *L'Intellect selon Kindī* 1 ff. Kindī benutzt übrigens ebenso die Vokabel *ġarīza* (in seiner *Risāla fī l-ḥudūd*; vgl. Le Muséon 95/1982/212, 2).

[100] *Gedankenwelt* 111.

[101] Ibn al-Wazīr, *Tarǧīḥ asālīb al-Qurʾān* 139, 1 ff. nach dem *Radd ʿalā Aristāṭālīs* des Ṭurṭūšī.

[102] Vgl. dazu sein *K. al-ʿIlm* (Werkliste nr. 24).

[103] *Gedankenwelt* 162. Vgl. dazu Bd. III 231 f.

[104] Ib. 163 ff.

[105] S. o. Bd. III 366 f. und 393 f.

[106] *ar-Radd ʿalā n-Naṣārā*, ed. di Matteo in: RSO 9/1921-3/301 ff., dort 308, 11 ff.

Der Text ist für uns aus anderen Gründen interessant. Erstens sind die mu'tazilitischen Traktate, an die Muḥāsibī sich vermutlich anschließt, nicht erhalten. Zweitens aber berührt er sich eng mit einem christlichen Traktat, der um diese Zeit entstand. Im Kalifat des Mutawakkil schrieb Ǧibrīl b. Nūḥ b. Abī Nūḥ al-Anbārī, der Enkel jenes Abū Nūḥ al-Anbārī, der z. Z. des Patriarchen Timotheos als Übersetzer tätig war (s. o. Bd. II 469), ein *K. al-Fikr wal-i'tibār fī d-dalā'il 'alā l-ḫāliq*, das in geradezu pedantischer Weise den kosmologischen Beweis durchführt und sich auf „zahlreiche weitere Bücher" beruft, die zu diesem Thema bereits verfaßt seien. Es ist in der Hs. Ayasofya 4836, fol. 160a–187b erhalten. Dieses Buch drang als Apokryphon auch in die islamische Literatur ein. Auf die šī'itische Version haben wir an früherer Stelle schon verwiesen (oben Bd. I 452); sie wurde als das *K. at-Tauḥīd* des Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ǧu'fī ausgegeben. Das sunnitische Gegenstück lief unter dem Namen des Ǧāḥiẓ und trug den Namen *K. ad-Dalā'il wal-i'tibār*; dort wird im Vorwort direkt auf das Buch des Ǧibrīl b. Nūḥ als Vorlage aufmerksam gemacht. Jedoch ist dieses Vorwort dann abgetrennt worden; bisher liegt das Werk nur in einer akephalen Form gedruckt vor (ed. Rāġib aṭ-Ṭabbāḫ; Aleppo 1346/1928. Jetzt auch übersetzt von M. A. S. 'Abdel Haleem u. d. T. *Chance or Creation? God's Design in the Universe*; London 1995). Ḥasan Sandūbī hat bereits 1931 diese Schrift, die ihm nur in der letztgenannten Form bekannt war, mit dem *K. at-Tafakkur wal-i'tibār* identifizieren wollen, welches Ibn an-Nadīm als einziges Werk Muḥasibīs erwähnt (*Fihrist* 236, 5 f.) und das sich bisher nicht wieder aufgefunden hat (*Adab al-Ǧāḥiẓ* 153); diese Hypothese ist kürzlich wieder aufgegriffen worden (Aydın, *Muhâsibî'nin tasavvuf felsefesi* 30). Jedoch ist sie allenfalls in der Form diskutabel, daß z. Z. des Ibn an-Nadīm das *K. al-Fikr wal-i'tibār* des Ǧibrīl b. Nūḥ auch unter dem Namen des Muḥāsibī im Umlauf war; das *K. al-'Aẓama* hätte diese Zuschreibung erleichtern können. Letzteres ist vermutlich älter; eine Abhängigkeit von dem christlichen Traktat liegt jedenfalls nicht vor. Als Vorlage für Muḥāsibīs *K. al-'Aẓama* eignet sich allenfalls das Sendschreiben Hārūns an Konstantin VI. (oben Bd. III 24 ff.); dort wird der Gottesbeweis aus der Ordnung und dem Zusammenhang der Schöpfung bereits näher ausgeführt (Ṣafwat, *Ǧamharat rasā'il al-'Arab* 255, 7 ff.). Etwas älter ist wohl auch das *K. ad-Dalīl (al-kabīr)* des Qāsim b. Ibrāhīm, das Abrahamov kürzlich herausgegeben hat (Leiden 1990; vgl. id., *Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm's Argument from Design*, in: Oriens 29-30/1986/259 ff.); jedoch steht auch diese Schrift vermutlich unter christlichem Einfluß (vgl. Madelung, *Qāsim* 106 ff.; auch meine Ausführungen in: WO 22/1991/218 f.). Der Gedankengang des Ǧibrīl b. Nūḥ findet sich ähnlich später in der *Risāla fī ḥudūṯ al-'ālam* des Elias von Nisibis (in: Sbath, *Vingt traités* 75 ff.). – Zu den hier dargestellten Beziehungen und Abhängigkeiten vgl. *Gedankenwelt* 169 ff.; Plessner, *Turba philosophorum* 103 ff.; Daiber, *Mu'ammar* 159 f., *Aëtius Arabus* 15 und 398 ff. sowie in: ZDMG 136/1986/303 f. und jetzt in: W. Haase/H. Temporini (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II: Principat Bd. 36.7, S. 4975 f. Zum Ursprung des kosmologischen Gottesbeweises bei Ǧibrīl b. Nūḥ vgl. H. Davidson, *Proofs for Eternity* 219 ff. Der christliche Autor zählt zum Schluß auch eine Menge antiker kosmologischer Lehren auf, an denen er die Uneinigkeit der griechischen Philosophen demonstriert (vgl. im einzelnen *Aëtius Arabus* 398 f. nach dem Text des Ǧāḥiẓ); Daiber vermutet als Quelle eine persische Zwischenübersetzung der *Placita philosophorum*, die vielleicht von dem persischen Metropoliten Īšō'buḫt angefertigt wurde (ANRW, S. 4976; zu Īšō'buḫt s. o. S. 132 f.).

Zu der literarischen Tradition, die an das *K. al-ʿAẓama* anknüpfte, vgl. A. Heinen, *Tafakkur and Muslim Science*, in: Journal of Turkish Studies 18/1994 103 ff. Die Schrift ist später als Muḥāsibīs *K. Fahm al-Qurʾān*; denn dieses wird darin zitiert (*Gedankenwelt* 167). Jedoch erhebt sich zugleich das Problem, daß das, worauf Muḥāsibī in dem genannten Zitat verweist, sich im *K. Fahm al-Qurʾān*, so wie es uns überliefert ist, gar nicht findet. – Von Ǧibrīl b. Nūḥ kennen wir noch die Antwort auf einen *Radd ʿalā n-Naṣārā*, den der Manichäer Yazdānbuḫt verfaßt hatte (Bīrūnī, *Āṯār* 208, 4 f./übs. Sachau 191). Zu Yazdānbuḫt s. o. Bd. I 420.

6.3 *Karābīsī und das Problem des lafẓ al-Qur'ān*

Der dritte Theologe, von dem wir hier zu reden haben, stand Šāfiʿī anscheinend am nächsten. Er gewann denn auch sein Ansehen in erster Linie als Jurist:

Abū ʿAlī Ḥusain b. ʿAlī b. Yazīd al-Karābīsī al-Muhallabī,

ein Klient der Muhallabiden, der i. J. 245/859 oder 248/862 starb[1]. Er war im Irak einer der Hauptzeugen für Šāfiʿīs Biographie. Vieles von dem, was er über ihn berichtete, hatte er aus dessen Mund[2]; jedoch trug er offenbar schon zur Legendenbildung bei[3]. Wie die meisten seiner irakischen Zeitgenossen war er ursprünglich in der ḥanafitischen Denktradition aufgewachsen; dann aber war ihm durch die Begegnung mit Šāfiʿī das rechte Verständnis der *uṣūl* aufgegangen. Alles, was er zuvor geglaubt hatte, erschien ihm nun als *bidʿa* – so zumindest erzählten es die Šāfiʿiten[4], bei denen er darob recht beliebt war[5]. Auch in den *furūʿ* ging er seine eigenen Wege; Qaffāl aš-Šāšī hat in seiner *Ḥilyat al-ʿulamāʾ fī maʿrifat maḏāhib al-fuqahāʾ* manche Lehrmeinung von ihm verzeichnet[6]. Karriere im Staatsdienst hat er dennoch anscheinend nicht gemacht; *qāḍī* ist er nie geworden. Letztere Laufbahn war ihm wohl schon deswegen verschlossen, weil er sich von den Ḥanafiten losgesagt hatte. Hinzu aber kam, daß er Ḫāriǧit war oder zumindest in deren Kreisen verkehrte[7]; man wird darum auch kaum glauben wollen, daß er, wie es heißt, Fatwās für die Regierung geschrieben habe – zumal unsere Quelle dies in die Zeit verlegt, bevor er Šāfiʿī traf, also etwa ein halbes Jahrhundert vor seinem Tode[8]. Durch seine Beziehungen zu den Muhallabiden war er vermutlich in gemäßigt ḫāriǧitischem Sinne vorbelastet. Man könnte sich vorstellen, daß gerade dies der Grund war, warum er sich der Lehre Šāfiʿīs zuwandte, die noch nicht mit dem Staat liiert war; Ibn ad-Dāʿī vermerkt dabei, daß alle Šāfiʿiten aus Baṣra, ʿUmān, Mirbāṭ (an der arabischen Südküste, zwischen ʿUmān und Ḥaḍramaut) und Isfarāyīn Ḫāriǧiten waren[9].

---

[1] TB VIII 64, 10 und 67, 4 ff.

[2] Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 121, 2 ff.; auch Ḏahabī, *Siyar* X 7, ult. ff.

[3] Vgl. *Ḥilya* IX 110, apu. ff., wo er mit *Ḥusain b. ʿAlī* gemeint ist, wie sich aus der Parallele bei Ibn Taimīya, *Tisʿīnīya* 205, 16 ff. ergibt. Zu der dort erzählten Geschichte s. o. Bd. III 179 (mit anderen Belegen in Anm. 31). Allgemein vgl. ʿAbbādī, *Ṭab.* 23, ult. ff. und die in GAS 1/599 f. genannten Quellen; kurz auch Brockelmann in EI[1] II 779 = [2]IV 596 s. n.

[4] Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 57, 1 ff. (mit Nachtrag S. 329) und 65, 5 ff.

[5] TB VIII 66, pu. ff.

[6] Vgl. dort etwa III 86, 8 (über den *zakāt* auf Handelswaren) oder 200, 10 f. (über die Pilgerfahrt von Frauen). Die Edition von Yāsīn Aḥmad Ibrāhīm Darādika, Mekka 1988, hat leider keinen vollständigen Index; man darf also mit weiteren Stellen rechnen.

[7] Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 98, 15 f.

[8] TT II 360, –5 ff.

[9] *Tabṣira* 98, 17 f.

Dennoch hat Karābīsī über die rechte Verwaltung des Richteramtes geschrieben; das Buch war umfangreich und hat noch Ibn Ḥağar vorgelegen[10]. Man muß sich fragen, was ihn dazu antrieb. Ob er in der privaten „Justizverwaltung" einer ḫāriğitischen Gemeinde mitwirkte? Das hätte nach dem, was wir über die Verbreitung der Ibāḍiten wissen, selbst in Baġdād der Fall sein können[11]. Vielleicht gehörte er aber auch – nach der *miḥna*? – zu der Klasse der *ʿudūl*; das würde erklären, warum er sich ebenfalls im Zeugnisrecht[12] und in der Urkundenwissenschaft (*šurūṭ*)[13] hervortat. Er galt als fruchtbarer Autor[14]. Sein Brotberuf wird in den frühen Quellen nirgendwo klar erwähnt. Man ist versucht, aus seiner Nisbe zu schließen, daß er mit weißen Baumwollstoffen (*karābīs*) handelte[15]. Jedoch drückt sie vermutlich nur eine Schulzugehörigkeit aus; er hatte bei Walīd b. Abān al-Karābīsī in Wāsiṭ *kalām* studiert[16].

Von Walīd b. Abān hatte er gelernt, dem *ḫalq al-Qurʾān* zu mißtrauen[17]. Yazīd b. Hārūn, bei dem er in der gleichen Stadt Ḥadīṯ gehört hatte, dürfte ihm dies noch etwas eindringlicher klargemacht haben[18]. Von Walīd b. Abān hatte er sich wohl auch überzeugen lassen, daß ʿAlī zu den vier „rechtgeleiteten" Kalifen zu zählen sei[19]. Als Ḫāriğit, so gemäßigt er auch sein mochte, mußte er dazu allerdings über seinen Schatten springen. Darum hat er zwar zugestanden, daß ʿAlī in seinen Auseinandersetzungen mit Ṭalḥa und Zubair sowie mit Muʿāwiya recht gehabt hatte, aber doch nur, weil er darin wie sein Lehrer eine Anwendung des Grundsatzes *kullu muğtahid muṣīb* sah. Die Gegner ʿAlīs hatten eben auch recht, und über Nahrawān schwieg er sich wohl lieber aus[20]. Die Šīʿiten merkten, wo der Hase lief. Ibn ad-Dāʿī notiert, Karābīsī habe ʿAlī vorgeworfen, daß er falsche Urteile gefällt habe. Zudem habe er aus dem Koran herauslesen zu können geglaubt, daß Ḥasan und Ḥusain nicht den rechtlichen Status von Prophetennachkommen haben konnten; denn „Muḥammad ist nicht der Vater von (irgend) einem eurer Männer. Er ist vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten" (Sure 33/40)[21]. Er gewährte einem Ḥadīṯ des Abū Huraira Platz, wonach ʿAlī zu Lebzeiten des Propheten um die Tochter von dessen Intimfeind Abū Ǧahl warb und Muḥam-

---

[10] *Lisān al-Mīzān* II 304, pu. ff.; vgl. Werkliste nr. 4. Ist dies das gleiche Buch, das auch Asnawī noch gesehen hat und das Karābīsī nach dessen Angaben „von Šāfiʿī überlieferte"? (*Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* I 30, 4).

[11] S. o. S. 171 ff.

[12] Werkliste nr. 6; auch dieses Buch war noch im 8. Jh. vorhanden.

[13] Ib. nr. 5. Zur *šurūṭ*-Literatur jetzt Veselý in GAP III 202 ff.

[14] Šīrāzī, *Ṭabaqāt* 102, 8 f.; Ibn ʿAbdalbarr, *Intiqāʾ* 106, 2 ff.

[15] So etwa Asnawī, *Ṭab.* I 30, 2 f.

[16] S. o. Bd. II 439. Oder waren sie beide durch die gleichen Handelsinteressen miteinander verbunden?

[17] S. o. Bd. II 438 f.

[18] Zu ihm s. o. Bd. II 431; als Lehrer Karābīsīs TB VIII 64, 4.

[19] S. o. Bd. II 439.

[20] Text 45.

[21] *Tabṣira* 98, 18 ff.; der Koranvers bezog sich eigentlich auf Muḥammads Adoptivsohn Zaid b. Ḥāriṯa. Dazu auch Muḥāsibī, *Fahm al-Qurʾān* 408, 7 ff.

mad es sich dann öffentlich verbat, daß seine Tochter Fāṭima (mit der ʿAlī bereits verheiratet war) und die vorgesehene zweite Frau das Haus teilten. All dies stand wohl in seinem *K. al-Imāma*, von dem Ibn an-Nadīm, selber ja Šīʿit, bemerkte, daß Karābīsī darin ʿAlī übel mitgespielt habe[22]. Noch Mufīd hat eine Widerlegung dazu geschrieben. Er hat übrigens mit einem Anhänger des Karābīsī auch darüber gestritten, ob die *ahl al-bait* in Sure 33/33 nun wirklich die Familie ʿAlīs waren oder nur die Frauen des Propheten[23].

Über die Lehrmeinungen der frühen Ḫāriǧiten wußte er gut Bescheid; manches von diesem Material scheint in ein *K. al-Maqālāt* eingegangen zu sein, das er verfaßte[24]. Aber auch vom Ḥadīṯ verstand er viel. Wie Ibn Ḥanbal besaß er genug Durchblick, um über „Defekte" (*ʿilal*) in der Überlieferung und über *ǧarḥ wa-taʿdīl* schreiben zu können[25]. Die wissenschaftliche Isnādkritik stand damals noch in den Anfängen; sein *K. al-Mudallisīn* war nach Ḫāǧǧī Ḫalīfa das erste Buch dieser Art[26]. Jedoch verscherzte er sich manche Sympathien durch die Unnachsichtigkeit seiner Kritik. In der Umgebung Ibn Ḥanbal's entsetzte man sich darüber, daß er selbst angesehene Leute wie Aʿmaš (der Šīʿit gewesen war!) und Sulaimān at-Taimī nicht ungeschoren gelassen hatte[27]. Die Muʿtaziliten freuten sich; Kaʿbī hat Karābīsīs *K. al-Mudallisīn* ausgiebig in seinem – ebenso kritischen – *K. Qabūl al-aḫbār* benutzt[28].

Hier spüren wir zum erstenmal die Verstimmung, die zwischen beiden Lagern herrschte. Aber der Stein des Anstoßes lag anderswo. Gegen Ḥadīṯkritik konnte Ibn Ḥanbal grundsätzlich nichts haben. Er nahm vielmehr Karābīsī übel, daß er die Traditionen des Propheten aufgegeben und sich „diesen Büchern" zugewandt habe[29]. Damit ist offenbar *kalām* gemeint[30]. Denn Karābīsī lehnte zwar das *ḫalq al-Qurʾān* ab; aber die Rezitation des heiligen Textes hielt er für geschaffen[31]. Das entsprach Ibn Kullāb's Unterscheidung von *qirāʾa* und *kalām Allāh*; es folgte im übrigen logisch aus der Überzeugung vom *ḫalq al-afʿāl*. Um diesen Bezug deutlich herauszuholen, sprach Karābīsī nicht nur von *qirāʾa*, sondern auch von *lafẓ* oder *nuṭq*[32]; der Akt des Aussprechens hat mit

---

[22] *Fihrist* 231, 1 f.; dazu Werkliste nr. 3 (dort auch Verweis auf das genannte Ḥadīṯ).

[23] *al-Fuṣūl al-muḫtāra* I 27, ult. ff./29, 6 ff.; zum Problem s. o. Bd. I 258, Anm. 51, und Bd. V 155.

[24] Werkliste nr. 1; dazu Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 308, 15 f.

[25] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 308, 17; vgl. das *K. al-ʿIlal* des Ibn Ḥanbal.

[26] ḤḪ 89, 14 f.; dazu Werkliste nr. 2.

[27] Vgl. den unten Anm. 39 genannten Bericht des Abū Bakr al-Marrūḏī (auch in: Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Einl. 77, 6 ff.).

[28] Juynboll, *Muslim Tradition* 166 ff. Dasselbe gilt für Kaʿbīs *Maqālāt* (dort 69, 5 und 79, apu. f.). Wenn Juynbolls Vermutung in JSAI 5/1984/293 stimmt, so hätte Karābīsī alle isolierten Überlieferungen verworfen, deren Isnād nur mit *ʿan* verbunden war.

[29] Fasawī III 392, 13 ff. > Ḫaṭīb Baġdādī, *Šaraf aṣḥāb al-ḥadīṯ* 6 nr. 6.

[30] Wäre Karābīsīs *K. al-Mudallisīn* gemeint, wie Juynboll annimmt (*Muslim Tradition* 168), so hätte der Ḫaṭīb diesen Ausspruch wohl nicht in ein Buch aufgenommen, das vom Adel der Ḥadīṯwissenschaft handelt.

[31] Text 44.

[32] Zu *nuṭq* vgl. TB XIII 65, 20.

dem Text, der selber Rede ist, gar nichts zu tun. Diese Präzisierung war gewiß hilfreich; aber terminologisch hatte Karābīsī damit eine Neuerung in die Welt gesetzt. Hier hakten sogar die Mu'taziliten ein; Iskāfī, der mit ihm diskutiert hat, lehnte den Wortgebrauch ab[33]. Ibn Ḥanbal sprach den Bann über Karābīsī aus[34]; die Lafẓīya, wie man ihn mitsamt seinen Anhängern nannte, wurde mit der Ǧahmīya gleichgesetzt[35]. Das hieß: wer das Aussprechen des Korans für geschaffen hält, ist damit auf dem besten Wege, auch den Koran selber für geschaffen zu erklären. Karābīsī fand diesen Schluß ein wenig großzügig; das Klima war seitdem auf beiden Seiten vergiftet[36].

Er fand u. a. in Mosul zahlreiche Anhänger[37]; dort gab es ja auch eine starke ibāḍitische Gemeinde[38]. Ḏahabī behauptet, er sei i. J. 234/849 mit seiner These zum erstenmal hervorgetreten; aber das basiert wohl auf der falschen Interpretation eines Quellentextes und ist vermutlich zu spät angesetzt[39]. Denn Karābīsī war nicht der einzige Theologe, der damals so dachte. In Damaskus vertrat der Traditionarier Hišām b. 'Ammār as-Sulamī, Freitagsprediger an der Umaiyadenmoschee, dieselbe Lehre; er starb 245/859, also vielleicht im gleichen Jahr wie Karābīsī[40]. Auch in Nisibis breitete sie sich aus[41]. In Tarsus ließ sich ein gewisser Aḥmad Šarrāk damit hören; er war Asket und ein Neffe mütterlicherseits des Kūfiers 'Abdak, der mit seiner Ablehnung jeglichen Erwerbs unter den Ṣūfīs Schule gemacht hatte[42]. Er fiel deswegen peinlich auf, weil er ursprünglich im Kreise des Ibn Ḥanbal verkehrt hatte; als man von daher in Tarsus gegen ihn Stimmung machte, ging er nach 'Abbādān[43]. Man muß aus diesen Nachrichten nicht unbedingt herauslesen, daß der Einfluß Karābīsīs sich wie ein Lauffeuer verbreitet hätte. Eine „Lafẓīya" gab es vorläufig nur aus irakischer oder gar nur aus Baġdāder Perspektive. Außerhalb der Gruppe um Ibn Ḥanbal konnte man sich eine ausformulierte Position gegen das *ḫalq al-Qur'ān* anders als „lafẓitisch" vorläufig vermutlich gar nicht vorstellen. Selbst Aš'arī bezeichnet in seinen *Maqālāt* die Position Ibn Ḥanbal's – bzw. derer, die sich für ihren Extremismus auf ihn

---

[33] S. o. S. 80 und 83 f.

[34] Ḫallāl, *Musnad* 442, 3 ff.; Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 109, 3 ff.; 120, −5 ff.; 124, 3 ff. Vgl. dazu die Bemerkungen im *K. as-Sunna* des Ibn Ḥanbal selber (übs. Schacht, *Lesebuch* 37 f.).

[35] Ibn Abī Ya'lā I 47, −8 f.; 62, apu. f.; 142, apu. ff.; 280, 1 und sonst häufig.

[36] TB VIII 64, 16 f. und 65, 5 ff.; TT II 360, 5 ff.

[37] Ḫallāl, *Musnad* 549, 8 ff.; TB VIII 65, 18 ff.; Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 288, 15 ff.

[38] S. o. Bd. II 467 ff.

[39] *Ta'rīḫ al-Islām*, Ṭabaqa XXV, S. 84, 11 ff. (Zitat nach dem *K. al-Qiṣaṣ* von Ibn Ḥanbal's Schüler Abū Bakr al-Marrūḏī). Der entscheidende Passus 85, 5 ff. wird von der Datierung 84, 16 f. offenbar nicht mehr erfaßt und ist im übrigen legendär; er bringt gegenüber dem Vorhergehenden etwas Neues.

[40] Er hatte im übrigen Beziehungen zu Mosul (s. o. Bd. III 474).

[41] Ḫallāl, *Musnad* 560, 1 ff. und 573, 14 f.

[42] Zu ihm s. o. Bd. I 228 f.

[43] Ḫallāl, *Musnad* 541, −5; 544, 9 f.; 545, −5; 546, −4 ff.; Ibn Baṭṭa, *Ibāna*, Hs. Kairo, 'aqā'id 181, S. 274, 10 f. und −8 ff. Neben ihm wird bei Ḫallāl 544, apu. ff. noch ein gewisser Abū Ḥanīfa genannt.

beriefen – nur als die „gewisser *ahl al-ḥadīṯ*“[44]. Karābīsī dagegen schloß, so zumindest sah es Dāwūd al-Iṣfahānī in seinem *Kāfī*, auch hier sich im Ansatz bloß Šāfiʿī an[45].

Wie „rechtgläubig“ man z. B. in Mosul in dieser Zeit war, geht aus einem interessanten epigraphischen Dokument hervor: einem Grabstein in Form eines Miḥrābs, dessen unbekannter Auftraggeber nicht nur die Rede Gottes eindeutig als ungeschaffen bezeichnet, sondern auch sich zur visio beatifica bekennt und neben den vier „rechtgeleiteten“ Kalifen noch ʿĀʾiša und Muʿāwiya mit einem Segensspruch bedenkt. Leider fehlt ein Datum. Sarre und Herzfeld, die auf ihrer *Archäologischen Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet* den Stein in der ʿUmarīya-Moschee entdeckten, haben sich aufgrund des Schrifttypus für die Zeit zwischen 180/797 und 200/815 entschieden (*Reise* II 283 ff.). Im *Répertoire chronologique* ist der Stein darum s. a. 200 eingeordnet (RCEA I 95 nr. 117). Jedoch scheint dies in Anbetracht des expliziten Gebrauches von *ġair maḫlūq* etwas früh. In der Tat ist aus solchen Erwägungen heraus das Datum in einem Nachtrag (RCEA V 189) auf 250 heraufgesetzt worden. Das ist nun vielleicht wieder etwas viel. Jedenfalls wäre, wenn wir in die Zeit nach 220 gehen können, das Fehlen eines Hinweises auf das *lafẓ*-Problem interessant.

6.3.1 *Die Reaktion der Ḥanbaliten und der aṣḥāb al-ḥadīṯ.*

Die Situation änderte sich, als Ibn Ḥanbal zum Mythos wurde und seine Anhänger auch über Baġdād hinaus Bedeutung gewannen. Manche unter ihnen ließen sich soweit treiben, nun ihrerseits die Aussprache des Korans direkt für ungeschaffen zu halten. Sie wiesen darauf hin, daß man nach den Vorstellungen der Lafẓīya sogar Gabriels Aussprechen des Korans als geschaffen ansehen müsse[1]; damit schien der Offenbarungsvorgang selber betroffen. Ibn Ḥanbal ist so weit anscheinend nicht gegangen; er hätte ja damit nur eine Neuerung mit einer andern beantwortet, und selbst beim Koran wollte er, wie wir sahen, nur zögernd von Ungeschaffenheit sprechen. Jedenfalls hörten die besonnenen Köpfe in seiner Schule nicht auf zu betonen, daß er nur verboten habe, sich zum Thema überhaupt zu äußern[2]. So dachte wohl auch Muḥāsibī, wenn er in seiner *Riʿāya* die *qāʾilūn bil-lafẓ* mitsamt anderen Sektierern unter die hochmütigen Intellektuellen rechnete, die glauben, daß „niemand auf Erden außer ihnen den rechten Weg geführt worden sei“[3]. Aber so sehr dies noch

---

[44] *Maq.* 602, 9 ff.; vgl. aber unten S. 215.
[45] Ibn ʿAbdalbarr, *Intiqāʾ* 106, 10 ff.

[1] Ḫallāl, *Musnad* 550, 5 f.; vgl. auch die Argumente bei Āǧurrī, *Šarīʿa* 89 f.
[2] So schon Ṣāliḥ b. Aḥmad, *Miḥna* 290, 1 ff. Dūmī, mit deutlicher Polemik gegen anderslautende Berichte (wie etwa Ibn Abī Yaʿlā I 120, apu. ff.); auch Ḫallāl, *Musnad* 560, 1 ff.; Āǧurrī, *Šarīʿa* 89, 8 ff.; TB VIII 65, 5 ff.; Ibn Taimīya, *Maḏhab as-salaf* 23, pu. ff. und 123 ff.
[3] S. 243, ult. ff.; dazu *Gedankenwelt* 206. Dieser Beleg verstärkt im übrigen unsere Bedenken gegen Ḏahabīs Spätdatierung von Karābīsīs Auftreten; die *Riʿāya* hätte dann in den letzten Jahren Muḥāsibīs entstanden sein müssen.

ein Rat zur Zurückhaltung und Bescheidenheit sein mochte, so sehr war doch die Aggressivität schon vorprogrammiert. Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 277/890) empfahl, Karābīsīs Bücher zu ignorieren und nicht mit dessen Schülern umzugehen; Lālakā'ī, bei dem das steht[4], bringt eine ganze Liste von Lehrautoritäten, welche die *lafẓ*-Theorie für „Unglauben" hielten[5]. Dem Traditionarier Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Anmāṭī (gest. 271/884-5) warf man vor, „sich in übertriebener Weise für die Lehre (*maḏhab*) des Ḥusain al-Karābīsī einzusetzen"[6]. Dārimī meinte damals schon, Karābīsī sei ebenso schnell ‚gefallen", wie er berühmt geworden sei[7]. Jedoch wurde noch eine Generation später Ṭabarī von Abū Bakr b. Abī Dāwūd (gest. 316/928), dem Sohn des bekannten Verfassers der *Sunan*, bezichtigt, der *lafẓ*-Häresie anzuhängen[8]; er rechtfertigte sich mit einer *ʿaqīda*, in der er sich auf Ibn Ḥanbal's ursprünglichen Standpunkt berief[9]. Aš'arī hütete sich, den Terminus zu benutzen[10]; in dem Glaubensbekenntnis der *aṣḥāb al-ḥadīṯ*, das er in seine *Maqālāt* aufnahm, redete er wie Ṭabarī der alten Zurückhaltung das Wort[11].

> Daß Ṭabarīs Verhältnis zu den Ḥanbaliten gespannt war, ist bekannt. Er sträubte sich, Anthropomorphismen wörtlich zu nehmen (s. o. Bd. II 642; auch Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* VI 172, 8 ff.), und er scheint seine Gegner mit dem Namen Ḥurqūṣīya verhöhnt zu haben (s. o. Bd. III 449 ff. und unten S. 758). Abū Bakr b. Abī Dāwūd versuchte die Obrigkeit gegen ihn aufzuhetzen (*Muntaẓam*, a. a. O.; jetzt übersetzt bei Rosenthal, *The History of al-Ṭabarī*, I, Introduction 59 f.). Kurz vor seinem Tode, im Ḏū l-Qa'da 309/März 922 forderte der Wesir ʿAlī b. ʿĪsā ihn zu einer öffentlichen Disputation mit den Ḥanbaliten in seinem Hause auf; aber diese blieben ihrem Grundsatz treu, sich nicht mit *kalām* abzugeben, und kamen nicht (*Muntaẓam* VI 159, 16 ff.). Sein Leichenzug wagte nicht durch die Straßen zu ziehen; man begrub ihn in der Nähe seines Hauses (ib. 172, 3 ff.; dazu Laoust, *Ibn Baṭṭa* xxxv f. nach sekundären Quellen; jetzt auch allgemein Rosenthal, a. a. O. 69 ff. und Ǧa'farīyān in: Spektrum Iran 4/1991, Heft 3/53 ff.).

Wie tief die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* über der Frage zerstritten waren, zeigte sich, als die Ḥanbaliten ihren Standpunkt auch in Iran durchzusetzen versuchten. Schon Abū Bakr b. Abī Dāwūd kam ja daher; allerdings hatte er sich dann in Baġdād niedergelassen. Der erste, dem der neue rigoristische Trend zu schaffen machte, war Buḫārī (gest. 256/870). Er hatte immerhin bei Karābīsī studiert[12]. Hinzu aber kam gewiß, daß in einem ḥanafitisch geprägten Milieu wie

---

[4] *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 180, −4 f.
[5] Ib. 349 ff. Zu diesen Listen, die sich bei Lālakā'ī häufiger finden, s. u. S. 629.
[6] TT IX 227, 6. Wir wissen allerdings nicht, ob sich diese Kritik auf das *lafẓ al-Qurʾān* bezog. Der Ḫaṭīb al-Baġdādī hat in seinem Eintrag zu Anmāṭī (TB V 358 ff. nr. 2881) nichts darüber; aber er war auch selber Šāfiʿit.
[7] Ḏahabī, *Siyar* XIII 325, 8 f.
[8] *Mīzān* II 435, 4 ff.
[9] *Ṣarīḥ as-sunna*, in: REI 36/1968/198, 4 ff.
[10] *Ibāna* 34, 8 ff./Übs. Klein 81.
[11] *Maq.* 292, 9 ff.
[12] ʿAbbādī, *Ṭab.* 53, 11 f. > Subkī, *Ṭab.* II 214, pu.; auch Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* II 305, 1.

in Buḫārā die Akzente ganz anders gesetzt wurden. Im sog. *Fiqh akbar II*, der wohl in dieser Zeit entstanden ist, wird der Glaube an die Geschaffenheit des *lafẓ* für verbindlich erklärt[13]. Das war für einen ḥanafitischen Autor, zu dessen Tradition das *ḫalq al-Qur'ān* gehörte, schon eine große Konzession. Buḫārī war selber kein Ḥanafit, aber er konnte sich darauf verlassen, daß auch in Marv die Gelehrten dachten wie er. Nur die einfachen Leute sahen dort die Sache anders[14]. Er behandelt das Thema in seinem K. *Ḫalq al-af'āl*. Dabei nennt er Karābīsīs Namen nicht, und er läßt von Anfang an keinen Zweifel daran, daß ihn mit der Ǧahmīya nichts verbindet[15]. Aber er attackiert Gegner, welche die Aussprache für ungeschaffen hielten, und während er sonst fast nur Tradition an Tradition reiht, verfällt er hier in einen argumentierenden Stil: „Die Aussprache ist etwas anderes als das, was du aussprichst. Denn du sprichst zwar Gott aus (*talaffaẓta billāh*); aber Gott ist nicht deine Aussprache. Ebenso sprichst du, wenn du ‚Gott' sagst, eine Eigenschaft Gottes aus; aber wenn du ‚Gott' sagst, so ist dies nicht die Eigenschaft (selber). Du beschreibst vielmehr den Träger der Eigenschaft; du bist also derjenige, der beschreibt, und Gott ist derjenige, der durch seine (eigene) Rede beschrieben wird ..."[16]. Nicht daß er selber nun den Terminus *lafẓ* propagiert hätte; er erfaßt das Problem mit dem alten Gegensatzpaar *qur'ān* (= *kalām Allah*) und *qirā'a*. Die Rezitation (*qirā'a*) ist geschaffen[17]; sie ist ein Handeln, das der Mensch nur durchführt, „erwirbt"[18]. Zwar ist Gott an ihr beteiligt; aber das heißt doch nicht, daß wir Gott selber in ihr reden hörten. Dieses Erlebnis ist nur Mose widerfahren[19]. Buḫārī denkt in einem Modell, das er von Naǧǧār übernommen haben könnte. Vielleicht erklärt sich so auch der Titel seines Buches, *Ḫalq al-af'āl*; von der Theorie des menschlichen Handelns ist nämlich sonst darin kaum die Rede[20].

Daß er so unerwartet deutlich Stellung bezog, hatte vielleicht einen ganz besonderen Grund. Einige Jahre vor seinem Tode hatte er eine Reise nach Mitteliran unternommen, bei der er i. J. 250/864 u. a. Nēšāpūr und Raiy besuchte. Sein Ruhm ging ihm voraus; er wurde in Nēšāpūr mit hohen Ehren empfangen. Aber man erhielt angeblich einen Wink aus Baġdād[21], und so kam es im Kolleg durch die gezielte Frage eines Zuhörers zum Eklat: Buḫārī betonte, daß alle Handlungen des Menschen geschaffen seien, also auch die Rezi-

---

[13] Wensinck, *Muslim Creed* 189 § 3.

[14] Ob durch ḥanbalitische Propaganda oder weil sie das theologische Problem gar nicht erkannten, wissen wir nicht; vgl. Ḏahabī, *Siyar* XII 462, 4 ff.

[15] *Ḫalq al-af'āl* in: *'Aqā'id as-salaf* 117 ff. Der Ṣāḥib Ibn 'Abbād hat ihn später als Ḥaśwī bezeichnet (Tauḥīdī, *Aḫlāq al-wazīrain* 268, 5).

[16] Ib. 204, −7 ff.

[17] Ib. 213, 5 und apu. ff.; auch Subkī, *Ṭab.* II 231, 2 f.

[18] Ib. 166, 4.

[19] Ib. 205, 12 ff.; s. o. S. 184 und unten S. 619.

[20] Im weiteren Sinne gehört hierher auch die Stelle 212, −5 ff.: Der Koran ist nicht als solcher im jeweiligen Exemplar (*maṣḥaf*) enthalten, sondern nur darin aufgeschrieben.

[21] Ḏahabī, *Siyar* XII 455, 10.

tation[22]. Vermutlich war auch Neid im Spiel; denn derjenige, von dem der Widerstand ausging und der Buḫārī den Aufenthalt in der Stadt verleidete, war ein Kollege vom Fach: Muḥammad b. Yaḥyā aḏ-Ḏuhlī (gest. Rabīʿ I 258/Ende 871–Anfang 872), ein bekannter einheimischer Traditionarier, der vor allem vom Ḥadīṯ des Zuhrī viel verstand[23]. Allerdings gelang es ihm nicht, die gesamte Gelehrtenschaft aufzuwiegeln. Muslim schickte Ḏuhlī empört alle Aufzeichnungen zurück, die er von ihm besaß, und dessen jüngerer Freund Aḥmad b. Salama al-Bazzāz (gest. Ǧumādā II 286/Juni–Juli 899) besuchte sein Kolleg nicht mehr[24]. Außerdem wirkte als Theologe vermutlich auch noch al-Ḥusain b. al-Faḍl al-Baǧalī in der Stadt, ein Schüler des Ibn Kullāb, der die ḥanbalitisch inspirierte Intransigenz aḏ-Ḏuhlīs gewiß noch weniger teilte als Buḫārī[25]. Aber Aḥmad b. Salama war dann doch der einzige, der Buḫārī bis vor die Stadt das Geleit gab[26]; vielleicht verstanden auch in Nēšāpūr die Radikalen das Geschäft des Einschüchterns gut. Ḏuhlī sorgte im übrigen dafür, daß man auch anderswo von der Geschichte erfuhr. Als Buḫārī nach Raiy kam, saßen Abū Zurʿa und Abū Ḥātim ar-Rāzī[27] zu seinen Füßen; aber als sie einen Brief von Ḏuhlī erhielten, gaben sie Buḫārīs Ḥadīṯ nicht mehr weiter[28]. Bis nach Buḫārā soll Ḏuhlī ihn verfolgt haben[29]; aber daß Buḫārī sich dort nach seiner Rückkehr mit dem Statthalter überwarf (der im übrigen ebenfalls ein Ḏuhlī war), hat offensichtlich komplexere Gründe[30].

> Neben den ausführlichen Angaben bei Ḏahabī (*Siyar* XII 453 ff.) ist vor allem Ibn Ḥaǧar, *Hady as-sārī* II 203, 12 ff. heranzuziehen; dort ist der Bericht des Ḥākim an-Naisābūrī erhalten. Wie die ultraorthodoxe Gegenposition sich theoretisch begründen ließ, ist vielleicht in dem festgehalten, was Abū Muṭīʿ an-Nasafī in seinem *Radd ʿalā l-bidaʿ* einer sog. Wahmīya zuschreibt: Die Handlungen der Menschen haben (im Gegensatz zu denen Gottes) kein „Wesen" (*ḏāt*); nur wenn sie dies hätten, wäre der Koran (d. h. wohl: die Rezitation als menschliche Handlung) geschaffen (S. 91, 14 f., wo *laisa* vor *li-kalām al-ḫalq* zu ergänzen ist).

Nicht weniger deutlich äußert sich kurze Zeit später Ibn Qutaiba (gest. 276/889). Er nennt sogar Ibn Ḥanbal mit Namen; dessen Mahnung, das Thema nicht zu berühren, findet er lächerlich. Denn die Frage läßt sich entscheiden; man muß nur klar denken können. Die Lösung, die er anbietet, deckt sich mit der des Buḫārī; nur geht er stärker philologisch vor. Den Ausgangspunkt der Verwirrung sieht er in einer lexikographischen Bemerkung des Abū ʿUbaid

---

[22] Ib. 453, –8 ff.
[23] Zu ihm vgl. GAS 1/134 f.
[24] *Siyar* 460, 1 ff.
[25] S. o. Bd. II 608.
[26] *Siyar* 459, apu. f.
[27] Zu ihnen s. o. Bd. II 636 f.
[28] IAH III_2 191, 4 f. > *Siyar* 562, 10 ff. Auch die Notiz des Ibn Abī Ḥātim selber läßt übrigens keine Begeisterung erkennen.
[29] *Siyar* 463, 4 ff.
[30] Ib. 463–466 und Samʿānī, *Ansāb* VI 23, 3 ff.; auch EI^2 I 1296 b s. n. *al-Buḫārī*.

(gest. 224/838), der *qirā'a* und *qur'ān* als Synonyme behandelt hatte, insofern sie beide Infinitiv zu *qara'a* seien. Die Anhänger Ibn Ḥanbal's haben sich vielleicht darauf gestützt. Aber es stimmt eben nur in der Grammatik, nicht in der Theologie; *qirā'a* ist doppeldeutig und kann sowohl den (geschaffenen) Akt des Rezitierens als auch den (ungeschaffenen) Koran bezeichnen. Diese Gedanken hat Ibn Qutaiba in einer Schrift zusammengefaßt, die schon in ihrem Titel zeigt, daß dies ihr eigentliches Anliegen ist: dem *K. al-Iḫtilāf fī l-lafẓ*. Dennoch absolviert auch er wie Buḫārī zuerst einmal die obligate Widerlegung der Ǧahmīya; man mußte dies wohl tun, um sich nicht falschen Verdächten auszusetzen[31].

Wir wissen nicht, ob Ibn Qutaiba diesen Traktat verfaßte, als er *qāḍī* in Dīnawar war. Jedenfalls haben die Ḥanbaliten mit ihrem Standpunkt in Iran, vor allem in Ostiran nie recht Fuß fassen können. Daß ein Ḥanafit wie Pazdawī für die Ungeschaffenheit des *lafẓ* nicht viel Verständnis hatte, kann man sich vorstellen[32]. Dasselbe gilt für Makḥūl an-Nasafī; für ihn geht die Aussprache des Korans eindeutig auf das Konto des Menschen[33]. Aber auch Ġazzālī, der Šāfi'it war, lehnt die Lehre der Ḥanbaliten ab[34]. Selbst in Baġdād steckten diese auf die Dauer zurück. Ibn 'Aqīl hielt es für selbstmörderisch, mit der Lehre, daß man bei der Rezitation Gott selber reden höre, gegen den Konsens aller Gelehrten zu verstoßen[35]; für Abū Ya'lā ist sie nur die Ansicht „einiger", deren Identität er offenläßt[36]. Ibn Taimīya wird sich später in einem Fatwā über die Häresie einiger Leute in Gīlān entsetzen, die, offenbar in ḥanbalitischem Milieu wurzelnd, aus der Ungeschaffenheit des rezitierten Wortes den Schluß zogen, daß auch die menschliche Rede ewig sein könne[37]. Karābīsī hat also sachlich auf breiter Front gesiegt. Für das „orthodoxe" Geschichtsbild ist er dennoch ein Häretiker geblieben.

6.3.2 *Die „Unschlüssigen" (wāqifa)*

In einem Atemzug mit der Lafẓīya nennt die ḥanbalitische Tradition häufig die sogenannten „Unschlüssigen" (*wāqifa*), d. h. diejenigen, die sich nicht ent-

---

[31] Vgl. die Editionen von Kauṯarī, Kairo 1349, und von Naššār-Ṭālibī in: *'Aqā'id as-salaf* S. 223 ff. Zum *lafẓ*-Problem dort S. 50, 1 ff./245, 8 ff. und 63, 7 ff./248, −9 ff., dazu Lecomte, *Ibn Qutayba* 226 ff. Der jüngst erschienene Artikel *Ibn Qutaiba* in GIE IV 447 ff. (A. Āḏarnūš) ist stark von Lecomte abhängig und geht auf das Problem nicht ein.

[32] *Uṣūl ad-dīn* 66, 16 ff. (die von dem Herausgeber vorgenommene Verbesserung von *lafẓī* zu *lafẓīy*^{an} ist natürlich Unsinn).

[33] *Radd 'alā l-bida'* 113, 7 ff.; er war im übrigen in theologischer Hinsicht Karrāmit (*Ungenützte Texte* 55 ff.).

[34] Bauer, *Dogmatik al-Ghazâlîs* 58 f.

[35] *Funūn* 91 f. nr. 115.

[36] *Mu'tamad* 90, pu. Zu ihnen gehörte nach Ibn Taimīya, *Maḏhab as-salaf* 126, 9 wiederum Abū Ḥātim ar-Rāzī.

[37] *Maǧmū'at ar-rasā'il wal-masā'il* (Beirut 1403/1983) I 333 ff.

scheiden konnten, ob der Koran nun geschaffen oder ungeschaffen sei[1]. Jedoch sind die *wāqifa* zugleich diejenigen, die „stehengeblieben sind", bei jenem Standpunkt nämlich, den auch Ibn Ḥanbal lange Zeit vertreten hatte: daß man sich hier nicht entscheiden solle. Aus historischer Sicht kann man sie also als Altgläubige bezeichnen. Sie gingen über die Aussage, daß der Koran „Rede Gottes" oder „Gottes Wort" sei, nicht hinaus[2], und als man nun anfing, von der Ungeschaffenheit des Korans zu reden, standen sie plötzlich als „Zweifler" da[3]. *Waqf* galt im Kreis um Ibn Ḥanbal nunmehr allenfalls mit Bezug auf die *lafẓ*-Frage noch als Gebot der Frömmigkeit.

Die „Altgläubigen" wußten natürlich, daß sie sich auf die Vergangenheit berufen konnten[4]. Sie waren gewiß auch recht zahlreich. Schon Muḥāsibī nennt sie in seiner *Riʿāya*[5], und selbst Ibn Saʿd (gest. 230/845), der sich sonst in der Koranfrage aus begreiflichen Gründen zurückhält – er hatte zu den Sieben gehört, die Maʾmūn gegenüber als erste nachgegeben hatten[6] –, verzeichnet von ihnen bereits zwei: Muṣʿab b. ʿAbdallāh az-Zubairī (gest. 236/851), den Verfasser der *Ǧamhara fī nasab Quraiš*[7], und Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Ibrāhīm b. Kāmǧār, auch bekannt als Isḥāq b. Abī Isrāʾīl (151/768–245/859?), den Angehörigen einer alten proabbasidischen Familie aus Marv, der ausgiebig den *ṭalab al-ʿilm* praktizierte[8]. Auch ein Lehrer des Buḫārī ist unter ihnen: ʿAlī b. Ṭibrāḫ, besser bekannt als ʿAlī b. Abī Hāšim[9]. Die Angehörigen der alten Generation blieben von Polemik noch weitgehend verschont; Ibn Ḥanbal hatte Respekt vor den Ḥadīṯschätzen des Ibn Abī Isrāʾīl, und sein Sohn ʿAbdallāh hat noch bei ihm gehört[10]. Den Jüngeren aber schaute man, wenn sie in Baġdād lebten, mehr auf die Finger. Yaʿqūb b. Šaiba (gest. 262/875), angesehener Verfasser eines *Musnad*[11], mußte angeblich seine Hoffnungen auf ein Richteramt begraben, weil Mutawakkil bei Ibn Ḥanbal Erkundigungen über ihn

---

[1] Etwa Ibn Abī Yaʿlā I 172, 9 ff.; Āǧurrī, *Šarīʿa* 87 f.

[2] Abū Dāwūd, *Masāʾil Aḥmad* 270, pu. ff.; Ḫallāl, *Musnad* 446, 11 ff.; Ibn Abī Yaʿlā I 29, 15.

[3] Ḫallāl, *Musnad* 451, 7; auch 447, 10 ff.

[4] Dārimī, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 92, 6 ff.; auch 89, 15 ff.

[5] S. 244, 1, zusammen mit der Lafẓīya.

[6] S. o. Bd. III 455.

[7] IS VII$_2$ 84, 22 f.; zu ihm GAS 1/271 f. und oben Bd. III 496.

[8] IS VII$_2$ 91, 17; TB VI 359, 14 ff.; TT I 223 ff. nr. 415. Nach Ibn Saʿd soll er mehrfach seine Ansicht widerrufen haben. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch die Nachricht, daß Muṣʿab az-Zubairī mit ihm über den Koran diskutiert habe (TB VI 361, 6 ff.). [M. Muranyi hat mir freundlicherweise einen Text aus der Hs. Chester Beatty 4475 (dort fol. 153a–b) zugänglich gemacht, in dem ein gewisser Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Ibrāhīm at-Tamīmī al-Kūfī jegliche definite Stellungnahme zum *lafẓ al-Qurʾān* für „Neuerung" erklärt. Jedoch scheint diese Person nicht mit Ibn Abī Isrāʾīl identisch zu sein; die *riwāya*, die dem Text vorausgeht, führt zu Ibn Abī Zaid al-Qairawānī (gest. 386/996) und scheint dafür nur zwei Generationen zu brauchen.]

[9] *Mīzān* nr. 5961 und 5869; TT VII 393 f. nr. 635. Man beschimpfte ihn später manchmal direkt als Mann Ibn Abī Duwād's.

[10] TB VI 360, 1 ff. und 356, 15. Ibn Abī Isrāʾīl war immerhin fast anderthalb Jahrzehnte älter als Ibn Ḥanbal.

[11] Zu ihm GAS 1/144.

einziehen ließ und dieser ihn als Neuerer und Sektierer bezeichnete[12]. Allerdings war er auch Mālikit und hatte ohnehin im Irak nicht viel Chancen.

Die Ḥanbaliten fühlten sich in ihrem Mißtrauen bestätigt, als gewisse Theologen auf den Gedanken kamen, sich der wāqifitischen Position zu bedienen, um das *ḫalq al-Qur'ān* in neuem Gewande zu präsentieren. Sie übten zwar ἐποχή in der Frage der Geschaffenheit, ersetzten aber im übrigen den Terminus *maḫlūq* nur durch einen andern: *muḥdaṯ*, den man, wie wir sahen[13], aus dem Koran rechtfertigen konnte, wenn man dort *ḏikr*, die „Mahnung", als Offenbarung verstand[14]. Mit dieser Gruppe treten wir also endgültig aus dem Kreis des Ibn Kullāb und des Karābīsī heraus; sie waren keine Nābita, sondern Nachfolger des Bišr al-Marīsī, auch nicht mehr Šāfi'iten oder Mālikiten, sondern Ḥanafiten. Ihr prominentester Vertreter war

Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Šuǧā' aṯ-Ṯalǧī,

181/797 – Ḏū l-Ḥiǧǧa 266/Juli 880[15], ein Angehöriger der Banū Ṯalǧ, der aus einer alten ḫorāsānischen Familie stammte, die mit den Abbasiden bei der Revolution zusammengearbeitet hatte. Er war reich und hatte enge Beziehungen zu den Ṭāhiriden, bei denen er gegen Ende seines Lebens in Baġdād auch wohnte[16]. Er war also unabhängig genug, um sich ganz den religiösen Wissenschaften widmen zu können. Vor allem als Jurist machte er sich einen Namen; er hatte noch bei Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī (gest. 204/819) studiert[17] und galt später als die bedeutendste Autorität im Irak[18]. Die von ihm überlieferten Buchtitel betreffen Fragen der *furū'*[19]; jedoch wird er auch zu *uṣūl*-Problemen zitiert[20]. Abū l-Laiṯ as-Samarqandī zog in seinen *Nawāzil fī l-furū'* neben

---

[12] TB XIV 282, 18 ff.; vgl. auch Ibn Abī Ya'lā I 207, 17.

[13] S. o. S. 184.

[14] Text 46. Vgl. auch Text 47 und Ibn Mattōya, *Taḏkira* 430, 5; dazu Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 291 ff.

[15] Dieses Datum scheint am verläßlichsten (vgl. etwa TB V 350, ult. f. > Sam'ānī, *Ansāb* III 145, 11 f. > IAW II 61, 9 f.; auch TB V 352, 5 ff. und Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'* II 153, 5 f.). Auch 265 oder 264 ist überliefert (TB V 352, 2 f. und Ibn al-Ǧazarī II 153, 5 f.). Ibn an-Nadīm steht mit den Jahreszahlen 256 und 257 allein; im übrigen hat auch er Ḏū l-Ḥiǧǧa als Monat (*Fihrist* 260, 4 f.).

[16] *Fihrist* 259, apu. ff. und 260, 5 f.; TB V 351, 1 ff. Zu den Banū Ṯalǧ vgl. Sam'ānī, *Ansāb* III 144, 7 f.; wenn er in einigen Quellen die Nisbe al-Balḫī erhält (so bei Ibn al-Ǧazarī II 152, 19 oder Ṣafadī, *Wāfī* III 148, 11), so ist dies wohl kein Hinweis auf seine Herkunft, sondern nur eine Verschreibung aus aṯ-Ṯalǧī.

[17] Gewiß nicht mehr bei Šaibānī, wie es bei Ibn ad-Dā'ī heißt (*Tabṣira* 270, ult.); dieser starb ja schon 189/805. Lu'lu'ī vertrat bezeichnenderweise das *ḫalq al-Qur'ān* (s. o. Bd. III 474, Anm. 12; allgemein zu ihm GAS 1/433).

[18] *faqīh ahl al-'Irāq fī waqtihī*; TB V 350, 3 f.

[19] Im einzelnen vgl. etwa die beiden Zitate im *K. Iḫtilāf al-fuqahā'* des Ṭaḥāwī (Index s. n.) oder seine Definition von *miṣr ǧāmi'* (vgl. Johansen in: ROMM 32/1981-2/155, Anm. 15 und 144); zum Steuerrecht vgl. das Zitat im *K. al-Ḫarāǧ* des Qudāma b. Ǧa'far (übs. Ben Shemesh, *Taxation in Islam* 28).

[20] Vgl. etwa Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 134, 19 ff. (= Saraḫsī, *Uṣūl* I 31, 3 f.: zum Zeitpunkt, in dem das Gebet während der dafür vorgesehenen Zeitspanne obligatorisch wird) und 791, ult. f. (zur Frage, ob eine isoliert überlieferte Tradition eine allgemeine Aussage des

zahlreichen älteren iranischen Gelehrten ihn als wichtigsten Iraker heran[21]; er hat also die Verbindung zu seiner ostiranischen Heimat offenbar aufrechterhalten. Im Maġrib gewann er Einfluß durch seinen Schüler Haiṯam b. Sulaimān al-Qaisī (gest. um 275/888), der ihn auf einer Bildungsreise in den Orient kennengelernt hatte und auch später, als er *qāḍī* von Tunis wurde, weiter mit ihm korrespondierte. Qaisī zitiert ihn nach dieser Korrespondenz in seinem *K. Adab al-qāḍī wal-qaḍā'*[22]. Von seinen Ḥadīṯkenntnissen zeugte ein *K. Taṣḥīḥ al-āṯār*, das beachtlichen Umfang hatte[23]. Auch in der Wissenschaft von der Koranlesung war er Experte[24]. Daß er Lehrmeinungen zur Geschaffenheit des Korans sammelte, geht aus einem Zitat bei Aš'arī hervor[25]. Bei Wāqidī (gest. 203/823) hatte er in seiner Jugend das *K. al-Maġāzī* gehört; er erscheint in dessen *riwāya*[26]. Als Mutawakkil nach einem Nachfolger für Ibn Abī Duwād suchte, stand er neben Yaḥyā b. Aḳṯam zur Wahl. Er wurde dann nicht genommen – angeblich weil der Kalif auch hier das Urteil Ibn Ḥanbal's eingeholt hatte und dieser sich gegen den „Ǧahmiten" aussprach. Er galt als der Kandidat des Isḥāq b. Ibrāhīm, des langjährigen Polizeipräfekten von Baġdād, der mit den Ṭāhiriden versippt war und ihn deswegen vermutlich näher kannte[27]. Seine Freunde meinten, er habe diesem gegenüber selber das Amt abgelehnt, weil er es weder aus materiellen Gründen noch um seines Prestiges willen nötig hatte[28].

Dennoch mag seine „ǧahmitische" Einstellung in dieser Affäre eine Rolle gespielt haben. Dārimī hat vermutlich nicht unrecht, wenn er meint, daß die von Ibn aṭ-Ṭalǧī vertretene Kompromißtheologie erst unter Mutawakkil um sich griff[29]; die Entscheidung über die Nachfolge Ibn Abī Duwād's ist davon vermutlich kaum beeinflußt worden. In anderen Dingen nämlich hat Ibn aṭ-Ṭalǧī offenbar weiter die Linie Bišr al-Marīsī's verfolgt. Er schrieb eine Widerlegung der Anthropomorphisten[30], und er leugnete die *ru'ya bil-abṣār*. In beiden Fällen hatte er die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* im Visier. Darum griff er zum Mittel

---

Korans einschränken kann); Saraḫsī, *Uṣūl* I 256, 7 ff. (zum *taḫṣīṣ* durch Eigennamen und Zahlen); Šīrāzī, *Tabṣira* 106, 1 ff. (zum Geltungsbereich des Plurals); Māwardī, *Adab al-qāḍī* I 340, Anm. 1 (zum *nasḫ*). Dazu auch Powers in: *Approaches*, ed. Rippin 126.

[21] ḤḤ 1981.

[22] Dort zu Anfang S. 17 f., 20 und 23.

[23] Werkliste nr. 2. Ibn an-Nadīm bezeichnet es als *kabīr*.

[24] Ibn al-Ǧazarī II 152 f. nr. 3060.

[25] *Maq.* 586, 11–15; z. T. anonym aufgenommen bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VII 4, 7 f. Aš'arī hat in den Abschnitt eine Bemerkung des Zurqān eingefügt. Sollte dieser den Text bereits benutzt haben?

[26] S. 1, 7 JONES; vgl. Einl., S. v.

[27] Zu ihm s. o. Bd. III 454.

[28] Vgl. die abweichenden Berichte in TB V 351, 14 ff. und *Fihrist* 259, apu. ff. > IAW II 61, 6 f. (verkürzt); auch *Mīzān* nr. 7664. Ibn Ḥanbal's Urteil ist nach einem angeblich authentischen Dokument überliefert bei Ḏahabī, *Siyar* XI 297, –4 f.; zu seiner Einstellung vgl. auch Ibn Abī Yaʿlā I 207, 16 ff.

[29] *Radd ʿalā Bišr al-Marīsī* 108, –5 ff./466, –7 ff.

[30] Werkliste nr. 1.

metaphorischer Exegese[31]; wie Bišr behandelte er damit sogar Ḥadīṯe, die zur gleichen Zeit von Ibn Qutaiba bereits als Fälschungen verworfen wurden[32]. Später warf man ihm dann vor, er habe jene skandalösen Überlieferungen, denen er mit aller Gewalt noch einen Sinn abzugewinnen versuchte, selber erfunden, um die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* besser beschimpfen zu können[33].

> Unter Theologen war man weniger ablehnend. Der Aš'arit Ibn Fūrak hat ihn ausgiebig herangezogen (vgl. Werkliste nr. 2), ohne sich deswegen von ihm stets zu distanzieren. Man war in dessen Kreisen dem Anthropomorphismus ebensowenig gewogen wie er. Wahrscheinlich enthält Ibn Fūrak's *K. Muškil al-ḥadīṯ wa-bayānih* wesentlich mehr Material von ihm, als die expliziten Zitate verraten. Ibn Fūrak folgt sichtlich bestimmten Vorlagen. In der zweiten Hälfte seines Buches (S. 167 ff.) orientiert er sich kritisch an Ibn Ḫuzaima's *K. at-Tauḥīd* und später am *K. al-Asmā' waṣ-ṣifāt* von dessen Schüler Abū Bakr Muḥammad b. Isḥāq aṣ-Ṣibġī (S. 196 ff.; dazu GIE IV 420 f.); in der ersten Hälfte dürfte er darum kaum selbständiger gewesen sein.

Auch in seinem Determinismus stimmte er mit Bišr überein; er berief sich dazu auf eine Version des Ḥadīṯes von der Vorherbestimmung im Mutterleibe, die sein Lehrer Yaḥyā b. Ādam[34] allein ihm weitergegeben hatte[35]. Wenn also Ibn an-Nadīm ihn als Mu'taziliten einführt, so ist dies cum grano salis zu nehmen[36]; Ka'bī, der ihm zeitlich noch wesentlich näher stand, rechnet ihn nur zur kūfischen, d. h. ḥanafitischen Sympathisantenszene[37]. Bei seinen Gegnern galt er als der „Schild der Ǧahmīya"[38]. Ibn Fūrak sieht in ihm einen Anhänger des Naǧǧār. Aber auch daraus darf man nicht zuviel herauslesen; denn es bezieht sich nur darauf, daß er Gott für allgegenwärtig hielt[39]. Zudem ist eben dies wiederum ein Punkt, an dem er, wie beim *ḫalq al-Qur'ān*, in Nuancen von Bišr al-Marīsī abwich. Er hatte, wie er sagt, in seiner Jugend mit diesem selber über die Frage diskutiert; dabei hatte er die Allgegenwart soweit eingeschränkt, daß Gott doch zumindest „über" (*fauqa*) seinem Thron sei[40]. Nur daß dieser direkt darauf sitze, paßte ihm nicht ins Konzept. Er berief sich dazu

---

[31] Text 47–50; dazu Dārimī, *Radd* 156, 5 ff./513, 16 ff. Für die *ru'ya*-Ḥadīṯe vgl. Malāḥimī, *Mu'tamad* 484, 12 f. und vorher; auch 488, 3 ff. Von einer Veröffentlichung in diesem Sinne (vermutlich eben Werkliste nr. 1) spricht Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 132, pu. ff.

[32] So die Überlieferung, daß Gott sich aus dem Schweiß eines Pferdes selber schuf (dazu oben Bd. III 182 und unten S. 406 f.). Er meinte, daß hier wohl die Götter der ungläubigen Mekkaner gemeint gewesen seien (Dārimī 143, apu. ff./501, 6 ff.).

[33] *Mīzān* III 578, ult. ff. nach Ibn 'Adī, wieder mit Bezug auf das Schweiß-Ḥadīṯ; vgl. auch Suyūṭī, *La'ālī* I 3, 8 ff.

[34] Zu ihm s. o. Bd. I 246.

[35] TB V 350, 7 ff.

[36] *Fihrist* 259, –5 f.

[37] *Maq.* 105, 13 ff. (wo die Überschrift vom Herausgeber falsch ergänzt ist; vgl. IM 128, ult. ff.); auch *Faḍl* 344, –5.

[38] Dārimī 193, 8/548, –8.

[39] *Muškil al-ḥadīṯ* 60, –4 f.

[40] Dārimī 77, 7 f./435, 1 f.

auf Ibn ʿAbbās, der die entsprechenden Verse in Sure 20/5–6 anders abgetrennt und dadurch statt „Der Barmherzige hat sich auf dem Thron zurechtgesetzt (*istawā*). Ihm gehört (*lahū*), was im Himmel und was auf der Erde ... ist" herausbekommen hatte: „Der Barmherzige ist auf dem Thron. Gleich ist für ihn (*istawā lahū*), was im Himmel und was auf der Erde ... ist"[41]. Damit war das Sitzen philologisch aus der Welt geschafft, und „auf dem Thron" ließ sich im Sinne eines Schwebens über dem Thron verstehen, ohne daß durch eine Berührung sich Begrenzung ergäbe.

> Bei soviel Übereinstimmung mit der „Ǧahmīya" ist verständlich, daß man später behauptete, Ibn aṭ-Ṭalǧī habe sich von dem *ḫalq al-Qurʾān* erst auf dem Totenbette bekehrt (Ibn al-Ǧazarī II 153, 3 f.). Jedoch ist sein *wuqūf* breit bezeugt, nur daß man manchmal von der feinen Unterscheidung zwischen *maḫlūq* und *muḥdaṯ* nichts wußte (so Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 300, 3 ff.). Wenn er dann in seinem Hause beigesetzt wurde, so hat dies wohl nichts damit zu tun, daß er hätte befürchten müssen, sein Begräbnis werde, wie das des Ṭabarī ein halbes Jahrhundert später, von den Ḥanbaliten gestört werden. Vielmehr stand sein Haus im Wohnbezirk der Ṭāhiriden gleich neben einer Moschee, und er hatte dafür gesorgt, daß aus der Grabkammer ein vergittertes Fenster zur Straße führte – wohl damit die Vorübergehenden von draußen für ihn ein Gebet sprechen konnten (TB V 351, 1 ff.). Allerdings fällt auf, daß auch Ibn Abī Duwād und der jetzt zu nennende Dāwūd al-Iṣfahānī ein Hausbegräbnis vorzogen (TB IV 156, 16 und VIII 375, 13). Vgl. zu ihm noch GAS 1/436 und GIE III 194.

Ibn aṭ-Ṭalǧī verspürte als Ḥanafit für Šāfiʿī keine besondere Zuneigung; er hatte, wie er erzählte, in seiner Jugend noch erlebt, wie dieser im Aufzug fahrender Sänger, d. h. in fremdländischer Kleidung und ungewöhnlicher Haarpracht, auf einem Esel in Baġdād einritt[42]. Umso überraschender ist, daß dann jemand, der vor Šāfiʿī großen Respekt hatte, nämlich

Abū Sulaimān Dāwūd b. ʿAlī b. Ḫalaf al-Iṣfahānī,

gest. 270/884, in der Frage des Korans zu der Lehre des Ibn aṭ-Ṭalǧī umschwenkte oder zumindest dieselbe Terminologie gebrauchte[43]. Er ging bekanntlich später auch in der Jurisprudenz seine eigenen Wege[44]; aber er hat doch ein *K. al-Kāfī fī maqālāt al-Muṭṭalibī* (d. h. aš-Šāfiʿī) geschrieben[45]. Ein „Ǧahmit" war er sicherlich nicht. Nur können wir ihn nach diesem Befund auch kaum noch als einen Schüler Ibn Kullāb's einordnen, als der er in späteren Quellen manchmal angesehen wird[46]. Ebensowenig scheint er mit Karābīsī direkt etwas zu tun zu haben. Zwar versuchte man in ḥanbalitischen Kreisen

---

[41] Ib. 83, 9 ff./441, 9 ff.
[42] *Fihrist* 263, 13 f.
[43] Text 51, b; auch Subkī, *Ṭab.* II 286, 10 f.
[44] Dazu vgl. EI² II 182 f. s. n.
[45] *Fihrist* 272, 18 f.; vgl. auch ʿAbbādī, *Ṭab.* 58, 11 f.
[46] So Ḏahabī, *Siyar* XI 174, –5; Ṣafadī, *Wāfī* XVII 198, 1 f.

ihn auf die *lafẓ*-These festzulegen[47]; aber wir wissen, daß er gegen Karābīsī geschrieben hat[48]. Er hat die Aussprache des Korans gewiß für geschaffen gehalten[49]; aber für ihn war das kein Diskussionsgegenstand. Er war anderes gewöhnt; denn er hatte bei Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī, dem Schüler Abū l-Huḏail's, studiert[50]. Darum scheute er sich nicht, sogar an der göttlichen Rede herumzuinterpretieren: Sie ist zwar ewig, aber doch nur in dem Sinne, daß Gott von Urbeginn an zu ihr fähig ist[51]. Verwirklicht wird sie also nur im Akt der Offenbarung; daß dann hernach die menschliche Rezitation oder die geschriebenen Koranexemplare nur geschaffen sein können, versteht sich von selbst. Für letzteres soll er eine originelle Begründung gefunden haben: Von dem ewigen Koran, der „wohlverwahrten Schrift", heißt es, daß „nur die Reinen sie berühren" (Sure 56/78 f.); dagegen werden die irdischen Abschriften ja auch von Menschen angefaßt, die nicht im Zustand ritueller Reinheit sind[52]. Daß die Ḥanbaliten hierüber nicht entzückt waren, verwundert nicht. Sie sahen Dāwūd in dieser Lehre abhängig von dem Muʿtaziliten an-Nāši', mit dem er sich in eine Kontroverse eingelassen hatte[53], und sie erzählten, daß Ibn Ḥanbal selber ihn nicht ins Haus gelassen habe, als er sich ihm vorstellen wollte[54].

Zu seiner Biographie vgl. auch Goldziher, *Ẓâhiriten* 27 ff.; kurz oben Bd. II 628 f. Sein Vater war Ḥanafit (Ḏahabī, *Siyar* XIII 98, 13), sein Sohn Muḥammad, der Verfasser des *K. az-Zahra*, verkehrte mit dem Philosophen Kindī (Ṣūlī, *Aḫbār Abī Tammām* 65, 1 f.). Zu Letzterem vgl. das „Portrait" bei Massignon, *Passion* ^{2}I 386 ff./338 ff.; er hat später auch den Streit mit an-Nāši' fortgeführt (vgl. Werkliste XXXI d, Widerlegung b). Die Beziehungen zur Muʿtazila waren dennoch recht eng. Niftawaih hat sowohl bei Dāwūd al-Iṣfahānī als auch bei Nāši' studiert (s. o. S. 145). Zu seinen Diskussionen mit dem Muʿtaziliten Abū Muğālid s. o. S. 95; auch Ābī, *Naṯr ad-durr* VII 285, pu. f., wo falsch *Abū Muḫālid*). Zu einer weiteren mit Abū Saʿīd al-Barḏaʿī s. u. S. 239. In Fragen der *uṣūl al-fiqh* berührt Dāwūd sich mit Ǧaʿfar b. Mubaššir (s. o. S. 66). In theologischer Hinsicht ist vielleicht der rätselhafte Zuhair al-Aṯarī von ihm abhängig (s. o. Bd. II 742). Zusammen mit den Ḥanbaliten galt Dāwūd als kompromißloser Parteigänger Abū Bakr's. Er glaubte, daß dieser vom Propheten

---

[47] Subkī, *Ṭab.* II 286, −6 f. nach Ḫallāl; auch *Mīzān* nr. 2634.

[48] Werkliste XXXIII c, Widerlegung a. Er hat wie dieser ein Buch über Traditionarier mit sektiererischen Meinungen geschrieben, das von Kaʿbī benutzt wurde (vgl. etwa *Maq.* 105, pu.: über Qadariten).

[49] Vgl. auch Ibn Taimīya, *at-Tisʿīnīya* 59, pu.

[50] S. o. Bd. III 294.

[51] Text 51, a. Ist dies auch die Formel, die er vor Muwaffaq vertrat, „als es zu Streit über das *ḫalq al-Qurʾān* kam"? (s. o. S. 95, Anm. 18).

[52] TB VIII 374, 16 ff.; Lālakāʾī, *Šarḥ* 360 f. nr. 613. Die Lehre wird bei Ḏahabī irrtümlich auf einen andern Dāwūd b. ʿAlī, nämlich Dāwūd b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās, den Onkel des Manṣūr, übertragen (*Mīzān* nr. 2633 = II 13, 11 f.).

[53] Vgl. meine *Frühe muʿtazilit. Häresiographie* 128 f. Jedoch ging es in der Kontroverse vielleicht gar nicht um Theologie, sondern um Metrik (s. o. S. 145).

[54] TB VIII 374, 1 ff. und vorher; dazu Goldziher, *Ẓâhiriten* 51 f. Ähnliches berichtete man von Ibn Rāhōya (Ḏahabī, *Siyar* XIII 103, 11 f.).

explizit, durch *naṣṣ*, zu seinem Nachfolger bestellt worden sei, und bewies dies mit dessen in seiner letzten Krankheit ausgesprochenen Anordnung, an seiner Stelle das Gebet zu leiten (vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 1008, 12 ff.), sowie mit dem Ḥadīṯ *iqtadū bi-llaḏaini min baʿdī ... Abī Bakr wa-ʿUmar* (*Conc.* V 329 b, u. a. nach dem *Musnad* des Ibn Ḥanbal). Ḥaǧūrī, der dies berichtet, gebraucht dabei die Sektenbezeichnung Bakrīya (*Rauḍat al-aḫbār*, fol. 98 b, 13 f.; zum Problem s. o. Bd. II 117). Ḥākim al-Ǧušamī zählt Dāwūd unter die *mušabbiha* (*Risāla fī naṣīḥat al-ʿāmma*, fol. 23 a), Ibn al-Murtaḍā dementsprechend unter die Ḥašwīya (*Munya* 114, apu. f., zusammen mit Karābīsī).

Ein echter Schüler des Ibn aṭ-Ṭalǧī war

Abū l-Qāsim ʿAbdalwahhāb b. ʿĪsā b. ʿAbdalwahhāb b. Abī Ḥaiya,

gest. Šaʿbān 319/Aug.-Sept. 931, der in seiner Jugend noch der Kopist und „Verleger" des Ǧāḥiẓ gewesen war[55]. Von dessen theologischen Ansichten hatte er sich offenbar kaum anstecken lassen; aber er praktizierte wie Ibn aṭ-Ṭalǧī *wuqūf* in der Frage des *ḫalq al-Qurʾān* und lehnte auch die Gottesschau ab. Traditionen, die sich zum letzteren Zwecke verwenden ließen, sammelte er in seinem *K. Man qāla bil-ʿadl min al-muḥaddiṯīn*, aus dem noch Malāḥimī zitiert[56]. Dennoch geht der Ḫaṭīb al-Baġdādī recht sanft mit ihm um[57]. In der Tat hatte er auch bei „Altgläubigen" gehört wie bei Isḥāq b. Abī Isrāʾīl[58] und sogar bei Opfern der *miḥna* wie z. B. Ibn Mālaǧ, der wegen seiner Distanz gegenüber dem *ḫalq al-Qurʾān* in die Scheidung von seiner Frau hatte einwilligen müssen[59]. Sein Ḥadīṯ wurde allgemein geschätzt.

Als letzten müssen wir noch denjenigen nennen, gegen den Dārimī seinen *Radd ʿalā l-Marīsī al-ʿanīd* schrieb. Der in diesem Buch genannte „Opponent" ist gewiß nicht mit Ibn Abī Ḥaiya identisch; denn er hatte noch Bišr al-Marīsī selber kennengelernt[60], während Ibn Abī Ḥaiya erst ein Jahrhundert nach diesem starb. Auch für Dārimī selber ist Ibn Abī Ḥaiya zu jung; denn Dārimī stirbt 280/894[61], und der „Opponent" kann nur ein Zeitgenosse von ihm gewesen sein. Er ist vorläufig nicht weiter zu fassen. Aber wir erfahren deutlicher als bei den vorhergehenden Personen, wie er sich zu dem hier in Frage stehenden Problem verhielt: „Wer sagt, der Koran sei geschaffen, ist ein Neuerer. Wer sagt, (er sei) ungeschaffen oder (er sei) er – d. h. er sei Gott –, ist ein Ungläubiger. Wer sagt, er sei etwas anderes als Gott, trifft das Richtige. Wenn er dann, nachdem er so das Richtige getroffen hat, (immer noch) sagt, er sei ungeschaffen, so zeigt er damit, daß er dumm ist[62]. Wenn er sagt, daß (der

---

[55] Zu seinem Namen Warrāq al-Ǧāḥiẓ vgl. Samʿānī, *Ansāb* XIII 303, ult. ff. Er war nicht der einzige, der für Ǧāḥiẓ gearbeitet hatte (vgl. Yāqūt, *Iršād* VI 75, –4 f.).

[56] *Muʿtamad* 487, 6 ff. und 488, 3 ff. mit dem vollständigen Buchtitel, an letzterer Stelle auch nach Ibn aṭ-Ṭalǧī; etwas weniger deutlich noch S. 466, –6 ff. Vgl. dazu Madelung, Einl. xii.

[57] TB XI 28 f. nr. 5695.

[58] S. o. S. 219.

[59] S. o. Bd. III 470, Anm. 52. Von Ibn aṭ-Ṭalǧī übernahm er im übrigen auch die *Maġāzī* des Wāqidī (vgl. die *riwāya* 1, 4 f. Jones; dazu o. S. 221).

[60] S. o. Bd. III 181 f. [61] S. o. Bd. II 571.

[62] Wörtlich: „so ist er mit Bezug auf die These, daß (der Koran) ungeschaffen sei, unwissend".

Koran) aus einem Körper hervorgehe[63], so ist er ein Ungläubiger. – Die Rede ist etwas anderes als derjenige, der redet, und das Sprechen etwas anderes als derjenige, der spricht. Rezitation (*qur'ān*), Rezitiertes und Rezitierender meinen jeweils etwas anderes"[64]. Der Koran ist „gewirkt" (*maf'ūl*), nicht „gemacht" (*mağ'ūl*), wie Bišr al-Marīsī gesagt hatte, aber auch nicht *muḥdaṯ* und erst recht nicht *maḫlūq*[65].

Man hat also seit der Mitte des 3. Jh's eine Zeitlang nach dem rechten Wort gesucht. Gegen Dāwūd al-Iṣfahānī und Zuhair al-Aṯarī, die beide sich für *muḥdaṯ* entschieden, stellte sich – in Ägypten? – Abū Mu'āḏ at-Tūmanī, der stattdessen von *ḥadaṯ* sprechen wollte; auch *maf'ūl* akzeptierte er nicht, sondern nur *fi'l*[66]. Zukunft hatte aber doch vor allem der erstere Begriff; denn *muḥdaṯ* ist weitgehend von der šī'itischen Theologie übernommen worden, nachdem diese sich einmal auf die Seite der Mu'tazila geschlagen hatte. Für die Zaiditen lag dies ohnehin nahe; sie waren schon z. Z. des Iskāfī in dieser Frage auf Ausgleich bedacht[67]. Für die Imāmiten mag mitgespielt haben, daß in der Zeit der großen Imame auch Ğa'far aṣ-Ṣādiq von *maḫlūq* nichts hatte wissen wollen[68]. Der Grund aber, den man vorbrachte, war ein anderer, und er wird bei Ibn Mattōya bereits Ibn aṯ-Ṯalğī in den Mund gelegt[69]: *maḫlūq* heißt mit Bezug auf literarische Erzeugnisse auch „ausgedacht", „erfunden" oder gar „untergeschoben". Muḥammad aṭ-Ṭūsī hat sich ausführlich darüber verbreitet; er schlägt dann, um diesen Beiklang zu vermeiden, neben *muḥdaṯ* noch *munazzal* vor[70]. Beide Wörter waren durch den Koran abgesichert[71]. Selbst Mu'taziliten sahen den Vorteil, der darin lag; auch der Qāḍī 'Abdalğabbār benutzt vornehmlich *muḥdaṯ*. Allerdings wollte er *maḫlūq* nicht ablehnen[72]; das war er wohl der Tradition seiner Schule schuldig. Daß mit *maḫlūq* auch „Erlogenes" gemeint sein könne, Fiktion, wie wir sagen würden, hielt er nicht generell für richtig[73]. Wer allerdings in der Mu'tazila umgekehrt *muḥdaṯ* vermied und weiter allein *maḫlūq* benutzte, galt bald als Einzelgänger[74].

---

[63] Vgl. Text 47, b–c.

[64] Lies *minhā* statt *minhumā*; Dārimī, *Radd* 205, 15 ff./561, 8 ff.

[65] S. o. Bd. III 182.

[66] Text II 26, c und 28, a; dazu Bd. II 741.

[67] S. o. S. 80. Zum Gebrauch von *muḥdaṯ* in späterer Zeit vgl. die *Sīrat al-amīrain* des Mufarriḥ b. Aḥmad (5. Jh., ed. R. Saiyid und 'Abdalġanī Maḥmūd 'Abdal'āṭī, Beirut 1413/1993), S. 124, pu. ff.

[68] S. o. Bd. I 376.

[69] Text XXXIII 46A.

[70] *Tamhīd al-uṣūl* 126, 4 ff./pers. Übs. 264, 8 ff.

[71] *Muḥdaṯ* eben durch Sure 21/2; vgl. dazu auch Suyūrī, *Iršād aṭ-ṭālibīn* 219, –6 ff. und schon Ibn Bābōya, *I'tiqādāt*, pers. Übs. 106, 2 ff. (wo *muḥdiṯ* = *iḥdāṯ namāyanda* von Fyzee, *A Shi'ite Creed* 85 etwas unscharf mit „Creator" übersetzt wird).

[72] *Muġnī* VII 208 ff.

[73] Ib. 213, 3 ff.; später (217, 5 ff.) auch direkt Kritik an dem Argument von Text 46A. Dazu Peters, *God's Created Speech* 398 f.; allgemein auch oben S. 38.

[74] S. u. S. 243.

Wieweit sich die Lehre des Ibn aṭ-Ṭalǧī schon zu seinen Lebzeiten ausbreitete, wird wahrscheinlich durch Muḥammad b. Maḥbūb, den Sohn des Maḥbūb b. ar-Raḥīl, in ʿUmān dokumentiert. Er starb 260/874 (s. o. Bd. II 711), also sechs Jahre vor Ibn aṭ-Ṭalǧī, und hat sich im Irak aufgehalten, bevor er nach ʿUmān ging. Er wollte sich weder dazu verstehen, daß der Koran geschaffen noch daß er ungeschaffen sei, sondern bezeichnete ihn nur als Rede und Offenbarung (*waḥy*) Gottes. Dagegen akzeptierte er vielleicht das Attribut *muḥdaṯ* (Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šarʿ* I 150, 1 f. und 152, ult.; differenzierend 183, 16 ff.). In ʿUmān sah man den Unterschied zwischen *muḥdaṯ* und *maḫlūq* nicht. Allerdings warnten viele davor, jemanden wegen des *ḫalq al-Qurʾān* (oder verwandter Lehren) aus der Gemeinde auszuschließen (ib. 153, −7 ff. und 154, −6 f.; auch 183, 12 ff. und 184, 6 ff.). Vgl. dazu noch unten S. 754.

7. Die Verbreitung der Mu'tazila im 3. Jahrhundert

Unsere Darstellung hat sich in den letzten Kapiteln ganz auf Baṣra und Baġdād eingegrenzt. Das lag in der Natur der Dinge; seit der Gründung Baġdāds richtet sich das Augenmerk der Quellen mehr als je zuvor auf den Irak. Jedoch möchten wir den geographischen Überblick, mit dem wir im ersten Teil den Rahmen gesetzt haben, zumindest insofern noch einmal aufnehmen, als wir am Beispiel der Mu'tazila zeigen, wie und unter welchen Voraussetzungen eine Schule sich über die islamische Ökumene verbreitete. Dies wird Gelegenheit geben, einige bisher unberücksichtigte Namen nachzutragen und die Szene für das Schlußkapitel vorzubereiten. Wir können uns dazu von Ka'bī führen lassen; er hat gegen Ende des 3./9. Jh's eine Übersicht über die wichtigsten mu'tazilitischen Gemeinden in der Provinz gegeben[1]. Seine Darstellung ist von Našwān al-Ḥimyarī[2] und Ibn al-Murtaḍā[3] übernommen worden. Sie läßt sich durch weitere Belege, vor allem aus Malaṭī (gest. 377/987) und Muqaddasī (schrieb zwischen 375/985 und 380/990) ergänzen[4].

---

[1] *Maq.* 108 ff.

[2] *Ḥūr* 211, 7 ff.

[3] Nicht in seinen *Ṭabaqāt*, sondern in der *Munya*, dort aber vorläufig nur handschriftlich zugänglich (vgl. Fu'ād Saiyid, Anm. zu Ka'bī 108). Der Druck der *Munya* enthält den Passus nicht.

[4] Eine kurze Notiz bei Abū Hilāl al-'Askarī, *Awā'il* II 138, 7 ff. faßt offensichtlich nur die mu'tazilitischen Berichte über die Sendboten Wāṣils (zu ihnen Bd. II 310 ff.) zusammen und bringt nichts Neues.

7.1 *Irak und Ǧazīra*

Wāṣils Versuch, durch Missionare in Kūfa Fuß zu fassen[1], ist fehlgeschlagen; die Antipathie gegen alles, was baṣrisch war, erwies sich als zu stark. Auch Ḍirār b. ʿAmr, der vermutlich in der Stadt aufgewachsen ist und längere Zeit dort wirkte[2], hat daran nichts ändern können; zudem wären Schüler, die er in Kūfa gewann, der Mu'tazila ohnehin auf die Dauer nicht genehm gewesen. Kaʿbī erwähnt Kūfa nicht. Dagegen nennt er das nicht weit von Baṣra gelegene Ubulla, damals eine der großen Handelsstädte in der Nähe des Persischen Golfs, die vor allem durch die Indienschiffahrt reich geworden war[3]. Auch ʿAbbādān kommt interessanterweise in seiner Liste vor; Kaʿbī sagt, daß die Mehrheit der Bewohner dort dem Dogma von der göttlichen Gerechtigkeit anhänge[4]. Das heißt nicht unbedingt, daß sie Mu'taziliten waren; immerhin soll Ḥammād b. Salama von dort seine anthropomorphistischen Ḥadīṯe bezogen haben[5]. Der Ort war auch keineswegs nur eine baṣrische Dependance; Leute aus Kūfa ließen sich ebenso dort nieder[6]. Aber es bedeutet doch, daß die Asketen, die auf der Insel lebten, sich zeitweise mu'tazilitischen Ideen nicht ganz verschlossen. Vielleicht bezieht Kaʿbī sich auf die Frühzeit, als es in ʿAbbādān noch indische Kaufleute zu bekehren oder räuberische Zuṭṭ (?) zu bekämpfen gab[7]; er nennt die Insel immerhin einen *ṯaġr*, eine Grenzbefestigung, in der man Gelegenheit zum privaten *ǧihād* hatte. Der frühe Mu'tazilit Bašīr ar-Raḥḥāl hatte sich ja in Wolle gekleidet[8], und zumindest Qadariten gab es unter den baṣrischen Asketen genug[9]. Im späten 2. Jh. lebte der Mu'tazilit ʿAbdalkarīm b. Hišām in ʿAbbādān[10]; später gingen Anhänger des Hišām al-Fuwaṭī und des ʿAbbād b. Sulaimān dorthin[11]. Jedoch läßt sich aus einem Bericht bei Ǧāḥiẓ heraushören, wie die Prädestinatianer vordrangen; Ṯumāma wollte deswegen ein Haus, das er dort gebaut hatte, wieder einreißen lassen[12]. Yāqūt (gest. 626/1229) geht auf die Glaubensrichtung der Asketen gar nicht mehr ein[13]. Aber zu seiner Zeit war es mit der Mu'tazila im Irak ohnehin längst vorbei[14].

---

[1] S. o. Bd. II 314 ff.
[2] S. o. Bd. III 33.
[3] S. 114, 6; Našwān hat falsch: *Aila*. Zu Ubulla vgl. das Material bei Krawulsky, *Iran* 509, Gaube/Leisten, *Kernländer* 177 und jetzt Wink, *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World* I 54.
[4] S. 112, 3.
[5] S. o. Bd. II 379.
[6] IS VI 260, 3 f.
[7] S. o. Bd. II 103.
[8] Ib. 329.
[9] Vgl. etwa ib. 95 f.
[10] S. o. Bd. II 423.
[11] Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 238, −7 f./übs. Gramlich II 193. Hat Makkī sie dort im 4. Jh. noch angetroffen?
[12] Bd. III 163.
[13] *qaum muqīmūn lil-ʿibāda wal-inqiṭāʿ* (*Muʿǧam al-buldān* IV 74a, −4 f. s. v. ʿAbbādān).

Weiter nach Norden, in der Mesene (Maisān), jenseits des Zusammenflusses von Euphrat und Tigris, nennt Kaʿbī die Orte Qaryat al-Milḥ, für ihn eine „große Stadt“[15], sowie ʿAbdasī[16] und al-Maḏār[17]. Im oberen Mesopotamien scheint vor allem ʿĀna eine wichtige Rolle gespielt zu haben[18], das an der alten Karawanenstraße vom Irak nach Nordsyrien und gleichzeitig an der Grenze zwischen dem ʿIrāq ʿArabī und den Diyār Bakr auf einer Insel inmitten des Euphrat lag[19]; weiterhin, in den Diyār Bakr selber, am Übergang nach Anatolien und Armenien, Maiyāfāriqīn[20]. ʿĀna allerdings wurde erst durch Ğaʿfar b. Mubaššir für die Muʿtazila gewonnen; vorher hatte dort der Zaidit Sulaimān b. Ğarīr, der aus dem nahen Raqqa stammte, den größten Einfluß[21]. Auch Muqaddasī notiert, gegen Ende des 4./10 Jh's, in dem Ort eine große Anzahl von Muʿtaziliten[22]. Auf Raqqa verweist der Name eines Zeitgenossen von Ğāḥiẓ, Abū ʿAffān ar-Raqqī[23]. Aber wir können nicht ganz sicher sein, daß er dorther stammte. Die muʿtazilitische Theologie dürfte im übrigen auch durch den Hof dorthin gekommen sein.

---

[14] Von Ausnahmen abgesehen; der Lehrer des Baġdād-Historikers Ibn an-Naǧǧār, ein Ḥanafit namens Yūsuf b. Ismāʿīl al-Lamġānī (gest. 606/1209), lebte noch als Muʿtazilit in Baġdād und stritt für das *ḫalq al-Qurʾān* (IAW II 224 f. nr. 704; Ibn Kaṯīr, *Bidāya* XIII 53, 10 f.).

[15] S. 112, 1. Der Herausgeber möchte diesen Ort mit Dah-i Namak gleichsetzen, das auf arabisch Qaṣr al-Milḥ hieß (Anm. 291). Jedoch sagt er selber, daß wir damit in die Gegend von Dāmġān kommen; das ist weit von der Mesene entfernt. Krawulsky hat dementsprechend: „an der Straße Raiy-Nēšāpūr“ (*Iran* 243). Gaube/Leisten verweisen auf diese Angabe, verwandeln aber kommentarlos *Qaṣr al-Milḥ* in *Qaryat al-Milḥ* (S. 134). Die letztere Form entspricht zwar unserem Ortsnamen; jedoch denken auch sie an eine Lokalisierung in „Ğibāl/Raiy“. Wir wissen natürlich nicht, wieweit Kaʿbī sich in der Gegend auskannte.

[16] Im Bezirk von Kaskar gelegen (s. o. Bd. II 127, Anm. 41 und Gaube/Leisten 10 s. v. ʿAbdas). Zu Kaskar, einem alten Handelsplatz mit starker christlicher Bevölkerung, in dessen Nähe Ḥaǧǧāǧ die Stadt Wāsiṭ gründete, s. o. Bd. II 430 und unten S. 750.

[17] Später der Hauptort der Mesene, zwischen Wāsiṭ und Baṣra gelegen (vgl. Krawulsky 493 f. und Gaube/Leisten 105). Nach Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* V 88 b, 4 waren die Bewohner allesamt extreme Šīʿiten.

[18] S. 108, 2.

[19] EI² I 461; Krawulsky 461 f. und Gaube/Leisten 14.

[20] S. 111, 3; dazu Krawulsky 446 f.

[21] S. o. S. 56 und Bd. II 472.

[22] *Aḥsan at-taqāsīm* 142, 10 f.

[23] S. o. S. 118.

7.2 *Die Arabische Halbinsel*

Auf der Arabischen Halbinsel hat der Vorstoß Wāṣils ebenfalls nur begrenzten Erfolg gehabt. Medina, in das er Aiyūb b. al-Auṭar (?) entsandt hatte[1], taucht bei Ka'bī nicht mehr auf. Wahrscheinlich hatte Wāṣil auf seine Beziehungen zu den medinensischen Aliden gehofft; aber die Leute um Ǧa'far aṣ-Ṣādiq waren dann doch ihren eigenen Weg gegangen, und die Kontakte zur Zaidīya, die später von manchen Mu'taziliten geknüpft wurden, haben nur schwach in den Ḥiǧāz hineingewirkt[2]. Die Qadarīya andererseits, die zeitweise dort weite Verbreitung gefunden hatte[3], war Ende des 2. Jh's verschwunden. Wenn im Umkreis des Naẓẓām ein gewisser Abū Isḥāq al-Makkī auftaucht[4], so heißt dies auch, daß dieser im Irak lebte. Ein echter Mekkaner dagegen, 'Abdal'azīz al-Kinānī, ist zum Helden eines gegen das *ḫalq al-Qur'ān* – und damit auch gegen die Mu'tazila – gerichteten Apokryphons avanciert[5].

Besser stand es um Baḥrain; diese Gegend wird ebenso in dem Bericht über Aiyūb b. al-Auṭar bei Qāḍī 'Abdalǧabbār[6] wie auch in der Liste Ka'bīs[7] erwähnt, bei ersterem ergänzt um die Bemerkung „und die gesamte Meeresküste"; mit dem Namen Baḥrain wurde damals ja der ganze Osten der Arabischen Halbinsel bezeichnet[8]. Dazu gehörte auch Hağar, die Hauptstadt der Oase al-Ḥasā; sie wird von Ka'bī gesondert aufgeführt[9]. Al-Ḥasā selber ist erst von den Qarmaten ausgebaut worden[10]; wahrscheinlich sind sie es auch gewesen, die der mu'tazilitischen Gemeinde dort ein Ende bereitet oder sie in sich aufgesogen haben. Ka'bī hätte davon noch Nachricht erhalten können; Abū Sa'īd al-Ǧannābī baut zwischen 281/894 und 300/913 seine Herrschaft in Baḥrain auf. Muqaddasī notiert Mu'taziliten in den „Küstengebieten der beiden heiligen Stätten mit Ausnahme von 'Umān"[11]; wir wissen nicht, welche Gebiete er genau meinte.

Im Jemen, wo gleichfalls schon ein Abgesandter Wāṣils aufgetreten war[12], nennt Ka'bī eine „große Stadt" namens Tīs/Tais und eine andere namens Naisān; die dortigen Mu'taziliten sollen alte Anhänger des Wahb b. Munabbih gewesen sein[13]. Es habe sich, wie Našwān – vermutlich aus eigener Lokalkenntnis – ergänzt, um die Nachkommen persischer Immigranten gehan-

---

[1] S. o. Bd. II 311.
[2] Auch Qāsim b. Ibrāhīm ist da kein Gegenbeispiel. Wir wissen nicht, wo er gelernt hat, und zudem war er gar kein echter Mu'tazilit (vgl. Madelung, *Qāsim* 96 ff.).
[3] S. o. Bd. II 643 ff. und 668 ff.
[4] S. o. Bd. III 205.
[5] Ib. 504 ff.
[6] *Faḍl* 251, 10.
[7] S. 114, 4.
[8] EI² I 941 f.
[9] S. 114, 4.
[10] EI² III 238 a.
[11] *Aḥsan at-taqāsīm* 96, 5.
[12] S. o. Bd. II 311 f.
[13] S. 111, 1 f.

delt[14]; sie seien dann später wieder von der Muʿtazila abgefallen. Das sei geschehen, als die Umaiyaden die Herrschaft über den Jemen übernommen hätten. Sie hätten nämlich die Muʿtaziliten wegen ihrer ʿAlī-freundlichen Haltung als Šīʿiten bezeichnet und darum 72 von den *abnāʾ Fārs* hinrichten lassen[15]. Das spiegelt vermutlich die Ereignisse kurz vor Ende der Umaiyaden-Herrschaft, als Marwān II. durch seinen General ʿAbdalmalik b. Muḥammad b. ʿAṭīya as-Saʿdī im Jahre 130/747 die Rebellion des Ḫāriǧiten Ṭālib al-ḥaqq und seines Abgesandten Abū Ḥamza auf der Arabischen Halbinsel niederwerfen und dabei auch gewisse Selbständigkeitsbestrebungen im Jemen unterdrükken ließ[16]. Die Notiz Kaʿbīs hätte hier also nur historischen Wert; die muʿtazilitische Zelle hat nur ein paar Jahre bestanden. Wie in Syrien[17] hat sie bei einem qadaritischen Kern ansetzen können[18]. In der Lehre hat sich vermutlich in der kurzen Zeit gar nichts geändert; was hinzukam, war wohl nur die Solidarität mit einer neuen, mit universalem Anspruch auftretenden Organisation und das Bekenntnis zum *amr bil-maʿrūf*. Eben dies wird es auch gewesen sein, was den umaiyadischen Gouverneur mißtrauisch machte. Allerdings fiel ihm auch die Verbindung mit den Aliden in Medina auf. Als zu Lebzeiten Kaʿbīs al-Hādī ilā l-ḥaqq den Grund für die in manchen Wechselfällen sich entwickelnde zaiditische Herrschaft im Jemen legte, konnte er vermutlich längst nicht mehr mit muʿtazilitischen Sympathisanten rechnen[19].

Dies alles allerdings ließe sich mit größerer Zuversicht behaupten, wenn wir wüßten, wo Tīs/Tais und Naisān zu lokalisieren sind. Das aber ist uns nur in Ansätzen möglich. Hamdānī erwähnt in seiner *Ṣifat ǧazīrat al-ʿArab* einen Berg in der Nähe von Ṣanʿāʾ namens Tais[20]. Dort könnte die „große Stadt" gelegen haben; Städte liegen im Jemen ja häufig auf einem Berg. Nun ist Hamdānīs Ortsangabe freilich etwas vage; der Ǧabal Tais ist in Wirklichkeit bei dem heutigen Ṭawīla zu lokalisieren[21]. Dort residierte auch später meist ein selbständiger Fürst[22]. Heute heißt er Ǧabal Banī Ḥibš; es findet sich dort immer noch ein Dorf und ein Gerichtssitz[23]. Hamdānī kennt auch einen

---

[14] Die sog. *abnāʾ Fārs*; dazu oben Bd. II 702.

[15] *Ḥūr* 211, pu. ff.

[16] Vgl. Ḫalīfa, *Taʾrīḫ* 595, 15 ff., vor allem 596, 13 ff.; auch 619, 12 ff.; dazu Ṭabarī II 2012, 15 ff. Weiteres dazu s. o. Bd. II 657 f. und 710.

[17] S. u. S. 235.

[18] S. o. Bd. II 706.

[19] Um diese Zeit ist auch ein Schüler des Ibn al-Lḥšīḏ, ein gewisser Abū Ḥafṣ al-Miṣrī, in den Jemen gegangen. Er scheint ähnlich wie al-Hādī ilā l-ḥaqq vorgehabt zu haben, seiner Schule dort eine Machtbasis aufzubauen; jedoch hat er sich auf die Dauer nicht halten können (*Faḍl* 332, −6 ff.; vgl. IM 110, 3 f.).

[20] Ed. D. H. Müller 125, 11.

[21] Vgl. die Karte bei Glaser in: Petermanns Mitteilungen 32/1886, Taf. I; auch Forrer, *Südarabien nach al-Hamdānī's „Beschreibung der arabischen Halbinsel"*, S. 71, Anm. 12, S. 83 f. und 191; jetzt Gochenour in: WO 13/1982/86, Anm. 15.

[22] Forrer, a. a. O.; dazu Halm in: WO 12/1981/117.

[23] Ḥusain ʿAbdallāh al-ʿUmarī u. a., *Fī ṣifat bilād al-Yaman ʿabra l-ʿuṣūr* 69, Anm. 1.

Stamm dieses Namens[24]. – Mit Naisān ist vorläufig gar nichts anzufangen. Vielleicht kommt man weiter, wenn man eine Verschreibung annimmt. Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥağrī nennt in seinem *Mağmū' buldān al-Yaman* eine Region bei Ḥağğa namens Naisā[25]; für sie könnte sprechen, daß in Ḥağğa später auch Ibāḍiten saßen[26]. Im Ḥiğāz – aber eben dort und nicht im Jemen – sind ein Baisān[27] und ein Busyān[28] nachzuweisen. Man muß selbst mit der Möglichkeit rechnen, daß Tais und Naisān nur eine Doublette bilden.

[24] *Ṣifa* 112, 22. An einen Hörfehler für Ta'izz wird man nicht denken dürfen; diese Stadt wird erst im 12. Jh. gegründet.
[25] 'Umarī, *Fī ṣifat bilād al-Yaman* 256, apu.
[26] S. o. Bd. II 710.
[27] Bakrī, *Mu'ğam mā sta'ğam* I 292, 6 ff.
[28] *K. al-Manāsik* 601, ult. ff. mit Anm. von Ḥamad al-Ğāsir zur Stelle.

7.3 *Syrien*

Ṣafwān al-Anṣārī besingt die Sendboten Wāṣils, welche die Herrschaft auf den Kanzeln Syriens erobern wollen[1]. Daß dies ihnen und ihren Nachfolgern nur stellenweise gelang, dürfte kaum einem Zweifel unterliegen. Jedoch konnten sie an die Tradition der Ġailānīya anknüpfen; so ist gewiß Dāraiyā, der Vorort von Damaskus, in Kaʿbīs Liste hineingeraten[2]. Nahe bei Damaskus liegen auch Kafr Sūsiya und Bait Lihyā, in der Ġūṭa[3]. Aus dem Gebiet des heutigen Libanon erwähnt er Baʿlabakk und vermutlich al-Barra[4], den Ort, „wo Kain den Abel erschlug", wie Yāqūt sagt[5]. Andere Namen, die in diesem Kontext begegnen, sind nicht zu identifizieren: T-l-ma und al-ʿArabīs (?)[6]. Mit Sumna[7] ist vielleicht eine Gegend bei Ǧaraš in Jordanien gemeint, eher als der Wasserplatz in der Nähe des Wādī l-qurā, an der Straße von Syrien nach Medina, den Yāqūt daneben unter diesem Lemma noch verzeichnet[8]. Andere Namen führen in die syrische Wüste: Arak bei Palmyra[9]; ʿUrḍ weiter nördlich, an der Straße von Palmyra nach Ruṣāfa[10]; Nihyā, eine Wasserstelle der Kalb, vermutlich in der gleichen Gegend, jedenfalls wenn man Yāqūts Lokalisierung akzeptiert[11]. Die große Masse der Kalb waren, wie wir hören, Muʿtaziliten[12]; die Familie des Ibn Abī Duwād stammte aus der Gegend[13]. Sie siedelten, wie Kaʿbī sagt, als Beduinen von Ḥimṣ bis Raḥbat Mālik b. Ṭauq[14]. Damit beherrschte die Muʿtazila das gesamte „Stufenland" (*bilād al-madārig*)[15]; auch

---

[1] Text XII 1, v. 24.
[2] S. 109, 2; dazu oben Bd. I 53 und 128.
[3] S. 109, 2 f.
[4] S. 109, 1.
[5] *Muʿǧam al-buldān* s. v. al-Barra.
[6] S. 109, 1. Sollte der letztere Name aus ʿArabsūs verschrieben sein, das in der Nähe von Mopsueste lag? (vgl. Yāqūt s. n.). Aber dieser Ort hat nicht den Artikel bei sich. Auch an eine Korruptele für al-ʿArīš ließe sich denken; aber das liegt schon in Ägypten (vgl. Krawulsky 651).
[7] S. 108, ult.
[8] Vgl. *Muʿǧam* s. v.
[9] Krawulsky 590.
[10] Yāqūt s. v.; Krawulsky 629 und zugehörige Karte.
[11] Der allerdings dort keine Quelle mehr vorfand (*Muʿǧam* s. v.). Alle diese Orte bei Kaʿbī 108, ult. – Vielleicht sollte man darum auch das vorhergehende *Sumna* besser *as-Suḫna* lesen; dieser Ort lag an derselben Wüstenstraße wie Arak und ʿUrḍ (vgl. Krawulsky 624). Allerdings stellt sich wieder das Problem, daß hier der Artikel hinzutritt.
[12] Ib. 108, 5 f.
[13] S. o. Bd. III 483.
[14] Das selber erst unter Maʾmūn gegründet worden war (vgl. Krawulsky 618). Aber das bedeutet natürlich nicht, daß die Bekehrung der Kalb nicht hätte früher stattfinden können.
[15] Ich vermag diesen Ausdruck nicht zu belegen. Nur auf der arabischen Halbinsel sind mir bisher *madārig* begegnet (Hamdānī, *Ṣifa* 120, 17; auch *K. al-Manāsik* 447, Anm. 7); aber das ganze Kapitel des Kaʿbī-Textes weist auf das obere Mesopotamien und die syrische Wüste. Nach Muḥammad ʿImāra, *al-Ḫilāfa* 240 handelt es sich um einen Landstrich auf halbem Wege zwischen Damaskus und Aleppo.

Palmyra war in ihrer Hand[16]. Die mu'tazilitische Infiltration war offenbar der Karawanenstraße gefolgt, hatte hier aber einmal nicht Städter, sondern einen Beduinenstamm erfaßt. Die Affinität geht vermutlich auf die späte Umaiyadenzeit zurück; die Kalb hatten Yazīd III. unterstützt und sich mit dem Programm der Ġailānīya identifiziert[17]. Auch hier konnte die Mu'tazila also auf einer qadaritischen Basis aufbauen. Die genannten Orte waren letzten Endes weniger wichtig als die Ausdehnung des Stammesgebietes; Ka'bī bezeichnet sie als „Dörfer“[18]. Noch i. J. 249/863 ist der Dichter 'Alī b. al-Ğahm vielleicht von promu'tazilitischen Kalb in der Gegend von Aleppo ermordet worden[19].

Wenn Abū l-Huḏail einen Brief an die Damaszener richtet[20], so mag eine der Gemeinden in der Umgebung der Stadt, vielleicht die in Dāraiyā, gemeint sein. Jedoch hat im zweiten Viertel des 3. Jh's offenbar auch direkt in Damaskus ein Mu'tazilit gelehrt:

Qāsim b. Ḫalīl ad-Dimašqī.

Dieser soll nach Ka'bī sogar Schüler Abū l-Huḏail's gewesen sein[21]. Allerdings wird man das cum grano salis nehmen müssen; Misma'ī, der aus Basra kam und die Verhältnisse wohl noch recht gut kannte, macht aus ihm eher einen Anhänger des Hišām al-Fuwaṭī[22]. Kontrollieren können wir das kaum. Nur der Polemik Ibn ar-Rēwandī's ist es zu verdanken, daß zwei Lehren des Damaszeners im Gedächtnis blieben; bei Qāḍī 'Abdalğabbār taucht sein Name schon nicht mehr auf. Abhängigkeit von Hišām al-Fuwaṭī zeigt er in seinem Bemühen, um der Ehre der Prophetengenossen willen deren aktive Beteiligung an der Kamelschlacht und an der Belagerung 'Uṯmāns zu leugnen[23]. Genau damit erledigt sich aber auch die Behauptung Ibn 'Asākir's, er sei „Rāfiḍit“ gewesen[24]; nur in Damaskus konnte eine solche Einstellung wohl als šī'itisch mißverstanden werden[25].

Die Bücher, die Qāsim b. Ḫalīl nach dem *Fihrist* verfaßte, sechs an der Zahl, behandeln landläufige mu'tazilitische Themen. Auffällig ist lediglich im Lichte des vorher Gesagten, daß er ein *K. Imāmat Abī Bakr* schrieb; auch dieser Titel spricht nicht unbedingt für „rāfiḍitische“ Tendenz[26]. Von seinem *Tafsīr* hat

---

[16] Ka'bī 108, 3 ff.
[17] SI 31/1970/281 f.; dazu oben Bd. I 83.
[18] Našwān al-Ḥimyarī hat, da ihm die Namen nichts sagten, stark abgekürzt (*Ḥūr* 211, 11 f.: ... *wa-ġairu ḏālika*). Zu den Wanderungen der Kalb vgl. auch Rotter, *Zweiter Bürgerkrieg* 128 f.
[19] Sourdel in: REI 48/1980/171.
[20] Werkliste XXI, nr. 12.
[21] *Maq.* 74, 5. Erwähnt wird er auch in der Namensliste des Ka'bī bei Ibn an-Nadīm 220, Anm., Z. 5.
[22] Über Ibn 'Asākir (TD, Facs. XIV 316, 23 ff.) zitiert bei Ibn Ḥağar, *Lisān al-Mīzān* IV 459 nr. 1421 und bei Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 32 nr. 410.
[23] Text XXIV 40, b; dazu oben S. 14 f.
[24] Vgl. Anm. 22.
[25] S. o. Bd. I 71.
[26] Werkliste XXXIV, nr. 6.

sich nirgendwo eine Spur erhalten[27]. Unter den zwei Extravaganzen, die Ibn ar-Rēwandī an ihm auszusetzen fand, erinnert eine stark an das, worüber Dāwūd al-Muqammiṣ sich mit Muḥammad b. Šabīb stritt – übrigens ebenfalls in Damaskus: daß nämlich nur die Sünden im eigentlichen Sinne des Wortes böse seien, während alles andere, das wir als übel oder schlecht bezeichnen, in Wirklichkeit dem Menschen nützlich ist, Heimsuchung, die ihn Geduld lehrt, oder Schmerz, der ihm die Strafen der Hölle vergegenwärtigt[28]. Das könnte frühqadaritische Wurzeln haben und würde insofern gut zu Syrien passen. Aber Qāsim zog damit auch eine naheliegende Konsequenz aus dem *aṣlaḥ*-Theorem, die nicht nur ihm und Ibn Šabīb aufgegangen war. Was ihn auszeichnete, war vermutlich eher die Schärfe, mit der er vorging: Er betrachtete jeden, der nicht an die *aṣlaḥ*-Theorie und an diese aus ihr gezogene Konsequenz glaubte, als Ungläubigen[29]. Dabei hatte er vor allem die Prädestinatianer im Auge, und auch damit stand er dann in der Muʿtazila wiederum nicht allein[30]. Daß aber Krankheiten nur in übertragener Weise „böse" seien, sagte später auch Ǧubbāʾī[31].

Die zweite von Ibn ar-Rēwandī angegriffene Lehre zeigt, daß Qāsim die Unterscheidung von *ḥikāya* und *maḥkī* sinngemäß mitvollzog, die sich in der Auseinandersetzung mit Abū l-Huḏail entwickelte. Er hat die Termini selber vielleicht noch nicht benutzt; aber er betonte, daß der Inhalt der koranischen Botschaft von dem Lautbestand unabhängig sei. Der Inhalt ist wahr; die Laute dagegen können auch so zusammengesetzt werden, daß eine Lüge dabei herauskommt. Diese Lüge ist dann nicht von Gott geschaffen; denn er schafft nur die Laute selber, während die Menschen sie beim Sprechen kombinieren. So vollzieht sich auch Koranrezitation; man spricht also keineswegs einen Text, den schon Gott in dieser Gestalt vorstrukturiert hat.

> Das scheint der Punkt gewesen zu sein, an dem Ibn ar-Rēwandī einhakte; man sieht sonst schwer, was ihn an dieser Lehre hätte stören sollen. Aus der Art, wie er sie referiert, klingt heraus, daß er – wie vermutlich manche andere Muʿtaziliten neben ihm – annahm, daß eine wahre Aussage nicht aus denselben, sondern nur aus den gleichen Lauten besteht wie eine falsche. Ḫaiyāṭ hatte im übrigen nicht genug Material über Qāsim, um Ibn ar-Rēwandī's Behauptung überprüfen zu können (Text 2). Sollte Qāsim ad-Dimašqī hiermit wie Hišām al-Fuwaṭī, dessen Anhänger er ja angeblich war, gegen diejenigen polemisiert haben, die den Koran in ideologischer Weise, zur „Lüge", benutzten, um die Muʿtaziliten zu widerlegen?

---

[27] Ib. nr. 1. Auch erwähnt bei Ḏahabī, *Siyar* X 556, 4 f.
[28] Text XXXIV 1, d–e und g; dazu oben S. 130.
[29] Ib., a–c, f und h.
[30] S. o. S. 62 und 75, auch unten S. 242 und 674.
[31] Aš'arī, *Maq.* 537, 5 f.

7.4 *Armenien*

Armenien war durch 'Uṯmān aṭ-Ṭawīl missioniert worden[1]. Ka'bī berichtet, daß in den Außenbezirken von Barḏa'a, dem armenischen Partav, das aber damals bereits der Provinz Arrān zugerechnet wurde, „zahllose Dörfer" von Mu'taziliten bevölkert waren. Diese hatten sich vermutlich dort angesiedelt, weil der Kern der Stadt, die auch früher schon die Metropole des Gebietes gewesen war, von Christen bewohnt wurde. Zur Zeit des 'Uṯmān aṭ-Ṭawīl dürften das offene Land und vor allem die Gebirgsgegenden noch kaum vom Islam erfaßt worden sein[2]. Ka'bī und seine Zeitgenossen notierten vor allem, daß ein Teil der Gemeinde noch an der Lehre des Ḍirār b. 'Amr festhielt, den man im Irak längst exkommuniziert hatte[3]. Die Mu'taziliten lebten dort anscheinend eng mit Šī'iten zusammen; sie hielten zu Beginn des 3. Jh's Kontakt mit der Beamtenschaft in Baġdād[4]. Wir wissen nicht, wieweit dies Einfluß hatte auf die blutigen Unruhen, von denen Ya'qūbī berichtet. Die Mu'taziliten waren mit der andersgläubigen Mehrheit der Muslime aneinandergeraten; erst Ḥātim, der Sohn des Harṯama b. A'yan, den Ma'mūn um die Jahrhundertwende als Statthalter nach Armenien geschickt hatte, konnte den Frieden wiederherstellen[4a]. Die lokale Schultradition war immerhin so stark, daß ein Theologe aus Barḏa'a,

Abū l-Ḥasan Aḥmad b. 'Umar b. 'Abdarraḥmān al-Barḏa'ī,

im Irak Karriere machen konnte. Er kam Ende 254/868 nach Baṣra; wir wissen es daher, daß er Ǧāḥiẓ noch sehen wollte, dieser aber ihn wegen seiner letzten Krankheit schon nicht mehr empfangen konnte[5]. Er hat sich dann 'Abbād b. Sulaimān angeschlossen[6] und ist bis zu seinem Tod i. J. 297/910, also über 40

---

[1] S. o. Bd. II 313.

[2] Man mag darüber spekulieren, ob die Sekte der Paulikianer dem Islam Vorschub geleistet hat. Ihre Anhänger scheinen nämlich im umaiyadischen Heer gedient und gegen die Byzantiner gekämpft zu haben (vgl. Qudāma b. Ǧa'far, *Ḫarāǧ* in: BGA VI 254, 6 ff., wo allerdings der Name unvokalisiert ist und von de Goeje in seiner Übersetzung S. 194 anders gelesen wird). Es handelt sich um armenische Altgläubige, die von der syrischen Form des Christentums ausgingen und durch die Hellenisierung der Hochkirche in den Untergrund getrieben worden waren; in den Städten spielten sie damals wohl kaum eine Rolle. Sie waren wegen ihrer bilderfeindlichen Tendenzen bekannt; im übrigen kamen sie auch durch ihren Adoptianismus und Doketismus dem Islam entgegen. Vgl. dazu die Monographie von N. Garsoïan, *The Paulician Heresy*; dort etwa S. 159, 165 f., 175 und 200 ff.

[3] S. 111, 4 f.

[4] Ǧāḥiẓ, *K. al-Ḥiǧāb* in: *Rasā'il* II 48, 3 ff.

[4a] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ* II 563, 8 f.; zu Ḥātim b. Harṯama vgl. Lewis in: EI² III 274, kurz behandelt bei J. Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886* (²Lissabon 1980), S. 436 und 484. (Dort S. 291 ff. auch zu den Paulikianern.)

[5] Murtaḍā, *Amālī* I 199, 4 ff. nach einem Bericht von Barḏa'īs Schüler Ibrāhīm b. Muḥammad b. Šihāb al-Ḥālidī, den Marzubānī überlieferte. Ǧāḥiẓ ist im Muḥarram 255/Dez. 868–Jan. 869 gestorben.

[6] S. o. S. 16.

Jahre im Irak geblieben[7]. Dennoch werden wir annehmen dürfen, daß er seine erste Ausbildung noch in seiner Heimat erhalten hat. Er hat später mit Ǧubbā'ī und Abū Muǧālid[8] diskutiert[9]; auch Ka'bī dürfte ihn gekannt haben. Er war es, der erzählte, daß Abū l-Huḏail ein Schüler des 'Uṯmān aṭ-Ṭawīl gewesen sei; diese Nachricht hatte er wohl aus Armenien mitgebracht[10]. – Ähnlich liegt der Fall bei dem Ḥanafiten

Abū Sa'īd Aḥmad b. al-Ḥusain al-Barḏa'ī,

der auf dem Ḥaǧǧ nach Baġdād kam und dann lange Jahre dort blieb, bis ihn die Qarmaten umbrachten, als er i. J. 317/929 wieder einmal die Pilgerfahrt machen wollte[11]. Auch er war Mu'tazilit[12]; allerdings verfolgte er vor allem das Anliegen, in der Hauptstadt den Einfluß der Ẓāhiriten zurückzudrängen. Dāwūd b. 'Alī, der bereits 270/844 starb, hatte er noch selber widerlegt[13]. Von ihm lernte 'Ubaidallāh b. al-Ḥusain al-Karḫī (gest. 340/952), dessen *Muḫtaṣar* in dem gleichnamigen Werk des Qudūrī aufgegangen ist[14]. Abū Sa'īd vergaß seine Heimat nicht; er erinnerte an ein Ḥadīṯ, wonach im Paradies Persisch (Darī) gesprochen werde, und schloß daraus, daß man auch in dieser Sprache – allerdings außer dem Arabischen auch nur in ihr – das vorgeschriebene Gebet ableisten dürfe[15]. Man muß sich hüten, ihn mit seinem Namensvetter Abū l-Ḥasan al-Barḏa'ī zu verwechseln.

Eine weitere Verwechslung ist offenbar von der mu'tazilitischen biographischen Überlieferung verschuldet worden. Material zu Abū Sa'īd al-Barḏa'ī ist nämlich bei Qāḍī 'Abdalǧabbār unter dem Namen des Abū Sa'īd al-Ušrūsanī eingeordnet (*Faḍl* 319, 9–320, 4); vor allem ist dort wieder von den Beziehungen zu Karḫī die Rede. Daß hier etwas nicht stimmt, geht u. a. daraus hervor, daß Ušrūsanī vorher schon einmal behandelt wurde (*Faḍl* 318, 13 – ult.), während Barḏa'ī in dem Buch überhaupt keine Biographie hat. Ob bereits der Qāḍī selber die beiden Abū Sa'īd miteinander verwechselte (immerhin hängt er an das Material über Barḏa'ī noch eine Geschichte daran, in der wie zuvor die

---

[7] Zum Todesdatum vgl. Fück in: ZDMG 90/1936/310, der aber seine Quelle nicht angibt. Barḏa'ī wird kurz erwähnt bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 218, Anm. Z. 4 f.

[8] Zu ihm s. o. S. 94 ff.

[9] TB IV 290 nr. 2045; vgl. auch *Faḍl* 300, 13 f. Zu einem Streitgespräch mit einem Naǧǧāriten s. o. S. 169.

[10] Murtaḍā, *Amālī* I 178, 14 ff.; dazu oben Bd. III 216. Weitere biographische Notizen von ihm Bd. III 213 und Bd. II 248 (über Wāṣil). Er wird bei Ṣūlī als Gewährsmann zitiert (*Auraq*, Šu'arā' 3, 15).

[11] Zu ihm TB IV 99 f. nr. 1751 > IAW I 66 f. nr. 104; GAS 1/439.

[12] TB 99, 14 f.

[13] Ib. 18 ff.

[14] *Fihrist* 261, 12 ff.; zu Karḫī vgl. GAS 1/444. Karḫī ist auch der Gewährsmann für eine methodische Grundsatzentscheidung, die Abū Sa'īd fällte: der Entscheid eines Prophetengenossen hat immer Vorrang vor einem Analogieschluß, selbst wenn er völlig alleinsteht (Saraḫsī, *Uṣūl* II 105, –8 ff.).

[15] Brunschvig in: *Mélanges Massé* 54 f.; zum Problem vgl. Bd. II 491. Dieselbe Frage wurde dann auch von einem Schüler al-Karḫīs, dem Mu'taziliten Abū 'Abdallāh al-Baṣrī, behandelt (vgl. EI², Suppl. 14a).

„Ḫorāsāner" eine Rolle spielen; *Faḍl* 320, 5–10) oder ob erst ein Kopist an der zweiten Stelle die Nisbe verschrieb, ist vorläufig nicht zu entscheiden. Klar ist jedoch, daß dann Ḥākim al-Ǧušamī die beiden Biographien zu einer einzigen zusammenfaßte und ihr die Bemerkung hinzufügte, daß Ušrūsanī mit Barḍa'ī identisch sei. Ibn al-Murtaḍā hat später diesen Text auf zwei Zeilen verkürzt, dabei aber gerade diese Bemerkung beibehalten: *minhum Abū Sa'īd al-Ušrūsanī wa-yuqālu lahū l-Barḍa'ī aiḍan* (*Ṭab.* 101, 6 f.). Brunschvig und Sezgin sind, da sie nur diese letztere Notiz kannten, der Identifikation gefolgt. Die sachlichen Schwierigkeiten, die sie mit sich bringt, sind beträchtlich: Abū Sa'īd al-Barḍa'ī stammte aus Armenien, Abū Sa'īd al-Ušrūsanī dagegen aus Ḫorāsān bzw. Transoxanien; Barḍa'ī hat sich in Baġdād aufgehalten, Ušrūsanī dagegen in 'Askar Mukram und in Baṣra (Weiteres zu ihm s. u. S. 254).

Einen letzten Mu'taziliten dieser Herkunft[16], Abū Bakr Muḥammad b. 'Abdallāh al-Barḍa'ī, hat Ibn an-Nadīm persönlich i. J. 340/951 kennengelernt[17]. Er war Jurist; aber er hat auch Ibn ar-Rēwandī widerlegt. Allerdings tat er dies aus besonderem Grund: er stand den Ḫāriǧiten (der Ibāḍīya?) nahe, und Ibn ar-Rēwandī's *K. al-Imāma* gefiel ihm nicht[18]. Interessant ist, daß er daneben auch ein *K. as-Sunna wal-ǧamā'a* verfaßte[19].

[16] Oder gehörte er nur einer in Baġdād ansässigen Familie an? Die Nisbe könnte sogar bloß auf ein Schülerverhältnis zu dem vorhergehenden Barḍa'ī hinweisen.

[17] *Fihrist* 295, –10.

[18] Vgl. Werkliste XXXVb, Widerlegung o.

[19] *Fihrist* 295, –6. Zu ihm auch A. Pāketčî in GIE V 242.

7.5 *Iran*

Iran hat sich der Mu'tazila besonders aufgeschlossen gezeigt; dort hat diese sich ja auch, vom Jemen einmal abgesehen, noch am längsten gehalten. Diese Akzentsetzung war von Wāṣil vielleicht noch gar nicht beabsichtigt. Man gewinnt den Eindruck, daß er, wohl schon wegen seiner medinensischen Beziehungen, mehr *du'āt* in den Westen sandte als in den Osten; nur Ḥafṣ b. Sālim hat sich angeblich in Tirmiḏ mit Ǧahm b. Ṣafwān gestritten[1], und er war unter Umständen mehr um der Person Ǧahms als um des Ortes willen dorthin geschickt. Ka'bī dagegen nennt eine ganze Anzahl von Schwerpunkten.

Armenien, das wir nur um der Stadt Barḏa'a willen separat behandelt haben, berührte sich mit Āḏarbaiǧān; Barḏa'a selber liegt heute in der Republik dieses Namens[2]. Ka'bī, der zwischen Armenien und Āḏarbaiǧān trennt, nennt für die letztere Region den Ort Bailaqān, der in Arrān bei Darband, also im Kaukasus, lag. Die Bevölkerung war z. T. ḫāriǧitisch, bekannte sich aber in ihrer Gesamtheit zum Dogma von der Gerechtigkeit Gottes[3]. Wir haben es vielleicht mit Ibāḍiten qadaritischer Observanz zu tun. Später galt Āḏarbaiǧān als weitgehend mu'tazilitenfrei; man fand dort eher „Anthropomorphisten" – wer auch immer mit dieser Bezeichnung gemeint sein mag[4].

Weiter südlich, im alten Elam und späteren Luristan, oder, wie Ka'bī noch sagt, in der Provinz Mihrǧānqaḏaq[5], war die Mission offenbar der Straße von Wāsiṭ bzw. Baġdād nach Hamadān gefolgt. Wichtig war hier vor allem der Ort Ṣaimara, von dem auch Malaṭī berichtet, daß seine ganze Bevölkerung mu'tazilitisch sei[6]. 'Abbād b. Sulaimān stammte dorther, ebenso

Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Umar aṣ-Ṣaimarī,

gest. 315/927, der auf 'Abbād aufbaute, sich dann aber später Ǧubbā'ī anschloß[7]. Das geschah vielleicht in 'Askar Mukram; denn dort hat er sich mehrere Jahre aufgehalten, und auch Ǧubbā'ī kam immer wieder einmal vorbei[8]. In derselben Stadt traf ihn auch der Grammatiker Sīrāfī (gest. 368/979), der damals noch recht jung war; er lernte bei ihm *kalām* und wurde sein Lieblingsschüler[9]. Als Ǧubbā'ī i. J. 303/915 starb, übernahm Ṣaimarī dessen Profes-

---

[1] S. o. Bd. II 312.

[2] EIran III 779.

[3] S. 111, 6 f. Zum Ort vgl. Yāqūt, *Mu'ǧam* s. v.; Laurent (oben S. 238, Anm. 4a) 43 und Index s. v.; EI² I 1134a, EIran IV 2 und Gaube/Leisten 25.

[4] Schwarz, *Iran* 1233 nach Ibn Ḥauqal; auch unten S. 423 und allgemein S. 373 ff.

[5] S. 111, 8 f.; zu Mihrǧānqaḏaq vgl. Yāqūt s. v. und Krawulsky 365.

[6] *Tanbīh* 32, 19/40, 12. Zum Ort vgl. Gaube/Leisten 154.

[7] *Faḍl* 308, apu. ff. > IM 96, 12 ff.; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 219, Anm., Z. 23 f.

[8] S. u. S. 244.

[9] *Fihrist* 219, Anm., Z. 25 f.; auch 68, 14, dort nach einem Bericht von Sīrāfīs Sohn Yūsuf, der bei Qifṭī, *Inbāh* I 314, 11 ff. wörtlich zitiert wird. Man sollte danach annehmen, daß Sīrāfī ebenfalls Mu'tazilit war. Jedenfalls hat der Mu'tazilit Ibn al-Ḫallāl bei ihm studiert (GAS 1/624; zu dem von ihm erhaltenen *Radd 'alā l-Ǧabrīya al-Qadarīya* s. Werkliste XXVIII, nr. 3 mit Anmerkung). Zu Sīrāfī allgemein GAS 9/98 ff.

sur[10]. Jedoch machte ihm Ǧubbā'īs Sohn Abū Hāšim anscheinend das Leben sauer; er wich nach Baġdād aus und fiel dort auf wegen der hemmungslosen Invektiven, die er gegen diesen richtete[11]. Abū Hāšim hat auf sie in einer eigenen Schrift geantwortet[12]. Ṣaimarī war ein Anhänger der Ṣūfīyat al-Mu'tazila[13]; er betrachtete die islamische Ökumene als ein „Haus des Unglaubens", weil es dort so viele Anthropomorphisten und Prädestinatianer gebe[14]. Wahrscheinlich hat er auch Erkenntniskritik in diesem Sinne getrieben; denn bei Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī wird er als „Ketzer (*mulḥid*)" bezeichnet, der „den Gaul der Dialektik und der Ignoranz ritt"[15]. Im Distrikt Mihrǧānqaḏaq gab es um diese Zeit eine ganze Menge mu'tazilitischer Ṣūfīs; Maqdisī hat ihr Auftreten registriert[16]. Allerdings hat Ṣaimarī sich mit Ibn ar-Rēwandī, der diese Tendenzen zumindest zeitweise teilte, kritisch auseinandergesetzt[17]. — Man darf ihn nicht verwechseln mit einem andern Abū 'Abdallāh aṣ-Ṣaimarī, der al-Ḥusain b. 'Alī hieß und ein Jahrhundert später lebte (351/962 — Šauwāl 436/April-Mai 1045)[17a]. Jedoch vertrat auch dieser mu'tazilitische Ansichten, nur daß er sie, als er in Madā'in und später in Karḫ, also unter Šī'iten, das Richteramt übernahm, nicht mehr überall in der Hauptstadt offen zeigen konnte und i. J. 417/1026 sogar vom Oberqāḍī zum Widerruf aufgefordert wurde[17b]. Kurz zuvor, i. J. 409/1018, hatte der Kalif al-Qādir billāh sein berühmtes Glaubensdekret erlassen[17c]. Ṣaimarī hat dennoch kurz vor seinem Tode, als sein mu'tazilitischer Kollege Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, der gleichfalls in Baġdād lebte, das Zeitliche segnete, über dessen Bahre das Totengebet gesprochen[18].

---

[10] *Fihrist* 219, Anm., Z. 24.

[11] Diese Einstellung übernahm dann von ihm Abū Bakr Ibn al-Iḫšīḏ (*Faḍl* 309, 5 f.; zu Letzterem vgl. Bd. V 449 und Index s. n.). Eine Lehrübereinstimmung zwischen beiden verzeichnet Abū Rašīd, *Masā'il fī l-ḫilāf* 87, ult. f.

[12] Vgl. Gimaret in: JA 1976, S. 319 f. nr. 21. Andererseits hat Ṣaimarī Abū Hāšim's Vater gegen einen Angriff Ka'bīs verteidigt (*Fihrist* 219, Anm., Z. 27); außerdem kursierten von ihm Quaestiones, die er an diesen gerichtet hatte und die zusammen mit dessen Antworten abgeschrieben wurden (ib. 26; dazu *Faḍl* 309, 2 f.).[Vgl. jetzt auch Heemskerk, *Pain and Compensation* 36 ff.]

[13] Dies hebt ein jemenitischer Kommentator von Ibn al-Murtaḍā's *Qalā'id fī taṣḥīḥ al-'aqā'id* hervor (vgl. den Text bei Saiyid in: al-Iǧtihād 3/1991, nr. 12/232, pu.; dort ist *'Umar* statt *'Amr* zu lesen).

[14] *Faḍl* 309, 7 f.

[15] *Imtā'* II 20, 14; allerdings im Munde eines andern. Vgl. dazu oben S. 92 f.

[16] S. u. S. 300. [17] Vgl. die Werkliste XXXVb, Widerlegung h.

[17a] Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* VIII 119, 18 ff. Es handelt sich um den Verfasser der in Band I und II häufiger zitierten *Aḫbār Abī Ḥanīfa wa-aṣḥābihī*.

[17b] Ib. 25, 6 f.

[17c] Vgl. Sourdel in EI² IV 378b; näher Nagel, *Festung des Glaubens* 55 ff. Unter das Dokument, mit dem al-Qādir bereits i. J. 402/1011 die Genealogie der Fāṭimiden für gefälscht erklärte, hatte auch Ṣaimarī seine Unterschrift gesetzt (vgl. Glassen, *Der mittlere Weg* 9 f.).

[18] Ibn al-Ǧauzī VIII 126, pu. f.; auch Abū l-Ḥusain wohnte nahe beim Šī'itenviertel, in Šūnīzīya (zur Lage vgl. Ṣ. A. al-'Alī, *Baġdād* I_2 75). Einer der iranischen Schüler Ṣaimarīs, der Ḥanafit 'Alī b. al-Ḥasan aṣ-Ṣandalī, war gleichfalls noch Mu'tazilit; er tat sich in Nēšāpūr als Gegner des Ǧuwainī hervor und hat den Selǧūken Toġril Beg nach Baġdād begleitet (IAW I 357 ff.; Nagel 88).

Muʿtazilit war auch der Literat und Universalgelehrte Abū l-ʿAnbas Muḥammad b. Isḥāq aṣ-Ṣaimarī. Jedoch stammte er aus Kūfa; er hatte seine Nisbe nur daher, daß er zu Beginn seiner Laufbahn *qāḍī* in Ṣaimara gewesen war (vgl. Pellat in EI², Suppl. 16 f. s. n.; R. Massāḥ in GIE VI 77 f.; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 325 f.).

In Nihāwand, der nächsten größeren Stadt auf dem Wege nach Hamadān, bekleidete zu nicht näher bestimmbarer Zeit ein gewisser ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Abharī das Richteramt. Er war der einzige Muʿtazilit, der es vermied, den Koran in der Zeit entstanden (*muḥdaṯ*) zu nennen[19]. Im übrigen gab es dort Ǧahmiten, die sich um 400/1010 teilweise zum Aš'aritentum bekehren ließen[20].

Ibn Ḥauqal, der zwischen 350/961 und 358/969 sich in Ḫūzistān/Ahwāz und Fārs aufhielt[21], hat dort viele muʿtazilitische Gemeinden vorgefunden; er erkannte sie an ihrer rigorosen Einstellung zur ewigen Höllenstrafe[22]. Muqaddasī hat kurz nach ihm sein Urteil bestätigt[23]. Man sprach von dem Qadaritentum als der „Religion der Leute aus Ḫūzistān" (*dīn al-Ḫūz*)[24]. Noch gegen Ende des Jahrhunderts war ein Muʿtazilit *qāḍī* der Provinz[25]. Das Zentrum der muʿtazilitischen Gelehrsamkeit war in dieser Gegend die zur Zeit des Ḥaǧǧāǧ gegründete Stadt ʿAskar Mukram[26]. Kaʿbī hebt ihre florierende Kleinindustrie hervor; allein 100 000 Weber (*ḥā'ik*) sollen dort zu seiner Zeit gelebt haben, abgesehen von den übrigen Handwerkern[27]. Man mag sich fragen, welche Funktion dieser Einschub bei ihm hat; vielleicht bestanden besondere Beziehungen zur Tuchindustrie in Baṣra. Jedenfalls führen in theologischer Hinsicht die Spuren dorthin. Schon im späteren 2. Jh. begegnen wir in Baṣra jemandem, der offenbar aus ʿAskar Mukram stammte: ʿAbdalkarīm b. Rauḥ al-ʿAffānī, der noch bei Šimmazī, einem Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid, gehört hatte. Sein Kollege Abū ʿĀmir Ismāʿīl b. Muḥammad al-Anṣārī[28] wurde Lehrer eines gewissen Muḥammad b. Ismāʿīl al-ʿAskarī, der vielleicht sein Sohn war und jedenfalls in der ersten Hälfte des 3. Jh's hervortrat[29]. Dieser war

---

[19] Maqdisī, *Bad'* V 142, −4 f. Gemeint ist wohl, daß er noch an dem alten Terminus *maḫlūq* festhielt (s. o. S. 226).

[20] Baġdādī, *Farq* 200, 5 ff./212, 9 ff.

[21] Miquel in EI² III 787 a.

[22] *Ṣūrat al-arḍ* 254, 21 f./Übs. 252 und 291, pu. ff./Übs. 285.

[23] *Aḥsan at-taqāsīm* 415, 3.

[24] Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 1459 nr. 2818.

[25] ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Abī ʿAllān (321/933−409/1018; vgl. Ibn Kaṯīr, *Bidāya* XII 7, 13 ff. > Ziriklī, *Aʿlām* IV 265); er wird auch erwähnt bei Yāqūt, *Iršād* II 75, 4. Interessanterweise schrieb er ein Buch über *muʿǧizāt*, für das er nicht weniger als 100 Wunder zusammengebracht haben soll.

[26] EI² I 711 s. v. und EIran II 768; weitere Materialien bei Krawulsky 354 f. und Gaube/Leisten 18.

[27] S. 112, 4 f.; die hohe Zahl erklärt sich vielleicht daraus, daß er das ganze Umland zwischen Ahwāz und Šuštar entlang dem östlichen Arm des Kārūn miteinbezieht.

[28] Zu beiden s. o. Bd. II 422 f.

[29] S. o. Bd. II 423 nach *Faḍl* 270, 7 > IM 71, 14 f.; der Qāḍī ʿAbdalǧabbār ordnet ihn in die *ṭabaqa* der beiden Ǧaʿfar ein.

offenbar in seiner Heimatstadt ein einflußreicher Mann; denn er soll ein amtliches Schreiben, in dem die Absetzung des Bürgermeisters (*ra'īs*) verfügt wurde, mit Verachtung gestraft haben[30]. Vielleicht hielt er die Obrigkeit für korrupt, wie dies die Ṣūfīs taten. Von einem andern Mu'taziliten aus 'Askar, Abū Mas'ūd 'Abdarraḥmān b. Yaḥyā al-'Askarī, wird ausdrücklich gesagt, daß er Asket war; allerdings können wir ihn zeitlich nur schlecht einordnen[31]. Gut verbürgt ist es auch für

Abū 'Umar Muḥammad b. 'Umar b. Sa'īd al-Bāhilī,

gest. 300/913[32], der an sich in Baṣra aufgewachsen war, aber seine Familie in 'Askar Mukram hatte und zwischen den beiden Städten hin- und herreiste[33]. Er kannte die Gedichte Bišr b. al-Mu'tamir's auswendig[34] und hielt anscheinend viel von Murdār[35]. Die Gedichte gefielen ihm allerdings vermutlich auch deswegen, weil er für die Mu'tazila Mission trieb, wo immer sich Gelegenheit dazu fand[36]. Seine Familie war sehr angesehen[37]; die Bāhila waren in Baṣra und Umgebung Siedler der ersten Stunde gewesen[38]. In 'Askar Mukram bekleidete er das Richteramt[39]; in dieser Funktion und überhaupt wegen seiner hohen Herkunft konnte er die Belange der Stadt bei Hofe vertreten[40]. Im Irak allerdings hatten die Bāhila beim Aufstand der Zanǧ nicht auf seiten der Obrigkeit gestanden[41]. Jedoch war Abū 'Umar, als jene i. J. 257/871 die Stadt Baṣra zerstörten, vermutlich schon nicht mehr dort; jedenfalls lebte er in 'Askar Mukram, als Ǧubbā'ī zum erstenmal dorthin kam[42]. Er kannte ihn bereits von früher; aber an seinem jetzigen Wohnort hatte die Schultradition sich bisher aus sich selber ergänzt[43]. Man bewunderte den Meister aus Baṣra, obwohl er kein großer Diskussionsredner war[44] und in seinem Eröffnungskolleg

---

[30] *Faḍl* 279, ult. ff. > IM 71, 13 ff.

[31] *Faḍl* 285, 9 f. > IM 58, 7 f. Von mu'tazilitischen Asketen in dieser Gegend weiß auch Abū Ṭālib al-Makkī (vgl. Meier, *Abū Sa'īd* 153 und unten S. 736).

[32] S. o. Bd. III 132, Anm. 12, und 501. Der Name findet sich vollständig bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 219, −6 und, von da übernommen, bei Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* V 320, apu. Im *K. Faḍl al-i'tizāl* des Qāḍī 'Abdalǧabbār steht meist nur „Abū 'Umar al-Bāhilī"; die Form „Sa'īd b. Muḥammad al-Bāhilī" zu Beginn der Biographie dort S. 310, 1 ist falsch, ebenso wohl „Muḥammad b. Abī 'Umar al-Bāhilī" S. 291, 1.

[33] *Fihrist* 219, −6; IM 97, 3.

[34] Vgl. Bd. III 111.

[35] *Faḍl* 278, 12 ff.

[36] Ib. 310, 3 ff.; im übrigen interessierte ihn Poesie auch sonst (ib. 310, 2).

[37] Ib. 312, 8.

[38] EI² I 920 f.

[39] Oder auch in Baṣra? Vgl. *Fihrist* 219, −5.

[40] *Faḍl* 310, 7 ff. Wir finden ihn auch im vertrauten Kreis des Muhtadī (reg. 255/869−256/870); dort hat er, wie er selber erzählte, den Anthropomorphisten einmal den Tod gewünscht (ib. 311, −5 ff.; dazu unten S. 422).

[41] EI² I 921a.

[42] *Faḍl* 289, −5 ff.

[43] Ib. 288, 1 f.

[44] S. u. S. 254.

durch eine gewisse Einsilbigkeit auffiel[45]. Abū ʿUmar soll sämtliche Werke Ǧubbāʾīs aufgeschrieben und weitergegeben haben[46]; vermutlich war manches davon ihm schon aus seinen früheren Kontakten mit ihm vertraut. Allerdings nutzte Ǧubbāʾī, wie man sich zu erinnern meinte, seinerseits die Gelegenheit, ebenso bei ihm zu hören[47]. Denn auch Abū ʿUmar hatte Schriften verfaßt, die er vermutlich mit seinen Studenten las: ein *K. al-Uṣūl al-ḫamsa*, das Māturīdī widerlegte[49], und ein *K. Iʿǧāz al-Qurʾān*, das damals noch fast ohne Konkurrenz dastand[49]. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat noch seinen Sohn in ʿAskar Mukram kennengelernt und an dessen Kolleg teilgenommen[50].

Es gab auch Šīʿiten in der Stadt. Sie waren nicht ohne Einfluß; denn ein gewisser ʿAbdarraḥmān b. Aḥmad b. Ǧabrōya, ein Zeitgenosse des Ašʿarī[51], vermochte einen Muʿtaziliten namens Muḥammad b. ʿAbdallāh Ibn Mumlak zur Ansicht der Imāmīya zu bekehren, d. h. wohl ihn zu überzeugen, daß ʿAlī als einziger Anrecht auf das Kalifat gehabt hatte. Ibn Ǧabrōya hatte ein *K. al-Kāmil fī l-imāma* geschrieben und war ein Zeitgenosse des ʿAbbād b. Sulaimān, mit dem er Streitgespräche geführt hatte[52]. Ibn Mumlak nahm an dem Empfang teil, den der Statthalter von ʿAskar Mukram anläßlich von Ǧubbāʾīs Besuch für die Theologen der Stadt gab; als er sich mit einer Frage an Ǧubbāʾī wandte, stellte ihn ein engagierter Muʿtazilit, der vermutlich schon die Konversion mit Mißfallen notiert hatte, vor dem Gastgeber bloß[53]. Dennoch hat Ibn Mumlak später gelehrte Gespräche mit Ǧubbāʾī geführt und ein Buch darüber geschrieben[54]. Ǧubbāʾī seinerseits versuchte, zwischen der Muʿtazila und der Šīʿa zu vermitteln; beide unterschieden sich grundsätzlich nur noch in der politischen Theorie[55].

Ein weiterer Konvertit ist übrigens der von uns bereits Bd. II 638, Anm. 51 erwähnte Ibn Qiba. Jedoch lebte er in Raiy und hatte vor allem Kontakt zu Abū l-Qāsim al-Balḫī; vermutlich stand er also der Baġdāder Schule näher. Ex-

---

[45] *Faḍl* 289, apu. f. Vgl. zum Ereignis auch ib. 288, 3 ff.

[46] So nach IM 97, 3 f.; bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār findet sich diese Nachricht noch nicht.

[47] *Fihrist* 219, −5, wo vermutlich mit dem Zitat bei Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 217, 8 *yaḥḍuru* zu lesen ist statt *y.ḥḍ.ruhū*.

[48] Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 359, 5. Es ist wahrscheinlich identisch mit dem *K. al-Uṣūl*, das Ibn an-Nadīm erwähnt. Wenn dieser noch *fī t-tauḥīd* hinzufügt, so gehört das wohl nicht direkt zum Titel, sondern ist nur ein Hinweis auf den Inhalt; Abū ʿUmar hat daneben noch ein separates *K. at-Tauḥīd* geschrieben (*Fihrist* 219, −4 f.).

[49] *Fihrist*, ib.; dazu unten S. 610.

[50] *Faḍl* 312, 7 ff.; er unterrichtete anscheinend zeitweise (oder immer?) auf Persisch.

[51] Vgl. *Maq.* 54, 1 ff. Er ist dort unter den Šīʿiten aufgeführt; aber seine Lehre ist ganz muʿtazilitisch. Vgl. jetzt auch Modarressi, *Crisis and Consolidation* 116.

[52] Naǧāšī 164, 13 ff. und 269, apu. ff.; Ardabīlī, *Ǧāmiʿ ar-ruwāt* I 446 a und II 144 b. Die Lesung Ibn Mumlak übernehme ich von Modarressi, der sich auf den Usus unter iranischen Gelehrten stützt (ib.).

[53] *Faḍl* 288, 3 ff.; der Name ist dort zu verbessern. Der Muʿtazilit hieß Ibn as-Saqaṭī (zu ihm vgl. *Faḍl* 312, 4 f. > IM 98, 4 f.); auch ihn hat der Qāḍī ʿAbdalǧabbār noch in ʿAskar Mukram getroffen.

[54] Naǧāšī 270, 2; Ṭūsī, *Fihrist* 369, 3 ff.

[55] *Faḍl* 291, 12 ff.

zerpte aus seinen Werken sind noch erhalten, vor allem in Ibn Bābōya's *K. Ikmāl ad-dīn*. Vgl. dazu jetzt Modarressi, a. a. O. 133 ff.; dort S. 117 ff. auch zu seiner Person. Kurz noch N. Guḍašta in: GIE IV 446.

Auch Ǧubbā'īs Sohn Abū Hāšim hat lange Zeit in 'Askar Mukram unterrichtet; erst kurz vor seinem Tode, i. J. 314/926 oder 311/923 ging er nach Baġdād. Jedoch blieb er auch dann mit seiner Gemeinde in Kontakt; die Responsa, die diese sich auf ihre theologischen Fragen erbat, wurden als Sammelband unter dem Titel (*al-Masā'il*) *al-'Askarīyāt* weiter überliefert. Auch von dem Qāḍī 'Abdalǧabbār ist ein Werk unter diesem Titel bekannt[56]. Ibn Ḥauqal war überrascht, in dem Ort sogar auf einfache Leute – vielleicht wiederum Weber – zu stoßen, die sich im *kalām* auskannten[57]. Dort wo er allerdings Sympathie verspüren läßt, zeigt Muqaddasī sich später ablehnend; wer aus Jerusalem kam, konnte für *kalām* nicht viel übrig haben. In Reimprosa verfallend, macht Muqaddasī dem Leser klar, daß die Theologen bei den Massen nicht mehr beliebt gewesen seien[58]. Dennoch gibt auch er, wie kurz vor ihm schon Malaṭī, unumwunden zu, daß sie das religiöse Leben der Stadt noch ganz bestimmten[59]; sie unterrichteten in der Hauptmoschee immer nach dem Frühgebet bis zum Vormittag[60]. Der Theologe, der in der bekannten Parodie in Hamadānīs *Maqāma Māristānīya* sich von einem Narren zeigen lassen muß, daß seine Lehre von der Willensfreiheit aller Grundlage entbehrt, kommt aus 'Askar Mukram[61]. Selbst ein so „orthodox" wirkender Mann wie Abū Hilāl al-'Askarī (gest. kurz nach 400/1010) war vermutlich Mu'tazilit[62]. Ähnlich wie im Jemen und in Sind wüßte man allzu gerne, wie die Mu'taziliten sich zu den Ismā'īliten stellten, die sich in ihrer Nähe einnisteten; immerhin stammte 'Abdallāh al-Akbar, der mutmaßliche Stifter der Ismā'īliya, aus 'Askar Mukram, und auch der Mahdi 'Abdallāh ist dort geboren[63].

Weitere Städte in Ḫūzistān, die Ka'bī erwähnt[64], sind, im Norden von 'Askar Mukram: Tustar/Šuštar, von dem wir später nur hören, daß die Mehrzahl seiner Bevölkerung dem ḥanafitischen *maḏhab* folgte[65]; Sūs/Šūš, von dem Muqaddasī aber dann sagt, daß es mehrheitlich den Ḥanbaliten und der Ḥubbīya, also mystischen Strömungen, anhänge[66], und Gondēšāpūr, das auch Muqad-

---

[56] Vgl. Gimaret in: JA 1976, S. 321 ff. nr. 24. Ebenso übrigens von dem Grammatiker Abū 'Alī al-Fārisī (gest. 377/987 in Baġdād; vgl. GAS 9/108).

[57] *Ṣūrat al-arḍ* 255, 2 ff.

[58] *Aḥsan at-taqāsīm* 410, 2 ff.; vgl. auch Goldziher in: Der Islam 3/1912/219 = *Ges. Schr.* V 243.

[59] Ib. 415, 3 f.; Malaṭī, *Tanbīh* 32, 18 f./40, 11 f.

[60] Ib. 410, 3.

[61] *Maqāmāt* 128, 7.

[62] Kanazi, *Studies in the Kitab aṣ-Ṣinā'atayn* 14 f.

[63] Vgl. Halm in: REI 54/1986/139 und WO 19/1988/104.

[64] S. 112, 5 f.

[65] Vgl. Krawulsky 356 für die Ilḫānidenzeit. Die bei Halm, *Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule* 154 genannten šāfi'itischen *quḍāt* sind offenbar Ausnahmeerscheinungen; auch die Karte TAVO B VIII 17 wäre dementsprechend zu modifizieren.

[66] *Aḥsan at-taqāsīm* 415, 4 f.; auch oben Bd. II 622 f. Zum Ort vgl. Krawulsky 355 f. und Gaube/Leisten 169.

dasī noch teilweise mu'tazilitisch antraf[67]; im Süden Rāmhurmuz, dem Muqaddasī wiederum eine mu'tazilitische Mehrheit attestiert; dazu ein unidentifizierbarer Ort namens *'-w-r-m-y-s*, hinter dem sich, mit etwas Liebe, Dauraq vermuten ließe, für das Muqaddasī das gleiche sagt wie für Rāmhurmuz[68]. Aus Tustar stammte Abū Bakr b. Ḥarb, ein Schüler des Ǧubbā'ī[69]; letzterer hat brieflich Fragen von ihm beantwortet[70]. In Rāmhurmuz gab es eine theologische Bibliothek, die sich von der in Baṣra nur durch ihre bescheideneren Ausmaße unterschied; in ihr unterrichtete beständig jemand mu'tazilitischen *kalām*[71]. Aš'arī hat mit einem Mu'taziliten aus Rāmhurmuz, vermutlich mit

Abū Muḥammad 'Abdallāh b. al-'Abbās ar-Rāmhurmuzī,

wiederum einem Schüler Ǧubbā'īs[72], eine Korrespondenz geführt und die Ergebnisse aus seiner Sicht unter dem Titel *Ǧawābāt ar-Rāmhurmuzīyīn* veröffentlicht[73]. Rāmhurmuzī beantwortete seinerseits Fragen, die aus Tustar an ihn gerichtet worden waren; das *K. Ǧawābāt at-Tustarīyīn*, das sich daraus ergab, hat noch Malāḥimī vorgelegen[74]. Er gab den Richtern Geld, damit sie die Mu'taziliten gerecht behandelten[75]. Der Qāḍī 'Abdalǧabbār fand dies lobenswert; er hatte selber eine Zeitlang in einem *ribāṭ* in Rāmhurmuz gewohnt und in der Moschee seines geschätzten Vorgängers das Diktat seines *Muġnī* begonnen[76].

Im Grenzgebiet zwischen Ḫūzistān und Fārs war die Stadt Arrağān großenteils mu'tazilitisch[77]; Nāṣir-i Ḫosrau hat dort später, gegen Ende des 5./11. Jh's, als Haupt der Schule einen vielseitig interessierten Gelehrten namens Abū Sa'īd al-Baṣrī vorgefunden[78]. In derselben Provinz nennt Ka'bī noch Sīnīz[79], Tauwaz[80], Sīrāf[81] und Ǧahrum[82]. Davon liegt der letztere Ort ähnlich wie Arrağān landeinwärts, nicht weit von der Grenze nach Šabānkāra; die

---

[67] Ib. 415, 4; dazu Gaube/Leisten 67.
[68] Ib.; dazu Gaube/Leisten 48 und 144. Zu den Orten auch Krawulsky 355 und 349, zu Rāmhurmuz noch Minorsky/Bosworth in EI² VIII 416 f. s. v.
[69] *Faḍl* 318, 7 f. > IM 101, 3 f.
[70] Gimaret in: JA 1976, S. 285 f.
[71] Ib. 413, 15 ff.; dazu Goldziher in: Der Islam 3/1912/214 (= *Ges. Schr.* V 238) und Mackensen in: AJSL 51/1934-5/88 f.
[72] Zu ihm vgl. *Faḍl* 312, −4 ff. > IM 98, 6 ff.; Tanūḫī, *Nišwār al-muḥāḍara* II 331.
[73] Vgl. Gimaret in: JA 173/1985/251.
[74] *Mu'tamad* 465, ult. und 486, 9 f.; zwei weitere Zitate, die vermutlich dem gleichen Werk entstammen, ib. 467, 3 und 471, pu.: es geht überall um Ḥadīṯe und *aḫbār*, mit denen sich die Gottesschau widerlegen ließ.
[75] *Faḍl* 317, 7.
[76] Ib. 317, 5 f. und 315, −5; dazu jetzt näher Heemskerk, *Pain and Compensation* 49 ff.
[77] Ka'bī 113, 2. Zu Yaḥyā b. Bišr al-Arrağānī s. o. Bd. III 291 f. Aš'arī hat auch hierhin Responsa geschickt (Gimaret, ib.). Zum Ort vgl. Gaube/Leisten 16.
[78] *Safarnāme* 91, apu. f. SCHEFER/Übs. 251.
[79] Dazu Gaube/Leisten 164; Krawulsky 214.
[80] Gaube/Leisten 174; Krawulsky 217.
[81] Gaube/Leisten 164; Krawulsky 215.
[82] Gaube/Leisten 58; Krawulsky 173.

drei ersteren dagegen sind Hafenstädte oder zumindest nicht weit entfernt vom Persischen Golf. Auch Muqaddasī vermerkt, daß im Küstengebiet Šī'iten und Mu'taziliten einen großen Anteil der Bevölkerung stellten[83].

Wirtschaftlich war unter den genannten Orten Sīrāf am bedeutendsten. Die Stadt hatte bereits in sasanidischer Zeit als Umschlageplatz am Persischen Golf floriert. Im 3./9. Jh. nahm sie aber einen weiteren Aufschwung, als ihr durch die Gründung Baġdāds ein schnell expandierender Binnenmarkt geboten wurde. Der Indienhandel, von dem sie immer gelebt hatte, wurde damals bis nach China ausgedehnt[84]. Iṣṭaḫrī, der kurz vor der Mitte des 4./10. Jh's schrieb, notiert, daß in Sīrāf ebenso wie im übrigen Küstenraum die Mehrheit der Bevölkerung qadaritische Anschauungen vertrat; das gehe auf baṣrischen Einfluß zurück. Nur wenige allerdings seien direkt Mu'taziliten[85]. Es sieht so aus, als habe die Schule zu Beginn des Jahrhunderts dort der Lehre des Ibn al-Iḫšīḏ angehangen, der in Baṣra Front gegen Abū Hāšim bezog[86]. Denn noch eine Generation später begegnen in Baṣra zwei Theologen dieser Ausrichtung, die aus Sīrāf stammten; einer von ihnen hat sich dann der mittlerweile vorherrschenden Meinung des Abū Hāšim angeschlossen[87]. Interessanterweise heißt es bei Qāḍī 'Abdalǧabbār an einer Stelle, in einem allerdings etwas legendarischen Kontext, 'Amr b. 'Ubaid sei während seiner Jugend Lehrling (*ġulām*) in Sīrāf gewesen[88].

Ǧahrum hatte sich nach Ka'bīs Angaben[89] ganz der Lehre des Abū l-Huḏail angeschlossen. Auch Iṣṭaḫrī vermerkt hier eine mu'tazilitische Mehrheit[90], ebenso zu etwa der gleichen Zeit Malaṭī[91]. Malaṭī nennt im übrigen noch Iṣṭaḫr, das halb ḫāriǧitisch, halb mu'tazilitisch sei, mit mu'tazilitischer Vorherrschaft. Jedoch verlegt er den Ort, der in der Selǧūkenzeit völlig zerstört worden ist[92], nach Kirmān[93]. Auch Muqaddasī scheint auf die Präsenz von

---

[83] *Aḥsan at-taqāsīm* 439, 13.

[84] Unser Wissen beruht hier vor allem auf den archäologischen Untersuchungen von D. Whitehouse; vgl. seine Berichte in: Iran 6/1968 ff. (bis 10/1972 und 12/1974) sowie in: World Archeology 14/1983/328 ff. und *Proceedings Thirty-First Internat. Congr.* Tokyo 1983, I 416 f.; weiterhin R. Hodges und D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe* 133 ff.; H. Gaube in: Arch. Mitt. Iran 13/1980/149 ff.; Ġulāmriḍā Ma'ṣūmī, *Sīrāf „Bandar-i Ṭāhirī"* (Teheran 1352 š./1973), und jetzt Wink, *Al-Hind* 55. Die Seeleute von Sīrāf spielten eine wichtige Rolle bei der Verbreitung von Nutzpflanzen aus dem indischen Subkontinent in der arabischen Welt (Watson, *Agricultural Innovation* 78 f.).

[85] *Masālik* 139, 7 ff.

[86] Zu ihm vgl. den Index s. n.; auch Busse, *Chalif und Großkönig* 440 f. und jetzt Heemskerk, *Pain and Compensation* 38 f.

[87] *Faḍl* 328, −5 ff. und 331, −5 ff. > IM 107, 14 ff. (wo beide Biographien wie vermutlich schon bei Ḥākim al-Ǧušamī direkt hintereinandergestellt sind).

[88] *Faḍl* 243, 7 in einem angeblichen Eigenbericht 'Amrs; dazu Bd. II 284.

[89] S. 113, 5.

[90] *Masālik* 139, 9; vgl. Schwarz, *Iran* 150.

[91] *Tanbīh* 32, 19 f. (wo der Name verschrieben ist)/40, 12 f.

[92] Krawulsky 168 f.

[93] Ib. 32, 20 f./40, 13 f.

Mu'taziliten anzuspielen; aber seine Ausdrucksweise bleibt dunkel[94]. Gegen Ende des 4./10. Jh's verfaßte ein Mu'tazilit, der anscheinend von daher stammte, 'Alī b. Sa'īd al-Iṣṭaḫrī (322/934–404/1013), im Auftrag des Kalifen al-Qādir (!) eine Widerlegung der Bāṭiniten[95].

In Fārs war das Amt des Oberqāḍīs offenbar häufiger mit einem Mu'taziliten besetzt. Wir wissen von zwei Fällen, die beide in das 4./10. Jh. gehören: 'Ubaidallāh b. Muḥammad b. Abī Burda al-Qaṣrī (aus Qaṣr az-zait, einem Stadtteil von Baṣra in der Nähe des Hafens), der neben einer Ehrenrettung des Sībawaih gegenüber Mubarrad ein Buch über *i'ǧāz al-Qur'ān* schrieb (vgl. Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* IV 357 s. v. *Qaṣr az-zait*), und der bei Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī* 118, pu. ff. genannte Oberqāḍī unter 'Aḍudaddaula, d. i. vermutlich Abū Sa'd Sa'īd Bišr b. al-Ḥusain (gest. 380/990), der als Jurist interessanterweise Ẓāhirit war (Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'* 177, ult. ff.; vgl. zu ihm auch Busse, *Chalif und Großkönig* 276 sowie die Anekdote bei Tanūḫī, *Nišwār al-muḥāḍara* III 227 nr. 147).

Ganz unerwähnt bleibt bei Ka'bī Iṣfahān, das von Maḏār in der Mesene über Tustar erreicht werden konnte. Dabei wissen wir, daß schon ein Schüler Ḍirārs, Abū Ġaiṯ al-Iṣfahānī, daher kam[96]. Auch z. Z. des Ǧāḥiẓ sind Mu'taziliten dort bezeugt[97]. Eine Generation später trat

Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm az-Zubairī

als Theologe hervor, der über Yaḥyā b. Bišr al-Arraǧānī die Lehre Abū l-Huḏail's übernommen hatte[98]. Er gehörte einer vornehmen Gelehrtenfamilie an, deren Ahnherr aus Baṣra eingewandert war[99]. Wie Abū l-Huḏail war er Atomist; er verteidigte gegenüber den „Philosophen" dessen Ansicht, daß nur sechs Atome sich gegenseitig berühren und darum einen Körper bilden können, und tat dies so geschickt, daß sein Argument unter dem Beinamen *al-muḫrisa* bekannt wurde, „das dem Gegner das Maul stopft"[100]. An einem andern Punkt wird deutlich, daß er die Korrekturen, welche Hišām al-Fuwaṭī an Abū l-Huḏail's System vornahm, in kritischer Distanz nachvollzog[101]. Er soll insgesamt 33 Bücher zu theologischen Einzelfragen geschrieben haben[102]; vor allem widerlegte er die „vier Bücher" des Ibn ar-Rēwandī, d. h. dessen skandalöse dialektische Fingerübungen, mit denen dieser die Mu'tazila heraus-

---

[94] *Aḥsan at-taqāsīm* 438, 8. Aus dieser Stelle herauszulesen, daß die Mu'tazila dort eigene Bäder hatte, wie F. Saiyid dies tut (vgl. Ka'bī 114, Anm. 308), ist wohl etwas phantastisch.

[95] Kaḥḥāla, *Mu'ǧam al-mu'allifīn* VII 99 b.

[96] S. o. Bd. III 61.

[97] *Faḍl* 276, −6 f.

[98] *Faḍl* 298, pu. f. > IM 90, 10 f.; dazu oben Bd. III 292.

[99] Zu ihr vgl. Sam'ānī, *Ansāb* VI 270, 3 ff. Wenn Ibn al-Murtaḍā behauptet, Zubairī sei ein Nachkomme des Zubair b. al-'Auwām gewesen (*Ṭab.* 90, 1 f.), so ist dies ein Zusatz gegenüber seiner Quelle und vermutlich falsch. Anders Miquel, *Géographie humaine* I 195 f., Anm. 2.

[100] Ibn Mattōya, *Taḏkira* 175, 5 ff. nach Ka'bī.

[101] Text XXIV 5, c–d; dazu oben S. 6, Anm. 24.

[102] *Faḍl* 297, pu. f. > IM 90, 2.

gefordert hatte[103]. Damit ist ein gewisser Terminus post quem gegeben; Zubairī gehört in jedem Fall in die zweite Hälfte des 3. Jh's. Er war Zeitgenosse des Ǧubbā'ī; allerdings kam er bei seinen transoxanischen Kollegen gegen dessen Renommee, dem schon die allgemeine Ehrfurcht vor irakischer Gelehrsamkeit Gewicht verlieh, nicht auf[104]. In seiner Heimatstadt dagegen stand er bei der Obrigkeit in hohem Ansehen; er scheint manchmal stellvertretend für den Gouverneur die Freitagspredigt gehalten zu haben. Allerdings hatte dies auch seine Schattenseiten; er wurde wegen Unterschlagung einmal gefoltert[105]. Der Qāḍī 'Abdalǧabbār, von dem wir wissen, daß er in den Jahren 345-6/956-7 in Iṣfahān Ḥadīṯ gehört hat[106], hat noch Zubairīs Tochter angetroffen, die damals in hohem Alter stand[107]. Der bekannte mu'tazilitische Koranexeget Abū Muslim al-Iṣfahānī (254/868–322/934) ist vermutlich von ihm in die Anfangsgründe der Theologie eingeführt worden, bevor er nach Baġdād ging und, wie wir annehmen dürfen, unter den Einfluß des Ka'bī geriet[108].

In Iṣfahān führte ein Siegelschneider, der gleichfalls Abū Muslim hieß, Zubairīs Tradition fort. Er war ein frommer Mann, der mit der Obrigkeit nichts zu tun haben wollte[109]. Aber er stand auf verlorenem Posten; kaum jemand wollte in der Hauptmoschee noch hinter ihm beten[110]. Man schätzte seine schöne Stimme bei den *tarāwīḥ*; aber theologisch gab man der traditionistischen Reaktion mittlerweile den Vorzug[111]. Nur in der Šī'a waren die Chancen besser; sie ließ sich von dem Ansturm der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* nicht beeindrucken. Ibn Mumlak, der in 'Askar Mukram bereits als Verfechter der Rechte 'Alīs aufgetreten war, ließ sich in Iṣfahān nieder[112]. Auch Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdak al-'Abdakī (gest. nach 360/970?) ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen; er hatte in seiner frühen Jugend bei Muḥammad b. Dāwūd al-Iṣfahānī (gest. 294/909) gehört und kehrte, nachdem er sein Studium in 'Askar Mukram bei Abū Hāšim (also vor 314/926)[113] fortgesetzt hatte, wieder in die Stadt zurück[114]. Allerdings hielt es ihn dort nicht lange; er zog weiter nach Ḫorāsān, um – vermutlich in Balḫ – bei Ka'bī zu lernen. Auch er war Šī'it;

---

[103] Ib. 298, 2 > IM 90, 4; dazu unten S. 315 ff.
[104] Ib. 290, 8 f.
[105] IM 90, 3 ff. < *Faḍl* 297, ult. ff. (wo der Text stellenweise verderbt ist).
[106] Vgl. Madelung in: EIran I 116 b.
[107] *Faḍl* 298, apu. f. > IM 90, 9 f.
[108] Zu ihm vgl. GAS 1/42 f. und vor allem Madelung in: EIran I 340 f. Auch ein weiterer Korankommentator aus der Stadt, Walīd b. Abān al-Iṣfahānī, 310/922 gestorben und damit vermutlich etwas älter als Abū Muslim al-Iṣfahānī, wird bei den Mu'taziliten zitiert (vgl. Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* IV 212, 9 ff. > Malāḥimī, *Mu'tamad* 466, 5 ff.); jedoch gehörte er zu den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* (Kaḥḥāla, *Mu'ǧam* XIII 169).
[109] *Faḍl* 322, pu. ff., wonach er sich weigerte, für Mardāwīǧ (reg. 315/927–323/935) einen Siegelring anzufertigen, und wegen des entgangenen Geschäftes mit seinen Frauen Händel bekam.
[110] Ib. 323, 7 ff.
[111] Zur Entwicklung vgl. auch Bd. II 628 ff.
[112] Naǧāšī 269, apu. ff. > Ardabīlī, *Ǧāmi' ar-ruwāt* II 144 b, –10.
[113] S. o. S. 246.
[114] So laut *Faḍl* 331, 10: *'āda ilā Iṣbahān*. Er erhält bei Qāḍī 'Abdalǧabbār die Nisbe al-'Askarī; sie ist sonst nicht bezeugt.

er beschloß sein Leben in Gurgān, wo er, obgleich selber Imāmit, auch unter Zaiditen beliebt war[115]. Im übrigen kam auch Ibn Mumlak aus Gurgān; es ist also sehr wohl möglich, daß seine „Bekehrung"[116] kaum neue Fakten schuf. Er ist nur ein Beispiel unter mehreren dafür, daß Imāmīya und Muʿtazila sich bewußt, wenngleich aus unterschiedlichen Gründen, einander annäherten.

> Vgl. dazu meine Ausführungen in ER X 223 f. s. v. *Muʿtazila*. Für Baġdād ist hier vor allem die Familie der Naubaḫtī zu nennen (Madelung in: *Le Shîʿisme imâmite* 14 f.). Auch Kaʿbī hatte Sympathien für die Zaidīya (vgl. EIran I 359 b und 362 a). Bei ʿAbdakī mag mitgespielt haben, daß die Ismāʿīlīya damals für Muʿtaziliten und Imāmiten gleichermaßen zu einer Gefahr wurde; er hat einen *Radd ʿalā l-Ismāʿīlīya* verfaßt (Ṭūsī, *Fihrist* 368, ult.; vgl. Masʿūdī, *Tanbīh* 396, 12).

Für die Provinz Kirmān nennt Kaʿbī nur die Stadt Ǧīruft[117]. Muqaddasī fügt noch Sīrǧān hinzu, wo er eine mehrheitlich muʿtazilitische Bevölkerung vorfand[118]. Bei Kaʿbī ist von Iran dann weiter nicht mehr die Rede. Tirmiḏ, wohin Wāṣil einen seiner Schüler gesandt hatte, wird ebensowenig erwähnt wie Herat, das nach Malaṭī ein Schwerpunkt der Muʿtazila war[119], oder Balḫ, wo Kaʿbī selber sich nach seinen Baġdāder Studienjahren niederließ. Vielleicht liegt die Erklärung darin, daß er für ein ostiranisches Publikum schrieb, bei dem er die heimischen Verhältnisse als bekannt voraussetzen konnte. Wie dem auch sei, wir müssen seine Ortsliste hier durch andere Quellen ersetzen.

Daß Ḫorāsān auch in der Zeit vor Kaʿbī schon zum Gesichtskreis der Muʿtaziliten gehörte, unterliegt keinem Zweifel. Hišām al-Fuwaṭī hat mit dortigen Gemeinden korrespondiert[120]. Vielleicht meinte er vor allem die in Nēšāpūr; denn dort, in der Metropole der Ṭāhiriden, hatte

Abū Zufar Muḥammad b. ʿAlī al-Makkī

einige Ideen Hišāms bekannt gemacht[121]. Abū Zufar war vielleicht der erste Muʿtazilit, der in der Stadt Fuß faßte[122]; das geistige Klima war der Schule

---

[115] Vgl. zu ihm jetzt den ausführlichen Artikel von Ḥasan Anṣārī in GIE IV 198 f.; auch oben Bd. I 229 mit der dort genannten Sekundärliteratur. Das Todesdatum wird verschieden angegeben; der oben übernommene späte Ansatz, der auf al-Ḥākim an-Naisābūrī zurückgeht, wird von Madelung in: Der Islam 57/1980/227, Anm. 30 mit guten Gründen verteidigt, führt jedoch, wenn wir an der Begegnung mit Ibn Dāwūd festhalten, zu einer recht langen Lebenszeit.

[116] S. o. S. 245. Über ihren Zeitpunkt und ihren Ort ist nichts Sicheres bekannt.

[117] S. 114, 1. Vgl. dazu Gaube/Leisten 65 und Krawulsky 139; auch Barthold, *Historical Geography* 141.

[118] *Aḥsan at-taqāsīm* 464, 8; dazu Gaube/Leisten 164 f.

[119] *Tanbīh* 32, 20/40, 13. Allerdings drangen kurz darauf dort die Karrāmiten und Ḥanbaliten vor (vgl. meine *Ungenützten Texte zur Karrāmīya*, S. 49 und 61 etc.; auch oben Bd. II 570 f.).

[120] S. o. S. 3.

[121] Vgl. Text XXIV 12 und 40, b.

[122] Kaʿbī, *Maq.* 74, 17 > *Faḍl* 303, ult. > IM 93, 12. Er wird wohl auch bei Kaʿbī, *Maq.* 103, 8 und bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 283, ult. als Gewährsmann genannt. Man darf ihn nicht mit dem Schüler Ḍirārs verwechseln, der gleichfalls Abū Zufar hieß (zu ihm s. o. Bd. III 61).

dort nicht unbedingt günstig[123]. Neben ihm hören wir noch von einem Muḥammad b. Sa'īd b. Zanǧīya[124] oder Ibn Zanǧa[125], der für uns ganz im Dunkeln bleibt[126]. Eine Zeitlang hat wohl auch

Abū l-Qāsim al-Ḥāriṯ b. 'Alī al-Warrāq

in der Stadt unterrichtet. Die Schultradition wußte nämlich von den „Kollegen aus Nēšāpūr" (an-Naisābūrīyūn), daß er das *K. al-Asmā' waṣ-ṣifāt* des Ǧubbā'ī ergänzt hatte[127]. Jedoch blieb er jedenfalls nicht sein ganzes Leben dort. Er hat in Sūq al-Ahwāz[128] mit Ǧubbā'ī sich zu Disputationen getroffen[129]. Später lebte er als Buchhändler in Baġdād, in Qaṣr Waḍḍāḥ auf dem Westufer[130]. Dort hat er wohl auch seine zahlreichen Streitschriften verfaßt, gegen Ibn ar-Rēwandī[131], gegen Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād[132] und gegen Muḥammad b. Zakarīyā' ar-Rāzī[133]; sie paßten in dieses Milieu[134]. Was dagegen in Nēšāpūr aus der Mu'tazila wurde, dies zu erkennen helfen uns nur einige wenige Streiflichter. Im Kreis des Ibn Ḫuzaima hat i. J. 309/921 ein Mu'tazilit eine Rolle gespielt[135]. Der Ṣāḥib Ibn 'Abbād zog in der zweiten Hälfte des 4. Jh's einen Schulgenossen in seine Nähe, der aus Zūzan stammte und sich in Nēšāpūr niedergelassen hatte[136]. Auch Abū Rašīd, den es gleichfalls in dessen Umgebung verschlug, weil er unter dem Qāḍī 'Abdalǧabbār studieren wollte, stammte aus Nēšāpūr[136a]. Maḥmūd von Ġazna deportierte dann drei Mu'tazi-

---

[123] S. o. Bd. II 604ff. Die Ṭāhiriden haben sich anscheinend nie auf eine bestimmte theologische Schule festgelegt (s. u. S. 300 und Bd. II 607f.). Der Abū 'Abdallāh al-Marwazī, den Ṭāhir I. sich vorstellen ließ (Ǧāḥiẓ, *Buḫalā'* 22, 1), war Theologe, aber nicht unbedingt Mu'tazilit; wir wissen nicht einmal, ob er je in Iran gelebt hat.

[124] So in der Liste des Ka'bī bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 220, Anm., Z. 7, wo kurz zuvor auch Muḥammad b. 'Alī al-Makkī erwähnt ist.

[125] So nach *Faḍl* 304, 1f. > IM 93, 13.

[126] Sollte Maḥmašāḏ b. Zanča gemeint sein, der zum Ahnherrn einer bekannten Karrāmitenfamilie geworden ist? (Zu ihm vgl. meine *Ungenützten Texte* 33f., wo eine andere, näherliegende Identifikation erwogen wird). Daß die frühen Karrāmiten Beziehungen zur Mu'tazila hatten, ist an sich bekannt. *Maḥmašāḏ* ist eine iranische Ableitung von *Muḥammad* (vgl. Meier, *Abū Sa'īd* 322, Anm. 22); *Zanča* wäre dann ein Diminutiv zu *zan*: „Frauchen".

[127] *Faḍl* 303, −5 ff.; dazu Gimaret in: JA 1976, S. 280f. Es scheint dazu eine Widerlegung gegeben zu haben; sie wird bei İsmail Paşa fälschlich Bišr b. al-Mu'tamir zugeschrieben (Bd. V 285).

[128] Zum Ort vgl. Krawulsky 346f.

[129] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 218, 14f.

[130] Ib. 219, 2. Zu Qaṣr (al-)Waḍḍāḥ vgl. Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* IV 364f. s. v. und Ṣ. A. al-'Alī, *Baġdād* I_1, Index s. v.

[131] Werkliste XXXV b, Widerlegung d.

[132] Vgl. Bd. V 342.

[133] S. u. S. 316, Anm. 13.

[134] S. o. S. 90f. und unten S. 342f. Weitere Werke verzeichnet Ibn an-Nadīm (219, 2ff.). Der Qāḍī 'Abdalǧabbār rühmt darunter besonders ein *K. al-Mutašābih* (Faḍl 303, −5; bei Ibn an-Nadīm *K. Mutašābih al-Qur'ān*). Zu seinen Lehransichten vgl. Ibn Mattōya, *Taḏkira* 401, 3ff. und vielleicht auch 448, −7.

[135] TH 724, 8ff.; vgl. dazu Massignon, *Passion* ^{2}I 217/engl. Übs. I 172 und jetzt Gimaret in: JA 277/1989/232f., der noch eine Parallele bei Baihaqī berücksichtigt.

[136] Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ 'Uyūn al-masā'il*, in: *Faḍl* 386, −6f. > IM 117, pu.

[136a] Vgl. Madelung in: Elran I 367.

liten aus der Stadt nach Gardēz[137]; einer von ihnen war der Imam der Hauptmoschee gewesen.

Weitere Namen für das 4. Jh. bringt Arazi in: Festschrift Baneth 285, Anm. 36. Sie werden in der muʿtazilitischen Ṭabaqāt-Literatur nicht aufgeführt. Für die Selǧūkenzeit vgl. Heemskerk 64 und oben S. 242, Anm. 18. – Zur Entwicklung der šīʿitischen Theologie in Nēšāpūr s. o. Bd. I 388 und Modarressi, *Crisis and Consolidation* 38 f.

Ein Zeitgenosse oder Schüler Abū Zufar's, Ibrāhīm al-Balḫī, führt uns weiter nach Osten; Ḫaiyāṭ hat von ihm überliefert[138]. Daß die Muʿtaziliten in dessen Heimatstadt Balḫ viele Freunde fanden, ist dabei gar nicht gesagt; die Ḥanafiten, die dort den Ton angaben, folgten zu einer nicht geringen Zahl anderen Denktraditionen[139]. Natürlich kam Abū l-Qāsim al-Balḫī dorther, den wir meist als Kaʿbī zitiert haben; er war Verwaltungsbeamter und trat später in den Dienst der Sāmāniden[140]. Vor seiner Zeit begegnet noch ein gewisser Abū ṭ-Ṭaiyib al-Balḫī, ein Anhänger des Ǧaʿfar b. Ḥarb[141]; auch er ist Gewährsmann des Ḫaiyāṭ gewesen[142]. Zu Kaʿbīs eigener *ṭabaqa* gehört Abū ʿAlī al-Balḫī, der ein Schulhaupt gewesen sein und Bücher geschrieben haben soll. Aber wir wissen nichts weiter über ihn[143]. Ein anderer Zeitgenosse, über den wir wesentlich besser orientiert sind, Abū Zaid al-Balḫī (gest. 322/933), für den Kaʿbī sich auch sehr einsetzte[144], war ebenfalls Muʿtazilit; er wurde vor allem bekannt durch sein *K. Naẓm al-Qurʾān*[145]. Noch zu Beginn des 6./12. Jh's lebte in der Stadt ein Muʿtazilit, bei dem sowohl Ibn ʿAsākir als auch Ibn al-Ǧauzī trotz ihrer abweichenden religiösen Einstellung studiert haben: Ḥusain b. Muḥammad b. Ḫusrau al-Balḫī, ein Ḥanafit; er starb i. J. 522/1128[146].

Die Ausbreitung über den Oxus hinaus ist dadurch dokumentiert, daß in den letzten Jahrzehnten des 3. Jh's drei Transoxanier in ʿAskar Mukram auftauchten, um sich von Ǧubbāʾī in der wahren Lehre unterrichten zu lassen[147]. Bezeichnenderweise kennt die Überlieferung jeweils nur ihre Kunya und die

---

[137] Ib. 387, 6 ff.; den verschriebenen Ortsnamen in Z. 10 möchte ich Qardāz = Gardēz lesen. [Vgl. aber jetzt Heemskerk, *Pain and Compensation* 224, Anm. 10.]

[138] Kaʿbī, *Maq.* 103, 8; *Faḍl* 283, ult. > IM 77, 12.

[139] S. o. Bd. II 534 ff.

[140] Näheres zu ihm Elran I 359 ff. und GIE VI 151 ff. Zur Religionspolitik der Sāmāniden s. o. Bd. II 564 ff.

[141] Kaʿbī, *Maq.* 74, 15 f.; auch genannt in der Liste des Kaʿbī bei Ibn an-Nadīm 220, Anm., Z. 6 f.

[142] Ib. 70, 8 und oben Bd. III 131. Oder ist er identisch mit Ibrāhīm al-Balḫī?

[143] *Faḍl* 321, 1 f. > IM 102, 3. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār bringt bei seinem Namen noch eine zweite Nisbe, die aber so unleserlich ist, daß Ḥākim al-Ǧušamī und in seinem Gefolge Ibn al-Murtaḍā sie weggelassen haben.

[144] Vgl. Elran I 359 f. und 399 f.; auch GIE V 502 ff.

[145] EI² I 1003. Zuletzt über ihn ausführlich Rosenthal in: Fs. Lewis 287 ff. Als weiteren Zeitgenossen, der vermutlich ebenfalls Muʿtazilit war, mag man den Dichter Šuhaid (?) b. al-Ḥasan al-Balḫī nennen (gest. 315/927; vgl. EI² IX 208 f.).

[146] Biographische Quellen zu ihm vgl. Ṭabāṭabāʾī in: Turāṯunā 7/1412, nr. 1, S. 100.

[147] *Faḍl* 291, 1 ff.

Nisbe: Abū Sa'īd al-Ušrūsanī, Abū l-Faḍl al-Ḫuǧandī und Abū l-Faḍl al-Kiššī. Man hatte sich offensichtlich nur den Namensbestandteil gemerkt, mit dem man sie anredete, dazu ihre Herkunft; nach ihrer Heimreise war über sie dann nichts mehr zu erfahren. Der erste kam aus Ušrūsana, dem Stammland des Afšīn am oberen Lauf des Zarafšān, der zweite aus Ḫuǧand, also der Stadt, die die Gegend Ušrūsana am Eingang zum Farġāna-Tal östlich begrenzte[148], der dritte aus Kiš im heutigen Uzbekistan[149]. Sie waren offenbar zusammen gereist und hatten zuerst bei Ka'bī in Balḫ Station gemacht, später bei Zubairī in Nēšāpūr. Aber Ǧubbā'ī hatte ihnen am meisten imponiert; Balḫī war ihnen zu beredt und Zubairī zu unbedarft[150]. Das ist so natürlich aus der Sicht der Baṣrier erzählt; diese hatten Grund, zu betonen, daß Ǧubbā'ī, der nicht viel Worte machte, doch der Solidere sei. Aber der Irak war für die Leute aus dem fernen Osten wohl tatsächlich der Hort der Gelehrsamkeit; denn Abū Sa'īd al-Ušrūsanī ist von 'Askar Mukram nach Baṣra weitergereist, um Ǧubbā'ī dort noch einmal zu treffen[151], und man hat auch später immer wieder Anfragen aus Ḫorāsān an diesen gerichtet[152]. Abū Sa'īd tat dies noch unmittelbar vor Ǧubbā'īs Tod; Abū Hāšim hat dann an dessen Stelle geantwortet, in zwei Folgen von Responsa, die als *Ušrūsanīyāt* bekannt waren[153]. Er hatte sich im übrigen von Ǧubbā'ī (alle?) dessen Bücher diktieren lassen[154]. Abū l-Faḍl al-Ḫuǧandī tat das gleiche mit dem *K. al-Laṭīf/al-Luṭf*; er hütete es so eifersüchtig, daß Ǧubbā'ī es noch einmal diktieren mußte, damit auch seine Mitschüler es besaßen[155]. Seine Anfragen kamen später als die des Ušrūsanī; sie waren offenbar von vornherein an Abū Hāšim gerichtet[156]. Für Kiššī gilt vermutlich das gleiche[157].

Welche Stellung diese weitgereisten Adepten in ihrer Heimat hatten, wissen wir nicht. Aber immerhin verfaßte Kiššī ein offenbar originelles Buch über Willens- und Handlungsfreiheit[158]. Die Mu'tazila war sichtlich noch in der

---

[148] Heute (oder bis zur kurzem) Leninabad in Tadschikistan; vgl. EI² V 45 f. und Krawulsky 574. Ušrūsana lag zwischen Ḫuǧand(a) und Samarqand.

[149] Krawulsky 575 f.; nicht zu verwechseln mit Kašš/Kišš in Sīstān (ib. 56).

[150] *Faḍl* 290, 6 ff.

[151] Ib. 290, 5 f.

[152] Dafür stehen die *Ǧawābāt al-Ḫurāsānīyīn*, die man von ihm überlieferte (Gimaret in: JA 1976, S. 286).

[153] *Faḍl* 318, pu. f.; dazu Gimaret 306.

[154] Ib. 318, apu. Zur Verwechslung zwischen ihm und Abū Sa'īd al-Barḍa'ī s. o. S. 239 f.

[155] Ib. 319, 6 ff. > IM 101, 11 ff. Man kann daraus schließen, daß man sonst sich die Bücher gegenseitig auslieh und dann wohl abschrieb. Ob man nachträglich noch eine *iǧāza* einholte, bleibt offen. Im vorliegenden Fall hatte man Gelegenheit, die beiden separaten Diktate miteinander zu vergleichen; sie „waren einander (sehr) ähnlich" (*Faḍl* 319, 8, wenn die Lesung *taqārabā* stimmt; IM 101, 14 hat stattdessen *tafāwatā* „sie wichen voneinander ab").

[156] Gimaret 318.

[157] Die *Ǧawābāt masā'il Abī l-Faḍl* des Abū Hāšim (Gimaret 320) könnten an ihn gerichtet sein. Allerdings trug auch Ḫuǧandī diese *kunya*. Zudem heißt es bei Qāḍī 'Abdalǧabbār, er habe schon an Ǧubbā'ī *masā'il* gerichtet (*Faḍl* 319, 2 > IM 101, 8 f.). Vielleicht lag der Fall so wie bei Ušrūsanī.

[158] *Faḍl* 319, 2 f. > IM 101, 9 f.

Expansion begriffen; denn unter Abū Hāšim studierte nun sogar jemand aus Buḫārā, ein ḥanafitischer Jurist[159]. In Samarqand regte sich eine Generation später, wiederum unter den Ḥanafiten, der Widerstand; Muḥammad b. Abī Naṣr al-ʿIyāḍī (gest. 361/971), Sohn eines bekannten ḥanafitischen Theologen[160], stellte dort zehn Fragen gegen die Muʿtazila zusammen (*al-Masāʾil al-ʿašr al-ʿIyāḍīya*)[161]. Allerdings ist uns gerade aus dieser Stadt überhaupt kein Name eines Muʿtaziliten überliefert.

> Ibn Abī l-Ḥadīd berichtet, daß sich unter den Muʿtaziliten Transoxaniens die Lehre des Abū Ḥafṣ al-Muʿauwad al-Qarmīsīnī durchsetzte, die Engel bestünden genau wie die Menschen aus Fleisch und Blut und wir sähen sie nur deswegen nicht, weil sie uns so fern sind. Qarmīsīnī kam damit in gewisser Hinsicht dem in dieser Gegend weit verbreiteten Anthropomorphismus entgegen (ŠNB VI 432, 2 ff., wo die Nisbe verderbt ist; vgl. zur Kontrolle *Faḍl* 320, 12 ff.). Allerdings stieß er anderswo mit dieser Ansicht, die er in einem „kleinen Buch" niedergelegt hatte, bei den Muʿtaziliten auch auf Widerstand (*Faḍl* 320, −7 ff.). Er war Finanzbeamter und eine Zeitlang Kaʿbī unterstellt, der es bekanntlich bis zum Wesir eines Gouverneurs der Sāmāniden gebracht hat (ib. 320, −4 ff.; dazu Elran I 359 b). Bei ihm hatte er auch studiert. Jedoch stammte er vermutlich nicht aus der Gegend; denn hinter Qarmīsīn verbirgt sich pers. Kermānšāhān, das in der Provinz Kurdistan lag und später von Hulagu zerstört wurde (Krawulsky, *Iran* 371). — Zu einer weiteren Lehre Qarmīsīnīs vgl. Abū Rašīd, *Masāʾil fī l-ḫilāf* 74, −4; auch *Faḍl* 320, 16.

Wahrscheinlich gab es in Bust, einem der städtischen Zentren Sīstāns, eine muʿtazilitische Gemeinde. Dort schrieb nämlich um 355/966 Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī für einen hohen Verwaltungsbeamten der Sāmāniden seine Enzyklopädie *al-Badʾ wat-taʾrīḫ*, die nicht nur in ihrem theologischen Material, sondern auch in ihrem Geschichtsbild deutlich muʿtazilitischen Charakter trägt[162]. Ein bis zwei Generationen später begegnet der Theologe Abū l-Qāsim Ismāʿīl b. Aḥmad al-Bustī, der vor 389/999 Schüler des Qāḍī ʿAbdalǧabbār in Raiy wurde und vermutlich zumindest aus Bust stammte[163]. Er war Zaidit; die Šīʿiten hatten schon früh in Sīstān stellenweise das Richteramt besetzen können[164].

---

[159] Abū Bakr al-Buḫārī (*Faḍl* 331, 5 ff. > IM 109, 14 f.). Auch mit ihm hat Abū Hāšim später eine Korrespondenz unterhalten (Gimaret 318). Im übrigen kennen wir von ihm ausnahmsweise neben der Kunya und der Nisbe auch noch den Spitznamen. Man nannte ihn „das Kamel der ʿĀʾiša", weil er so sehr für sie schwärmte; er war offenbar kein Šīʿit.

[160] Zu ihm s. o. Bd. II 564.

[161] Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 357, 17 ff. (lies *ǧamaʿa* statt *ǧamīʿ* in 357, pu.).

[162] Zum Autor vgl. EI² VII 762; zum Werk Morony in Elran III 352 f. Den muʿtazilitischen Charakter der Geschichtsdarstellung hat T. Khalidi herausgehoben (in: JNES 35/1976/1 ff., dort vor allem 9 ff.). C. Schöck meint demgegenüber, daß Maqdisī „sich ganz offensichtlich selbst nicht als Muʿtazilit verstanden" habe (*Adam im Islam* 95, Anm. 533). Wenn sie sich dazu jedoch auf dessen Behandlung der Attributenlehre beruft, so sehe ich nicht, worauf sie sich stützt.

[163] Zu ihm vgl. GAS 1/626 und Madelung in: Elran IV 388 f.

[164] S. o. Bd. II 588 f. Allerdings waren sie in der Provinz insgesamt vermutlich gegenüber den Ḫāriǧiten und damals auch den Murǧiʾiten in der Minderzahl (ib. 572 ff.).

In Ḫwārazm, der Heimat des Zamaḫšarī, reiften unter der Dynastie der Ma'mūniden (seit 385/995) die Früchte der mu'tazilitischen Mission. Der Qāḍī 'Abdalǧabbār schrieb um 400/1010 auf Bitten eines hochgestellten Beamten vom Hofe in Gurganǧ sein *K. Faḍl al-i'tizāl*. Aus seinem Vorwort gewinnt man den Eindruck, als habe der damalige Ḫwārazmšāh sich direkt zur Mu'tazila bekehrt[165]. Gemeint ist entweder 'Alī b. Ma'mūn (387/997–399/1009) oder Ma'mūn II. (399/1009–407/1017); der Titel *al-malik al-'ādil*, den der Qāḍī verwendet, erscheint seit 395/1005 auf den Münzen[166]. Aber man wird sich die Entwicklung nicht zu eindimensional vorstellen dürfen; der Wesir Aḥmad as-Suhailī, der damals die Kulturpolitik bestimmte, förderte auch Leute anderen Zuschnitts, etwa den Philosophen Avicenna[167]. Jedenfalls versprach man sich von dem Buch, das für uns heute die beste biographische Quelle zur Geschichte der frühen Mu'tazila darstellt, offenbar Auskunft darüber, an welche Tradition man sich anschloß[168]. Der Erfolg war allerdings nicht von langer Dauer; denn als Ma'mūn II. bei einer Revolte ums Leben kam, annektierte Maḥmūd von Ġazna i. J. 408/1017 die Region[169], und er war, wie man weiß, „heterodoxen" Strömungen nicht wohlgesinnt[170].

Erst mehr als zwei Generationen später scheint mit Abū Muḍar Maḥmūd b. Ǧarīr aḍ-Ḍabbī al-Iṣfahānī (gest. 507/1114) wieder ein Mu'tazilit von außen her ins Land gekommen zu sein. Jedoch unterrichtete er vornehmlich Grammatik und Literatur; auf diesen Gebieten ist auch Zamaḫšarī (gest. 538/1144) sein Schüler gewesen[171]. Daß die Theologie damals ebenfalls wieder aufblühte, können wir aus den Werken von Zamaḫšarīs Zeitgenossen (Ibn al-)Malāḥimī (gest. 536/1141) erschließen[172]. Er folgte der Schule des Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (gest. 436/1044) und mag diese Vorliebe von Maḥmūd b. Ǧarīr übernommen haben; denn dieser war u. a. Arzt und wird als solcher ebenso an der Philosophie Interesse gehabt haben, wie man dies Abū l-Ḥusain al-Baṣrī nachsagte[173]. Zamaḫšarī allerdings lernte, nachdem er durch eine Reise mit dem Erbe des Ḥākim al-Ǧušamī in Berührung gekommen war, die Theologie vor allem bei

---

[165] *Faḍl* 137, ult. ff.

[166] Allerdings enthält der Hort aus Kazan, dem wir diese Erkenntnis verdanken, keine Münzen über das Jahr 399 hinaus. Wir haben darum auch keine Belege für Ma'mūn II. (vgl. A. K. Markov, *O klad kufičeskix monet*, Sankt-Petersburg 1908, dort vor allem S. 5). Ich verdanke diesen Hinweis L. Ilisch.

[167] Der allerdings damals noch sehr jung war und wohl vor allem als Arzt eingesetzt wurde (vgl. Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā* 41 und 124).

[168] Der Qāḍī 'Abdalǧabbār hat auch Fragen aus Ḫwārazm beantwortet; sie kamen vermutlich von der dortigen mu'tazilitischen Gemeinde und wurden unter dem Titel *Ḫwārazmīyāt* veröffentlicht (Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ 'Uyūn al-masā'il*, in: *Faḍl* 368, 11).

[169] Zu den Einzelheiten vgl. Bosworth in EI² IV 1066 s. v. *Ḫwārazm-Šāhs*.

[170] Bosworth, *The Ghaznavids* 53 f.; auch oben S. 252 f. und jetzt Heemskerk, *Pain and Compensation* 58 f.

[171] Yāqūt, *Iršād* VII 145, 4 ff.; vgl. Goldziher in: Der Islam 3/1912/220 = *Ges. Schr.* V 244.

[172] Vgl. vor allem seinen *Mu'tamad* (edd. M. McDermott und W. Madelung; London 1991) und seinen *Fā'iq fī l-uṣūl* (edd. McDermott/Madelung, Beirut). Weitere Werke vgl. *Mu'tamad*, Einl. iv.

[173] Ib. v; auch unten S. 654.

Malāḥimī; er revanchierte sich, indem er diesem die Feinheiten der Koranexegese beibrachte[174]. Aus späterer Zeit kennen wir den i. J. 581/1185 vollendeten *Munqiḏ min at-taqlīd* des Imāmiten Sadīdaddīn Maḥmūd b. ʿAlī al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī[175] und den *Kāmil fī l-istiqṣā' fīmā balaġanā min kalām al-qudamā'* eines gewissen Taqīyaddīn, über dessen Identität und Nisbe (Nağrānī oder Baḥrānī?) wir bisher im unklaren sind[176]. Noch Ibn Baṭṭūṭa hat in den dreißiger Jahren des 8./14. Jh's in Ḫwārazm Muʿtaziliten getroffen, die selbst bei religiösen Behörden in hohem Ansehen standen[177], und Timur hatte bekanntlich auf seinem Syrienfeldzug einen ḥanafitischen Juristen aus Ḫwārazm in seinem Gefolge, der ebenfalls Muʿtazilit war. Dieser ließ sich von „orthodoxen" Gelehrten in den eroberten Gebieten gerne zu Streitgesprächen auffordern; dabei kam ihm zugute, daß er gleichermaßen Arabisch, Persisch und Türkisch beherrschte[178]. Ibn Ḫaldūn hat ihn bei seiner Audienz in Damaskus i. J. 803/1401 kennengelernt[179].

---

[174] Vgl. dazu im einzelnen den Aufsatz von Madelung in: Actas XII Congreso UEAI Málaga 485 ff.

[175] 1–2; Qum 1412/1991–1414/1993.

[176] *Muʿtamad*, Einl. vi f.; dazu oben S. 81. Weitere Einzelheiten bei Madelung, ib.; zu einem Enkelschüler des Zamaḫšarī vgl. Lablī, *Fihrist* 125 f.

[177] Vgl. Miquel in: BEO 30/1978/77.

[178] Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* VII 50, 11 ff.

[179] Ibn Ḫaldūn, *Taʿrīf* 409, ult. f. mit weiteren Angaben in der Fußnote. Dort heißt er ʿAbdalġabbār b. Nuʿmān, bei Ibn al-ʿImād dagegen ʿAbdalġabbār b. ʿAbdallāh.

7.6 *Indien*

Sind ist anscheinend von Anfang an in die mu'tazilitische Mission mit einbezogen worden[1]; Ṣafwān al-Anṣārī, der ihr in seiner Qaṣīde ein Denkmal setzte, hat sich am Hof des dortigen arabischen Gouverneurs in Multān aufgehalten[2]. Ka'bī nennt neben Multān noch al-Manṣūra, das später meist als Hauptstadt begegnet, jedoch erst unter Manṣūr, etwa gleichzeitig mit Baġdād, gegründet wurde[3]. Daneben steht, ebenfalls unter Sind subsumiert, Makrān, womit vermutlich die ganze Küstenlandschaft westlich des Indus-Deltas gemeint ist, und Tīz, eine Hafenstadt auf dem Seeweg nach Indien, die an sich noch in Kirmān, westlich von Makrān, liegt[4]. Die gesamte Gegend war mit dem Irak nur auf dem Seeweg verbunden; so ist sie unter den Abbasiden auch nach den vorhergehenden Wirren wieder in Besitz genommen worden[5]. Es gab Stimmen, die ganz Sind als mu'tazilitisch bezeichneten; aber so genau war sich Ka'bī da auch nicht sicher[6]. In jedem Fall werden nur einige Schwerpunkte gemeint gewesen sein, in denen tatsächlich Muslime wohnten, Verwaltungszentren, aber auch Handelsemporien, in denen Kaufleute aus dem Irak sich festgesetzt hatten. Eine Geschichte bei Tanūḫī deutet darauf hin, daß die Mu'taziliten mit ḫāriǧitischen Gemeinden Kontakt hatten; daß die Ibāḍīya sich von 'Umān aus in Sind festgesetzt hatte, ist bekannt[7]. Später haben an manchen Stellen vermutlich die Ismā'īliten das Erbe der Mu'tazila angetreten[8]; Muqaddasī hat schon keine Mu'taziliten mehr in der Provinz angetroffen[9].

> MacLean betont m. E. zu stark die Rolle der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* in Sind. Das liegt daran, daß er sich vor allem auf die biographischen Wörterbücher stützt (vgl. etwa S. 98 ff.). So kommt er dazu, ein Vorherrschen von „Populismus, Literalismus und Textualismus" zu konstatieren; er erklärt dies mit einem Einfluß des bodenständigen Buddhismus (107 ff.). Jedoch werden dabei einheimische Quellen manchmal etwas überstrapaziert, so etwa die Grabinschriften aus Daibul/Dēbal, die Muh. Abdul Ghafur in: Pakistan Archaeology 3/1966/65 ff. bekannt gemacht hat; der pakistanische Verfasser neigt dazu, religiöse Formeln zu schnell in dem ihm geläufigen Sinne zu interpretieren.

---

[1] Abū Hilāl al-'Askarī, *Awā'il* II 138, 9.
[2] S. o. Bd. II 382.
[3] S. 114, 2 f.; Krawulsky 576. Zur Gründung vgl. Ya'qūbī, *Buldān* 238, 4 f./Übs. Wiet 10; allgemein noch Wink, *Al-Hind* 184 f.
[4] Krawulsky 146; Bosworth in EI² VI 193 a.
[5] Kennedy, *Abbasid Caliphate* 30 f. und 51.
[6] S. 114, 3.
[7] Vgl. zusammenfassend MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 118 ff.
[8] Vgl. dazu S. M. Stern in: IC 23/1949/298 ff. = *Studies in Early Ismā'īlism* 177 ff. Zu den Verhältnissen im allgemeinen auch Halm, *Das Reich des Mahdi* 341 ff.
[9] *Aḥsan at-taqāsīm* 481, 11.

7.7 *Der Maġrib*

7.7.1 *Das Landesinnere und der äußerste Westen*

Auch der Maġrib ist bereits von einem Abgesandten Wāṣils aufgesucht worden[1]. Daß dies nicht bloß Legende ist, erkennen wir daran, daß die Muʿtazila dort im allgemeinen unter dem Namen Wāṣilīya begegnet[2]. Die Mission richtete sich offenbar mehr auf die Berberstämme als auf die arabischen Verwaltungskader. Sie hatte dort nachhaltigen Erfolg; wir haben hier, nach dem Bereich der syrischen Wüste, den zweiten Fall vor uns, wo es der Muʿtazila gelungen ist, in einem Gebiet mit nicht-seßhafter Bevölkerung Fuß zu fassen. Als im Irak der Aufstand gegen Manṣūr i. J. 145 zusammenbrach, fanden die Söhne des Bašīr ar-Raḥḥāl mit ihrem Anhang im Maġrib Zuflucht[3]. Eine Generation später ist Idrīs b. ʿAbdallāh, der Begründer der Idrīsiden-Dynastie, Bruder des Nafs az-zakīya und damit Ḥasanide, von einem *šaiḫ* der Auraba namens Abū Lailā Isḥāq b. Muḥammad b. ʿAbdalḥamīd – einem Mann also, der schon in der dritten Generation Muslim war – aufgenommen und angeblich von ihm für die Muʿtazila gewonnen worden[4]. Den Maġrib hatte er vielleicht schon früher kennengelernt; denn er war, wenn wir Aš'arī glauben dürfen[5], bereits von an-Nafs az-zakīya als Werber dorthin geschickt worden. An dessen Aufstand allerdings war er aktiv offenbar nicht beteiligt; vielleicht war er von seiner Mission noch nicht zurück. Kontakte zur Muʿtazila dürfte er jedoch auch im Ḥiǧāz gehabt haben. So erklärt sich wohl, warum, als er beim Scheitern der nächsten Alidenrevolte, der des Ḥusain b. ʿAlī b. al-Ḥasan i. J. 169/786, fliehen mußte und sich von Ägypten aus weiter in Richtung Westen absetzte, er von einem Baṣrier begleitet wurde, der Muʿtazilit war und in seiner Heimatstadt schon bei dem früheren Aufstand mitgemacht hatte. Dieser war, wie sich das für einen Muʿtaziliten jener Generation gehörte, *ḫaṭīb* und darum bei den Versuchen, irgendwo wieder eine Machtbasis zu gewinnen, von großem Nutzen; er „redete" (*kallama*) mit den Stämmen[6]. Das allerdings wurde anfangs nicht gerne gesehen; der Ibāḍitenfürst ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdarraḥmān b. Rustam (reg. 168/784–202/823) stellte sich Idrīs im Ǧabal Nafūsa in

---

[1] S. o. Bd. II 312.

[2] So notiert bei Kaʿbī 109, 5 und *Faḍl* 227, 10; bestätigt in den ibāḍitischen Texten sowie bei den Geographen.

[3] S. o. Bd. II 330. Im gleichen Jahr hat es übrigens auch im Maġrib einen šīʿitischen Aufstand gegeben, der von Abgesandten des Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq geschürt wurde (Talbi, *Emirat aghlabide* 365, Anm. 4 und 574 ff.).

[4] Kaʿbī 110, 2 ff., wo *Isḥāq b. Maḥmūd* statt *Isḥāq b. Muḥammad*; auch 119, pu. f. Dazu Ibn al-Faqīh, *Buldān* 84, 8 ff./Übs. Massé 103; Bakrī, *Masālik* 118, 5 ff./übs. 231 f.; auch EI² III 1031 b s. n. *Idrīs I.* und die Quellenangaben bei Talbi, *Emirat* 364, Anm. 4; jetzt weiterhin Rebstock, *Ibāḍiten im Maġrib* 191 f. und H. L. Beck, *L'Image d'Idrīs II* 38 ff.

[5] *Maq.* 79, 7 f.

[6] Vgl. jetzt Aḥmad b. Sahl ar-Rāzī, *Aḫbār Faḫḫ* 173, 6 ff.

den Weg. So mußte dieser bis ins Rīf-Gebirge ausweichen; dort waren die Claims noch nicht abgesteckt[7].

Die Auraba waren eine Stammesföderation der Barānis-Gruppe unter den Berbern; sie hatten im 1. Jh. Kusaila, den großen Gegenspieler des 'Uqba b. Nāfi', hervorgebracht[8]. Es ist schwer zu sagen, wieweit das Gemeinwesen, das Idrīs I. zu gründen verstand, mu'tazilitisch war; daß es aber nicht ohne tatkräftige und anscheinend vorbehaltlose Unterstützung der mu'tazilitischen Stämme zustande kam, steht außer Zweifel[9]. Ibn Ḥurradāḏbih (gest. um 300/911) versichert uns, daß gleichfalls Idrīs' Enkel Muḥammad b. Idrīs (213/828–221/836) noch über sie herrschte; er betont im übrigen das hohe sittliche Niveau dieser Beduinen[10]. Sie siedelten im Bereich der ehemaligen Tingitana; Volubilis, wo Idrīs I. i. J. 177/793 (?) starb, ist ja nur wenige Tagereisen von Tanger entfernt.

Ka'bī nennt daneben noch ein zweites Ballungsgebiet der Wāṣilīya, die Provinz (*kūra*) al-Baiḍā', in der sie, wie er mit gewisser Reserve weitergibt, 100 000 waffentragende Männer habe mobilisieren können[11]. Diese Gegend ist leider nicht so genau zu lokalisieren; jedoch geht aus den Angaben bei Muqaddasī zumindest hervor, daß auch sie noch zur Tingitana gehörte[12]. Im übrigen sind mu'tazilitische Stämme auch weit nach Osten über das Gebiet des heutigen Algerien verbreitet gewesen. Wir wissen z. B., daß unter den Zanāta-Berbern, deren Stammesgebiet westlich von Qairawān begann, sich größere wāṣilitische Gruppen befanden. Der spanische Dichter und Höfling 'Abbās b. Nāṣiḥ[13] wurde, als er unter dem Emirat 'Abdarraḥmāns II. (206/822–238/852) eine Reise in den „Orient" unternahm, u. a. von einem Anführer der Zanāta namens Zaid b. Sinān begleitet, der „das Haupt der Wāṣilīya" war; dieser residierte in dem Qaṣr Ibn Sinān, wohl einer Berberfestung der bis heute üblichen Art, die an der Strecke von Qairawān nach Oran lag[14]. Mit von der Partie waren auch noch ein Ṣufrit und vor allem Yūnus b. al-Yasa' von den Barġawāṭa, der einige Zeit darauf, i. J. 227/842, bei diesen die Herrschaft

---

[7] Ib. 164, 5 ff.; 174, 8 ff.; 181, 3 ff.

[8] EI² V 517 f. Zu den Banū Auraba auch Zerouki, *L'Imamat de Tahart* 67; daneben EI² I 1037 a s. v. *Barānis*. Sie waren seßhaft; man mag darum überlegen, ob sich hinter dem Namen nicht lat. *urbe(m)* versteckt, das man dann später, unter Anlehnung an das Morphem *af'ala*, anders las. Vallvé macht darauf aufmerksam, daß der frühe spanische Historiker ar-Rāzī dasselbe Wort für die Hauptstadt einer Provinz, etwa Jaén, gebraucht (in: Andalus 32/1967/245 = *La división territorial de la España musulmana* 275 f.).

[9] Dazu Talbi, *Emirat* 368 f.; auch Chikh Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine* 313. Man beachte, daß eine städtische Neugründung der Idrīsiden, die seit 180/796 Münzrecht gehabt zu haben scheint, den Namen al-Baṣra erhielt (vgl. García-Arenal/Manzano Moreno in: SI 82/1995/23 f.).

[10] *Masālik* 265, 21 ff.

[11] *Maq.* 66, ult. ff. und 109, 4 f. > Našwān, *Ḥūr* 208, 7 f. und *Faḍl* 237, 5 > IM 32, 5.

[12] *Aḥsan at-taqāsīm* 57, 7 f. und 220, ult. f., in einer Liste von Bezirksnamen, die ähnlich – aber ohne den uns interessierenden Bestandteil al-Baiḍā' – auch bei früheren Geographen schon begegnet (vgl. etwa Ibn al-Faqīh 80, 8 f.).

[13] Zu ihm GAS 2/673.

[14] Dazu im einzelnen Terés in: *Etudes Lévi-Provençal* I 348 ff.

übernahm. Die Barġawāṭa hatten im Zuge der „ḫāriğitischen Explosion" seit 122/740[15] an der Atlantikküste zwischen Salé und Ṣafī ein dauerhaftes Reich zu gründen vermocht, das unter Yūnus in seine „nationalistische" Phase trat; offener als seine Vorgänger betrieb er die Reaktivierung autochthon berberischen Ideengutes, mit dem man dort, am äußersten westlichen Rande der islamischen Ökumene, seine Identität betonte. Ursprünglich waren auch sie anscheinend Ṣufriten gewesen[16]; Yūnus dagegen hatte laut Ibn Ḫaldūn bei einem gewissen ʿAbdallāh al-Muʿtazilī *kalām* und Dialektik gelernt[17]. Terés vermutet, daß sich aus dieser merkwürdigen Reisegesellschaft der Versuch Córdobas ablesen läßt, im Maġrib eine Allianz gegen die Idrīsiden und die Aġlabiden zu schmieden[18]. Kaʿbī vermerkt interessanterweise, daß in al-Baiḍā' ebenfalls Stämme zu Hause waren, die sich der Ṣufriya angeschlossen hatten; auch sie hätten die Lehre von der „Gerechtigkeit" (*al-ʿadl*) vertreten und damit der Muʿtazila nahegestanden, näher jedenfalls als die prädestinatianische Ibāḍīya[19].

Die „ḫāriğitische Explosion" hatte sich auch in der Tingitana Luft verschafft; dort war i. J. 122/740 ein gewisser Maisara von den Banū Maṭġara aufgetreten (vgl. Colin in: EI² VI 815; Abun-Nasr, *History of the Maghrib* 39 ff.; jetzt auch Kh. Y. Blankinship, *The End of the Jihād State*, Albany 1994, S. 203 ff.). Der Vater des Ṣāliḥ b. Ṭarīf, den die Barġawāṭa später als ihren „Propheten" ansahen, hatte sich ihm angeschlossen. Dieser Aufstand läuft unter dem Etikett „ṣufritisch"; gemeint war damit vermutlich weniger eine bestimmte „Sekten"zugehörigkeit als einfach die ḫāriğitische Urschicht im Maġrib, dort wo sie nicht von der ibāḍitischen Mission überlagert wurde. Von der Etymologie her ist mit der Bezeichnung, wenn man von späteren Erklärungen einmal absieht, ja offenbar nur ausgesagt, daß die Ḫāriğiten wegen ihrer nächtlichen Gebete gelb im Gesicht waren (*ṣufr al-wuğūh*; vgl. Levi Della Vida in EI¹ IV 539 b; jetzt auch Lewinstein in: SI 76/1992/94 ff.).

Kaʿbī erwähnt bei seinen Ṣufriten von al-Baiḍā' allerdings die Maṭġara nicht, sondern spricht von *Maʿrūrīya*. Die Form scheint verderbt zu sein; jedoch könnte man hinter ihr den Stamm der Maġrāwa vermuten, eine Untergruppe der Zanāta, die in Tlemcen geherrscht hatten und sich i. J. 173/789 Idrīs II. unterstellten (Rebstock 192; Talbi, *Etudes* 55 ff.; Zerouki, *Imamat* 90 und 92). Die Zanāta waren Reiternomaden, die nicht nur mit Kamelen agierten, sondern auch mit Pferden (vgl. L. Golvin, *Le Magreb central à l'époque Ziride* 33; Halm, *Das Reich des Mahdi* 241); zu ihrer Verbreitung vgl. Zerouki 53 ff., 75 ff.

---

[15] Dazu allgemein jetzt Talbi, *Etudes d'histoire ifrīqiyenne* 47 ff.; für Spanien vgl. Fierro, *Heterodoxia* 19 f.

[16] Vgl. dazu die bahnbrechende Studie von M. Talbi, *Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Barġawāṭa*, in: Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère (Algier 1973), S. 217 ff. = *Etudes d'histoire ifrīqiyenne* 81 ff.; kurz zusammengefaßt bei Rebstock, *Ibāḍiten im Maġrib* 43 f. (wo auch die ältere Sekundärliteratur verzeichnet ist). Jetzt auch de la Veronne in: EI² VIII 985 s. v. *Ṣāliḥ b. Ṭarīf*.

[17] Die Identität dieses Lehrers bleibt allerdings, wie kaum anders zu erwarten, dunkel (vgl. Talbi, ib. 223, Anm. 64/93, Anm. 2).

[18] A. a. O. 350 ff.

[19] S. 109, 5 f.

und 120 ff. Auch die Barġawāṭa schlossen u. a. Zanāta mit ein; jedoch handelt es sich hier um eine Konföderation, die ethnisch nicht homogen war. Wenn Talbi etwas anachronistisch bei ihnen von „Nationalismus" spricht, so meint er ein Unabhängigkeitsbestreben, das sich mit den bereits angedeuteten religiösen Kategorien legitimierte: dem Anspruch auf eine neue Prophetie mit einem neuen Gesetz und einem neuen, berberischen Koran (vgl. EI² I 1044).

Zuvor hatte man sich mit der Verehrung eines andern Propheten begnügt, der zwar nicht im Koran genannt war, aber den Vorzug hatte, als einziger nicht zu den Seßhaften gesandt worden zu sein: Ḫālid b. Sinān al-'Absī, der unter den Maḥzūm auf der Arabischen Halbinsel aufgetreten war und dort eine brennende Erdölquelle gelöscht hatte, weil sie zu einem Feuerheiligtum zu werden drohte (Kindī, *Quḍāt Miṣr* 305, 6 ff. mit Anm.; 'Umar b. Šabba, *Ta'rīḫ al-Madīna* II 420 ff.; Mas'ūdī, *Murūǧ* I 131, 4 ff. = I 75 § 131 PELLAT; allgemein Maṭwī, *Faḍā'il Ifrīqiya* 20 f.). Die irakischen Theologen hielten dies für eine fromme Legende und leugneten grundsätzlich, daß aus den Beduinen ein Prophet hervorgegangen sei (Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 476, 2 ff.; dazu Pellat in EI² IV 928). Jedoch hat Ibn 'Arabī später in seinen *Fuṣūṣ al-ḥikam* diesem Ḫālid b. Sinān unmittelbar vor Muḥammad einen eigenen Platz eingeräumt.

Daß die Ibāḍiten sich weniger gut mit den Mu'taziliten vertrugen als die Ṣufriten, läßt sich für den Herrschaftsbereich der Rustamiden, also die Gegend um Tāhart, recht gut nachweisen. Unter dem Imamat des 'Abdalwahhāb – also eben dessen, der sich schon von Idrīs b. 'Abdallāh bedroht gefühlt hatte – kam es dort, vermutlich in den Jahren zwischen 188/803 und 196/812, zu einer bewaffneten Auseinandersetzung mit den Wāṣiliten. Bei den Mu'taziliten handelte es sich wiederum um Zanāta; sie unterschieden sich von den seßhaften Ibāḍiten durch ihren Nomadismus. Vielleicht hatten sie sich damals, eine Generation vor der Reise des 'Abbās b. Nāṣiḥ, für die Interessen der Idrīsiden gewinnen lassen; es war die Zeit, in der Idrīs II. Fās als seine neue Hauptstadt gründete (192/808). Interessant ist für uns, daß der Schlacht ein theologischer Wettstreit vorausging; die Wāṣilīya war für einen solchen Fall besser gerüstet, d. h. sie verfügte über einen *ḫaṭīb* mit *kalām*-Erfahrung[20]. Von theologischen Diskussionen hören wir auch später, unter dem Rustamidenimam Abū l-Yaqẓān Muḥammad b. Aflaḥ (gest. 281/894); sie fanden am Nahr Mīna, nicht weit von Tāhart, in einer offenbar ziemlich toleranten und gleichberechtigten Atmosphäre statt. Auch hier scheinen die Mu'taziliten die Initiative ergriffen zu haben; sie waren es, die die Fragen stellten und sich gezielt an eine bestimmte Person wandten[21]. Yāqūt notiert, daß um 200/815 die Wāṣilīya in der Umgebung von Tāhart den Rustamiden botmäßig war; ihre Zahl soll etwa

[20] Sollte es derselbe Baṣrier gewesen sein, der bereits Idrīs I. begleitete? Vgl. im einzelnen Rebstock 189 ff.; allgemein auch Halm, *Reich des Mahdi* 46.

[21] Ibn aṣ-Ṣaġīr, *Chronik* 44, –4 ff./Übs. 108 f.; dazu Chikh Bekri in: AIEO Alger 15/1957/91; Ḥabīb al-Ǧanḥānī in: Revue Tunisienne de Sciences Sociales 12/1975, arab. Teil, S. 43; Bouamrane, *Liberté* 311. Allgemein Ṣāliḥ Bāǧīya, *al-Ibāḍīya bil-Ǧarīd* 42 ff. und 'Abdal'azīz al-Maǧḏūb, *aṣ-Ṣirā' al-maḏhabī bi-Ifrīqiya* 92 ff.

30 000 betragen haben, die alle in Zelten wohnten[22]. Zur Zeit, als die Fāṭimiden mit Hilfe der Kutāma Tāhart eroberten, also um 296/909, bildeten die mu'tazilitischen Stämme zusammen mit den Ṣufriten eine Oppositionspartei innerhalb der Stadt; die ibāḍitischen Imame wurden von ihnen wegen ihrer fremden Herkunft als Perser bezeichnet[23].

Die Verbindung zwischen Wāṣiliten und Ṣufriten lag in Tāhart nahe. Beide fühlten sich vor den herrschenden Ibāḍiten zurückgesetzt; beide waren sie durch ihre „qadaritische" Grundhaltung miteinander verbunden. Jedoch haben wir es nicht mit einem permanenten Kriegszustand gegenüber den Rustamiden zu tun; die Stammesinteressen, vor allem die unerläßliche Zusammenarbeit im Karawanenhandel, waren den religiösen Differenzen übergeordnet. Die Ṣufriten hatten ihr Machtzentrum in Siǧilmāsa, wo die Miḍrāriden sich über 160 Jahre halten konnten. Dort lebte eine ibāḍitische Minderheit, so wie Tāhart einen ṣufritischen Bevölkerungsanteil hatte; schon die Furcht vor gegenseitigen Repressalien dürfte also dafür gesorgt haben, daß man Frieden hielt[24]. Grundsätzlich läßt sich allerdings wohl festhalten, daß überall dort, wo die Ṣufrīya sich hatte ausbreiten können, auch später die Opposition gegen die Ibāḍīya einen besonders bereiten Boden fand[25]; die alte Rivalität, die schon während der Berbermission bestanden hatte[26], scheint hier noch durchzuschlagen. Das gilt nicht nur für die Wāṣilīya, sondern auch für die Nukkār[27]. Sie besaßen zeitweise ein von Tāhart unabhängiges Imamat[28]. Mit Abū Yazīd, dem „Mann auf dem Esel", der beinahe die Macht der Fāṭimiden gebrochen hätte, treten sie ins helle Licht der Geschichte; ansonsten sind sie besonders gut im tunesischen Ǧarīd, etwa in der Oase Tozeur, nachzuweisen[29].

Die Verhältnisse in der Gegend von Tāhart werden durch die ibāḍitischen Quellen einigermaßen aufgehellt. Dagegen wissen wir über den Bereich im Westen, auf den Ka'bī sich bezieht, viel weniger. Jedoch scheint gerade dort das Kerngebiet der maġribinischen Mu'tazila gelegen zu haben. Die Rustamiden haben durch ihr Imamat vielleicht nur einen Sperr-Riegel gegen die von Westen vordringenden „wāṣilitischen" Stämme gebildet. Ibn Ḫurradāḏbih behauptet, daß die mu'tazilitische „Zone" hinter Tāhart begann; von dort habe sie sich 24 Tagereisen weit erstreckt[30]. Einer ihrer Fixpunkte war ein – wahr-

---

[22] *Mu'ǧam al-buldān* II 8 b s. v. *Tāhart*. Der Name des Rustamidenimams ist verkehrt; die Chronologie ist durch den im selben Zusammenhang genannten Aġlabiden 'Abdallāh I. (197/812–201/817) gesichert. Vgl. auch Strothmann in: Ephemerides Orientales 31/1927/7.

[23] Vgl. Abū Zakarīyā', übs. Revue Africaine 104/1960/343. Zur Eroberung von Tāhart jetzt Halm, *Das Reich des Mahdi* 123 f.

[24] Rebstock 201 ff.; auch Zerouki 106 ff.

[25] Dies ist vor allem von Zerouki betont worden.

[26] S. o. Bd. II 655 f. zu 'Ikrima. Allgemein zum Verhältnis zwischen Ṣufrīya und Ibāḍīya jetzt Lewinstein in: SI 76/1992/75 ff.; die Arbeit bleibt allerdings weitgehend im Theoretischen stecken.

[27] Zu ihnen s. o. Bd. II 199 und 211.

[28] Lewicki in EI² III 659 b.

[29] Halm in: WO 15/1984/149 und 181 f.; für den Ǧarīd vgl. Lewicki in EI² VI 840 s. v. *Maṭmāṭa*.

[30] *Masālik* 265, pu. ff.; vgl. auch, etwas allgemeiner, Aḥmad b. Sahl ar-Rāzī, *Aḫbār Faḫḫ* 181, apu.

scheinlich befestigter – Ort, dessen Name vielleicht Aizarǧ zu lesen ist und den Lewicki westlich von Tlemcen, unweit der heutigen algerisch-marokkanischen Grenze, lokalisieren möchte[31]. Ibn Ḥauqal, der in den Jahren 336/947–340/951 Nordafrika bereiste, gewann den Eindruck, daß die beiden Stammesverbände der Zanāta und Mazāta in der Mehrzahl Mu'taziliten seien[32]. Allerdings hatten zumindest die Mazāta vorher eine Zeitlang ḫārigitischen Lehren, zuerst vielleicht der Ṣufrīya, später der Ibāḍīya zugeneigt[33]. Auch später blieben die Verhältnisse nicht konstant. Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) behauptet, daß alle Berberstämme Nordafrikas sich zur Mu'tazila bekennten mit Ausnahme der Banū Birzāl und der Banū Wāsīn, welche zur Ibāḍīya gehörten, sowie der Banū Maġrāwa und der Banū Ifren, welche sich den *ahl al-sunna* angeschlossen hätten[34]. Die Maġrāwa waren, wie wir sahen[35], ursprünglich Gefolgsleute der šī'itisch-mu'tazilitischen Idrīsiden gewesen. Die Ifren hatten anfangs der Ṣufrīya angehangen und waren dann Nukkār geworden[36]. Die Birzāl dagegen waren zwar in der Tat Ibāḍiten, aber wiederum Nukkār. Sie wanderten in der zweiten Hälfte des 4./10. Jh's, also in der Generation vor Ibn Ḥazm, in Spanien ein und konnten sich später für eine gewisse Zeit in Carmona selbständig machen[37]. Außenstehende hatten schon damals Schwierigkeiten, sich in den stets wechselnden Konstellationen zurechtzufinden; Bakrī identifiziert an einer Stelle die Wāṣilīya geradezu mit den Ibāḍiten[38].

Man fragt sich, wo Ibn Ḥazm jene Berber einordnete, welche die Fāṭimiden unterstützten und ihnen, auch in Ägypten, wichtige Kontingente ihrer Armee stellten. Sollten die Ismā'īliten auch hier, ähnlich wie in Sind, die Nachfolge der Mu'tazila angetreten haben? Gewiß nicht überall. Wir wissen, daß manche „wāṣilitische" Stämme ihr Weidegebiet bis in den Mzāb ausgedehnt haben. Das mag eine Folge fāṭimidischen Drucks gewesen sein. Auch die Ibāḍiten mußten aus ihren angestammten Sitzen um Tāhart weichen und sich nach Wargla zurückziehen[39]; sie haben die Wāṣiliten vielleicht vor sich her geschoben. Später mußten sie ihnen in den Mzāb folgen; dort haben sie dann, wie man sich heute noch erzählt, die Mu'taziliten „bekehrt"[40].

---

[31] In EI² VI 841 b; vgl. dazu Ibn al-Faqīh 80, 4 f./übs. Massé 98. Zerouki allerdings denkt an Ostalgerien, die Gegend von Ikǧan; er liest den Namen auch anders, nämlich Aizdarağ (*Imamat de Tahart* 146 und 154). Jedoch ist er in Einzelheiten nicht immer zuverlässig; neue Quellen – oder eine unabhängige Lokalüberlieferung – hat auch er nicht.

[32] *Ṣūrat al-arḍ* 96, 9 ff./übs. Kramers-Wiet, *Configuration de la terre* 94; auch 103, 1 ff./101.

[33] Vgl. Lewicki in: EI² VI 945 a. Sie waren Kamelnomaden (Halm, *Reich des Mahdī* 100).

[34] *Ǧamhara* 498, 15 ff.

[35] S. o. S. 261.

[36] Zerouki 60 ff. und 77 ff.; Lewicki in EI² III 1040. Abū Yazīd stammte aus ihnen.

[37] Vgl. Le Tourneau in: EI² I 1238 s. n.; sie haben auch Abū Yazīd unterstützt.

[38] *Masālik* 72, 6.

[39] Vgl. dazu J. Lethielleux, *Ouargla cité saharienne, des origines au début du XX^e siècle*, S. 21 ff.

[40] Die Darstellung dieser Zusammenhänge würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen. Im übrigen liegen all diese Ereignisse ziemlich im dunkeln; vgl. vorläufig die Verweise in ZDMG 126/1976/58, Anm. 59. Zum Wirken des dort erwähnten Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Bakr al-Firisṭā'ī jetzt auch Farḥāt al-Ǧa'bīrī, *Niẓām al-'azzāba 'inda l-Ibāḍīya al-Wahbīya*

7.7.2 Tripolitanien und Tunesien

An der Mittelmeerküste sah dies alles etwas anders aus. Hier war der arabische Einfluß viel stärker; die Heere marschierten hier durch, die Statthalter residierten hier, und es gab neben dem Landweg immer noch den zur See[1]. Die Theologie erhielt durch die Verbindung mit den islamischen Kernländern, vor allem dem Irak, ständig neue Impulse. Die Wāṣilīya überlebte hier nicht; stattdessen gelang es zeitweise der Muʿtazila späterer Generationen und der Schule des Bišr al-Marīsī, Fuß zu fassen, vor allem während der *miḥna*[2]. Herrscherdynastien wie die der Aġlabiden zogen die Historiker an; in einer Stadt wie Qairawān beschrieben die Gelehrten das geistige Leben aus ihrer Sicht. Dennoch sind auch hier unsere Informationen dürftiger und legendärer als im Irak.

Deutlicher als in den bisher behandelten Gegenden gehen die Ḫāriǧiten den Muʿtaziliten zeitlich voraus. Im Jahre 124/742 bricht in Gabes unter ʿUkāša b. Aiyūb al-Fazārī al-Qaisī, einem Offizier und Verwaltungsbeamten, der im Jahre 116/734 mit dem syrischen Heer in den Maġrib gelangt war, der erste ṣufritische Aufstand aus[3]; er war mit anderen Erhebungen koordiniert, die erst nahe vor Qairawān aufgehalten werden konnten und auch in den nächsten Jahren Nachfolge fanden[4]. Kurz vor dem Ende der Umaiyadenherrschaft gelingt es dann den Ibāḍiten, in Tripolis ein erstes Imamat zu errichten, das sich auf die Macht der Hauwāra stützte. Die Sache war von begrenzter Dauer; denn noch bevor die abbasidische Revolution für einige Zeit ein völliges Vakuum schuf, vermochte der Gouverneur ʿAbdarraḥmān b. Ḥabīb der Lage wieder Herr zu werden. Er profitierte von inneren Zwistigkeiten der Berber, in deren Verlauf sowohl der „Imām" als auch sein engster Mitarbeiter ums Leben kamen. Die Vorgänge sind kaum noch zu rekonstruieren. Die Überlieferung bei Ibn ʿAbdalḥakam oder bei Raqīq al-Qairawānī stimmt mit der in den ibāḍitischen Quellen schon in den Namen der beiden Opfer nicht überein; auch in sich weichen die Traditionen erheblich voneinander ab. Die ibāḍitischen Autoren sind sichtlich bemüht, die beiden Oberhäupter von aller Eigenschuld reinzuwaschen; nur so konnte man ihnen weiterhin Loyalität (*walāya*) bezeigen oder zumindest sich des Urteils enthalten[5]. Diese Strategie ist anscheinend von den Autoritäten der Gemeinde in Baṣra, die man um Rat gefragt hatte, vor allem von Abū ʿUbaida, ausgeheckt oder zumindest gefördert wor-

---

40; seine *Sīrat al-ḥalqa* ist von Claude Grossmann in einer Pariser Thèse IIIe cycle ins Französische übersetzt worden (*Aperçu sur l'histoire des Ibāḍites du Mzab en Algérie*).

[1] Der allerdings gefährdet war. Zur Rolle der byzantinischen Flotte in dieser Zeit vgl. E. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland*, passim.

[2] S. o. Bd. III 479 f.

[3] Dazu Rebstock, *Ibāḍiten* 21 f.

[4] Ib. 45 ff.; vgl. auch vorher 34 ff.

[5] Ib. 18 ff., jedoch unter Vermengung der einzelnen Berichte und der bisherigen Sekundärliteratur. Klärend wirkt demgegenüber die Quellenanalyse bei W. Schwartz, *Anfänge der Ibāḍiten* 121 ff.

den. Sie schlug deswegen gut an, weil sich behaupten ließ, daß niemand den Tod der beiden beobachtet hatte; man ging davon aus, daß sie sich gegenseitig umgebracht hatten, ohne daß die Ursache ihres Streits bekannt gewesen wäre. So ist der Fall auch im Osten als theologisches Problem behandelt worden[6].

7.7.2.1 Qairawān

Am besten orientiert sind wir über die Metropole des Maġrib, über Qairawān. Jedoch reicht auch hier das Material zu einem klaren Bild nicht aus[1]. Wir haben an anderer Stelle bereits darauf hingewiesen, daß die Aġlabiden das höhere Richteramt den „Mu'taziliten" anvertrauten[2]. Jedoch gewinnt man den Eindruck, daß die maġribinischen Quellen den Begriff etwas locker gebrauchten. Meist waren Kūfier, Ḥanafiten gemeint; sie mögen manchmal eher „Ǧahmiten" gewesen sein. Als Schibboleth dient den orthodoxen Autoren meist das *ḫalq al-Qur'ān*; dies aber war für beide Gruppen charakteristisch. Erst wenn von qadaritischen Neigungen die Rede ist, läßt sich eine sichere Entscheidung fällen. Ḫušanī notiert in seinen *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya* häufig auch eine bedenkliche Bereitschaft zum Streitgespräch oder zur dialektischen Diskussion (*munāẓara, ǧadal, kalām*). Sein Werk liest sich auf diese Weise auf weite Strecken wie eine chronique scandaleuse.

Schon unter dem Gründer der Aġlabidendynastie, Ibrāhīm I., einem ḫorāsānischen Offizier aus der abbasidischen Armee, dem Hārūn ar-Rašīd i. J. 184/800 die Provinz übergeben hatte, wurde 190/806 jemand *qāḍī*, der als Mu'tazilit galt[3] und als Ḥanafit ausgebildet war: Abū Muḥriz Muḥammad b. 'Abdallāh al-Kinānī mit dem charakteristischen Beinamen al-'Irāqī[4]. Man freute sich, ihn im Kolleg wegen seiner qadaritischen Position in Verlegenheit gebracht zu haben[5]. Zu Beginn des 3. Jh's begegnet ein zweiter „Iraker", ein Mann namens Hišām, der ebenso Interesse für das *i'tizāl* mit kūfischer Ausbildung verband[6]. Die Tradition war allerdings wohl nicht nur importiert. Die Mu'taziliten nahmen nämlich auch Abū Muḥriz' Lehrer bereits für sich in Anspruch: Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Farrūḫ al-Ḫurāsānī, der als Angehöriger einer irani-

---

[6] S. o. Bd. III 58 f. – Zur Frage, ob der Stamm der Warfaǧūma, der sich nach dem Tode des 'Abdarraḥmān b. Ḥabīb der Stadt Qairawān bemächtigen konnte (i. J. 139/757), dem ṣufritischen Bekenntnis folgte, vgl. Rebstock 78 und Schwartz 140 ff.; sie wird von beiden Autoren verneint.

[1] Zur ersten Orientierung kann man heranziehen 'Abdal'azīz al-Maǧḏūb, *aṣ-Ṣirā' al-maḏhabī bi-Ifrīqiya* (Tunis 1395/1975) und 'Abdalmaǧīd Ben Ḥamda, *al-Madāris al-kalāmīya bi-Ifrīqiya ilā ẓuhūr al-Aš'arīya* (Tunis 1406/1986).

[2] S. o. Bd. III 479 f.

[3] So nach Abū l-'Arab, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya* 167, 1 f.

[4] Vgl. zu ihm die Angaben bei Talbi, *Tarāǧim aġlabīya* 504, Index s. n. und *Emirat*, Index s. n.; auch Maǧḏūb, *aṣ-Ṣirā' al-maḏhabī* 95 f.

[5] Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs* 159, 11 ff./[2]I 236, 7 ff.

[6] Abū l-'Arab, *Ṭabaqāt* 129, 13 ff.; zu ihm auch Ḫušanī, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya* 246 f. nr. 86 'Aṭṭār. Zur Auseinandersetzung zwischen Mālikiten und Ḥanafiten in Qairawān vgl. allgemein Maǧḏūb, *aṣ-Ṣirā' al-maḏhabī* 56 ff.

schen Familie i. J. 115/733 in Spanien geboren worden war[7]. Auch hier mag die juristische Ausbildung zu dem Image beigetragen haben; er hatte auf einer frühen Reise in den Osten Abū Ḥanīfa getroffen[8]. Darum fand er nichts dabei, *nabīḏ* zu trinken[9]; im Irak hatte er wohl auch gelernt, die „Methode der *ahl an-naẓar wal-istidlāl*", also vermutlich den Analogieschluß, zu benutzen[10]. Allerdings hatte er ebenso bei Mālik b. Anas gehört, der ja erst eine Generation nach Abū Ḥanīfa gestorben war[11], und die spätere mālikitische Tradition hat alles getan, um seine „muʿtazilitische" Vergangenheit auszublenden. Abū l-ʿArab, unsere früheste Quelle (gest. 333/944-5), weiß noch, daß man ihn gewisser qadaritischer Tendenzen bezichtigte[12]; die späteren Biographen, Mālikī (gest. nach 453/1061) und Qāḍī ʿIyāḍ (gest. 544/1149), bewahren nur noch die Argumente, die bereits Abū l-ʿArab gegen diesen Verdacht ins Feld führte. Sie hatten vielleicht so unrecht nicht; bei Abū Ḥanīfa hätte Ibn Farrūḫ qadaritisches Denken nicht lernen können. Immerhin soll er die Grabesstrafe verteidigt haben[13]; auch das würde man von einem Muʿtaziliten zur damaligen Zeit nicht unbedingt erwarten[14].

So konnte man es sich dann erlauben, ihn auch direkt als Gegner der Muʿtazila darzustellen. Er soll einem von ihnen, einem gewissen Ibn Ṣaḫr, die Ehre des Totengebetes verweigert haben[15]. Später hieß es sogar, er habe sie rundheraus verflucht[16]. Von Buhlūl b. Rāšid, ebenfalls einem Schüler des Mālik, erzählte man sich, er habe den Muʿtaziliten nicht die Hand geben wollen – sicherlich weil er durch sie unrein zu werden meinte[17]. Besonders verhaßt waren sie dem Saḥnūn (gest. 240/854); als er i. J. 234/849 das Richteramt übernahm, verbot er den Muʿtaziliten, Ṣufriten und Ibāḍiten, weiter in der Großen Moschee Kolleg zu halten[18]. Das war eine Reaktion auf die *miḥna*; die Muʿtazila hatte in deren Endphase zeitweise sehr viel Macht bekommen, und Saḥnūn selber hatte unter der Verfolgung zu leiden gehabt[19]. Einer seiner

---

[7] *Riyāḍ an-nufūs* 120, 15/I 186, 4.
[8] Ib. 116, 13 ff./I 181, 1 ff.
[9] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 346, −6 ff. = Talbi, *Tarāǧim* 50, 1 ff.
[10] Mālikī, *Riyāḍ* 113, −6 ff./I 177, 2 f.
[11] Ib. 115, 6 ff./I 179, 7 ff.
[12] *Ṭabaqāt* 107, 8 > TT V 356, −4 ff.
[13] Ib. 173, 12 ff.
[14] Vgl. zu ihm auch Talbi in: Revue Tunisienne de Sciences Sociales 12/1975/67 sowie *Emirat*, Index s. n. Nichts über seine theologische Einstellung in östlichen Quellen wie Buḫārī III_1 169 nr. 537; IAH II_2 137 nr. 639; ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* II 289 nr. 860; *Mīzān* nr. 4507. Allgemein Ziriklī IV 252 und Kaḥḥāla VI 152.
[15] Abū l-ʿArab 107, pu. ff. > Mālikī, *Riyāḍ* 121, 4 ff./I 186, 14 ff. > Qāḍī ʿIyāḍ 346, 3 ff. (= Talbi, *Tarāǧim* 49, 3 ff.). Die Geschichte müßte vor 190/806 spielen, da in ihr der *qāḍī* Ibn Ġānim vorkommt, der in diesem Jahr starb (zu ihm vgl. Qāḍī ʿIyāḍ 316 ff. = Talbi 8 ff. nr. 1).
[16] So erst bei Mālikī 120, apu. ff./I 186, 8 ff. > Qāḍī ʿIyāḍ 345, pu. ff. (= Talbi 48, pu. ff.).
[17] Abū l-ʿArab 167, 8 f.; dazu oben Bd. II 233.
[18] Talbi in: Revue Tun. Sc. Soc. 12/1975/46 f. und RO 43/1984/152 f., jetzt auch in EI^2 VIII 638 a und 843 ff. Zu Saḥnūns kontroverstheologischem Profil vgl. Maǧḏūb, *aṣ-Ṣirāʿ al-maḏhabī* 66 ff. und 144. Allgemein GAS 1/468 ff.
[19] S. o. Bd. III 479; Talbi in EI^2 VIII 844 b.

Gegner, ein Theologe diesmal und nicht nur ein zugewanderter Jurist, ist uns noch namentlich bekannt:

Sulaimān b. Ḥafṣ b. Abī 'Uṣfūr al-Farrā',

gest. 269/882-3. Man behauptete, er sei Sohn eines Manichäers gewesen. Gewiß kam er aus einer einheimischen Familie; denn der Name seines Vaters wird auch als Urbān b. Martīnih angegeben. Dieser war also offenbar zum Islam übergetreten. Daß er allerdings zuvor Manichäer gewesen sei, hat man sich vielleicht nur aus den Fingern gesogen, um aus seinem Sohn den Nachkommen eines *zindīq* zu machen; die beiden Namen sind immerhin die von Päpsten[20] und können damit ebensogut christlich sein[21]. Der Sohn machte die übliche Studienreise in den Osten; er soll sowohl bei Bišr al-Marīsī als auch bei Abū l-Huḏail gehört haben[22]. Man wußte, daß er nicht an die *ru'ya bil-abṣār* glaubte, und behauptete, er sei bereits von Asad b. al-Furāt – der immerhin schon i. J. 213/828 starb – deswegen gemaßregelt worden[23]. Seine Entwicklung scheint nicht ganz geradlinig verlaufen zu sein; auch die Ibāḍiten reklamierten ihn für sich[24]. Man kannte mehrere Bücher von ihm: ein *K. Ḫalq al-Qur'ān* und eine Schrift über die Zeichen des Prophetentums (*a'lām an-nubūwa*), daneben ein *K. Muškil al-Qur'ān*, in welchem er angeblich von dem gleichnamigen Werk des baṣrischen Grammatikers Quṭrub abhängig war[25]. Dieser war vielleicht Schüler des Naẓẓām[26]; vermutlich hat Sulaimān al-Farrā' auch bei ihm studiert.

Sein Einfluß war auch nach der *miḥna* keineswegs gebrochen; denn wir hören, daß ein Schüler Saḥnūns namens Sa'īd b. Muḥammad Ibn al-Ḥaddād, der erst im Raǧab 302/Februar 915 starb, von ihm zu einem Streitgespräch über die Ortlosigkeit Gottes herausgefordert wurde[27]. Das lag an den Aġlabiden; sie haben Mutawakkils Politik nicht mitgemacht. Ibn al-Ḥaddād hatte darum bei Hofe durchaus keinen leichten Stand. Er mußte sich vor Ibrāhīm II. (reg. 261/875–289/902) gegen den Verdacht zur Wehr setzen, daß er als Mālikit kein Freund 'Alīs sein könne; Ḫušanī berichtet ausführlich, wie

---

[20] Beide schon vor dieser Zeit: Urban I., Papst von 222–230, und Martin I., 649–655.

[21] Vgl. zu allem Talbi in: Revue Tun. Sc. Soc. 50 ff. und in RO 154 ff. (jetzt auch kurz in: Gervers/Bikhazi, *Conversion and Continuity* 334 f.), der an den manichäischen Ursprung glaubt. Man muß dabei berücksichtigen, daß die qadaritische Lehre von den Gegnern als versteckter Dualismus angesehen wurde (s. o. Bd. II 53).

[22] RO 155. Dieser Aufenthalt müßte noch in die Zeit Ma'mūns fallen; Bišr al-Marīsī ist spätestens 219/833 gestorben (s. o. Bd. III 176).

[23] Ib. 152. Auch dieser hatte im Irak studiert, soll aber das Kolleg des Bišr al-Marīsī gemieden haben (*Riyāḍ* 182, 3 ff./I 264, apu. f.). Vermutlich spielte Marīsī damals auch noch gar keine Rolle. Zu ihm weiterhin Bd. II 727.

[24] Šammāḫī 262, 4 f.; danach Cuperly, *Introduction* 64.

[25] Ḫušanī, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya* 286 nr. 131.

[26] S. o. Bd. II 86 f. und III 300.

[27] Ḫušanī 257, 9 ff.; vgl. auch Qāḍī 'Iyāḍ bei Talbi, *Tarāǧim* 357, –5 f. Zu Ibn al-Ḥaddād allgemein Ben Ḥamda, *al-Madāris al-kalāmīya* 43 f. und Index s. n.; dort S. 309 ff. auch ein Auszug aus seinem *K. al-Istiwā'*, also einem Werk zu eben dem Thema, das Gegenstand des Streitgespräches war.

er sich aus der Affäre zog und dabei mit vorsichtigen Worten für die *imāmat al-mafḍūl* plädierte[28]. Die „Iraker" hatten da aus der kūfischen Tradition heraus weniger Schwierigkeiten, den Vorstellungen des Herrschers entgegenzukommen.

Allerdings waren sie unter Ibrāhīm II. nicht mehr allmächtig. Dieser ernannte i. J. 267/881 den Mālikiten ʿAbdallāh b. Aḥmad Ibn Ṭālib zum *qāḍī*, einen Schüler des Saḥnūn, der bereits unter Muḥammad II. für zwei Jahre, zwischen 257/871 und 259/873, das Amt innegehabt hatte[29]. Er konnte es wagen, einen Iraker namens Ibrāhīm al-Fazārī, der die Lehre des Ibn ʿUlaiya vertrat, also vermutlich einen Muʿtaziliten[30], wegen Ketzerei hinrichten zu lassen. Der Delinquent hatte auch Gedichte gemacht; vielleicht zog er sich damit die Anklage zu, die ihm zum Verhängnis wurde, nämlich Gott und die Propheten verspottet zu haben. Man schnitt ihm die Kehle durch; sein Leichnam wurde zur Schau gestellt und anschließend verbrannt[31]. Dem Richter ging es auf die Dauer freilich kaum besser; er mißfiel mit einer unvorsichtigen Bemerkung den schwarzen Kerntruppen des Herrschers und wurde i. J. 275/888-9 von ihnen zu Tode getrampelt[32]. Sein Nachfolger war wiederum ein Ḥanafit, Muḥammad b. ʿAbdūn; man verdächtigte ihn prompt, das *ḫalq al-Qurʾān* zu vertreten[33].

Die Muʿtaziliten hatten offenbar Verbindung zum gehobenen Bürgertum. Einer von ihnen war Apotheker[34], ein anderer gar Arzt[35], ein dritter Kürschner oder Pelzhändler[36] – wie Sulaimān al-Farrāʾ. Manche traten auch als Dichter hervor[37]. Ḫušanī weiß aus eigenem Augenschein, daß sie sehr fromm sein konnten[38]. Natürlich empfand man ihre juristischen Ansichten als fremdartig; Ḫušanī benutzt dazu den Begriff *tašarraqa* „orientalisieren"[39]. Aber er berichtet auch, daß einer von Ibn ʿAbdūn's Schülern, Abū Isḥāq al-ʿAmšāʾ, bis in seine Zeit hinein mit seiner Predigt des *ḫalq al-Qurʾān* in Qairawān erheblichen Zulauf fand[40]. Ein anderer „Iraker" exportierte die Lehre nach Barqa, als er dort *qāḍī* wurde[41]. Als Ibn al-Ḥaddād gegen diesen Trend in

---

[28] Ib. 260, 7 ff.; vgl. auch GAS 1/601.

[29] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* II 194, −4 ff.; ohne Daten auch Ḫušanī 306 nr. 194. Dazu Talbi, *Emirat*, Index s. n. *Ibn Ṭālib*.

[30] Ḫušanī 287 nr. 144. Zu Ibn ʿUlaiya, einem Schüler des Aṣamm, s. o. Bd. II 418 ff.

[31] Qāḍī ʿIyāḍ II 198, 10 ff. Ḫušanī hat diese Überlieferung nicht; jedoch erzählt er, daß man Fazārī ein gewaltsames Ende vorhersagte (287, ult.).

[32] Ḫušanī 297 nr. 163; Talbi, *Emirat* 285.

[33] Qāḍī ʿIyāḍ II 253, 5 ff. Zu ihm auch Ḫušanī 307 nr. 195 und Talbi, *Emirat* 312.

[34] Ḫušanī 289 nr. 138 und 291 nr. 142.

[35] Ib. 288 nr. 135. Von ihm wird dort streng genommen nur gesagt, daß er das *ḫalq al-Qurʾān* vertrat.

[36] Ib. 289 nr. 137.

[37] So der vorher genannte Arzt; auch Ibrāhīm al-Fazārī.

[38] Ib. 253 nr. 105.

[39] Ib. 291 ff.; zum Gebrauch dieses Ausdrucks vgl. auch Halm, *Das Reich des Mahdi* 221.

[40] Ib. 288 nr. 134. Das merkwürdige Femininum des Namens erklärt Ḫušanī damit, daß al-ʿAmšāʾ auf beiden Augen triefäugig war.

[41] Ib. 290 nr. 140.

einem Traktat polemisierte, bedachte man ihn sogleich mit einer Gegenschrift; einer seiner Schüler, der ihm zu Hilfe kam, wurde mit Strafverfahren schikaniert und zu Beginn der Fāṭimidenzeit, als der Augenblick günstig war, dem Schwert überantwortet[42].

Schon gegen Ende des 3. Jh's hatten sich die Verhältnisse noch einmal zugespitzt. Ibrāhīm II. setzte, als er kurz vor seinem Tode zu einem Feldzug nach Sizilien aufbrach[43], den Ḥanafiten Muḥammad b. Aswad aṣ-Ṣaddīnī zum *qāḍī* ein, der wie üblich dem *ḫalq al-Qur'ān* anhing[44]. Er soll es mit Rücksicht auf seinen Sohn und Nachfolger 'Abdallāh II. (reg. 289/902–290/903) getan haben[45]. Dieser trat nun in der Tat mit einer Maßnahme hervor, die es seit der Zeit Ma'mūns und Wāṯiqs nicht mehr gegeben hatte: er bekräftigte das *ḫalq al-Qur'ān* in einem Edikt und ließ den Text von den Kanzeln verlesen[46]. Ṣaddīnī wurde zum Oberqāḍī ernannt; das Volk identifizierte ihn mit der Politik des Herrschers. Es kam offenbar zu erheblicher Unruhe. 'Abdallāh II. wurde von seinem Sohne ermordet, der i. J. 290/903 unter dem Namen Ziyādatallāh III. die Regierung übernahm. Dieser widerrief das Edikt. Ṣaddīnī wurde abgesetzt[47].

Sechs Jahre später übernahm Abū 'Abdallāh aš-Šī'ī die Macht. Die Ismā'īliten, die letzten Endes selber in irakischer Tradition standen, vertrugen sich mit den Ḥanafiten und Mu'taziliten besser als mit den Mālikiten. Abū l-'Abbās, der Bruder des Mahdī 'Abdallāh, war sogar als ḥanafitischer Jurist ausgebildet und glaubte an das *ḫalq al-Qur'ān*[48]. Wenn Ḫušanī, der i. J. 361/972 starb, gleichfalls noch Anhänger des *ḫalq al-Qur'ān* in Qairawān kennengelernt hat[49], müssen diese bis in die fāṭimidische Zeit hinein gelebt haben. Als im Ṣafar 333/Oktober 944 die Truppen des Abū Yazīd die Stadt brandschatzten, wählten die Notablen einen Mu'taziliten namens Ibrāhīm b. al-Ġašmā' zu ihrem Anführer, um nach Raqqāda hinauszuziehen und dort einen *amān* zu erwirken[50]. Vielleicht dachten sie, daß ein Mu'tazilit bei einem Nukkārī am ehesten verwandte Gefühle erwecken könne.

Obgleich also von einem Boykott der Mu'tazila in den Jahrzehnten nach der *miḥna* nicht die Rede sein kann, wurde sie doch mehr und mehr zur Zielscheibe einer literarischen Offensive. Sie teilte dieses Schicksal mit den anderen „Sekten". Muḥammad, der Sohn Saḥnūns[51], schrieb gleich mehrere solcher Werke: ein *K. al-Ḥuǧǧa 'alā l-Qadarīya*, ein *K. ar-Radd 'alā ahl al-*

---

[42] Ib. 289 nr. 136 und 281 f. nr. 120.

[43] Dazu Talbi, *Emirat* 519 ff.

[44] Ḫušanī 251 f. nr. 101 und 308 nr. 198. An beiden Stellen ist die Nisbe falsch gelesen (vgl. dazu Talbi, *Tarāǧim* 474 s. n.).

[45] Ib. 308, –5 f.

[46] Qāḍī 'Iyāḍ bei Talbi, *Tarāǧim* 244, 10 ff.; übersetzt Talbi, *Emirat* 541.

[47] *Tarāǧim* 344, 6 ff.; auch Qāḍī Nu'mān, *Iftitāḥ ad-da'wa* 146, pu. ff.

[48] Qāḍī Nu'mān, ib.

[49] Vgl. etwa 290 nr. 139; auch oben S. 269.

[50] Halm in: WO 15/1984/158.

[51] Zu ihm GAS 1/472 f.; jetzt auch 'Alī Rafī'ī in: GIE III 666 f.

bidaʿ und ein *K. al-Īmān war-radd ʿalā ahl aš-širk*. Zwei dieser Traktate sind vor einiger Zeit von M. Talbi wieder aufgefunden worden: das *Kitāb fīhi aḥādīṯ fī s-sunna wan-nahy ʿan al-bidʿa* des Aḥmad b. Yazīd al-Qurašī al-Muʿallim (gest. 284/897) und das *K. al-Ḥuǧǧa* des Yaḥyā b. ʿAun (gest. 298/911)[52]. Neben der Muʿtazila hatte man in ihnen vor allem die Murǧiʾa im Visier; die ḥanafitische Konkurrenz gehörte entweder der einen oder der andern Richtung an. Yaḥyā b. ʿUmar al-Kinānī (gest. 289/902)[53], auch er Schüler Saḥnūns, schrieb einen *Radd ʿalā l-Murǧiʾa*[54].

Die Murǧiʾa hatte bereits durch Yaḥyā b. Sallām (gest. 200/815) in Qairawān Fuß gefaßt; er war in Kūfa geboren und hatte dort noch ʿUmar b. Ḍarr gehört (Abū l-ʿArab 112, ult. f.; zu ʿUmar b. Ḍarr s. o. Bd. I 155 ff.). Der ägyptische Mālikit ʿAbdallāh b. Wahb (gest. 197/812; zu ihm s. o. S. 52 und Bd. II 688) nahm ihm sein falsches Gebetbuch so übel, daß er sein Ḥadīṯ ausstreichen ließ (Mālikī, *Riyāḍ* 125, 8 ff./I 191, −5 ff.). In Qairawān tat dies seinem Ansehen jedoch offenbar keinen Abbruch; man beruhigte sich dabei, daß er selber beteuert habe, nie dem *irǧāʾ* verbunden gewesen zu sein (Abū l-ʿArab 112, 1 ff.). Sein *Tafsīr* ist in Bruchstücken erhalten und hat bis auf die Literatur der Moriscos eingewirkt (vgl. die Studie von I. Cerrahoğlu, *Yaḥyā ibn Sallām ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1970; dazu id., *Tefsir Tarihi* I 240 ff.; GAS 1/39; Talbi in: *Akten VII. Kongreß UEAI Göttingen* 350; H. Sammoud in: IBLA 33/1970/227 ff.; Muranyi, *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur* 10, Anm. 14; Vernet in: *Fs. Gabrieli* 843). Kürzlich hat man erneut darauf hingewiesen, daß das Werk weitgehend in den *Muḫtaṣar* des Ibn Abī Zamanīn (gest. 399/1009) eingegangen ist (Hermosilla in: Al-Qanṭara 12/1991/271 f.; so schon GAS 1/47 f.); auch der *Tafsīr* des Hūd b. Muḥkam (Muḥakkam?) al-Hauwārī stützt sich sehr stark auf ihn, ohne daß Yaḥyā b. Sallām namentlich erwähnt würde (vgl. dazu jetzt die Edition von Balḥāǧǧ b. Saʿīd Šarīfī, 1−4, Beirut 1990; auch oben Bd. II 656 und jetzt Muranyi in: Wild, *The Qurʾan as Text* 228). Wenn dessen Enkel Yaḥyā b. Muḥammad (gest. 280/893) ein *K. at-Taṣārīf* verfaßte, das in der Intention sich stark mit dem *K. al-Wuǧūh wan-naẓāʾir* des Muqātil b. Sulaimān berührt (dazu oben Bd. II 524 ff.), so dürfte er ebenso die Materialien seines Großvaters benutzt haben; es fällt auf, daß er bei der Erklärung des Wortes *īmān* „Glaube" nichts über die Werke verlauten läßt (ed. Hind Šalabī, Tunis 1989, dort S. 108 ff.).

Der Akzent der Diskussion verschob sich um die Mitte des 3. Jh's auf die Frage des *istiṯnāʾ*. Sie war aus dem Osten importiert und dort damals im Grunde schon erledigt (s. o. Bd. I 225 ff.), gewann jetzt aber im Streit zwischen Muḥammad b. Saḥnūn und seinem Zeitgenossen Ibn ʿAbdūs (202/817−260/876) innerhalb der mālikitischen Schule neue Aktualität. Ibn Saḥnūn, der das *istiṯnāʾ* ablehnte, also eine klare und zuversichtliche Glaubensaussage verlangte, geriet in den Geruch, Murǧiʾit zu sein; Ibn ʿAbdūs dagegen, der es akzeptierte, war mit seinen Anhängern als Šukūkīya „Skeptiker" verschrien (Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* II 115 f. und 123 f.; dazu Talbi in: *Akten VII Kongreß* 259 ff. und die Wunderge-

[52] Dazu Talbi in: Revue Tun. Sc. Soc. 12/1975/47 ff. und 66 ff. sowie RO 43/1984/153 ff.
[53] Zu ihm GAS 1/475.
[54] Talbi, *Tarāǧim* 263, 9.

schichte bei Gramlich, *Wunder* 408). Yaḥyā b. 'Umar al-Kinānī hat, um seinen Lehrer Ibn Saḥnūn zu verteidigen, auch gegen diese letztere Gruppe geschrieben (Talbi, *Tarāǧim* 263, 8; dazu Muranyi, *Materialien* 67, Anm. 130; eine ausführliche Darstellung des Problems bei Maǧḏūb, *aṣ-Ṣirā' al-maḏhabī* 155 ff.). – Zum religiösen Leben in Qairawān allgemein vgl. noch al-Maṭwī, *Sīrat al-Qairawān* 53 ff.

7.7.3 *Exkurs. Die Mu'tazila in Spanien*

In Spanien ist die dialektische Theologie nie recht heimisch geworden[1]. Das ist an sich erstaunlich; zu Religionsgesprächen bestand hier ebensoviel Gelegenheit wie im Irak[1a]. Aber auch in Ägypten, wo die meisten spanischen Gelehrten ihre Studienaufenthalte in Übersee verbrachten, war das geistige Klima nicht anders; die Mālikiten hielten von der „irakischen" Disputierlust nichts, solange sie sich nicht auf juristische Dinge beschränkte[2]. „Mu'tazila" und „Qadaritentum" waren darum Schimpfwörter, mit denen man Außenseiter disqualifizierte; wir wissen in nahezu keinem Fall, was man damit genau bezeichnete. Der erste, von dem es hieß, daß er „die Bücher der Mu'tazila gelesen" habe, ein Traditionarier und Jurist aus Córdoba namens 'Abdala'lā b. Wahb (gest. 261/874), ein Klient der Quraiš, der von einem seiner Feinde und schließlich auch von 'Abdarraḥmān II. (reg. 206/822–238/852) der *zandaqa* bezichtigt wurde, war u. a. durch die Ansicht aufgefallen, daß die Seele (*rūḥ*) sterblich sei[3]. Damit kam er in der Tat Abū l-Huḏail nahe (und entfernte sich von Naẓẓām); aber wir wissen nicht, ob er je bis in den Irak gelangte, um einen der beiden kennenzulernen, und es ist auch nicht leicht zu sehen, warum seine Lehre in Spanien denn als anstößig hätte gelten müssen. Die Vorstellung vom „Handlungsvermögen" (*istiṭā'a*) verbreitete sich durch den *Tafsīr* des Ḥasan al-Baṣrī, vermutlich in der Rezension des 'Amr b. 'Ubaid[4]; wir wissen damit zwar, daß die Zwischenträger an die Handlungsfreiheit des Menschen glaubten, nicht aber, ob sie dies auch wie die Mu'taziliten mit theologischer Systematik verbanden[5]. Die „Schule" des Ǧāḥiẓ, die Asín-Palacios in Spanien

---

[1] Turki, *Polémiques* 60 f. und vorher; Urvoy, *Ulémas* 119 und Tabelle S. 38. Die ansprechendste Darstellung der Verhältnisse ist immer noch die von Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* III 470 ff.

[1a] Für die spätere Zeit vgl. dazu jetzt Th. E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*. Leiden 1994.

[2] Vgl. dazu Ḥumaidī, *Ǧaḏwat al-muqtabis* 101, 12 ff.; Ḍabbī, *Buġyat al-multamis* 145, 16 ff./156 a, 7 ff.; Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales* 225 f.

[3] Vgl. zu ihm Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wal-muḥaddiṯīn* 263, ult. f.; Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīḫ al-'ulamā' bil-Andalus* I 323 ff. nr. 837; Ḥumaidī, *Ǧaḏwa* 271 nr. 654; Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb* II 138, –4 f.; dazu Asín-Palacios, *Ibn Masarra* in: *Obras escogidas* I 180/engl. Übs. 151 f. und Makki, *Ensayo* 217, jetzt auch Fierro, *Heterodoxia* 49 ff. und in: RSO 66/1992/18.

[4] S. o. Bd. II 299.

[5] Der erste von ihnen, Ḫalīl al-Ġafla, soll bei einem Gespräch mit dem bekannten Traditionarier Baqī b. Maḫlad zugegeben haben, daß er außerdem die Waage und die *ṣirāṭ*-Brücke in übertragener Weise verstand (ib.; dazu Fierro 93). Aber das war gleichfalls keine typisch mu'taziliti-

hatte entdecken wollen, ist, was den theologischen Einfluß angeht, ein Phantom[6]. Der berüchtigte Ibn Masarra (gest. 319/931) wird zwar als Mu'tazilit dargestellt, war jedoch vor allem ein Asket, der die Lehre von der Handlungsfreiheit und der ewigen Höllenstrafe[7] benutzte, um damit seinem Puritanismus Nachdruck zu verleihen. Die beiden von ihm erhaltenen Schriften geben hierzu überhaupt keine Hinweise; sie sind eher neuplatonisch gefärbt, und die Buchstabenspekulation, die sich in einer von ihnen findet, wird von dem Autor selber mit Sahl at-Tustarī verknüpft.

> Die beiden Traktate, eine *Risālat Ḫawāṣṣ al-ḥurūf* und eine *Risālat al-I'tibār*, sind von Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ǧa'far in: Mağ. Kullīyat at-Tarbiya 3-4/1972-74/27 ff. und dann noch einmal in seinem Buch *Min qaḍāyā al-fikr al-islāmī* (Kairo 1398/1978, dort S. 311 ff. und 346 ff.) herausgegeben worden. E. Tornero hat ihren Inhalt kürzlich in: Al-Qanṭara 14/1993/47 ff. zusammengefaßt. Zur gleichen Zeit haben in dem von S. Kh. Jayyusi redigierten Band des HO, *The Legacy of Muslim Spain*, mehrere Autoren unabhängig voneinander – und nicht immer übereinstimmend – zum Problem selber Stellung genommen: Fierro (S. 906, Anm. 28), Urvoy (S. 855 f.) und vor allem C. Addas (S. 912 ff.). Letztere hebt zu Recht hervor, daß nicht nur Ibn Masarra selber, sondern bereits sein Vater in den Orient gereist ist; nur von diesem wird gesagt, daß er in Baṣra mit mu'tazilitischen Kreisen in Berührung kam (vgl. aber unten S. 285 f.). Als er i. J. 286/899 starb, war der Sohn etwa 15 Jahre alt, also kaum schon so weit, daß er selbständig Theologie trieb. Zwar ist auch er dann in den Irak gereist; aber vielleicht hat er sich viel mehr für die Ideen Sahl at-Tustarī's interessiert. Tustarī war 283/896 gestorben. Die Verfolgung, der später Ibn Masarra's Anhänger unter 'Abdarraḥmān III. ausgesetzt waren, fand erst lange nach seinem Tode statt; die entsprechenden Edikte stammen aus den Jahren 340/952, 345/956 und 346/957. Das Ereignis zeigt gewisse Verwandtschaft mit der *miḥna*; auch hier ist es ein starker Herrscher, der, als erster Träger des Titels *amīr al-mu'minīn* in Spanien, aktiv auf die Religion Einfluß nimmt (vgl. im einzelnen Fierro, *Heterodoxia* 132 ff.).
>
> Die von Asín-Palacios geschaffene Legende, daß Ibn Masarra pseudempedokleisches Gedankengut aufgenommen habe, ist von S. M. Stern zerstört worden (in: Actas IV Congresso UEAI Coimbra 325 ff.; vgl. auch Urvoy in: MUSJ 50/1984/708 ff. und Rudolph, *Pseudo-Ammonios* 131 f.). Leider ist Sterns Aufsatz postum erschienen und darum von allzu lakonischer Kürze. Wenn jedoch E. Tornero in: Al-Qanṭara 6/1985/505 f. (gefolgt von Fierro, *Heterodoxia* 116 ff.) aufgrund einer dort gemachten beiläufigen – und zudem mißverstandenen – Bemerkung den Versuch unternimmt, Ibn Masarra nun bei Abū l-Huḏail und seiner Schule anzubinden, wo diese pseudempedokleischen Ideen verarbei-

---

sche Lehre; es wurde ebenso von einfachen Qadariten vertreten (s. o. Bd. II 71 und unten S. 560). Im übrigen ist Baqī selber wegen „Neuerung" und Ketzerei vor Gericht gestellt worden (Fierro 80 ff.). – Der zweite Zwischenträger, den wir kennen, Ibn as-Samīna, war vor allem Arzt und Astronom (vgl. Ibn Abī Uṣaibi'a, *Ṭabaqāt* II 39, 10 ff. nach Ibn Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam* 65, 12 ff., wo der Name zu verbessern ist).

[6] S. o. S. 116 f.

[7] Zu diesen Punkten vgl. Ibn Ḥaiyān, *Muqtabas* V 33, 2; Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wal-muḥaddiṯīn* 178, −5 f.

tet worden seien, so ist dies reine Spekulation, die von den Verhältnissen im Irak nichts weiß. Bei Abū l-Huḏail ist ein solcher Einschlag bisher nicht festzustellen. Mit seiner Schule aber könnte zu der Zeit, in der Ibn Masarra den Irak besuchte, nach 286/899, eigentlich nur Ǧubbā'ī gemeint sein. Dieser lebte damals meist in 'Askar Mukram; ob Ibn Masarra bis dort gekommen ist, kann man bezweifeln. Zudem läßt sich auch bei ihm nichts Pseudempedokleisches feststellen. Die Forschung tut sich schwer damit, sich von Phantomen zu trennen.

Von dem, was die Mu'tazila eigentlich war, hatten die Araber in Spanien vermutlich nur eine vage Vorstellung[8]; Ibn Rušd behauptet, daß kein mu'tazilitisches Buch je nach Spanien gelangt sei[9]. Auch Anhänger Šāfi'īs liefen Gefahr, von den Mālikiten als Mu'taziliten abgestempelt zu werden; im Osten wären sie vielleicht als Kullābiten durchgekommen. Die beiden Fälle, die wir kennen, sind allerdings spät; in Spanien wirkt ohnehin manches in diesem Bereich um Generationen verschoben. Der erste dieser Šāfi'ī-Kenner, Aḥmad b. Abdalwahhāb b. Yūnus, bekannt unter dem Namen Ibn Ṣallā-Allāh und Angestellter in der berühmten Bibliothek Ḥakams II., starb i. J. 369/979[10]. Der zweite, Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Abī Burda, wurde nur wenige Jahre später ein Opfer der Säuberungsmaßnahmen unter dem Regenten Ibn Abī 'Āmir al-Manṣūr. Er mußte das Land verlassen und ging nach Tāhart, wo eine Tochter von ihm wohnte und damals noch die Rustamiden herrschten; dort ist er im gleichen Jahr, 373/983, als über 70-Jähriger gestorben[11].

Mu'taziliten im engeren Sinne des Wortes waren in dem von uns behandelten Zeitraum, dem 2. und 3. Jh., zwei Nachkommen des Ḥudair, der unter Ḥakam I. (180/769–206/822) eine Art Wesirsstellung eingenommen und seiner Familie einen hohen Rang in der Staatsverwaltung gesichert hatte[12]. Der erste von ihnen, Mūsā b. Muḥammad, ein Ururenkel, der i. J. 256/769 geboren wurde, tat sich unter 'Abdarraḥmān III. seit 309/921 bis zu seinem Tode i. J. 320/932 als Premierminister (*ḥāǧib akbar*) hervor; daß er bis zu diesem Amt aufsteigen konnte, zeigt, wie wenig jener Herrscher, der doch die Anhänger Ibn Masarra's verfolgte, an mu'tazilitischem Denken Anstoß nahm. Der Bruder Mūsās, Aḥmad b. Muḥammad, der ein Jahr älter war als er, bekleidete den Posten eines *ṣāḥib al-maẓālim* und konnte sich dennoch sogar schriftlich für seine theologischen Überzeugungen einsetzen[13]. Ibn Ḥazm notiert, daß dieser in einem Briefwechsel, den er mit dem *qāḍī* Munḏir b. Sa'īd al-Ballūṭī

---

[8] So schon Goldziher, *Ibn Toumert* 68; jetzt wieder Addas in: *Legacy of Muslim Spain* 913.

[9] *Manāhiǧ al-adilla* 149, apu. f./übs. Alonso, *Teología de Averroes* 227.

[10] Ibn al-Faraḍī I 59 f. nr. 154, wo 399 in 369 zu ändern ist.

[11] Ib. II 116, 9 ff.; dazu Fierro, *Heterodoxia* 165. Zur Politik Ibn Abī 'Āmir „Almansors" vgl. Makki, *Ensayo* 221 f. – Auch 'Abdallāh, der Sohn 'Abdarraḥmāns III., und der Historiker Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abdalbarr, die beide i. J. 338/950 auf Veranlassung des Kalifen hingerichtet wurden, waren Šāfi'iten; jedoch wissen wir nicht, ob dies bei ihrer Verurteilung eine Rolle gespielt hat (vgl. Fierro 127).

[12] Zu den Banū Ḥudair vgl. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X^e siècle* 101.

[13] Zu beiden vgl. die Angaben bei Makki, *Ensayo* 223 f. und Fierro, *Heterodoxia* 112.

führte, Gott auch das Attribut *ʿāqil* beilegte[14]. Das hatte selbst Ǧubbāʾī nicht getan, der sonst genau wie er Gottesnamen auch über den Koran hinaus akzeptierte, solange sie der Vernunft nicht widersprachen[15].

Der genannte Munḏir b. Saʿīd al-Ballūṭī galt selber als Muʿtazilit. Wir erfahren es wiederum bei Ibn Ḥazm[16], der schon deswegen recht gut über ihn Bescheid wußte, weil beide Ẓāhiriten waren[17]. Persönlich hatte er einen der Söhne Ballūṭīs noch gekannt, Abū l-ʿĀṣī Ḥakam b. Munḏir, den man z. Z. des Kalifen al-Ḥakam II. (reg. 350/961–366/976) als Haupt der Schule in Spanien ansah. Ibn Ḥazm achtete ihn sehr; Abū l-ʿĀṣī war ein frommer Mann und überdies nicht nur Theologe und Jurist, sondern auch Dichter. Er wurde sehr alt; erst 420/1029 ist er in Medinaceli gestorben. Sein Bruder ʿAbdalmalik dagegen, ebenfalls Muʿtazilit, wurde i. J. 368/978 zu Beginn der Regentschaft al-Manṣūrs gekreuzigt. Die Gründe dafür waren allerdings nicht theologischer, sondern politischer Natur[18].

> Über weitere Brüder und die Familie insgesamt findet sich einiges bei Makki, *Ensayo* 224 f., und Fierro, *Heterodoxía* 155. Jedoch bewegen wir uns damit bereits in einer Zeit, die jenseits des von uns gesteckten Rahmens liegt. Konkrete Aufschlüsse darüber, was hier als muʿtazilitisch empfunden wurde und welcher Schule im Irak die Betreffenden sich vielleicht verbunden fühlten, erhalten wir im übrigen auch hier nicht. Um 400 bezeichnete man Asketen, die Gott zutrauten, daß er seine „Drohung" an Muslimen verwirklichen wird, als ʿAdlīya; auch sie galten als nicht orthodox (vgl. Ibn Baškuwāl, *Ṣila* I 126, Anm., Z. −11 ff.). Es mag sich lohnen, in diesem Halbdunkel einmal der Frage nachzugehen, wieweit Ibn Ḥazm selber noch von der Muʿtazila beeinflußt war. Man hat bisher diese Perspektive nicht berücksichtigt, weil man die Ẓāhiriten immer für radikal „orthodox" hielt. Aber das ist ja nach allem, was wir über Dāwūd al-Iṣfahānī wissen (s. o. S. 223 ff.), nicht unbedingt der Fall. In seinen *Fiṣal* richtet Ibn Ḥazm seine Kritik mindestens ebensosehr gegen die Ašʿariten wie gegen die Muʿtazila, und in seiner Auseinandersetzung mit dem Philosophen al-Kindī verfährt er sehr selbständig mit den von der Überlieferung bereitgestellten Theologoumena (vgl. dazu Daiber in: Der Islam 63/1986/284 ff.). Allerdings ist zu berücksichtigen, daß unter al-Manṣūr sich das religiöse Klima radikal änderte; die berühmte Bibliothek Ḥakams II. wurde von ketzerischen Werken gesäubert. Ibn ʿAbdrabbih, der noch vor diesem Umschwung lebte – er starb 328/940 – wird von dem Šīʿiten Ibn Ṭāwūs als Muʿtazilit bezeichnet (Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work* 194).

---

[14] *Fiṣal* IV 202, ult. ff.

[15] Vgl. Gimaret, *Noms divins* 275 f.; zum Problem auch unten S. 432.

[16] *Ṭauq al-ḥamāma* 45, 14/157, −4 ʿAbbās.

[17] Vgl. zu ihm weiter Nubāhī, *Taʾrīḫ quḍāt al-Andalus* 66 ff.; Goldziher, *Ẓâhiriten* 114; Lévi-Provençal, *Histoire* III 138 ff. und 479; Fierro 140 ff.; Pellat in EI² VII 569 f.

[18] Ibn Ḥazm, ib. 45, 8 ff./157, 10 ff. Zu ʿAbdalmalik auch Fierro 166.

7.8 *Zusammenfassung*

Ka'bīs Liste ist nicht leicht zu beurteilen. Er erwähnt Qairawān nicht; er kennt nur die Wāṣilīya. Hier wie mit Bezug auf den Jemen denkt er offenbar an die Situation in der Frühzeit. Anders dagegen für Iran und vielleicht auch Syrien; dort nennt er Gemeinden, die zu seiner Zeit noch bestanden. Was diese letzteren angeht, so hat der ägyptische Gelehrte Muḥammad 'Imāra zum erstenmal beobachtet, daß sie sich an den Handelsstraßen aufreihten[1]. Die Tatsache, daß die Mu'tazila in Baṣra entstand, ist also nicht ohne Folgen geblieben; Baṣra war Ausgangspunkt des Indienhandels und hatte ebenso, über 'Umān, zu Südarabien Verbindung. Es ist gewiß kein Zufall, daß viele der für Iran genannten Orte am Persischen Golf liegen und auch die syrischen Zentren sich an der Karawanenstraße befinden. Ahwāz und Fārs waren zudem nicht nur wirtschaftlich, sondern auch administrativ in der Umaiyadenzeit von Baṣra abhängig. Der Ursprung der Gemeinden mag darum hier ebenso bis ins 2./8. Jh. zurückreichen.

Aus diesem Befund nun auch Schlüsse für ihren späteren Untergang zu ziehen, wäre voreilig. Dazu wissen wir über die einzelnen Zentren viel zu wenig; an entlegenen Orten hat die Mu'tazila sich ja bis in die Timuridenzeit gehalten[2]. Auch Mission hat sie noch lange betrieben; Ḫwārazm ist dafür das beste Beispiel[3]. Jedoch mag im Irak ihr Niedergang mit dem Verfall jener städtischen Handwerkerklasse einhergegangen sein, auf die sie sich einmal stützte und die in 'Askar Mukram weiter ihren Spaß am dialektischen Gedankenspiel behielt[4]. In Baṣra hat gewiß der Überfall der Zanǧ vieles verändert. Baġdād war ein Kosmos für sich; aber auch hier hat auf die Dauer die Dynamik innerhalb der Bevölkerung, der Gegensatz von „Šī'iten" und „Sunniten" sowie das Entstehen von Selbsthilfeorganisationen mit einem religiösen Programm, die Entwicklung stärker bestimmt als das Leben bei Hofe. Hinzu kommt die Eigengesetzlichkeit von Ideen, die Subtilität, zu der sie sich entfalten, wenn man Intellektuelle ihrem Redetrieb überläßt, die Frustration, die sie bei denen erzeugen, die nicht mehr mitreden können oder die man nicht mehr mitreden läßt, und die inhärenten Aporien, die plötzlich zu Tage treten. Davon soll nun zum Schluß noch die Rede sein.

---

[1] Vgl. seinen Aufsatz in der libyschen Zeitschrift aš-Šūrā 2/1975, Heft 4, S. 75 ff.; zum Teil wiederaufgenommen in dem Buch *al-Ḫilāfa wa-naš'at al-aḥzāb al-Islāmīya* (Beirut 1977), S. 240 ff. Dort auch eine Kartenskizze S. 273. Seine Angaben bedürfen im einzelnen häufig einer Kontrolle.

[2] S. o. S. 257; dazu meinen Artikel *Mu'tazila* in ER X 224 nach Madelung in: *Actas IV Congresso UEAI Coimbra* 116.

[3] S. o. S. 256.

[4] So T. Khalidi, *Classical Arab Islam* 86.

8. Die Krise

Antiintellektualistisches Ressentiment schlug der Muʿtazila nicht nur von außen entgegen, von seiten der *aṣḥāb al-ḥadīṯ*, sondern hatte sich auch in den eigenen Reihen gezeigt, in der *ṣūfīyat al-Muʿtazila*[1]. Die Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt mit dem Auftreten des Ibn ar-Rēwandī. Er schloß sich in Baġdād diesen Kreisen an, kam jedoch aus einer fremden lokalen Tradition; mit ihm wirkt iranisch-muʿtazilitisches Denken, das aus dem Irak hervorgegangen war, auf seinen Ursprung zurück. Das Ergebnis ist offenbar die weitgehende Auflösung des ṣūfischen Kerns. Allerdings war dieser schon zu Lebzeiten Ibn ar-Rēwandī's zumindest im Irak in die Isolation geraten. Muḥāsibī hatte mit seinem Anschluß an Ibn Kullāb die Richtung gewiesen; seit der Mitte des 3./9. Jh's ist die Muʿtazila für die Entwicklung der Baġdāder Mystik nicht mehr von Belang.

[1] S. o. S. 92 f.

8.1 *Der eigene Weg der Baġdāder Mystik. Ǧunaid und seine Zeitgenossen*

Nichtmu'tazilitisches Ṣūfītum hatte es in Baġdād schon länger gegeben. Wir haben das Beispiel des Bišr al-Ḥāfī behandelt[1]; er stand bei Ibn Ḥanbal in hohem Ansehen[2]. Aber der „Barfüßer"[3] war im Lumpenproletariat zu Hause gewesen[4], wohingegen jetzt auch das Bürgertum denselben Weg ging. Muḥāsibīs Schüler Ǧunaid (gest. 298/911) war Sohn eines Kaufmanns, der mit Flaschen oder mit Kristall (*qawārīr*) gehandelt hatte; er selber soll Rohseide vertrieben haben[5]. Jedoch wuchs er offenbar bei seinem Onkel Sarī as-Saqaṭī (gest. 253/867) auf und lauschte bereits als Kind in dessen Hause religiösen Gesprächen über Themen der mystischen „Szene"[6]. Er studierte islamisches Recht, und zwar wie Muḥāsibī nicht bei den Ḥanafiten, sondern in der Schule des Šāfi'ī, bei Abū Ṯaur (gest. 240/854)[7]; bereits mit 20 Jahren, vermutlich kurz vor dessen Tode, hatte er seine Ausbildung soweit abgeschlossen, daß er in dessen Namen juristische Gutachten abgeben konnte[8]. Auch später legte er Wert darauf, seine mystischen Ansichten mit dem Ḥadīṯ zu „vernetzen"[9]. Aber im Gegensatz zu Muḥāsibī zitiert er es in seinen Schriften nicht mehr; in viel stärkerem Maße als dieser geht er von der Eigengesetzlichkeit mystischen Denkens aus. Sein Stil ist verwickelt und eigenwillig; er berichtet über Erfahrungen, die man bisher noch nicht in Worte gefaßt hatte. Man erzählte sich, daß Ibn Kullāb seine Ausführungen selbst nach mehrfacher Wiederholung nicht verstanden habe; dennoch – oder gerade deswegen – habe er seine Überlegenheit anerkannt[10]. Das ist chronologisch unwahrscheinlich und psychologisch unhaltbar[11]; aber es zeigt paradigmatisch, wie man später in Mystikerkreisen die „Mutation" in der Schule Šāfi'īs beurteilte.

Wie Muḥāsibī baute Ǧunaid die mystische Urthese aus, daß der Mensch jenseitiges Erleben auf Erden vorausvollziehen könne[12]. Wo aber jener in der

---

[1] S. o. Bd. III 104 ff.

[2] Vgl. das Zitat aus Ibn Ḥanbal's *K. al-Wara'* bei Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* II 278, 6 f./übs. Gramlich III 659 f.

[3] Zur Bedeutung des Epithetons vgl. jetzt Jarrar in: Der Islam 71/1994/191 ff.

[4] Das gilt wohl auch für seinen älteren Zeitgenossen Ma'rūf al-Karḫī (gest. 200/815). Dessen *Manāqib* sammelte später – mit nicht allzu großem Erfolg – Ibn al-Ǧauzī (ed. Ṣādiq Muḥammad al-Ǧumailī in: Maurid 9/1980, Heft 4, S. 609 ff.); vgl. auch GAS 1/637 und EI² VI 613 f.

[5] TB VII 241, 15 f.; die Familie stammt aus Iran, aus Nihāwand.

[6] Ib. 244, 20 ff.; dieser hatte, wie die Nisbe sagt, mit billigem Hausrat gehandelt, war aber in einer Art midlife crisis von Ma'rūf al-Karḫī auf andere Gedanken gebracht worden. Mit Bišr al-Ḥāfī war er befreundet. Vgl. zu ihm Taufīq Ben 'Āmir, *as-Sarī as-Saqaṭī wa-naš'at al-madrasa al-Baġdādīya fī t-taṣauwuf*, in: Ḥaulīyāt Tūnis 16/1978/187 ff. und jetzt vor allem B. Reinert in: EI² IX 56 ff.

[7] Zu ihm vgl. GAS 1/491 und Schacht in EI² I 155.

[8] TB VII 242, 15 ff.

[9] Ib. 243, 10 f.

[10] Qušairī, *Risāla* 181, 15 f./übs. Gramlich 537 f.

[11] Bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 309, 14 f. wird Ǧunaid als Schüler des Ibn Kullāb bezeichnet.

[12] Vgl. dazu Bd. II 98 f.

Gewissenserforschung ein erstes Gericht verwirklicht sah, da dachte er an das Entwerden in Gott, das völlige Vergehen (*fanā'*) vor der göttlichen Gegenwart. Immer schon hatte man von der Schau gesprochen; aber daß sie den Menschen bis zur Vernichtung des eigenen Selbst überwältigen könne, hatte man verdrängt. Das lag daran, daß sie primär der Lohn des Glaubenskämpfers gewesen war; die Mose-Perikope Sure 7/143, in der ihre zerschmetternde Wirkung deutlich wurde, wurde eher von denjenigen herangezogen, die dieser Vorstellung grundsätzlich skeptisch gegenüberstanden[13]. Aber Ǧunaid rief den Passus nun auch den Mystikern ins Gedächtnis[14]; Vorfreude, so wollte er sagen, ist von Angst hier nur schwer zu trennen. Im Jenseits allerdings ist diese Spannung aufgelöst; denn sie setzt Bewußtsein voraus, und Bewußtsein gibt es nur als irdisches Zwischenstadium[15]. Dabei ist „zwischen" ganz wörtlich zu nehmen; denn die Seelen werden lange vor dem Leib geschaffen, nur daß sie eben da noch nicht um sich selbst wissen. Sie subsistieren in Gott und bilden gewissermaßen sein inneres Gegenüber; in diesem Zustand schließt er mit ihnen den Urbund (*mīṯāq*), den man in Sure 7/172 erwähnt fand. Nachdem sie durch die Welt hindurchgegangen sind, kehren sie im Tod in das „ursprüngliche Leben" (*al-ḥayāt al-aṣlīya*) zurück[16]. In der irdischen Existenz kann der Mensch dies nur im Entwerden erleben; er empfindet (*waǧada*) dann nur noch, daß er von Gott vor aller Zeit „empfunden" worden ist. Sein Erscheinungsbild (*rasm*)[17] fällt von ihm ab; es wird durch Gottes Eigenschaft (*ṣifa*) ausgelöscht. *Fanā'* ist darum nicht nur Vorausvollzug, sondern auch Rückkehr in die Präexistenz; die *'ārifūn* sind diejenigen, die Gott erkennen und denen er sich bereits in der Urewigkeit zu erkennen gab. Der menschliche Wille hat in diesem Vorgang kaum noch Platz. Der Mystiker benutzt ihn allenfalls, um das Wiedererwachen des Bewußtseins zu verhindern; im Zustand des Ausgelöschtseins erfährt er dagegen die Willkür und schrankenlose Verfügung Gottes[18]. Mit mu'tazilitischen Kategorien ließ sich dies nicht mehr sagen.

Das schließt nicht aus, daß Ǧunaids Modell erst durch mu'tazilitische Denkschritte sagbar geworden war: durch Naẓẓāms Verselbständigung der Seele und vielleicht auch durch Šaḥḥāms *ma'dūm*-Theorie (s. o. S. 47 ff.). Man vergleiche jetzt die sehr eindrucksvolle und sprachlich prägnante Übersetzung von Ǧunaids *K. al-Fanā'*, die B. Reinert bei Gramlich, *Islamische Mystik* 17 ff. gegeben hat; zum Obigen dort vor allem S. 21. Wie anders man *fanā'* interpretieren konnte, zeigt der Text des 'Abdalqādir al-Ǧīlī ib. 139: Man soll vor den Ge-

[13] Von ihnen natürlich vor allem im Sinne eines Unmöglichkeitsbeweises (s. u. S. 413), aber auch in differenzierterer Weise (s. o. Bd. III 49 f.).

[14] Vielleicht im Anschluß an Muḥāsibī (vgl. Abū Nu'aim, *Ḥilya* X 106, −8 f.); dazu die Übersetzung bei Deladrière (s. u. Anm. 26), S. 53 und die zugehörige Anm. 18.

[15] Vgl. zum Folgenden im einzelnen Reinert in: *Vorträge XXII. DOT Tübingen*, ZDMG Suppl. VI, S. 190 ff.; die entsprechenden Texte stehen bei Deladrière 150 ff. (vgl. vor allem 156 f.).

[16] Vgl. den Text aus Baqlī bei Massignon, *Passion* ²I 118/engl. Übs. 77.

[17] Man vergleiche den Wortgebrauch bei Ibn Kullāb oben S. 183.

[18] Reinert 189.

schöpfen so weit entwerden, daß man seinem Erwerb nicht mehr nachgeht. Dem hätten auch die Ṣūfīyat al-Mu'tazila zustimmen können.

Man hat vermutet, daß der Einfluß Ḏū n-Nūn's sich hier bemerkbar macht[19]. Als dieser in der Spätphase der *miḥna*, um 241/855, nach Baġdād kam[20], war Ǧunaid im prägsamsten Alter. Aber dieser hat ihn persönlich vielleicht gar nicht getroffen; damals profilierte er sich nämlich gerade als Jurist[21]. Er mag indirekt von dessen Ideen gehört haben; denn es gab noch andere in seiner Umgebung, die sich dafür interessierten: neben seinem Lehrer Sarī as-Saqaṭī z. B. in seiner eigenen Generation Abū Sa'īd al-Ḫarrāz (gest. 286/899?) oder Abū Ḥamza Muḥammad b. Ibrāhīm (gest. 269/883 oder 289/902) und Abū l-Ḥasan an-Nūrī (gest. 295/907). Von Ḫarrāz besitzen wir einige kleinere Schriften[22], von Abū Ḥamza Fragmente einer Sammlung von Geschichten, in denen vom Umgang der Ṣūfīs mit schönen Jünglingen erzählt wurde[23], und von Nūrī ein *K. Maqāmāt al-qulūb*, in welchem er mit zahlreichen etwas dürren Gleichnissen und Bildern anhand der vier im Koran belegten Bezeichnungen des Herzens *ṣadr, qalb, fu'ād* und *lubb* eine Psychologie der Gotteserkenntnis entwirft[24]. Die Analyse dieser Werke hat kaum begonnen[25]. Jedoch ist bemerkenswert, wie vielstimmig die Mystik innerhalb einer Generation geworden war. Ǧunaid reagierte auch bereits auf das, was andere geschrieben hatten oder was über sie geschrieben worden war; er unterhielt eine lebhafte Korrespondenz[26], und er schrieb einen kritischen Kommentar zu den theopathischen Äußerungen (*šaṭḥīyāt*) des Abū Yazīd al-Biṣṭāmī[27].

---

[19] So Reinert, ib. 192.

[20] S. o. Bd. II 727 f.

[21] Aus der Episode TB XIV 209, 3 ff. mag man allerdings schließen, daß er als junger Mann die Lehrvorträge des Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī besuchte, als dieser nach Baġdād kam. Zu letzterem s. o. Bd. II 637 f.; Ǧunaid hat an ihn einen Brief gerichtet (ed. Abdel-Kader 2, 4 ff.; zusammen mit einem andern Fragment übersetzt bei Deladrière 141 f. und bei Gramlich, *Islamische Mystik* 22 f.).

[22] Ed. Qāsim as-Sāmarrā'ī, Baġdād 1387/1967; dazu das *K. aṣ-Ṣidq*, ed. Arberry (London 1937). Vgl. die Übersetzungsproben aus der Edition Sāmarrā'ī bei Gramlich 13 ff. Allgemein GAS 1/646 und Madelung in EI² IV 1083; jetzt auch Baldick, *Mystical Islam* 40 ff.

[23] Vgl. Ritter, *Meer der Seele* 460 ff.; zu seinen Schriften vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 237, −4 ff. Er ist eine wichtige Quelle für die *Maṣāri' al-'uššāq* des Ḥanbaliten as-Sarrāǧ (gest. 500/1106; vgl. Bell in: JAOS 99/1979/242). Ritter verzeichnet im Index die biographischen Quellen (S. 674); am wichtigsten ist TB I 390 ff. nr. 364. Er war *maulā* des 'Īsā b. Abān (TB I 390, 17; zu ihm s. o. Bd. III 60 f.). Vgl. jetzt auch M. Ṣādiqī in GIE V 375 ff.

[24] Ed. Nwyia in: MUSJ 44/1968/129 ff.; allgemein vgl. GAS 1/650. Einige Stücke sind übersetzt bei Gramlich 15 ff.; zu den von ihm benutzten psychologischen Begriffen jetzt lexikalisch Seidensticker, *Altarabisch „Herz"*, passim.

[25] Hier ist vor allem Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique* (Beirut 1970) zu nennen; vgl. dort S. 231 ff. zu Ḫarrāz (mit der Übersetzung seines *K. aṣ-Ṣifāt*, S. 256 ff.) und S. 316 ff. zu Nūrī. Zu Nūrī lohnt es immer noch, die Skizze von Massignon in *Passion* ²I 120 ff./engl. Übs. I 79 ff. nachzulesen; zur hagiographischen Überlieferung vgl. auch E. Dermenghem, *Vies des saints musulmans* 247 ff. und jetzt Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* I 381 ff.

[26] Sie ist mit seinen übrigen erhaltenen Schriften nach einer sehr verderbten Handschrift ediert und übersetzt von A. H. Abdel-Kader, *The Life, Personality, and Writings of al-Junayd*. London 1962; darauf basiert auch die Übersetzung von R. Deladrière, *Junayd, Enseignement spiri-*

Die Produktivität und Feinsinnigkeit dieser Generation kommt natürlich nicht aus dem Nichts. Man muß berücksichtigen, daß viele Mystiker überhaupt nicht schrieben und dennoch großen Einfluß ausübten. So ist z. B. von Sarī as-Saqaṭī nicht viel erhalten; dennoch war er womöglich derjenige, der das Erlebnis der Ekstase (*waǧd*), also des „Empfundenwerdens" bei Ǧunaid, zum erstenmal in Form gebracht hat (vgl. Reinert in EI² IX 58 f.). Abū l-Ḥasan an-Nūrī soll in der Ekstase nach einer *samāʿ*-Veranstaltung durch ein Röhrichtfeld gelaufen sein und sich dabei an den Stoppeln so verletzt haben, daß er eine Entzündung in den Beinen bekam und daran starb (Sarrāǧ, *Lumaʿ* 210, 17 ff. und 290, 11 ff./übs. Gramlich 323 f. und 418; zu den Parallelen und Varianten jetzt *Adab al-mulūk*, übs. Gramlich 71 f.).

Ǧunaid verheimlichte seine mystischen Neigungen also nicht; juristische Werke hat er dagegen gar nicht veröffentlicht. Er hat einem „Häresiographen" Auskunft über das Ṣūfītum gegeben[28]. Aber ohne Einstimmung und geistige Vorbereitung konnte man seine Gedanken mißverstehen; er war beunruhigt, als er erfuhr, daß einer seiner Lehrbriefe während der Beförderung geöffnet worden war[29]. Er unterrichtete nicht in der Moschee, sondern nur in Privathäusern; angeblich soll er seine Schüler gebeten haben, nach seinem Tode seine Schriften zu vergraben[30]. Massignon hat darum gemeint, daß er mit seiner kryptischen Sprache den Verdächten seiner Gegner habe zuvorkommen wollen[31]. In der Tat konnte er, als Aḥmad b. Muḥammad b. Ġālib al-Bāhilī, bekannt unter dem Namen Ġulām Ḫalīl (gest. 275/888)[32], i. J. 264/878 die Obrigkeit gegen die Mystiker aufzuhetzen versuchte, sich aus der Sache heraushalten, indem er sich als Jurist ausgab, während es Abū l-Ḥasan an-Nūrī und Abū Ḥamza, vielleicht auch Ḫarrāz beinahe an den Kragen gegangen wäre[33]. Etwa 75 Leute hatten auf der schwarzen Liste des *muḥtasib* gestanden

---

tuel (Paris 1983). Eine türkische Übersetzung hat Süleyman Ateş geliefert, wiederum zusammen mit einer Edition (*Cüneyd-i Bağdâdî. Hayatı, eserleri ve mektupları.* Istanbul 1970). Ein Fragment seines Briefwechsels mit Nūrī ist von S. M. Stern in der Kairiner Geniza entdeckt worden (vgl. Goitein in SI 3/1955/76 und *Studies in Islamic History and Institutions* 281; dazu Deladrière 205, Anm. 10); ein weiterer Brief an einen gewissen Abū Bakr al-Kisāʾī ad-Dīnawārī (gest. 280/893) steht bei Sarrāǧ, *Lumaʿ* 239, 7 ff./übs. Gramlich 360 f. Allgemein vgl. zu ihm Massignon, *Passion* ²I 116 ff./I. 75 ff.; Molé, *Les mystiques musulmans* 61 ff.; Baldick, *Mystical Islam* 44 ff.; GAS 1/647 ff.

27 Sarrāǧ, *Lumaʿ* 380 ff.; dazu GAS 1/649 nr. 17.

28 Übersetzt bei Gramlich 23 f. Der Name des Mannes wird genannt, ʿAbdallāh b. Saʿīd al-Ǧazāʾirī; aber er sagt uns nichts. Auch daß es sich um einen „Häresiographen" handelt, also um eine Art neugierigen Journalisten, ist nur eine Vermutung.

29 Sarrāǧ 239, 8 ff./übs. Deladrière 69; danach Arberry in: EI² II 600 und Abdel-Kader 35 f.

30 Gramlich, *Derwischorden Persiens* II 145, Anm. 823.

31 *Essai* ²304 f. Was die Sekundärüberlieferung angeht, so ist weiterhin zu berücksichtigen, daß sie großenteils über Iran läuft; dabei mag manches ausgemerzt oder abgeschwächt worden sein.

32 Zu ihm GAS 1/511.

33 Sarrāǧ, *Lumaʿ* (in dem bei Nicholson fehlenden Stück; vgl. Arberry, *Lost Pages from the K. al-Lumaʿ* 5, 3 ff./übs. Gramlich, *Streiflichter* 548) und Abū Nuʿaim, *Ḥilya* X 250, −8 ff. > Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 167, 3 ff. Ḫarrāz wurde wegen seines *K. as-Sirr* verfolgt (Sarrāǧ, *Lost Pages* 8, 24 ff./übs. Gramlich 554); jedoch ist nicht ganz sicher, ob dies in eben diesem Zusammenhang geschah, wie Meier, *Abū Saʿīd* 320 annimmt.

und wurden von dessen Bütteln gesucht. Die meisten konnten sich verstecken; andere wurden von der Bevölkerung verraten und kamen eine Zeitlang ins Gefängnis[34]. Nūrī floh nach Raqqa[35]; Ḫarrāz zog sich für 11 Jahre nach Mekka zurück[36]. Ǧunaid blieb vielleicht unbehelligt, weil er sich an den *ḏikr*- oder *samāʿ*-Veranstaltungen, zu denen es vermutlich gekommen war, nicht beteiligt hatte. Aber vielleicht drückte die Justiz bei ihm auch ein Auge zu, weil er reich war; die anderen wirken im Vergleich zu ihm wie arme Teufel[37]. Ġulām Ḫalīl aber stand ihnen selber gar nicht so fern; Ibn an-Nadīm nennt ihn im gleichen Kapitel wie Abū Ḥamza und verzeichnet unter seinen Büchern u. a. ein *K. al-Inqiṭāʿ ilā llāh*[38].

Was den Eiferer störte, war offenbar der Umstand, daß auch Frauen die Séancen der Ṣūfīs besuchten; eine von ihnen hat ihn angeblich aus Eifersucht zu dem Prozeß angestiftet[39]. Dahinter aber steckte das Mißtrauen gegenüber dem exaltierten Sprachgebrauch der Mystiker; Nūrī soll zur Beschreibung seines Liebesverhältnisses mit Gott das Wort *ʿišq* benutzt haben[40]. Zwar findet sich in seinem *K. Maqāmāt al-qulūb* davon nichts[41]; aber Ḫarrāz beschreibt die Ekstase (*waǧd*) dessen, der Gott nahe gekommen ist[42], und Abū Ḥamza wird mit seiner Schwärmerei für schöne Jünglinge auch nicht überall auf Verständnis gestoßen sein. Ġulām Ḫalīl nahm einen Prophetengenossen zum Zeugen dafür, daß „denjenigen, der einem Knaben einen Kuß gibt, Gott verfluchen möge. Wenn er ihn aber umarmt, so wird er mit feurigen Peitschen geschlagen, und wenn er es gar mit ihm treibt, so kommt er in die Hölle"[43]. In seinem *K. Šarḥ as-sunna*, dem einzigen Buch, das uns von ihm noch erhalten ist, schlägt er ähnliche Töne an: „Hüte dich vor der Gesellschaft derer, die zu Sehnsucht und Liebe aufrufen und ein Tête-à-tête mit den Frauen haben". Er war ein

---

[34] Ḏahabī, *Siyar* XIII 284, apu. ff. Dieser Text ist die einzige konkretere Information über die Verfolgung, die wir vorläufig besitzen. Die übrigen Nachrichten tragen weitgehend legendären Charakter; sie finden sich nahezu ausschließlich in ṣūfischen Texten und wiederholen sich oft (vgl. die Angaben bei Gramlich, *Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* 719; Dermenghem, *Vies* 255 f.; [jetzt ausführlich Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (1–2, Wiesbaden 1995–96), I 383 ff. und Ch. Melchert in: SI 83/1996/65 ff.]).

[35] Ib.

[36] Vgl. Madelung in EI² IV 1083.

[37] Für das Gefälle zwischen Ǧunaid und Nūrī vgl. die Geschichte bei Ġazzālī, *Iḥyāʾ*, übs. Gramlich, *Stufen der Gottesliebe* 453 f. Ḫarrāz war, wenn wir nach seinem *laqab* urteilen dürfen, ein Flickschuster; auch Abū Ḥamza war, wie sich aus der Anekdote bei Sarrāǧ, *Lost Pages* 6, 22 ff./übs. Gramlich 551 ergibt, nicht reich.

[38] *Fihrist* 237, 18 f.

[39] Sarrāǧ, *Pages* 8, 15 ff./übs. Gramlich 554. Eine Schülerin des Ḫarrāz wird in der Anekdote bei Ibn ʿAsākir, TD VII 112, apu. ff. erwähnt; er verhüllte sich im Unterricht vor ihr.

[40] Ib. 5, 6 ff./übs. Gramlich 549 f. > Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 167, 15 f.; dazu Nwyia, *Exégèse* 317.

[41] Auch Ibn al-Aʿrābī benutzt in seinem Bericht bei Ḏahabī, *Siyar* XIII 284, 8 ff. stattdessen nur den Ausdruck *maḥabba*. Aber das liegt daran, daß er selber Mystiker war und bereits einer Generation angehörte, die wußte, wie sehr die *ʿišq*-Theologie im Falle des Ḥallāǧ gescheitert war; er ist erst 341/952 gestorben. Zum Gebrauch von *maḥabba* und *ʿišq* in der frühen ḫorāsānischen Mystik vgl. Pūrǧawādī in: Spektrum Iran 4/1991, Heft 4/37 f.

[42] *Rasāʾil* 23, 9 ff./übs. Nwyia, *Exégèse* 259 f.; statt von *ʿišq* spricht er von *šauq* (ib. 43, 6 ff.).

[43] *Mīzān* nr. 557 = I 142, 6 f.; zum Isnād vgl. ib. nr. 6018.

Fundamentalist, der sich in allem an die *ṣaḥāba* hielt; sie hatten, so meinte er, dem Islam bereits voll Genüge getan. Über den Koran sollte man nicht hinausgehen; man darf über Gott nur so reden, wie er dies selber in der Schrift getan hat. Über Wie und Warum nachzudenken, ist vom Übel.

> Der Passus ist von Massignon in seinem *Recueil* 213 f. ediert und von Schacht, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* 40 übersetzt worden. Als Ganzes ist die Schrift bisher noch nicht herausgegeben. Sie ist in einer Damaszener Handschrift erhalten (vgl. GAS 1/511), aber seit Massignon keiner Beachtung mehr gewürdigt worden. Es handelt sich um eine Art *ʿaqīda*; man fühlt sich an Ibn al-Māǧašūn (s. o. Bd. II 693 ff.), aber auch an Ibn Ḥanbal erinnert. Letzterer wird im übrigen sogar zitiert, ebenso Mālik b. Anas, Sufyān aṯ-Ṯaurī, Ḥasan b. Ṣāliḥ b. Ḥaiy und ʿAbdallāh b. al-Mubārak. Die Gegner werden im allgemeinen als „Ǧahmiten" abqualifiziert; das geschieht auch mit Hišām al-Fuwaṭī (fol. 8 b, 8). Der Begriff *sunna*, der bereits im Titel auftaucht, beherrscht die Darstellung; der „Sunnit" (*ṣāḥib sunna*) ist derjenige, der, so Gott will (!), gerettet wird (fol. 12 b, −4).

Der Konservativismus dieses Standpunktes ist nicht zu verkennen. Ġulām Ḫalīl kam aus Baṣra; er verkörpert den Typus der alten baṣrischen Askese. Der Weg zur Sprache des Ǧunaid ist weit. Wenn es bei diesem zu Beginn des Fragmentes „Über die Göttlichkeit" heißt: „Gott (*al-ḥaqq*) hat sich mit ihnen (d. h. seinen Vertrauten, den Mystikern) zurückgezogen, und die Göttlichkeit (*al-ulūhīya*) wurde für sie abgestreift (*ǧurridat*)", so klang dies für einen Außenstehenden vermutlich ein wenig so, als ob er sich ihnen nackt zeige[44]. Ġulām Ḫalīl hielt jemanden, der schon auf Erden Gott schauen zu können glaubte, für einen Ungläubigen[45]. Wichtig aber war vor allem, daß die Baġdāder das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch bilateral verstanden. Dieser Schritt war an sich schon in Baṣra getan worden, im Kreis des ʿAbdalwāḥid b. Zaid[46]; aber auch dort war es umstritten, und in Baġdād bekam es eine ganz andere Dimension. Ġulām Ḫalīl soll auf Auswüchse unter den Ṣūfīs in Baṣra hingewiesen haben[47]. Vielleicht hatte man ein Alarmzeichen bereits darin gesehen, daß Muḥāsibī die Stadt verließ und nach Baġdād ging, um dort zu lehren; auch er hatte ja, obgleich sonst sehr nüchtern, dem Liebesbegriff einige Gedanken gewidmet[48]. Im *K. Šarḥ as-sunna* fällt der Name Muḥāsibī nicht. Dabei genierte auch Ġulām Ḫalīl sich nicht, Ḥadīṯ ganz unprofessionell zur Weckung religiöser Emotionen einzusetzen[49]; von den Fachleuten erhielt

---

[44] Abdel-Kader, *Al-Junayd*, arab. Text 44, 4 f. Ich verdanke diesen Gedanken B. Reinert. Die Frage ist natürlich, wieweit *taġrīd* damals schon rein terminologisch verstanden wurde; Abdel-Kader übersetzt denn auch ganz anders (ib., engl. Text 164). Reinert betrachtet das Fragment als das älteste Zeugnis Ǧunaidscher Theologie, das noch zu Lebzeiten Sarī as-Saqaṭī's entstanden ist.

[45] *Šarḥ as-sunna*, fol. 5 a, 9 f.

[46] S. o. Bd. II 98.

[47] Ḏahabī, *Siyar* XIII 284, −7 f.

[48] S. o. S. 198.

[49] Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* V_2 95, pu. f.

er darum einhellig schlechte Noten[50]. Er hatte sich in Baġdād offenbar als Volksprediger eingeführt; eines seiner Bücher trägt den Titel *K. al-Mawā'iẓ*[51]. Vermutlich vermochte er ähnlich wie seinerzeit Manṣūr b. 'Ammār[52] Zugang zum Hof zu erlangen[53]; die Mutter des Muwaffaq unterstützte ihn[54]. Als er starb, schlossen die Bāzārīs in Baġdād ihre Läden[55]. Aber als zwei Jahrzehnte später Ǧunaid das Zeitliche segnete, wurde auch er von Tausenden Menschen betrauert; noch Wochen später besuchte man sein Grab[56]. Er hatte sich trotz aller Esoterik den Kontakt mit dem Volk bewahrt; man notierte, daß er einen Rosenkranz benutzte, wie dies damals nur einfache Leute taten[57]. Von der Gottesliebe hatte er lange Zeit nur verhüllt geredet[58]; sie ist erst später in das Zentrum seines Denkens getreten[59]. Selbst der Mu'tazilit Abū l-Qāsim al-Ka'bī soll ihm seine Hochachtung gezollt haben[60]. Ġulām Ḫalīl's Hetzkampagne wurde den Baġdādern so peinlich, daß der Ḫaṭīb sie in keiner der einschlägigen Biographien auch nur mit einem Wort erwähnt[61].

Man hat sich seit Massignon daran gewöhnt, in Ġulām Ḫalīl einen Ḥanbaliten zu sehen (*Recueil* 212; danach z. B. Nwyia, *Exégèse* 317, auch Madelung in EI² IV 1083 b). Das ist nicht ganz falsch; in Stil und Argumentationsweise ist er Ibn Ḥanbal zum Verwechseln ähnlich. Er zitiert ihn ja auch, und zwar sogar damit, daß jemand, der die Aussprache (*lafẓ*) des Korans für geschaffen halte, ein „Neuerer" sei (fol. 10 b, 2 ff.; dazu oben S. 213). Jedoch hat er offenbar gar nicht bei Ibn Ḥanbal gehört; angesichts seiner baṣrischen Herkunft ist dies auch nicht sehr wahrscheinlich. Ibn Abī Ya'lā widmet ihm in seinen *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* keine Biographie. Dagegen hat Abū Ḥamza bei Ibn Ḥanbal studiert (TB I 390, 14 und 19 f.). Ibn Ḥanbal war damals noch kein Schulhaupt im späteren Sinne, sondern einfach der Repräsentant eines sunna-treuen Islams; man konnte sich auf ihn berufen, wie man sich auf 'Abdallāh b. al-Mubārak oder Sufyān aṯ-Ṯaurī berief (vgl. die Namenreihe fol. 16 a, 7 ff.). Massignon hat offenbar später selber Bedenken bekommen; denn in der zweiten Auflage seiner *Passion* hat er Ġulām Ḫalīl stattdessen gelegentlich den baṣrischen Ṣūfīs zugeordnet (so etwa I 62/engl. Übs. I 22; gegen I 120 ff./80 f., wo noch „Ḥanbalit" steht); er sieht dort in ihm bereits einen baṣrischen Konservativen in dem Sinne,

---

[50] Vgl. die Biographie in TB V 78 ff. nr. 2465; Ḏahabī, a. a. O. und *Siyar* XIII 242 ff. nr. 136; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 150, apu. ff. Etwas positiver IAH I_1 nr. 142.

[51] *Fihrist* 237, 19.

[52] Zu ihm s. o. Bd. III 102 ff.

[53] Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs* 167, 4 f.; dazu Massignon, *Passion* ²I 121/I 80.

[54] Ḏahabī, *Siyar* XIII 284, −4.

[55] TB V 80, 4 f.

[56] TB IX 248, 18 ff. Das Grab lag neben dem seines Onkels Sarī as-Saqaṭī und besteht bis heute (Massignon, *Mission en Mésopotamie* II 105 f. und Deladrière 203 f., Anm. 4; auch Ṣ. A. al-'Alī, *Baġdād* I_2 116). Später war in der Nähe des Friedhofs ein *ribāṭ* für Ṣūfīs ('Alī, ib. 115).

[57] TB IX 245, 6 f.

[58] Indem er seine Gedanken Muḥāsibī zuschrieb; so in seinem *K. Dawā' al-arwāḥ* (ed. Arberry in: JRAS 1937, S. 219 ff.; dazu Abdel-Kader 60 und die Übersetzung bei Deladrière 51 ff.).

[59] Reinert in: *Vorträge XXII. DOT* 193.

[60] TB VII 243, 17/übs. Deladrière 14 f. Er war auch immerhin eine Generation jünger.

[61] Bei Abū Ḥamza sagt er direkt, daß dieser „bei den Leuten bis zu seinem Tode immerfort in gutem Ansehen stand" (TB I 393, 21).

wie wir dies oben getan haben. Daß Ǧāḥiẓ Ġulām Ḫalīl in seinem *K. al-Ḥayawān* erwähnt, wie Goldziher angenommen hat (in: Der Islam 9/1919/154, nach *Ḥayawān* IV 114, 5 ff., wo nur *Aḥmad b. Ġālib* steht), ist mehr als fraglich; das *K. al-Ḥayawān* ist ja schon vor 232/846 geschrieben. Jedoch hat anscheinend der baṣrische Asket Maisara b. ʿAbdrabbih von ihm überliefert (*Mīzān* nr. 8958 = IV 231, 13; zu ihm oben Bd. II 120 f.); das würde ihn mit den Kreisen zusammenbringen, in denen man dem Verstand (*ʿaql*) eine besondere Bedeutung zuwies. Wenn er ein Ḥadīṯ weitergibt, mit dem man üblicherweise den Vorrang Abū Bakr's bewies (*iqtadū bi-Abī Bakr*, in *Mīzān*, a. a. O.; dazu Bd. II 117 und oben S. 225), rückt er in die Nähe der baṣrischen Bakrīya.

Damit wäre zugleich gesagt, daß er mit der Šīʿa nichts zu tun hatte; auch in seinem *Šarḥ as-sunna* hatte er sich gegen sie ausgesprochen (fol. 18 b, −6 ff.). Das ist bei einem Baṣrier kaum anders zu erwarten. Beachtenswert ist es nur deswegen, weil auch Naǧāšī einen Ġulām Ḫalīl kennt, der sogar den gleichen Namen und die gleiche *kunya* hat: Abū ʿAbdallāh Aḥmad b. Muḥammad, wenn auch mit der abweichenden Nisbe al-Āmulī (70, 7 ff.). Muḥsin al-Amīn hat in seinen *Aʿyān aš-Šīʿa* (IX 303 ff. nr. 1630) beide Personen gleichgesetzt und kurzerhand alles Material, das sich im *Taʾrīḫ Baġdād* zu Ġulām Ḫalīl findet, auf diesen Šīʿiten übertragen. Kohlberg hat die Hypothese kürzlich kommentarlos übernommen (*A Medieval Muslim Scholar at Work* 155). Kaḥḥāla trennt zwar die beiden Personen (II 113 und II 143), übernimmt aber auch für den Šīʿiten das allein für den Baṣrier bezeugte Todesdatum 275/888. Bei Kohlberg kommen noch die Nisben aṭ-Ṭabarī und al-Ḫalīlī hinzu; sie finden sich anscheinend bei Ibn Ṭāwūs, auf den er sich stützt. Dieser aber bestätigt nun auch eine Angabe Naǧāšīs, wonach jener Ġulām Ḫalīl ein *K. Faḍāʾil amīr al-muʾminīn* (also ʿAlīs) geschrieben habe, in dem sich u. a. eine ausführliche Version der Ġadīr Ḫumm-Überlieferung fand. Das reibt sich sehr mit dem oben erwähnten Ḥadīṯ über Abū Bakr. Zwar hält al-Ḥurr al-ʿĀmilī den Autor des Buches für einen Sunniten (Kohlberg, ib.); aber es bleibt immer noch die Differenz der Nisben. Der Baṣrier war ein angesehener Araber; seine Genealogie wird in voller Länge im *Fihrist* und im *Taʾrīḫ Baġdād*, wenn auch mit einigen Abweichungen, zitiert. Naǧāšī und Ibn Ṭāwūs dagegen denken an jemanden, der offensichtlich in Ṭabaristān zu Hause war oder von dorther stammte. Außerdem stimmen die beiden weiteren Buchtitel, die Naǧāšī noch erwähnt, nicht mit denen überein, die bei Ibn an-Nadīm stehen; sie lassen eher an einen Juristen denken als an einen Asketen. Man wird die beiden Personen doch wohl voneinander trennen müssen.

Dieses Ergebnis ist nicht ganz ohne Belang für die Frage, was denn der Beiname Ġulām Ḫalīl überhaupt bedeutet. Für einen Ṣūfī wäre „Diener Abrahams" nicht schlecht; aber dann sollte man Ġulām *al*-Ḫalīl erwarten. Da der Artikel fehlt, scheint mit Ḫalīl eher ein Gelehrter gemeint zu sein, dessen „Assistent" der Betreffende war. Aber dann ist doppelt auffällig, daß der Beiname zweimal vergeben wurde. Natürlich hat auch der Ḥanbalit Ġulām (al-)Ḫallāl hier nichts zu suchen (zu diesem vgl. GAS 1/514). Sollte man jemanden so genannt haben, der in der Nachfolge des Ḫalīl b. Aḥmad stand? Aber keiner der beiden Autoren hat sich offenbar mit Grammatik beschäftigt.

Der von uns behandelte Ġulām Ḫalīl, der in Baġdād so großen Einfluß gewann, war anscheinend auch in Baṣra schon sehr angesehen gewesen; denn man brachte seinen Leichnam in seine Vaterstadt zurück und baute über seinem Grab eine *qubba* (TB V 80, 6). Gäste aus Spanien hatten sein Kolleg besucht,

darunter der Vater des Ibn Masarra (Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīḫ* I 255, ult. f.; zu ihm Fierro, *Heterodoxia* 112). Nach Ibn al-Ǧauzī lautete die Anklage gegen Nūrī und seine Freunde auf *zandaqa* (*Talbīs* 167, 4). Jedoch zeigt die Quelle, auf die er zurückgreift (Sarrāǧ, *Luma'*, in: *Pages* 5, 4 f./übs. Gramlich 549), daß nur Ġulām Ḫalīl übertreibend von Nūrī als einem „Ketzer" geredet hatte; mit dem Gerichtsverfahren hatte das nichts zu tun. Der zuständige *qāḍī*, Ismā'īl b. Isḥāq al-Azdī al-Ǧahḍamī, war im übrigen Mālikit und hatte bei dem Mu'taziliten Aḥmad b. al-Mu'aḏḏal gelernt (TB VI 285, 19; Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb* II 176, apu. ff.; dazu oben S. 52).

Ḫarrāz kommt unter allen Genannten Ǧunaid am nächsten. Auch er hob die Bedeutung des Urbundes hervor[62]; die Seele ist in ihrem irdischen Leib nur gefangen[63]. Aber er beschrieb das Entwerden in exzessiverer Weise als Ǧunaid und zog sich damit dessen Kritik zu. Während dieser sogar im Stadium tiefsten Ausgelöschtseins immer noch eine heilige Nüchternheit (*ṣaḥw*) am Werke sah, in der der Mensch weiter Mensch bleibt, um seine Erfahrungen den anderen mitteilen zu können[64], schlug Ḫarrāz sich mehr auf die Seite des Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, der in seinen *šaṭḥīyāt* die Kontrolle über sich ganz verloren hatte. Die Ekstase, so meinte er, führt dazu, daß der Mystiker nicht mehr weiß, wer er ist, und am Ende selbst das Wort „Gott" nicht mehr aussprechen kann[65]. Die Eigenschaften Gottes gehen ganz auf ihn über[66]. Theologie konnte da nur noch ein „Vorhang" sein für diejenigen, die nicht vom Lichte Gottes[67] erfüllt werden.

Damit verliert auch die Frage an Bedeutung, ob Ḫarrāz nicht aus naǧǧāritischem Milieu kam. Sie liegt von seinen Schriften her an sich nahe. Er vertrat nämlich die Prädestination (vgl. *Rasā'il* 41, 3 ff. und 44, 1 ff.) und verwarf zugleich das *tašbīh* (ib. 39, 2); unter den Begriffen, denen er in seinem *K. al-Ḥaqā'iq* seine Aufmerksamkeit widmete, befinden sich *taufīq* und *'iṣma*, die in der Handlungstheorie Naǧǧārs im Vordergrund standen (ib. 48, 6 ff.; dazu Nwyia, *Exégèse coranique* 278 f. und oben S. 152). Naǧǧār wollte von einer Gottesschau mit den Augen nicht reden (s. o. S. 160), und auch Ḫarrāz meinte, daß Gott selbst vor denen, die ihm nahe sind (*al-auliyā'*), durch einen Vorhang getrennt bleibe (*Rasā'il* 22, apu. ff./übs. Nwyia, *Exégèse* 258). Er redet vermutlich mit Absicht eher davon, daß Gott die *auliyā'* anschaut als daß diese auf ihn schauen. Allerdings führt Gott dann die „Starken unter denen, die (ihn) erkannt haben", hinter den Vorhang und läßt sie auf einem „guten Sitzplatz" sitzen (*Rasā'il* 23, −6 ff.; vgl. Sure 54/55).

Im gleichen Sinne überlieferte man – allerdings erst spät (bei Bāḫarzī; vgl. Gramlich, *Isl. Mystik* 230 f.) –, wie Sarī as-Saqaṭī, als er während eines Kollegs in Trance geriet und eine Himmelsreise machte, im siebten Himmel vor Gott

---

[62] *Rasā'il* 40, 3 ff.
[63] Ib. 41, 9.
[64] Vgl. Abdel-Kader 83 f. und 88 ff.
[65] *Rasā'il* 26, 5 ff.
[66] Ib. 30, 13 ff., ein für die Zukunft wichtiger Gedanke. Dazu Madelung in EI² IV 1083 und Massignon, *Essai* ²306.
[67] Ib. 26, 4 f.

trat, aber nur dessen Stimme hörte, wie sie hinter einem Vorhang hervorkam. Gott wird dabei interessanterweise als der „dicht Zusammengeballte" (*mutakāṯif*) bezeichnet, entsprechend der „Festkörpertheologie", auf die wir unten noch näher einzugehen haben (S. 367 ff.). Der Bericht wird auf Ǧunaid zurückgeführt.

Zu berücksichtigen ist bei alledem, daß auch in Baṣra die Mystik keineswegs abgestorben war. Jedoch wurde sie beherrscht von einem Fremden, einem Iraner, Sahl at-Tustarī, der anscheinend i. J. 263/877 auf der Flucht in die Stadt kam und dort 20 Jahre lang bis zu seinem Tode blieb. Die qadaritische Tradition, auf die er dort stieß, berührte ihn überhaupt nicht. Er war Determinist[68], und er glaubte nicht an eine ewige Höllenstrafe für die Muslime[69], ohne doch die Verantwortung des Menschen zu leugnen[70]. Im übrigen vertrat er die Ungeschaffenheit des Korans[71]; dabei scheute er sich nicht einmal vor dem Gebrauch der Vokabel *qadīm*[72]. Sein mystisches Denken ist beherrscht von der Praxis des *ḏikr*. Gott ruft sich selbst im Herzen des Mystikers ins Gedächtnis; *ḏikr* ist ein Akt der Anamnese, insofern darin der Urbund wiederholt wird. Dabei manifestiert Gott sich als Licht, das ins Herz des Menschen fällt. Der erste aber, der wie ein Kristall dieses Licht auf sich zog und in sein Herz aufnahm, war Muḥammad. Ihm widerfuhr dies vor aller Zeit; aber er hat dann in seiner irdischen Existenz mit dem Koran dieses Licht an die Menschen weitergegeben. Muḥammad ist damit nicht nur Prophet, sondern auch der Urmensch, der als Lichtsäule geschaffen wird. Der Mystiker wird, insofern auch in seinem Herzen das Licht aufscheint, von dem Propheten vorausgenommen; er „lebt in der Vergegenwärtigung der Urvergangenheit und der Vorausnahme der letztendlichen Zukunft".

Dies ist das Fazit, mit dem die Monographie, die wir zu diesem Denker besitzen, abschließt[73]; wir können zu weiterer Information auf sie verweisen[74]. Wir haben es mit einer Mystik zu tun, die weitgehend auf den Liebesbegriff verzichtet; stattdessen treffen wir auf Kabbala-ähnliche Buchstabenspekulation[75]. Die Spanier, die Ġulām Ḫalīl aufsuchten, haben auch diese Ideen kennengelernt; Ibn Masarra hat, wie wir sahen[76], sich in seiner *Risālat Ḫawāṣṣ al-ḥurūf* auf Sahl at-Tustarī berufen. Als dieser i. J. 283/869 starb, ging ein

---

[68] Vgl. das *K. al-Muʿāraḍa war-radd ʿalā ahl al-firaq wa-ahl ad-daʿāwā fī l-aḥwāl*, hrg. und übs. von Cihad Tunç (Diss. Bonn 1970), in dem Aussprüche Tustarīs zusammengestellt sind; dort § 17, arab. Text 7, 4 f. (die deutsche Übersetzung S. 73 ist falsch). Auch S. 17, 5 § 68. Zum Text vgl. Böwering, *Mystical Vision* 12 ff.

[69] Ib. S. 8 § 23.

[70] Vgl. Tustarīs *Tafsīr* (Kairo 1329/1911), S. 1, −5 ff.: Gott hat, obwohl alles bereits auf der „wohlverwahrten Tafel" verzeichnet ist, die Menschen nicht zur Sünde oder zum Gehorsam gezwungen. Zum Werk vgl. Böwering 11 und 100 ff.

[71] *Muʿāraḍa* § 63, auch 13 und 17 (S. 7, 6 f.); ebenso *Tafsīr* 2, 7 ff.

[72] *Muʿāraḍa* § 13.

[73] Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* 230.

[74] Vgl. jetzt auch die Zusammenfassung in EI² VIII 840 f. s. n. *Sahl al-Tustarī*.

[75] *Risālat al-Ḥurūf*, ed. Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ǧaʿfar, *Min at-turāṯ aṣ-ṣūfī* I (Kairo 1974), S. 366 ff. Die Echtheit ist allerdings vorläufig schwer nachzuweisen (Böwering 17 f.).

[76] Oben S. 273.

Teil seiner Schüler nach Baġdād. Einige schlossen sich Ǧunaid an; andere aber ließen sich unter den Ḥanbaliten beim Bāb Muḥauwal nieder[77]. Diejenigen, die zurückblieben, wurden von den Mālikiten aufgenommen; sie bildeten den Kern der späteren Sālimīya[78].

[77] Böwering 82 ff.; auch in EI² VIII 840. Zum Bāb Muḥauwal vgl. Ṣ. A. al-ʿAlī, *Baġdād* I_2 19 ff. und Index s. v.

[78] Zu ihr jetzt Massignon/Radtke in EI² VIII 993 f. Muḥammad b. Sālim war viele Jahre Schüler Tustarīs gewesen; sein Sohn Aḥmad (gest. 356/967) ist vielleicht derjenige, der das *K. al-Muʿāraḍa* zusammengestellt hat (Böwering 13).

8.2 *Die Selbstzerstörung der dialektischen Methode*

Ǧunaid wurde auf die Dauer zum Ahnherrn der gemäßigten Mystik; die Orthodoxie nahm ihn auf. Dagegen wurde jemand, der den muʿtazilitischen Ṣūfīs nahestand, nämlich Ibn ar-Rēwandī, wegen eben dieser Beziehungen von der Muʿtazila ausgeschlossen; er galt seitdem als der Erzketzer des Islams. Er hatte sich allerdings auch dadurch unbeliebt gemacht, daß er die *kalām*-Methode mit einer gewissen Frivolität handhabte. Er benutzte Argumente, die man sonst gerne verschwieg; Bemerkungen, die er zum Theodizee-Problem machte, streiften den heiklen Bereich der Sozialkritik. Der Ton machte die Musik; an sich war das, was er sagte, nicht immer ganz neu. Neben den Ṣūfīyat al-Muʿtazila, auf die wir hinwiesen, hat ihm dabei auch jemand vorgearbeitet, der einen andern Typus vertrat: Abū ʿĪsā al-Warrāq.

8.2.1 *Abū ʿĪsā al-Warrāq*

Von diesem Abū ʿĪsā Muḥammad b. Hārūn b. Muḥammad al-Warrāq hat Ibn ar-Rēwandī allerdings nicht nur manches gelernt und übernommen[1]; er hat sich mit ihm auch in eingehende, z. T. scharfe Diskussionen eingelassen. Dabei ging es um das Prophetenbild und die Lehre vom *iʿǧāz*, aber auch um den Sinn der blutigen Opfer. Abū ʿĪsā war Rationalist; er scheint geglaubt zu haben, daß alle Gebote sich aus der Vernunft herleiten lassen[2]. Der Prophet spielte dann nur noch eine untergeordnete Rolle; vor allem gab es keinen Grund mehr, warum er sich hätte durch Wunder rechtfertigen sollen[3]. Wunder scheinen ohnehin nicht in Abū ʿĪsā's aufklärerische Weltsicht gepaßt zu haben. Auch an dem üblichen muʿtazilitischen Gottesbild äußerte er Zweifel: Wenn Gott gut ist, braucht er nicht zu strafen[4]. Das war, so wie er es formulierte, mehr als ein ḥanafitisch-murǧi'itischer Protest gegen das ewige Höllenfeuer. Es ging um das Prinzip der Strafe schlechthin: Sie muß einen Sinn haben; eben dieser aber ist mit Bezug auf Gott nicht auszumachen.

Vorläufig läßt sich aus alledem jedoch nur schließen, daß es Abū ʿĪsā Vergnügen bereitete, mit solchen Gedanken zu experimentieren. Er war vielleicht der erste, der dies tat[5]. Wieweit er sich mit ihnen identifizierte, ist schwer zu sagen. Seine Gegner zwar haben ihn darauf festgelegt; aber er selber war viel vorsichtiger. Manches von dem, was er vorbrachte, hatte er offenbar durch einen „Fremden aus dem Osten" aussprechen lassen; das Buch, dem er die Gedanken anvertraute, trug diesen Titel: *K. al-Ġarīb al-mašriqī*[6]. Der Fremde

---

[1] *Intiṣār* 73, 11; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 216, 9.
[2] Text XXXV 52, a und 50, a. Dazu unten S. 320 f.
[3] Dazu unten S. 331; vgl. vor allem Text 71.
[4] Text 1.
[5] S. o. Bd. I 452.
[6] Text 1, e; Weiteres vgl. Werkliste XXXV a, nr. 17.

kam vermutlich aus Indien; von den „Brahmanen" erwartete man, daß sie eine Vernunftreligion vertraten und die Prophetie für überflüssig hielten[7]. Auch der Abscheu vor den blutigen Opfern ließ sich so motivieren; man wußte, daß die Hindus *ahiṃsa* übten[8].

Das Verwirrspiel hat nicht viel genützt; die Verdächte schossen umso mehr ins Kraut. Im Irak sah man in Abū ʿĪsā einen Manichäer; auch im Manichäismus war Fleischgenuß ja verpönt[9]. Die Muʿtazila sagte sich von ihm los, weil er „Bücher für die Manichäer verfaßte" und „an zwei ewige Prinzipien glaubte"[10]; sie hat wahrscheinlich seine Lehrveranstaltungen boykottiert. Selbst Ibn ar-Rēwandī, der ihm doch näher stand als kaum jemand sonst, machte sich das Urteil zu eigen[11]; er soll sogar das Gerücht verbreitet haben, Abū ʿĪsā habe einen geheimen Haß auf ʿAlī gehabt, weil dieser so viel Blut vergossen habe[12]. Ǧubbāʾī, der an sich sonst mit Ibn ar-Rēwandī gar nichts zu tun haben wollte, hat dies bereitwillig von ihm übernommen[13]. Erst der Šarīf al-Murtaḍā, der als Šīʿit mit Abū ʿĪsā einiges gemeinsam hatte, sieht die Kampagne in etwas anderem Licht: Abū ʿĪsā habe in seinem großen doxographischen Werk, dem *K. al-Maqālāt*, das Weltbild der Dualisten so eingehend und objektiv dargestellt, daß seine Gegner in ihm einen Sympathisanten zu erkennen geglaubt hätten[14]. In der Tat hat man selbst in der modernen Forschung gemeint, daß so wie Abū ʿĪsā nur ein „vom Islam hergekommener Manichäer" sprechen könne[15]. Aber so sehr ihn der naturwissenschaftliche Rationalismus, den die Manichäer im islamischen Raum damals pflegten[16], verwandtschaftlich berührt haben mag, so wenig hat er doch im Kern nachgegeben. Dualismus war nicht seine Sache; er hat die Zoroastrier angegriffen[17]. Das *K. al-Maqālāt* befaßte sich im übrigen auch mit ganz anderen Dingen als bloß den dualistischen Systemen[18], und wenn er einmal auf diese allein ein-

---

[7] Weiteres dazu unten S. 321 und 344.

[8] Abū ʿĪsā hat eine „Totenklage über das Schlachtvieh" geschrieben; nach dem *Fihrist* war dieses Buch mit dem *K. al-Ġarīb al-mašriqī* identisch (Werkliste nr. 16–17). Zwei Zitate daraus bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār (*Muġnī* XIII 460, 3–6 und 12f.) zeigen, daß das Buch tatsächlich die erwähnte Tendenz hatte; jedoch vermeidet es der Qāḍī – vielleicht bewußt –, den Autor zu nennen (459, 3f.).

[9] Vgl. dazu die Texte bei Böhlig, *Gnosis* 189 und 202f.; auch Widengren, *Mani und der Manichäismus* 98.

[10] *Intiṣār* 108, 2f. und 110, 5f.; vgl. auch Ḥākim al-Ǧušamī in: *Faḍl* 392, 1f.

[11] Text 77, d und 83, b; vgl. auch Text XXIII 26, h.

[12] *Intiṣār* 111, ult. ff.

[13] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX_1 38, 11ff.

[14] *aš-Šāfī fī l-imāma* 13, 16ff.; vgl. auch Qummī, *al-Kunā wal-alqāb* III 242, pu. ff.

[15] Colpe in: ZDMG 109/1959/90; mit weiteren Argumenten dann S. Stroumsa in: JSAI 6/1985/230, Anm. 5. In Übereinstimmung mit Murtaḍā hingegen Abel, *Livre pour la réfutation* xviii ff.; gegen Stroumsa neuerdings D. Thomas, *Anti-Christian polemic* 21. Stroumsa verweist auch für den „Fremden aus dem Osten" auf den Manichäismus; jedoch findet sich an der angegebenen Stelle (G. Stroumsa, *Another Seed*, Leiden 1984, S. 145ff.) nichts Passendes.

[16] S. o. Bd. I 424.

[17] Werkliste nr. 5.

[18] Vgl. die Angaben in Werkliste nr. 7. Die Beziehungen zu späteren Darstellungen des Manichäismus, vor allem zu dem einschlägigen Kapitel im *Fihrist*, sind am eingehendsten untersucht von Colpe, *Manichäismus* passim (vgl. vor allem die Zusammenfassung dort 204ff.).

ging, wich er der Polemik keineswegs aus[19]. Šahrastānī meint, er sei vom Mazdaismus zum Islam übergetreten[20]. Aber auch das stimmt nicht; schon sein Großvater hieß Muḥammad, ebenso wie er selber.

> Spezialisten für den Manichäismus gab es damals in Iran noch mehr: Īrānšahrī z. B. oder Abū Bakr ar-Rāzī. Davon ist der erstere nie im Irak bekannt gewesen und darum auch nicht angegriffen worden. Rāzī dagegen erwarb das gleiche Image wie Abū ʿĪsā al-Warrāq (vgl. Meier in: Oriens 33/1992/2 und 6; auch unten S. 333).

Polemik hat Abū ʿĪsā auch sonst gepflegt: gegen die Juden, gegen die Christen[21]. Seinen *Radd ʿalā n-Naṣārā* veröffentlichte er in drei verschiedenen Versionen, von der Epitome bis zum umfangreichen Kompendium, so wie dies später Ibn Rušd bei seinen Aristoteleskommentaren gemacht hat[22]. Ebenso wie in seiner Auseinandersetzung mit dem Manichäismus konnte er eine überlegene Sachkenntnis ins Spiel bringen; Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 363/974), der ein Jahrhundert später eine Widerlegung des Buches schrieb, behandelt ihn mit Respekt und scheut sich nicht, ihm an manchen Stellen recht zu geben. Über dessen Gegenschrift ist uns das Werk in seinen beiden Hauptteilen, dem Abschnitt über die Inkarnation[23] und dem über die Trinität[24], vollständig erhalten. Die Darstellung ist eingehend und von beachtlicher begrifflicher Schärfe; Ibn ʿAdī hat gewiß die „große" Fassung vor sich gehabt. Abū ʿĪsā setzt sich mit jeder der drei Kirchen, den Nestorianern, den Jakobiten und den Melkiten,

---

[19] Werkliste nr. 6.

[20] *Milal* 188, 14 f./619, 9 f.

[21] Werkliste nr. 1–4.

[22] Wie es zu diesem Brauch kam, ist vorläufig noch nicht hinreichend erklärt. Jedoch hat Abū ʿĪsā ihn vermutlich nicht begründet. Auch sein šīʿitischer Zeitgenosse Faḍl b. Šāḏān (gest. 260/874) schrieb sein *K. al-Farāʾiḍ* dreimal: *kabīr, ausaṭ und ṣaġīr* (Nağāšī 217, 11 f.). Wenn wir von an-Nāši' al-akbar (gest. 293/906) ein *K. al-Ausaṭ* besitzen, so deutet dies wohl auf den gleichen Sachverhalt hin (vgl. dazu meine *Frühe muʿtazilitische Häresiographie* 23 f.). Ṭaḥāwī (gest. 321/933) diktierte sein *K. aš-Šurūṭ* in drei Fassungen, wiederum *kabīr, ausaṭ* und *ṣaġīr* (vgl. Wakin, *Function of Documents* 24 f.). Von dem *K. al-Ḫarāǧ* eines christlichen Ministerialbeamten lag eine ausführliche Fassung in 1000 Folio, eine mittlere in 210 und eine kleine in ca. 100 Folio vor (Yāqūt, *Iršād* II 238, apu. ff.). Allerdings muß man jeweils genau hinschauen: der *Muʿǧam* des Ṭabarānī (gest. 360/971) existierte zwar auch dreifach, aber offenbar jedesmal mit anderem Inhalt (vgl. GAS 1/196). Vermutlich hat dies alles etwas mit der Unterrichtspraxis zu tun; der Lehrer konnte je nach Notwendigkeit und Fassungskraft den Text seines Kollegs variieren (vgl. Tritton, *Materials on Muslim Education* 69). Auch die eigene wachsende Erfahrung spielte eine Rolle; Ibn Rušd hat zuerst die Epitomen geschrieben, dann die mittleren Kommentare (*talḫīṣ*) und erst zum Schluß die großen (Urvoy, *Ibn Rušd* 36 ff.).

[23] Abū ʿĪsā al-Warrāq/Yaḥyā ibn ʿAdī, *De l'incarnation*, ed. und übs. von E. Platti, Löwen 1987 (CSCO 490–491); kurze Zusammenfassung der in dem Text gegebenen Argumente in: Quaderni di Studi Arabi 5-6/1987-8/661 ff.

[24] *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿĪsā al-Warrāq's „Against the Trinity"*, ed. and trl. by D. Thomas. Cambridge 1992. Die Dissertation von A. Abel, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes de Abū ʿĪsā al-Warrāq* (Brüssel 1949), auf die man bisher zurückgreifen mußte, ist damit überholt. Thomas behandelt in seiner Einleitung auch das Leben Abū ʿĪsā's und sein Verhältnis zu Ibn ar-Rēwandī.

in getrennten Kapiteln auseinander; zum Schluß bringt er Argumente, die für sie alle gemeinsam gelten. In einem Nachtrag sagt er, daß er sich auch den kleineren Gruppen, den Julianisten, Sabellianern, Maroniten usw. noch widmen wolle[25]; er kannte ihre Lehre wohl aus Sektenkatalogen, wie sie uns bei Qaḥṭabī[26] oder bei Nāši' vorliegen[27]. Daraus ist dann nichts geworden; aber die zeitliche Verschiebung zwischen seinem Angriff und Ibn ʿAdī's Verteidigung zeigt, wie sehr sein Werk trotz der Verfemung, die ihn in der Zwischenzeit getroffen hatte, nachwirkte. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat es im fünften Band seines *Muġnī* benutzt; auch dessen Zeitgenosse und Gegenspieler Bāqillānī (gest. 403/1013) greift in dem Kapitel seines *Tamhīd*, das er der Widerlegung der Christen widmete, sichtlich darauf zurück[28].

Es fällt auf, wie wenig Abū ʿĪsā sich mit innermuʿtazilitischen Fragen abgab; kein einziges der von Ibn an-Nadīm und Naǧāšī überlieferten Bücher – immerhin 17 an der Zahl – befaßt sich mit einem solchen Thema. In einem *K. al-Ḥadaṯ* mag er den üblichen Kontingenzbeweis in Frage gestellt haben, wie dies nach ihm auch Ibn ar-Rēwandī tat[29]. Wenn jedoch Abū Sahl an-Naubaḫtī (gest. 311/924) daraus den Schluß zog, Abū ʿĪsā habe die „Ewigkeit der Körper" und damit der Welt vertreten, so wird man besser weitere Indizien abwarten[30]. Vielleicht hat er nur, wie später Ḫaiyāṭ, die damals um sich greifende Theorie von der Potentialität um den Gedanken erweitert, daß die Dinge vor ihrer Existenz auch schon Körper seien[31]. Er glaubte, daß Entstehen im wesentlichen ein Bewegungsvorgang sei; ein Substrat (*maḥall*) gerät in Bewegung und tritt darum in die Existenz. Leider hören wir darüber nicht mehr[32].

Wo er selber stand, ist darum nicht leicht zu erkennen. Eine Notiz bei Māturīdī, die wahrscheinlich auf Kaʿbī zurückgeht, läßt uns vermuten, daß er in Übereinstimmung mit der muʿtazilitischen Lehre dem Menschen ein Handlungsvermögen vor dem Handeln zuschrieb[33]. In seiner Widerlegung der Christen bezeichnet er den Synergismus, wie ihn Ḍirār oder Naǧǧār vertreten hatten, als Determinismus (*iǧbār*)[34]. Wenn er darum anderswo in die östliche

---

[25] Platti 209, 4 ff. (Text)/177 (Übs.).

[26] S. o. Bd. III 443 und Nachtrag unten S. 758.

[27] *Ausaṭ* 77, ult. ff.; vgl. Einl. 71 ff.

[28] So Abel in: Etudes Lévi-Provençal I 9 f.; jetzt eingehender Thomas 42 ff. Auch Yaḥyā b. ʿAdī hat Abū ʿĪsā's Werk bewußt ausgewählt; denn er hatte, wie er selber sagte, unzählige Bücher der *mutakallimūn* abgeschrieben (Qiftī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ* 361, 16). Dies alles zeigt natürlich auch, daß man in Abū ʿĪsā keinen Dualisten oder Manichäer sah; sein Argumentationsstil und seine Position sind die der islamischen – und vor allem der muʿtazilitischen – Theologie (Thomas 63 ff.; kurz auch Platti in: S. Kh. Samir/J. S. Nielsen (edd.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period* 174).

[29] S. u. S. 335 f.

[30] Werkliste nr. 10.

[31] S. o. S. 23 f. und 48; für Ḫaiyāṭ vgl. EI² IV 1163 a.

[32] Ibn Mattōya, *Taḏkira* 448, –7 (wenn mit „al-Warrāq" dort Abū ʿĪsā gemeint ist). Die Aussage steht im Zusammenhang der Diskussion darüber, ob „Befindlichkeit" (*kaun*) ohne Bewegung möglich ist.

[33] Text 2.

[34] S. 113, 15 f. und 175, 14 f./übs. 98 und 149.

ḥanafitische Tradition hineingenommen wird, derzufolge das Vermögen nur gleichzeitig mit dem Handeln auftritt und dann allenfalls noch zum Gegenteil genutzt werden kann, so wird er damit wahrscheinlich zu stark an Ibn ar-Rēwandī angeglichen[35]. Er glaubte, daß auch die Propheten sündigen können; von *ʿiṣma* redete er bei ihnen nicht[36]. An einer Stelle wird eine Gemeinsamkeit mit Iskāfī hervorgehoben[37]. Noch Salmān al-Anṣārī zitiert in seinem Kommentar zum *Iršād* des Ǧuwainī eine seiner Lehren zustimmend[38]. Tauḥīdī hält ihn für „einen der gescheitesten Theologen", allerdings wohl nur deswegen, weil er die Grenzen der Theologie erkannte[39].

Was unzweifelhaft feststeht, ist, daß Abū ʿĪsā Šīʿit war. Man wußte, daß er Bücher für die Šīʿa geschrieben hatte[40]. Dies wird durch die überlieferten Titel bestätigt. Er verfaßte ein *K. al-Imāma*, das ähnlich wie seine Widerlegung der Christen in einer kurzen und einer langen Version kursierte[41]. In seinem *K. as-Saqīfa* scheint er in ausführlicher historischer Darstellung – das Buch war 200 Blatt stark – dargelegt zu haben, wie ʿAlī durch den Putsch in der Saqīfat Banī Sāʿida entmachtet wurde; daß Abū Bakr bei der letzten Krankheit des Propheten das Gebet geleitet hatte, erkannte er als Legitimationsbeweis nicht an[42]. Einer seiner Schüler, der in Sāmarrāʾ dem Kreis des 10. und 11. Imams angehörte, verfaßte, vermutlich unter seiner Anleitung, eine Widerlegung von Ǧāḥiẓ' *K. al-ʿUṯmānīya*[43]. Am Beispiel von Sure 98 (die bei ihm nach ihren Anfangsworten *Sūrat Lam yakun* heißt, nicht *al-Baiyina*, wie sonst eher üblich) rollte er die Frage auf, ob der von den Sunniten redigierte Koran vollständig sei; die Sure soll negative Äußerungen über einige vornehme Quraišiten enthalten haben und ursprünglich so lang gewesen sein wie die Sūrat al-Baqara[44]. Sein *K. al-Maqālāt* enthielt vielleicht außer Abrissen der fremden Religionen nur einen Abschnitt über die Lehrdifferenzen der Šīʿa; jedenfalls hat sich bisher keine Spur von Kapiteln über die Murǧi'a usw. gefunden[45].

---

[35] Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* II 106, –6 ff.; vgl. dazu Text 23 und unten S. 308.

[36] Das geht ebenfalls aus Text 2 hervor. Polemisch verzerrt bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 128, 5 ff. (dazu auch unten S. 347).

[37] Text XXIX 25.

[38] Text 20, Kommentar.

[39] Text 1. Das gleiche Prädikat benutzt er auch bei Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī (s. o. S. 92), in beiden Fällen wahrscheinlich, weil er selber der Skepsis zuneigte.

[40] Aš'arī, *Maq.* 64, 1 f.; auch Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* III 207, 15 f.

[41] Werkliste nr. 12–13.

[42] Ib. nr. 14. Dazu oben S. 225.

[43] Ib. nr. 15 und Werkliste XXX, Widerlegung d; belegt auch bei Masʿūdī, *Murūǧ* VI 57, 9 f./ IV 77 § 2282 PELLAT. Masʿūdī sieht direkt in Abū ʿĪsā den Autor. Hat man unter Šīʿiten vielleicht nur deswegen seine Verfasserschaft in Abrede gestellt, weil er auch in diesen Kreisen auf die Dauer in ein schlechtes Licht geriet? Der Schüler schrieb daneben noch ein *K. Taulīdāt Banī Umaiya fī l-ḥadīṯ* (Naǧāšī 84, pu. f.).

[44] Der Problemzusammenhang wird klar aus Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 221, 5 ff.; vgl. dazu Modarressi in: SI 77/1993/27.

[45] Werkliste nr. 8. Abū ʿĪsā zitierte auch Schmähverse auf die Banū Taim, die in der Kamelschlacht gegen ʿAlī gekämpft hatten (Mufīd, *al-Fuṣūl al-muḫtāra* I 52, 16 ff./55, –9 ff.).

Die Mu'taziliten und vor allem die Baṣrier unter ihnen vermerkten mit besonderem Mißfallen, daß er den *naṣṣ ǧalī* vertrat, also eben das, was er vermutlich in seinem *K. as-Saqīfa* geschrieben hatte. Der Qāḍī 'Abdalǧabbār sieht ihn da in der Nachfolge des Hišām b. al-Ḥakam[46]. Jedoch hat er wohl nicht dessen Lehre insgesamt übernommen[47]. Eher hat er der Ṣūfīyat al-Mu'tazila nahegestanden; in diesen Kreisen hat ihn auch Ibn ar-Rēwandī kennengelernt[48]. Die Imāmīya befand sich damals in einer kritischen Phase; er hat ja vielleicht noch den Tod des 11. Imams erlebt. Daß er sich extremen Gruppen um Isḥāq al-Aḥmar[49] oder Ibn Nuṣair[50] anschloß, ist sehr unwahrscheinlich; er war kein Gnostiker und auch kein Vergöttlicher. Aber wo er genau stand, wissen wir wiederum nicht[51].

Er lebte in Baġdād, als Buchhändler oder Verleger (*warrāq*)[52]. Nach Mas'ūdī ist er dort i. J. 247/861 gestorben, in einem Vorort namens Ramla auf dem Westufer des Tigris[53]. Jedoch ist dieses Datum wohl zu früh gewählt; das *K. al-Maqālāt* ist einige Zeit nach 250/864, vielleicht erst nach 271/884 fertiggestellt worden[54]. Auch eine Diskussion, an der er nach einem Bericht des Aš'arī mit mehreren anderen angesehenen Theologen, unter ihnen Ibn ar-Rēwandī, teilgenommen hat, ist in die zweite Hälfte des 3. Jh's zu setzen[55]. Brockelmann hat sich in der Tat für einen viel späteren Ansatz, das Jahr 297/909, entschieden[56]. Jedoch stützt er sich dazu vermutlich nur auf Massignon[57], und dessen Angabe ist, obgleich sie durch eine Anmerkung noch einmal bestätigt wird, völlig aus der Luft gegriffen. In der vorläufig letzten Behandlung des Problems, bei D. Thomas, bleibt die Entscheidung offen[58]. Um weiterzukommen, müssen wir dieselbe Frage im Zusammenhang mit dem nun zu behandelnden letzten Theologen unserer Darstellung noch einmal aufgreifen.

---

[46] *Taṯbīt* 225, −5; 528, ult. f.; 551, 13 ff. Dazu oben Bd. I 379.

[47] Er berichtet doxographisch über einen von dessen Schülern (Baġdādī, *Farq* 49, 7 ff./67, 2 f.).

[48] *Intiṣār* 73, 11; dazu oben S. 89 f.

[49] Zu ihm vgl. Halm in: Der Islam 55/1978/245 ff.

[50] Es handelt sich um den Heros eponymos der Nuṣairier, über den aber nicht viel bekannt ist (ib. 254).

[51] Ibn an-Nadīm, selber Šī'it, geht auf Abū 'Īsā's šī'itische Beziehungen gar nicht ein; er spricht nur von „Geistesverwirrung" (*taḫlīṭ; Fihrist* 216, 8 f.). An anderer Stelle ordnet er ihn direkt unter die *zanādiqa* ein (401, −9).

[52] Zu den *warrāqūn* in Baġdād vgl. Massignon, *Passion* ²I 667 f./engl. Übs. I 626 f.; auch Endreß in GAP II 450 f. Allgemein noch Bd. II 92, Anm. 31.

[53] *Murūǧ* VII 236, pu. f./V 23, 10 f., auch Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* V 412, 8 f. Zu ar-Ramla vgl. Ṣāliḥ al-'Alī, *Baġdād* I_2 91 f.

[54] Zur Sachlage vgl. Madelung in: Der Islam 43/1967/47 f. und Festschrift Spuler 210.

[55] Text XXXI 43; dazu oben S. 134.

[56] GAL S 1/341.

[57] *Recueil* 182.

[58] *Anti-Christian polemic* 18; jedoch wiederholt er vorher Madelungs Argumente für eine Datierung nach 247/861. Wenn er an anderer Stelle (S. 11 und 17) zur Unterstützung des früheren Todesdatums mit dem Gedanken spielt, daß Ǧāḥiẓ in seinen beiden Episteln *fī ḏamm al-Warrāq* und *fī madḥ al-Warrāq* über Abū 'Īsā geschrieben haben könnte, so ist dies sichtlich ein Mißgriff. Bei Ibn an-Nadīm steht beide Male *al-warrāqīn* statt *al-Warrāq* (*Fihrist* 211, −4); auch Pellat übernimmt den Titel so (in: Arabica 31/1985/162 nr. 235 f.). Erst die spätere

8.2.2 Ibn ar-Rēwandī

Auch für diesen nämlich, der mit seinem vollen Namen

Abū l-Ḥusain Aḥmad b. Yaḥyā b. [Muḥammad b.] Isḥāq ar-Rēwandī[1]

hieß, überliefert uns Masʿūdī ein ähnlich frühes Todesdatum, und da ist es dann erst recht problematisch. Allerdings liegt der Fall noch um einiges komplexer. Masʿūdī nennt das Jahr 245; ihm folgt Ibn Ḫallikān[2]. Ibn al-Ǧauzī, der Ibn ar-Rēwandī in seinem *Muntaẓam* eine ausführliche Biographie widmet und sich dabei auf alte, auch muʿtazilitische Quellen stützt, ordnet ihn stattdessen unter dem Jahr 298 ein[3]; auch das ist von mehreren späteren Autoren übernommen worden[4]. Daneben finden sich andere Daten: 243[5], 250[6], 293[7], 301[8]. Die genauen Zahlen sind dabei nicht so wichtig; sie zeigen nur, daß man auf Spekulation angewiesen war. Auffällig ist jedoch, daß wir auch hier zwischen einer Früh- und einer Spätdatierung zu wählen haben. Beide Ansätze liegen vier Jahrzehnte auseinander. Nyberg hat sich, als er 1925 das *K. al-Intiṣār* herausgab, für einen späten Ansatz um 300 ausgesprochen[9]; Kraus hat ihm ein Plädoyer für Masʿūdīs Datierung entgegengestellt[10]. Die wesentlichen Argumente sind damals schon vorgebracht worden; keines von ihnen erwies sich als völlig stichhaltig. Kraus selber hat sich dann in einem Nachtrag korrigiert[11]. Trotzdem haben sich sowohl Vajda[12] als auch Aʿsam[13] wieder für das

---

Überlieferung hat den mißverständlichen Singular. Gemeint ist der Berufsstand; bei Ibn an-Nadīm stehen vorher Schriften *fī ḏamm* bzw. *fī madḥ al-kuttāb*. Bei Einzelpersonen hätte Ǧāḥiẓ auch wohl kaum in dieser Weise mit Lob und Tadel gespielt, und bei Abū ʿĪsā schon gar nicht; bei ihm wäre allenfalls ein *Radd* angebracht gewesen. – Vgl. allgemein noch die Artikel von W. M. Watt in EIran I 325 f., von A. S. Furat in IA XIII 302 ff. (s. v. Verrâk) und von ʿA. Zaryāb in GIE VI 82 ff.; auch Muḥsin al-Amīn, *Aʿyān aš-Šīʿa* XLVII 10 und jetzt D. Urvoy. *Les penseurs libres dans l'Islam classique* 102 ff.

[1] Zum Namen vgl. Masʿūdī, ib., und Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* VI 99, 9 f.; der Einschub hinter dem Namen des Vaters findet sich nur in der Vulgata des *Fihrist* (WZKM 4/1890/223, 12 f.).

[2] I 94, 8. So auch İsmail Paşa, *Īḍāḥ al-maknūn* II 199, –5.

[3] VI 99 ff.

[4] Ṣafadī, *Wāfī* VIII 238, 20 f.; Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm* III 175, 5 ff.; Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* I 324, 2. Ibn Kaṯīr bringt beide Daten, gibt aber dem des Ibn al-Ǧauzī den Vorzug (*Bidāya* XI 113, –6 f.). ʿAbbāsī beruft sich für das Jahr 298 auf Ibn an-Naǧǧār, also dessen *Ḏail Taʾrīḫ Baġdād* (*Maʿāhid at-tanṣīṣ* I 158, pu.); dieser war Schüler des Ibn al-Ǧauzī.

[5] Yāfiʿī, *Mirʾāt al-ǧanān* II 144, 10 f.; Muḥsin al-Amīn, *Aʿyān aš-Šīʿa* X 222, 9 f. nach einer anonymen *Risāla* über die Todesdaten von Gelehrten.

[6] IḪ I 94, 9 f. nach einem *K. al-Bustān*, hinter dem sich nach einer Vermutung des Herausgebers das *K. al-Bustān fī n-nawādir wal-ġarāʾib* des Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī (gest. 406/1016) verstecken könnte.

[7] Abū l-Fidāʾ, *Muḫtaṣar* II 294, pu. ff.; İsmail Paşa, *Hadīyat al-ʿārifīn* 55, 10.

[8] So ḤḪ 1274, 15 f. in einer Glosse; 1423 s. t. *K. az-Zīna* und 1450 s. t. *K. al-Qaḍīb*.

[9] Einl. S. xxxii ff.

[10] In: RSO 14/1934/372 ff.

[11] Ib. 379.

[12] In EI² III 905, mit einem neuen Indiz (s. u.).

[13] *Taʾrīḫ* 9 und 29, ohne die Frage im einzelnen zu diskutieren.

frühe Datum entschieden. Wir werden auch hier erst einmal weiter ausholen müssen.

Denn andere Probleme kommen hinzu. Das Lebensalter ist genau so unsicher wie die Eckdaten. Ibn ʿAqīl hat Ibn ar-Rēwandī wie Ibn al-Muqaffaʿ und Naẓẓām unter die brillanten jungen Männer gerechnet, die mit 36 Jahren starben; wir haben bereits an anderer Stelle auf die Unhaltbarkeit dieser Konstruktion hingewiesen[14]. Die Zahl 36 ist dann von Ibn Taġrībirdī, der sich für das spätere Todesdatum entschied, als 86 gelesen worden[15]. Die Biographen scheinen generell davon ausgegangen zu sein, daß Ibn ar-Rēwandī um 210 geboren war[16]. Ibn ʿAqīl hat daneben noch notiert, daß Ibn ar-Rēwandī auf Anordnung „irgendeines Herrschers" gekreuzigt worden sei[17]. Jedoch hat ihm da eine Wunschvorstellung den Blick getrübt; er hat bloß *ṣalabahū* aus *ṭalabahū* verlesen – in einem Bericht des Ǧubbāʾī, wo es hieß, die Obrigkeit habe Abū ʿĪsā al-Warrāq und Ibn ar-Rēwandī „gesucht"[18].

Weiterhin herrschte wenig Klarheit über Ibn ar-Rēwandī's Herkunft. Ibn an-Nadīm berichtet, daß er aus Marvarrūḏ stammte[19]. Den Ort Rēvand dagegen, von dem er seine Nisbe hatte, lokalisierten späte Autoren in der Gegend von Iṣfahān[20]. Jedoch hatten sie das wohl einfach aus Yāqūt abgeschrieben[21]. Es gab daneben noch einen Distrikt Rēvand bei Nēšāpūr[22]; er paßt schon besser. Daß Ibn ar-Rēwandī nach Ḫorāsān gehört, ist dadurch gesichert, daß Kaʿbī ihn in seinen *Maḥāsin Ḫurāsān* erwähnt hat[23]. Aber Ḫorāsān war groß; zwischen Marvarrūḏ an der Straße von Marv nach Herat und Balḫ einerseits und einem Distrikt bei Nēšāpūr andererseits lagen etwa 10 Tagereisen. Sollte die Familie aus Rēvand nach Marvarrūḏ übergesiedelt sein?[24] Immerhin heißt unser Theologe im allgemeinen Ibn ar-Rēwandī; schon sein Vater oder einer seiner Vorfahren ist also nach Rēvand benannt worden.

> Die Lesung Rēvand/Rēwandī (mit ē) ist durch die Schwankungen im arabischen Schriftbild gesichert. Der *maǧhūl*-Vokal läßt sich aus den überlieferten Varianten Rāwandī, Rīwandī/Raiwandī und Rawandī erschließen (vgl. F. Meier in: Oriens 27-28/1981/101 mit einer Fülle weiterer Beispiele; dazu Parallelen aus

---

[14] S. o. Bd. II 25 und III 301 f.

[15] *Nuǧūm* III 177, 1 f.; er hatte wohl Ibn al-Ǧauzī vor sich, bei dem das Ibn ʿAqīl-Zitat (VI 105, 5) in der Tat nicht zu dem späten Todesdatum paßt. Übrigens findet sich in einer Handschrift des *Muntaẓam* die Variante 66 für 36 (von Ritter in: Der Islam 19/1931/9, 13 in den Text genommen).

[16] Kraus, ib. 375.

[17] *Muntaẓam* VI 105, 3 f.

[18] Ib. 102, 3 f. Die Kreuzigung ist von Ṣafadī (*Wāfī* VIII 238, 21) und Ibn Taġrībirdī (*Nuǧūm* III 177, 1) übernommen worden. Schon Houtsma hat auf den Lesefehler aufmerksam gemacht (WZKM 4/1890/231, Anm. 1).

[19] *Fihrist* 216, 14; zur Lage von Marvarrūḏ vgl. Krawulsky, *Iran* 101.

[20] So IḪ I 94, pu. und Yāfiʿī, *Mirʾāt al-ǧanān* II 144, 15 f.

[21] *Muʿǧam al-buldān* III 19 f. s. v. Rāwand.

[22] Ib. III 115 f. s. v. Rīwand; Krawulsky, *Iran* 105; auch Schippmann, *Feuerheiligtümer* 26 ff.

[23] Bei Ibn an-Nadīm 218, 14.

[24] So schon Houtsma 230.

dem aramäischen Ortsnamenbestand bei Wild, *Libanesische Ortsnamen* 46). Ein weiteres Beispiel aus dem Kreis der Mu'tazila ist der Theologe Ibn al-Iḫšēḏ, der ebenfalls als Ibn al-Iḫšīḏ und als Ibn al-Iḫšāḏ begegnet.

Ibn ar-Rēwandī hatte offenbar Verwandtschaft in Baġdād; Ḫaiyāṭ weiß von einem Bruder und einem Onkel, die beide Mu'taziliten waren[25]. Er war noch jung, als er in die Hauptstadt kam; man wundert sich nicht, zu hören, daß er das Lehrangebot der dortigen Mu'taziliten nutzte[26]. Jedoch hatte er offenbar schon eine Ausbildung hinter sich; Ibn an-Nadīm, selber Iraker, vermerkt, daß er seinen Altersgenossen an Scharfsinn und theologischer Versiertheit überlegen war[27]. Man muß sich fragen, wie weit er sich bereits in seiner Heimat einen Namen gemacht hatte. Denn es springt in die Augen, wie sehr er bei östlichen Autoren: bei Māturīdī[28], bei Pazdawī[29], bei Ṣābūnī[30], bei Salmān al-Anṣārī[31] in positivem Lichte erscheint. Nāṣir-i Ḫosrau referiert eines der Argumente, mit denen er im Irak Empörung auslöste, ohne Kritik[32]. In der Karrāmīya war man „versessen" auf seine Bücher[33]; immerhin hatte diese Schule später auch in Marvarrūḏ einen *ḫānqāh*[34]. Seine Werke standen, wie Abū Ḫaiyān at-Tauḥīdī vermerkt, in der Bibliothek des Ṣāḥib Ibn 'Abbād in Raiy[35]. Über 50 Titel sind uns überliefert; Mas'ūdī spricht von 114 Werken, die er verfaßt habe[36]. Etwa 40 davon sollen abgeschlossen gewesen sein, bevor er zum „Aussteiger" wurde – so jedenfalls nach einer Bemerkung des Ibn an-Nadīm, auf die sich Ibn Ḫaǧar beruft, die sich aber nicht im *Fihrist* findet[37]. Es ist möglich, daß Ibn Ḫaǧar hier nur zusammenfaßt; er brauchte, um auf diese Zahl zu kommen, nur die Titel bei Ibn an-Nadīm zusammenzuzählen[38]. Aber wir werden uns doch mit dem Problem beschäftigen müssen, wie diese enorme Produktion über das Leben des Autors zu verteilen ist. Die erhaltenen Fragmente lassen jedenfalls keinen Zweifel daran, daß er in der ḥanafitisch-murǧi'itischen Tradition des Ostens stand.

Tauḥīdī, dem Ibn ar-Rēwandī's ketzerisches Image durchaus bekannt war[39], rühmt ihn einmal wegen seines fehlerfreien Arabisch[40]. Das hatte seinen be-

---

[25] *Intiṣār* 108, 8 = Text XXIII 26, l.
[26] Ib. 10, 12 f.
[27] *Fihrist* 216, 15.
[28] Vgl. etwa Text 11; vor allem unten S. 319.
[29] Text 20.
[30] Text 23.
[31] Vgl. den Kommentar in Text 20.
[32] Text 42.
[33] So nach einer Bemerkung des Ḥākim al-Ǧušamī (vgl. meine *Ungenützten Texte* 26 f.). Weiteres s. u. S. 346 f.
[34] *Ungenützte Texte* 30.
[35] *Aḫlāq al-wazīrain* 182, ult. f.
[36] *Murūǧ* VII 237, 4 f./V 23, 15; übernommen bei IḪ I 94, 4 f. und ähnlich Yāfi'ī, *Mir'āt al-ǧanān* II 144, 10 f.
[37] *qabla l-insilāḫ; Lisān al-Mīzān* I 342, 12 ff.
[38] Auch der Ausdruck *insilāḫ* steht im erhaltenen Text (216, 16).
[39] *Imtā'* II 20, 14.
[40] *Baṣā'ir* I 217, 1 ff./[2]I 181, 5 ff.

sonderen Grund; Ibn ar-Rēwandī war nicht nur Theologe, sondern auch Grammatiker. Er hatte bei Mubarrad studiert und überlieferte dessen wichtigstes Werk, den *Muqtaḍab*[41]. Als er den Begriff *muḥāl* „in sich widersprüchlich, denkunmöglich" erläuterte, benutzte er Beispiele, die er von Sībawaih her kannte[42]. Man könnte sogar vermuten, daß er um des Grammatikstudiums willen in den Irak gekommen ist. Man erzählte sich nämlich, er habe Ibn al-Aʿrābī aufgesucht und ihm eine Frage zu einer merkwürdigen koranischen Metapher vorgelegt[43]. Das hätte er nur in seiner Jugend tun können; Ibn al-Aʿrābī ist bereits 231/846 gestorben. Aber die Geschichte ist verdächtig; die Frage ist so formuliert, daß sich in ihr der künftige Zweifler schon ankündigt. Andererseits ist die Mubarrad-Tradition ein wichtiges chronologisches Indiz; Kraus hat sich dadurch zur Umkehr bewegen lassen. Denn Mubarrad war allenfalls ein Jahrzehnt älter als Ibn ar-Rēwandī; er ist i. J. 210 geboren[44]. Wenn der Kairiner Herausgeber des *Muqtaḍab*, Muḥammad ʿAbdalḫāliq ʿUḍaima, mit seiner Vermutung recht hat, daß Mubarrad nicht vor 270 mit der Niederschrift begonnen habe[45], wäre der Streit um Ibn ar-Rēwandī's Todesdatum entschieden.

Leider ist die Sache nicht so einfach. Mubarrad hat sich mit Grammatik vor allem beschäftigt, solange er in Baṣra war; nach 246/860, als er sich in Sāmarrāʾ und Baġdād aufhielt, wandte er sich dem *adab* zu. Das wurde dort von ihm verlangt; er wurde Gesellschafter der Ṭāhiriden[46]. Der *Muqtaḍab* mag also sehr wohl ein Frühwerk sein. Jedenfalls ist er früher als der *Kāmil*; er wird dort häufig zitiert[47]. Noch etwas aber ist zu berücksichtigen: das *K. al-Intiṣār*, in welchem Ḫaiyāṭ Ibn ar-Rēwandī angreift, ist kurz nach 269 geschrieben[48]; Ibn ar-Rēwandī war damals gewiß nicht mehr in Baġdād. Ḫaiyāṭ setzt direkt voraus, daß sein Gegner schon tot ist[49]. Ibn ar-Rēwandī's Verhältnis zu den Grammatikern war im übrigen nicht ganz ungebrochen. Er hat

---

[41] Ibn al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbāʾ* 226, pu. ff.; übernommen bei Yāqūt, *Iršād* VII 143, 14 ff. Vgl. auch die Überlieferung bei Ṣafadī, *Wāfī* VIII 237, 15 ff.

[42] S. u. S. 307 f.

[43] Badīʿazzamān al-Hamaḏānī, *Rasāʾil* (Istanbul 1298/1881), S. 8, 5 ff.; abgedruckt bei Aʿsam, *Taʾrīḫ* 90.

[44] Zu ihm jetzt GAS 9/78 ff. und Sellheim in EI² VII 279 ff.

[45] Kairo 1385/1965, Bd. I 72.

[46] Qifṭī, *Inbāh* III 247, 7 ff.

[47] GAS 9/78 f.; dazu näher J. Danecki, *Literatura i Kultura w imperium kalifów. Studium twórczości adabowej al-Mubarrada* (Warschau 1982), S. 64. Die Wege, auf denen ʿUḍaima zu seiner Spätdatierung gelangt, sind etwas verschlungen. Aḥmad Ḥasanain al-Qaranī und ʿA. Farġalī ʿAlī datieren den *Muqtaḍab* kurz nach 247, also in die frühe Baġdāder Zeit (*al-Mubarrad*, Kairo 1971, S. 200).

[48] So Madelung in: *Le Shîʿisme imâmite* 14.

[49] *Intiṣār* 67, −5. Was Ḫaiyāṭ dort unterdrückt, ist eine Bemerkung Ibn ar-Rēwandī's über Ṯumāmas juristische Großzügigkeit gegenüber der Homosexualität (s. o. Bd. III 170 f.). Er wirft Ibn ar-Rēwandī vor, selber homosexuell gewesen und deswegen mehrfach getadelt worden zu sein; Gott habe ihn dann sterben lassen und der Höllenstrafe überantwortet. Diese Stelle ist übrigens bisher merkwürdigerweise nicht in die Diskussion eingebracht worden, obwohl sie im Index zu Nybergs Edition vermerkt ist (S. 235).

einen Traktat gegen sie geschrieben, in welchem er anscheinend bemängelte, daß sie sich nur für den aktuellen Sprachgebrauch interessierten und sich nicht nach rationalen Kriterien richteten[50]. Das könnte sich gegen die kūfische Schule richten; jedoch hat ein Baṣrier, nämlich Ibn Durustawaih, der selber Schüler Mubarrads gewesen war, Ibn ar-Rēwandī's Angriff widerlegt[51]. Wir werden uns also nun dessen Baġdāder Phase etwas genauer ansehen müssen.

8.2.2.1 Der Konflikt mit der Baġdāder Mu'tazila

Da ist vorläufig nur so viel klar, daß es zu einem harten Konflikt gekommen ist, in welchem Ibn ar-Rēwandī als der Fremde letzten Endes den kürzeren gezogen hat. Die Gründe sind durch die Polemik verdunkelt. Ḫaiyāṭ stellt den Sachverhalt so dar, als habe Ibn ar-Rēwandī sich den Asketenkreisen angeschlossen, die man als *ṣūfīyat al-Mu'tazila* bezeichnete[1]; so seien Abū Ḥafs al-Ḥaddād und Abū 'Īsā al-Warrāq seine Lehrer geworden[2]. Dieses Bild ist von Ibn an-Nadīm übernommen worden; ihm zufolge hat Ibn ar-Rēwandī von 'Īsā b. al-Haiṯam aṣ-Ṣūfī und al-Warrāq „übernommen"[3]. Das ist gewiß nicht ganz aus der Luft gegriffen; Ibn ar-Rēwandī hat über die Korruption der islamischen Welt und die daraus sich ergebende Forderung nach einem Verbot des Erwerbslebens geschrieben[4]. Jedoch wissen wir nicht, in welchem Sinne er dies tat. Wenn er selber von den „Asketen unter den heutigen Baġdādern" spricht, so hat es den Anschein, daß er sich von ihnen distanziert[5], und zumindest sein Verhältnis zu Warrāq war ja keineswegs freundlich[6].

An anderer Stelle nuanciert Ḫaiyāṭ denn auch das Bild ein wenig. „Am Ende seiner Partnerschaft mit der Mu'tazila" habe Ibn ar-Rēwandī angefangen, materiellen Besitz für verboten zu erklären. Einige junge Leute seien ihm darin gefolgt. Daraufhin habe sich die Mehrheit der Mu'tazila von ihm losgesagt. Der Groll über den Ausschluß habe ihn dann dazu getrieben, sich der Šī'a anzuschließen; „denn er fand sonst keine Sekte in der Gemeinschaft der Gläubigen, die ihn aufgenommen hätte"[7]. Aber auch bei dieser Darstellung lassen sich Zweifel nicht unterdrücken. Ibn an-Nadīm hat von dieser Wende zur Šī'a gar nicht Kenntnis genommen; es handelt sich offenbar um ein Problem, das nur Nichtšī'iten quälte. Der Kreis um Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād und Abū 'Īsā al-Warrāq, in dem man Ibn ar-Rēwandī ansiedelte, stand ohnehin in dem Ruf,

---

[50] So ist die obengenannte Bemerkung Tauḥīdīs, *Baṣā'ir* I 217, 1 ff./[2]I 181, 5 ff. zu verstehen.

[51] Werkliste nr. 51 und Widerlegung n. Zu Ibn Durustawaih jetzt GAS 8/106 und 9/96 ff., Vadet in EI[2] III 758 und M. 'A. Lisānī Fašārakī in GIE III 493 ff.

[1] Text XVIII 21, f; dazu oben S. 89 f.

[2] *Intiṣār* 73, 10 f.

[3] *Fihrist* 216, 5 und 9.

[4] Werkliste nr. 21.

[5] Text XVIII 21, a–d.

[6] S. o. S. 290 und unten S. 319 ff.; der Šarīf al-Murtaḍā redet direkt von einer Feindschaft (*Šāfī* 13, 17).

[7] *Intiṣār* 77, 8 ff.; zum Ausschluß vgl. auch ib. 11, 12 ff. und 76, pu. ff.

šī'itisch – und gar rāfiḍitisch – zu sein[8]. Was aber die „Kapitalismuskritik" Ibn ar-Rēwandī's angeht, so hat er sich von den „Asketen" immerhin nach dem Bruch distanziert, in seinem *K. Faḍīḥat al-Mu'tazila*, das eben diesen Bruch markiert[9]; daß hier also das Motiv des Bruchs gelegen habe, ist damit nicht mehr ganz so wahrscheinlich. Und schließlich: Kann es nicht so sein, daß er seine šī'itische Einstellung schon aus Ḫorāsān mitbrachte? Sein *K. al-Imāma* zwar wird er erst jetzt geschrieben haben[10]. Aber er hatte sich doch auch intensiv mit der Lehre des Hišām b. al-Ḥakam beschäftigt[11]. Er stand diesem durchaus nicht unkritisch gegenüber[12]; aber daß er ihn überhaupt schätzte, könnte ihm in Iran ebenso eingeimpft worden sein wie in Baġdād. Auch das *taḥrīm al-makāsib* mochte ihm von dorther vertraut sein. Šaqīq al-Balḫī hatte es propagiert[13], und die Karrāmiten vertraten es; sie waren damals allesamt Asketen[14]. Aber auch Mu'taziliten hingen ihm an in Iran; wir hören von einer Gruppe im Distrikt Mihrğānqaḏaq, also in der Gegend von Ṣaimara[15].

Man wird, um Ḫaiyāṭs Perspektive zurechtzurücken, wohl gut daran tun, die politische Situation in Baġdād mit zu berücksichtigen. Im Kalifat des Mutawakkil war es nicht mehr opportun, sich zur Šī'a zu bekennen. Das traf die Baġdāder Mu'tazila in einem ungünstigen Augenblick. Nicht nur, daß sie damals selber die Macht verlor; in ihren eigenen Reihen machte sich ein Trend breit, der sie von der althergebrachten – und an sich wenig anstößigen – zaiditischen Einstellung weiter auf die „Rāfiḍiten" zutrieb. Ğāḥiẓ scheint dies zum Anlaß genommen zu haben, Wohlverhalten zu demonstrieren; sein *K. Faḍīlat al-Mu'tazila* enthielt eine Menge Polemik gegen die extreme Šī'a, vor allem gegen Hišām b. al-Ḥakam[16]. Ibn ar-Rēwandī kam aus einer andern Welt; im Herrschaftsbereich der Ṭāhiriden hatte die Religionspolitik Mutawakkils keinen Einfluß[17]. Sollten seine Bücher über Hišām b. al-Ḥakam oder über das *ḫalq al-Qur'ān* dort entstanden sein, so erregten sie wohl kaum Anstoß. Das *K. Ḫalq al-Qur'ān* scheint im übrigen beispielhaft für die späteren Generationen geworden zu sein – vielleicht weil im Irak niemand mehr an das Thema heranging[18]. Er empörte sich darüber, daß die Mu'tazila Pauschalurteile über die Šī'a fällte[19]; so wie er die Dinge sah, hatte Ğāḥiẓ sich zu sehr den Machtverhältnissen angepaßt. Darum setzte er dessen *K. Faḍīlat al-*

---

[8] S. o. S. 90 und 293.
[9] *Intiṣār* 11, 14 ff.
[10] Werkliste nr. 22.
[11] Ib. nr. 10–12. Er übernahm von ihm anscheinend eine Erklärung dafür, warum die Erde frei im Raum schwebt (Text 7).
[12] Ib. nr. 12; auch *Intiṣār* 91, ult. und Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 279, 15 f.
[13] S. o. Bd. II 547.
[14] Ib. 610.
[15] Maqdisī, *Bad'* V 143, 9 ff.; dazu oben S. 242.
[16] S. o. S. 96 und hier Anm. 12.
[17] Vgl. Bosworth in: *Cambridge History of Iran* IV 106.
[18] Werkliste nr. 19.
[19] *Intiṣār* 12, pu. ff.

Mu'tazila sein *K. Faḍīḥat al-Mu'tazila* entgegen[20]. Wenn Ǧāḥiẓ damals noch am Leben war, so hatte er sich doch wohl schon nach Baṣra zurückgezogen; von ihm ist jedenfalls keine Reaktion bekannt. In Baġdād dagegen brachten die, welche sich von Ibn ar-Rēwandī angegriffen fühlten, ihn mit jener asketischen Fraktion in Verbindung, innerhalb derer die rāfiḍitischen Tendenzen sich ausgebreitet hatten; diesen Tendenzen mochte er sich in der Tat am ehesten verbunden fühlen.

Ob es wirklich die Mehrheit war, die ihn ausschloß, muß man dahingestellt sein lassen. Der einzige bedeutendere mu'tazilitische Theologe, der ihm damals in Baġdād hätte Widerpart leisten können, war Abū Muǧālid[21]. Ausgerechnet ihm hat er vorgeworfen, das *taḥrīm al-makāsib* zu vertreten; Ḫaiyāṭ gleitet rasch über den Passus hinweg[22]. Echten Widerstand leistete erst die jüngere Generation: Ḫaiyāṭ, der ihn noch erlebt hatte[23], in Baġdād und Ǧubbā'ī in Baṣra bzw. 'Askar Mukram. Ǧubbā'ī, der ihm vielleicht nie begegnet ist[24] und jedenfalls das Baġdāder Milieu nicht kannte, sorgte dann für die Entwicklung einer schwarzen Legende: Die Obrigkeit habe nach Abū 'Īsā al-Warrāq und Ibn ar-Rēwandī gefahndet. Abū 'Īsā sei gefaßt worden und im Gefängnis gestorben; Ibn ar-Rēwandī dagegen habe sich zu dem Juden Ben Levi geflüchtet und für diesen das *K. ad-Dāmiġ* geschrieben. Kurz darauf sei er gestorben[25]. Das verträgt sich natürlich gar nicht mit den von Mas'ūdī genannten Todesdaten; danach wäre er ja zwei Jahre vor Abū 'Īsā gestorben. Aber es verträgt sich auch nicht mit dem, was Ḫaiyāṭ erzählt; denn nach ihm soll Ibn ar-Rēwandī, „als er für sein Leben fürchtete und man nach ihm fahndete", ein *K. at-Tauḥīd* geschrieben haben, „mit dem er sich bei den Muslimen beliebt machen wollte"[26].

Ḫaiyāṭs Darstellung ist bald vergessen worden. Die Judenlegende dagegen griff weit um sich. Für den Qāḍī 'Abdalǧabbār sieht die Sache so aus, daß Ibn ar-Rēwandī während seines Zusammenseins mit Ben Levi behauptete, der Prophet habe in seiner mekkanischen Periode gar nicht im Gegensatz zu den Heiden gestanden; das habe sich erst geändert, als er in Medina war und Anhang gefunden hatte[27]. Im *Fihrist* heißt der Jude dann stattdessen Abū 'Īsā (sic!) al-Ahwāzī; für ihn soll Ibn ar-Rēwandī nun die Mehrzahl seiner

---

[20] Die eigentliche Kritik von Ǧāḥiẓ' Buch begann dort allerdings erst in der zweiten Hälfte (vgl. *Intiṣār* 77, pu. ff.).

[21] Zu ihm s. o. S. 94 f.

[22] *Intiṣār* 77, 11 f.

[23] Ib. 76, pu. f.

[24] Die Geschichte, wonach Ǧubbā'ī „auf der Brücke von Baġdād" mit Ibn ar-Rēwandī zusammengetroffen sei, ist sichtlich apokryph und im übrigen auch erst spät belegt (bei Ṣafadī, *Wāfī* VIII 238, 9 ff. und bei 'Abbāsī, *Ma'āhid* I 157, ult. ff.).

[25] Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* VI 102, 3 ff. > Ṣafadī, *Wāfī* VIII 238, 14 ff.

[26] *Intiṣār* 19, 4 f. = Text XXI 91, n. Hat dies irgendetwas mit der Diskussion über *tauḥīd* zu tun, die Kindi mit ihm geführt haben soll? (zum Problem vgl. Werkliste, Widerlegung *a*).

[27] Text 91. Der Name lautet hier übrigens bloß Levi (vgl. aber 407, 9). Ist etwa darauf angespielt, daß in der mekkanischen Zeit die „satanischen Verse" noch Bestandteil des Korans waren?

ketzerischen Bücher verfaßt haben[28]. Wenn man hieraus auf eine Flucht nach Ḫūzistān schließen könnte[29], so redet doch Ibn al-Murtaḍā demgegenüber von einer Flucht zu den Juden in Kūfa[30]. Nach ʿAlī b. Muḥammad at-Tanūḫī (gest. 342/953)[31] war schon Ibn ar-Rēwandī's Vater ein Jude gewesen, der sich zum Islam bekehrt hatte; der Sohn soll den Juden dann beigebracht haben, zu behaupten, Mose habe gesagt, daß nach ihm kein Prophet mehr auftreten werde[32]. Das verquickte sich schließlich mit den Nachrichten über ein offenbar apokryphes *K. al-Baṣīra*, welches Ibn ar-Rēwandī gegen den Islam verfaßt haben sollte und für das er sich von den Juden in Sāmarrāʾ 400 Dirham habe zahlen lassen; als er das Geld hatte, soll er dann noch einmal 200 Dirham dafür herausgeschlagen haben, daß er es nicht widerlegte[33]. Diese Überlieferung geht auf Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī Aḥmad aṭ-Ṭabarī (gest. 335/946)[34] zurück, einen Zeitgenossen also des Tanūḫī. Obgleich dieser Ṭabarī eine Generation älter ist als Ibn an-Nadīm, weiß letzterer von einem *K. al-Baṣīra* nichts.

Das Argument, das die Juden laut Tanūḫī von Ibn ar-Rēwandī gelernt haben sollten, wird seit der Mitte des 5./11. Jh's, etwa bei Abū Isḥāq aš-Šīrāzī (gest. 476/1083) oder bei Ǧuwainī (gest. 478/1085), präziser mit ihm verbunden. Es ging, wie man sich denken kann, um das Problem der Abrogation. Mose habe verkündet, daß die Thora bis ans Ende der Zeiten Gültigkeit haben werde. Das könne nicht rückgängig gemacht werden; denn sonst verlöre er seine Autorität als Prophet[35]. Man wußte seit Naẓẓām, daß sich dies auf das Sabbatgebot bezog; jedoch hat nie eine muslimische Quelle die entsprechende Stelle aus dem Pentateuch, Ex. 31.12 ff., in ihrem tatsächlichen Wortlaut zitiert. Zwar verlangte man auf die Dauer nach stärkerer Konkretisierung; aber was dann in späten Texten als Wort der Thora herangezogen wird, ist allenfalls eine dürftige Zusammenfassung[36]. Muslime kannten das AT einfach nicht, und sie hatten auch kein Interesse daran, dort nachzuschlagen. Der entschei-

---

[28] 216, −7 f. Spielt hierbei mit, daß in ihnen häufig Abū ʿĪsā al-Warrāq erwähnt wurde (s. u. S. 319)?

[29] So Massignon, *Passion* [2]I 192/engl. Übs. I 148. In dieser Gegend gab es tatsächlich größere jüdische Gemeinden.

[30] IM 92, 12 ff.

[31] Zu ihm vgl. GAL S 1/252, Anm. 1.

[32] Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* VI 99, 11 ff. > Ṣafadī, *Wāfī* VIII 232, 17 ff.

[33] Ṣafadī 233, 2 ff.; dazu Werkliste nr. 56 und Text 97, d.

[34] Zu ihm vgl. GAS 1/496 f.

[35] Text 96–97. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār erwähnt in seiner eingehenden Behandlung des Themas (*Muġnī* XVI 97 ff.) Ibn ar-Rēwandī noch nicht; er verweist nur vage auf gewisse „Leute, die sich unter die *mutakallimūn* mischten" (110, pu.) und meint damit vermutlich Juden. Allgemein zur Frage jetzt H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds* 37 ff.; speziell für Spanien vgl. N. Roth in: Proc. Amer. Acad. Jewish Research 54/1987/214 ff. und 227 ff.

[36] Etwa bei Yāfiʿī oder Abū l-Fidāʾ (zitiert oben Bd. III 396), am deutlichsten dann bei Ǧamāladdīn Muḥammad b. ʿAlī al-Qazwīnī, *Mufīd al-ʿulūm* (Kairo 1323/1906) 78, 4 f.; auf diese letztere Stelle hat bereits Goldziher in: *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann* 101 f. hingewiesen. Das Stichwort bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār ist *taʾbīd*, also die Tatsache, daß Mose sein Gesetz für „auf immer" (*abadan*) verbindlich erklärt hatte (*Muġnī* XVI 116, 4 ff. und 122, 18); zugrunde liegt *l*ᵉ*-ʿōlām* in Ex. 31.17.

dende Satz Ex. 31.17 wurde in der jüdischen Liturgie kommemoriert; so ist er wohl ins Gespräch gekommen. Die Muslime konnten ihm dann rein dialektisch gegenübertreten: Wenn so etwas tatsächlich in der Thora stünde, so hätten gewiß die Schriftgelehrten in Medina sich gegenüber dem Propheten bereits darauf berufen. Da in der *Sīra* davon aber nichts gesagt werde, könne Ibn ar-Rēwandī die Sache nur erfunden haben[37]. In Wirklichkeit ist freilich damit nur bewiesen, daß Ibn ar-Rēwandī's Rolle in dieser Überlieferung erfunden ist. Die Juden bedurften seiner Hilfe kaum. Die Abrogationsdiskussion war ihnen ja nicht neu; schon Markion hatte auf diese Weise mit dem Alten Testament fertig zu werden versucht[38]. Naẓẓām scheint das Argument, das Ibn ar-Rēwandī beigesteuert haben soll, in nuce schon gekannt zu haben[39]. Der Bezug auf Ex. 31.12 ff., den die Muslime niemals ganz durchschauten, steht klar bei Sa'adyā und Qirqisānī; beide jüdische Gelehrte, der Rabbanit ebenso wie der Karäer, zogen daraus auch schon den Schluß, daß Gott durch eine Abrogation seinen Propheten der Autorität berauben würde.

> Für Sa'adyā vgl. cap. III 7 seines *K. al-Amānāt wal-i'tiqādāt* (S. 128, 3 ff.). Dort werden sieben islamische Argumente für die Abrogation zitiert. Das sechste davon konzentriert sich auf das Sabbatgebot: Dieses wurde erst durch das jüdische Gesetz verbindlich, kann also auch wieder fakultativ werden, so wie es dies vorher war (131, 5 ff.). Für Qirqisānī vgl. Brunschvig in: *Homenaje Millás-Vallicrosa* I 237 ff. = *Etudes d'Islamologie* I 275 ff. Zwar ist im Auge zu behalten, daß beide Autoren später sind als Ibn ar-Rēwandī; aber die Tradition, in der sie stehen, ist gewiß älter. Sa'adyā beruft sich für das Gegenargument, das er bringt (128, pu. ff.), sogar direkt auf (irakische?) Vorgänger. Er hielt sich seit 310/922 in Baġdād auf. [Zur Frage jetzt auch Adang, *Muslim Writers on Judaism* 192 ff.]

Dennoch mag die muslimische Überlieferung, tendenziös wie sie war, etwas Richtiges gesehen haben. Vor Qirqisānī und Sa'adyā hatte man es vielleicht nur selten mit theologisch strukturiertem Widerstand von seiten der Juden zu tun gehabt; solange diese messianisch dachten, war viel eher mit ihnen fertig zu werden. Zudem könnte man sich vorstellen, daß Ibn ar-Rēwandī zwar nicht den Juden das Argument einblies, es aber den Muslimen entgegenhielt, um sie daran zu erinnern, daß Muḥammads Prophetentum nicht ganz so selbstverständlich war, wie sie dies annahmen. Nur zögernd hatte man bisher ja sich daran gemacht, die Spannung zwischen Abrogation einerseits und der Gleichwertigkeit aller Propheten andererseits[40] aufzuarbeiten; das Prophetentum Moses hatte man lange Zeit von vornherein als bewiesen vorausgesetzt und die Argumente dafür einfach den Juden überlassen[41].

---

[37] Text 97, e; auch Qazwīnī, a. a. O.

[38] Vgl. meine *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* 64.

[39] Text XXII 223, m.

[40] Diesen Punkt betonte z. B. Ḍirār (s. o. Bd. III 51).

[41] Vgl. die Bemerkung des Qirqisānī Bd. III 268. – Die Stelle, wo Ibn ar-Rēwandī so argumentierte, hätte das *K. al-Farīd* sein können (Werkliste nr. 42). Noch der Aš'arit al-Mutawallī bringt übrigens den Gedankengang, ohne auf Ibn ar-Rēwandī Bezug zu nehmen (*Muġnī* 53, 13 ff. BERNAND).

Im übrigen bewahrt die iranisch-ḥanafitische häresiographische Tradition die Nachricht, daß die „Rēwandīya" Abrogation vor der Verwirklichung eines Gebotes für eine Willensänderung von seiten Gottes (*badā'*) und darum für undenkbar gehalten habe[42]. Das stand gleichfalls im Kontext einer innerislamischen Diskussion. Immer schon hatte man gesagt, daß Abrogation sich nicht auf historische Aussagen in der Schrift, sondern nur auf Gebote beziehen könne[43]. Jetzt wurde eingeschränkt: auch auf Gebote nur, wenn sie bereits praktiziert worden sind. Ein Jude konnte damit im Grunde nichts anfangen. Aber Bāqillānī hat in seiner Auseinandersetzung mit den Juden eben diesen Standpunkt verworfen[44], und das Referat der jüdischen Lehre im *K. al-Ausaṭ* des Nāši' zeigt, daß die Juden sich auf diese Differenzierung einstellten. Nur mit umgekehrtem Vorzeichen: *Badā'* und damit Abrogation mag möglich sein, solange Gott ein Gebot nur ausgesprochen hat; wenn es einmal von den Menschen angenommen worden ist, gibt es keine Alternative mehr.

So möchte ich den etwas kryptisch formulierten Satz in *Ausaṭ* 75, 13 verstehen. Die Diskussion hätte damit schon erhebliche Subtilität erreicht. Quer zu ihr steht allerdings Text 98; hiernach hätte die Rēwandīya Abrogation ohne weitere Unterscheidung mit *badā'* gleichgesetzt. Auch da aber geht es nicht so sehr um die Wahrheit der Offenbarung, sondern darum, daß man nach jeder von ihnen, ob früher oder später geoffenbart, handeln darf. Der Jude Samau'al al-Maġribī (gest. ca. 570/1175) wird dann später sagen, daß das Sabbatgebot deswegen nur zeitweise gültig gewesen sei, weil es vor Mose, unter Adam, Noah oder Abraham noch nicht existierte (*Ifḥām al-Yahūd* 10, 3 ff.). Er borgte damit, Konvertit der er war, ein Argument von den Muslimen, das, wie wir sahen, schon Sa'adyā verzeichnete. Es war besonders überzeugend für jemanden, der stillschweigend voraussetzte, daß der Islam immer schon da war, als *fiṭra*. – Anders zu dieser Frage Stroumsa in: JSAI 6/1985/232 ff.; dazu wiederum Abrahamov in: WO 18/1987/72 ff.

8.2.2.2 Ibn ar-Rēwandī als Theologe

Die „schwarze Legende" hat uns unversehens aus der Biographie in die Diskussion um Ibn ar-Rēwandī's Lehre geführt. Auch hier ist, wie dieses erste Beispiel schon zeigt, ein klares Bild nicht immer zu gewinnen. Jedoch sind die Informationen reicher, als man prima vista erwarten sollte. Ibn ar-Rēwandī war „Murǧi'it"; wenn er dazu schon durch seine iranische Herkunft prädisponiert sein mochte, so fand er doch auch im Irak im Umkreis der Mu'tazila zahlreiche Gesinnungsgenossen. Allerdings hat er die Mu'tazila in den seit jeher strittigen Punkten frontal angegriffen; er schrieb ein *K. ar-Radd ʿalā l-Muʿtazila fī l-waʿīd wal-manzila baina l-manzilatain*[1]. Das Buch scheint niemanden ernsthaft aufgeregt zu haben; nichts deutet darauf hin, daß es erst

[42] Text 99.
[43] S. o. Bd. I 35 f.
[44] *Tamhīd* 186, 16 ff.

[1] Werkliste nr. 17.

nach dem Bruch geschrieben wäre. Aber es zeigt, daß Ibn ar-Rēwandī von vornherein in seiner Beziehung zur Muʿtazila Grenzen sah, und es erklärt wohl auch, warum Aš'arī ihn offenbar nie als Ketzer empfunden hat.

> Aš'arī zitiert ihn in seinen *Maqālāt* wie andere Theologen auch, und er hat ihn gelegentlich gegen Angriffe seiner muʿtazilitischen Gegner in Schutz genommen (vgl. Werkliste, Widerlegungen I 4–5). Allerdings ließ sich das auch gegen ihn selber wenden; nur zwei Leute seien, so behauptete man, zuerst Muʿtaziliten gewesen, um dann Ketzer zu werden: Ibn ar-Rēwandī und Aš'arī (vgl. BEO 23/1970/159, 12 f.).

Ibn ar-Rēwandī konnte sich nicht wie ʿAbbād b. Sulaimān oder Ǧaʿfar b. Mubaššir zu der Annahme verstehen, daß die Notwendigkeit eines jenseitigen Entgeltes für die irdischen Handlungen sich rational begründen lasse[2]. So ist es nur konsequent, wenn er die zeitliche Begrenzung der Höllenstrafe für Muslime mit einem Koranvers begründete: daß nämlich auch das „Gewicht eines Stäubchens an Gutem" noch vergolten werde[3]. Damit stand er, wie die Häresiographen bemerkten, in der Tradition des Bišr al-Marīsī; auch der größte Sünder tut zumindest durch seinen Glauben etwas Gutes. Wenn er weiterhin nach dessen Vorbild „glauben" mit „für wahr halten" gleichsetzte, so scheint ihn an dieser Definition zugleich der philologische Ansatz gereizt zu haben. Denn er erklärte nun auch *kufr* „Unglaube" primär sprachlich, von der Etymologie her: es bedeute „Ablehnung und Leugnung" ebenso wie – nach dem II. Stamm des Verbs – „Bedecken und Verhüllen". Aber es bedeute nicht mehr als dies; wer also nicht ablehne und leugne oder (die Wahrheit?) bedecke und verhülle, sei auch kein *kāfir*[4]. Solche Gedankengänge mochte er bei Mubarrad gelernt haben; aber im Kern sagte er nur das, was neben ihm Ṣāliḥī und eine Generation später Aš'arī vertraten[5]. So stand es wohl in seinem *K. al-Asmā' wal-aḥkām*, einem Buch, das, wie Ibn an-Nadīm hinzufügt, aus den Tagen stammte, „in denen er noch bei Sinnen war"[6].

„Murǧi'itisch" war schließlich sein Interesse an der Unterscheidung von allgemeinen und speziellen Aussagen im Koran[7]. Dieser Frage widmete er sein *K. al-Ḫāṣṣ wal-ʿāmm*[8]. Er hatte Bedenken, ob man aus einem Plural allein, ohne weitere Verdeutlichung, einen generellen Sinn herauslesen könne[9]; be-

---

[2] Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 78, 6 f. = *Qalā'id* 121, 10; dazu oben S. 39 und 63.

[3] Sure 99/7; dazu Text XX 27. Er scheint also davon ausgegangen zu sein, daß die Werke gegeneinander aufgerechnet werden.

[4] Text XX 29, a–d.

[5] Das haben Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī (vgl. MIDEO 19/1989/175, 9) und später Īǧī betont (*Mawāqif* VIII 323, 1 ff.). Zu Ṣāliḥī vgl. Text XXXI 44, a und oben S. 135 f.; seine Einstellung ist in Wirklichkeit allerdings etwas komplexer. Auch Nāši' gehört übrigens hierher (s. o. S. 141).

[6] Werkliste nr. 18. Daß die Wurzel *k-f-r* ursprünglich „verbergen; verdunkeln" heiße (scil. eine Wahrheit, aber auch eine Wohltat), hat neuerdings J. Berque in seiner Koranübersetzung hervorgehoben (*Le Coran* 15). – Eine weitere Übereinstimmung mit Bišr al-Marīsī notiert Bayāḍī, *Išārāt al-marām* 220, 8 f.

[7] Dazu oben S. 126 und unten S. 648.

[8] Werkliste nr. 25.

[9] Ǧuwainī, *Burhān* 320, 6 ff., dort zusammen mit Burġūṯ.

kanntlich verfuhren die Mu'taziliten so bei den *wa'īd*-Versen. Jedoch gab er der Diskussion wiederum eine persönliche Note, indem er zum erstenmal ein numerisches und ein sachliches Kriterium miteinander verband. Allgemein ist alles, was zwei oder mehr Personen betrifft; speziell wird etwas dadurch, daß ein Einzelner mit Namen genannt wird. Nun können aber auch von einer größeren Gruppe zwei oder mehr Personen mit Namen erwähnt oder angeredet werden; dann ist eine Formulierung allgemein und speziell zugleich. Nur wenn alle erfaßten Personen namentlich aufgeführt sind, ist sie wiederum bloß allgemein[10]. Das war an sich recht plausibel. Das numerische Kriterium wurde im übrigen auch von 'Abbād b. Sulaimān in dieser Weise definiert[11]. Fragen läßt sich nur, ob Ibn ar-Rēwandī mit seiner Theorie weiterhin seiner murği'itischen Intention nützte; denn die *wa'īd*-Verse galten, da im Plural formuliert, nun doch wieder allgemein. Vielleicht löst sich der Knoten durch die Bemerkung Abū l-Mu'īn an-Nasafī's, er habe zwar angenommen, daß sie sich auf jeden einzelnen beziehen, aber Gott werde sie letzten Endes nicht wahrmachen[12].

Natürlich galt dies in der gleichen Weise auch für Gebote und Verbote; ob man einem im Koran ausgesprochenen Befehl gehorchen muß oder ob er nur den Charakter einer Empfehlung hat, läßt sich erst erkennen, wenn entsprechende Indizien vorliegen, d. h. wenn der Imperativ durch den Kontext weiter qualifiziert ist[13]. Man kann im übrigen nur von einem Gebot sprechen, wenn wirklich etwas vorgeschrieben wird; die *nawāfil* fallen darum nicht darunter[14]. Ibn ar-Rēwandī zeigt im Kontext dieser Überlegungen eine Begabung für epistemologische Probleme, die auch zu seiner Zeit noch keineswegs selbstverständlich war. Er definierte genau, was er unter „Beweis" oder unter „Grund" verstand[15], und er stellte klar, daß es Sätze geben könne, die sowohl eine positive als auch eine negative Aussage enthalten[16]. Er akzeptierte Ḥadīṯe als auctoritas, wie dies schon Bišr al-Marīsī getan hatte[17]; den Mu'taziliten warf er vor, sich nicht für diese Wissensquelle zu interessieren[18]. So verwundert es nicht, daß er Traktate zur Verteidigung des *tawātur* ebenso wie des *ḫabar al-wāḥid* schrieb[19]. Auch die Bedingungen für den *iğmā'* hat er genauer zu fassen versucht[20]. Sein größter Erfolg aber war offenbar sein *K. Adab al-ğadal*[21].

---

[10] Text 28.

[11] Text XXV 101, b. Über das Problem, ob zwei Dinge schon einen Plural bilden, obgleich sie doch durch einen Dual ausgedrückt werden, hat man viel nachgedacht (vgl. Versteegh in: ZAL 25/1993/302 ff.).

[12] *Tabṣirat al-adilla* 781, 12 ff.

[13] Text 32.

[14] Text 27.

[15] Text 31 und 33; dazu Werkliste nr. 29.

[16] Text 30; eine verwandte Überlegung s. o. S. 19.

[17] Vgl. Text 21 A, d. Für Bišr al-Marīsī s. o. Bd. III 182 f.

[18] *Faḍl* 194, 17 f. nach Ǧubbā'ī. Der Vorwurf stimmte übrigens damals schon nicht mehr ganz (s. o. S. 57, auch 41 f.).

[19] Werkliste nr. 26–27. Weiteres s. u. S. 334 f.

[20] Werkliste nr. 28; dazu unten S. 335. Vgl. auch *Intiṣār* 96, 7 f.

[21] Ib. nr. 30.

Hiermit machte er ein Thema hoffähig, das vorher kaum oder gar nicht in den Gesichtskreis der Theologen getreten war[22]. Kaʿbī hat sofort eine Frage daraus aufgegriffen und Kritik an ihm geübt; Aš'arī hat ihn mit zahlreichen Argumenten dagegen in Schutz genommen[23].

Nun steht allerdings nicht ganz fest, in welcher Breite Ibn ar-Rēwandī an das Thema herangegangen ist. Gimaret hat zu erwägen gegeben, daß wir aus der späteren Kontroverse zwischen Kaʿbī und Aš'arī nur auf die Behandlung eines einzigen – und dazu noch sehr speziellen – Problems schließen können[24]. Mit Ibn ar-Rēwandī's Vorreiterrolle wäre es dann nicht allzu weit her gewesen. Aber vermutlich ist Gimaret doch zu vorsichtig. Ich habe vor längerer Zeit schon darauf hingewiesen, daß vermutlich Qirqisānī das Buch ausgiebig benutzt hat und vielleicht auch Ibn ʿAqīl in seinem noch unedierten *K. al-Wāḍiḥ* darauf zurückgreift; jedenfalls scheint dieser es, wenn wir eine etwas entstellte Notiz aus seinem *K. al-Funūn* recht verstehen, gekannt zu haben[25]. Larry B. Miller hat in einer Princetoner Dissertation die Übernahmen bei Qirqisānī genauer zu fassen versucht; wenn er recht hat, hätte Ibn ar-Rēwandī's Text recht fundamentale Bedeutung gehabt[26]. Dann wäre auch nicht mehr so erstaunlich, daß Fārābī vielleicht noch dazu Stellung genommen hat[27]. Ihm war als Aristoteliker die Dialektik der Theologen zuwider; er hätte dann den damals zumindest im Osten noch repräsentativen Theoretiker ihrer Methode zur Zielscheibe seiner Kritik gewählt[28].

Aus dem *K. Adab al-ǧadal* stammt vielleicht auch die Definition des Begriffes *muḥāl*, die Aš'arī von Ibn ar-Rēwandī bewahrt hat[29]. Wir hätten dann einen weiteren Anhaltspunkt für den Charakter des Werkes in Händen. Denn er erklärt dort *muḥāl* wieder von dessen Etymologie her, als eine Aussage, die „so verwandelt wird (*uḥīla*), daß sie dem Aspekt, unter dem sie gültig ist, nicht mehr gerecht wird", und bringt dann zwei Beispiele, die schon bei Sībawaih stehen: „Ich bin morgen zu dir gekommen" und „Ich werde gestern zu dir kommen"[30]. Es geht also um explizite Widersprüche, die durch einen Zu-

---

[22] Eine mögliche Ausnahme ist Ḍirārs *K. Ādāb al-mutakallimīn* (Werkliste XV, nr. 51 und oben Bd. III 36 f.).

[23] Werkliste, Widerlegungen i 1 und l 5.

[24] In: Arabica 32/1985/204 mit Bezug auf Text 34.

[25] REI 44/1976/31 f.

[26] *Islamic Disputation Theory. A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through Fourteenth Centuries* (PhD Princeton 1984), dort Kap. I (vor allem S. 21 und 32 des maschinengeschriebenen Manuskriptes).

[27] Zum Problem vgl. Widerlegung *m*.

[28] Vgl. dazu und zu einer weiteren möglichen Beziehung zwischen Ibn ar-Rēwandī und Fārābī meinen Aufsatz in: Hamdard Islamicus 3/1980, Heft 4/S. 3 ff.; kurz auch Miller, *Al-Fârâbî's Dispute about the Adab al-Jadal*, in: Acts of the Internat. Symposium on Ibn Turk, Khwârezmī, Fârâbî (Ankara 1990), S. 185 ff. [Die von Gimaret aufgeworfene Frage wäre entschieden, wenn sich erweisen sollte, daß auch der Qāḍī ʿAbdalǧabbār einen Kommentar zum *K. Adab al-ǧadal* geschrieben hat (dazu jetzt Heemskerk, *Pain and Compensation* 54 f.).]

[29] Text 29.

[30] *Kitāb*, ed. Muḥammad al-Ḥusain al-Aʿlamī (²Beirut 1387/1967) I 15, pu. ff./Übs. Jahn I_1 § 6.

satz in einer Aussage auftreten. Das Kriterium ist formal; implizite inhaltliche Unwahrscheinlichkeiten, wie sie etwa in dem Satz „Ich habe das Meer ausgetrunken" zum Ausdruck kommen, bezeichnete Sībawaih stattdessen als *kaḏib*. Diese letzteren Sätze sind formal in Ordnung, *mustaqīm*[31]; man muß sie also als *mustaqīm kaḏib* bezeichnen. Ein wahrer Satz ist demgegenüber *mustaqīm ḥasan*. Daneben gibt es noch die Kombination *muḥāl kaḏib*; unter sie fiele der Satz „Ich werde gestern das Meer austrinken"[32]. Ibn ar-Rēwandī hat dieses Schema wahrscheinlich übernommen; sein Lehrer Mubarrad setzte ja die baṣrische Tradition des Sībawaih fort[33].

> Es findet sich stärker differenziert, aber mit denselben Beispielen auch noch bei Abū ʿAlī al-Fārisī (gest. 377/987) in dessen kurzem Traktat *Aqsām al-aḫbār* (Maurid 7/1978, Heft 3/202, 20 f.), wieder etwas anders dann bei Abū Hilāl al-ʿAskarī (gest. nach 400/1010) in dessen *K. aṣ-Ṣinā ʿatain* (S. 70, 3 ff.); der erstere hat u. a. *Taʿlīqāt* zum *Kitāb* des Sībawaih geschrieben (GAS 9/107 VII). Aš ʿarī hat Ibn ar-Rēwandī's Definition nicht nur überliefert, sondern sie sich auch weitgehend zu eigen gemacht (Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš ʿarī* 265, 14 f.). Andererseits hat schon der mittlere Aḫfaš (gest. 215/830) *muḥāl* anders zu fassen versucht (*Kitāb Sībawaih*, Übs. Jahn I_2 24, Anm. 1–2 zu § 6). Zu Aḫfaš vgl. GAS 9/68 f.; zu den Definitionen auch Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Furūq* 40, 5 ff. und meinen Aufsatz in: MUSJ 49/1975-6/680 ff.

In einem letzten Punkt hat Ibn ar-Rēwandī sich „murǧi'itisch" entschieden: er glaubte, daß das Handlungsvermögen erst mit dem Handeln von Gott geschenkt werde[34]. Aber dies ist zugleich der Punkt, an dem er sich von Bišr al-Marīsī – und Aš ʿarī – unterscheidet: er meinte, daß man mit diesem Handlungsvermögen auch das Gegenteil tun könne[35]. Diese Position führte man direkt auf Abū Ḥanīfa zurück[36]; sie hat gerade im Osten Anhang gefunden[37] und ist vielleicht durch den Kontrast zu dem restriktiveren Modell Naǧǧārs[38] wieder stärker ins Bewußtsein getreten. Ibn ar-Rēwandī dürfte sie in seinem *K. al-Istiṭāʿa* verfochten haben[39]. Dort stand dann ebenso vielleicht schon jene Begründung, die später in orthodoxen Kreisen[40] gerne vorgebracht wurde:

---

[31] Rundgren sieht hierin eine Entsprechung zu griech. ὀρθός (Acta Soc. Ling. Upsaliensis II 5/1976/130 f.).

[32] Über diese Stelle ist es bereits zu einer Kontroverse zwischen Jahn und Prätorius gekommen (dazu M. Hartmann in: ZA 11/1896/74 ff.). Vgl. jetzt M. G. Carter in: JAOS 93/1973/147 f.; Endreß in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* 265 f. (dazu W. Kühn ib. 335 ff.); Hasnaoui in: *Aristote aujourd'hui* 224 f.

[33] Er war allerdings recht kritisch ihm gegenüber (vgl. die Materialien in GAS 9/80).

[34] Ḥaǧūrī, *Rauḍat al-aḫbār*, fol. 144 b, 14 ff. Wenn Ḥaǧūrī meint, Ibn ar-Rēwandī habe diesen Standpunkt erst nach seinem Ausschluß eingenommen, so ist dies wohl eine mu'tazilitische Interpretation.

[35] Text 23, a–e, und 24; für Bišr und Aš ʿarī vgl. Text XX 25.

[36] Text 23, c.

[37] S. o. Bd. II 537 für den *Fiqh al-absaṭ* (dort S. 43, 5 ff.).

[38] S. o. S. 153.

[39] Werkliste nr. 16.

[40] Text 23, d; zu den Namen vgl. den Kommentar.

Handeln wird erst in Relation zu einem Wertesystem ethisch oder religiös relevant. Mit der Stirn den Boden zu berühren, ist an sich ambivalent; jedoch weiß man durch den Glauben oder durch die Vernunft, daß, wenn man dies vor einem Götzenbild tut, es Sünde ist, wenn dagegen vor Gott, ein Gehorsamswerk[41]. Mit ein und demselben Akt kann man also etwas Verbotenes tun oder ein Gebot erfüllen; darum muß auch das Handlungsvermögen für beides gelten. Ǧubbā'ī sah dies im übrigen ähnlich[42]. Den Gegnern war es zu mu'tazilitisch; sie drehten Abū Ḥanīfa das Wort im Munde herum: „Wenn jemand diese Sandale hier anbetete und so Gott näher käme, sähe ich darin kein Bedenken"[43].

> Der Unterschied zur Mu'tazila lag darin, daß das Handlungsvermögen hier, da es erst gleichzeitig mit dem Handeln entsteht, „an sein Objekt gebunden" ist (Text 24). Man kann also nicht mehr nicht handeln (Abū Rašīd, *Masā'il fī l-ḫilāf* 284, pu. ff.). Wenn man wie die Mu'taziliten annahm, daß das Handlungsvermögen auch vorher schon existiert, war es viel freier verfügbar. Vgl. die Kontroverse darüber bei Mānkdīm, ŠUḪ 398, 1 ff., vor allem die „murǧi'itischen" Argumente (die im Sinne Ibn ar-Rēwandī's formuliert sein können) ib. 398, 13 f.; 398, pu. und 399, −5 f. (letzteres anonym auch Nāši', *Ausaṭ* 95 § 83).

Das Handlungsvermögen sitzt im Herzen; denn das Herz ist das, was den Menschen ausmacht, „soweit er mit freiem Willen begabt und Adressat von Gebot und Verbot ist"[44]. Das klingt nach Mu'ammars Lehre vom Menschatom[45] und ist auch später so verstanden worden[46]. Ibn ar-Rēwandī hat sich in der Tat mit Mu'ammar intensiv beschäftigt[47], als einer der letzten, von denen sich dies sagen läßt; mit einem von dessen Anhängern hat er diskutiert[48]. Aber seine eigene Lehre war doch durch Naẓẓām hindurchgegangen. Er war kein Atomist[49] und konnte darum auch nicht an das Menschatom glauben. Stattdessen übernahm er Naẓẓāms Vorstellung vom Lebensgeist (*rūḥ*); wenn wir ihn also mit irgendjemandem vergleichen wollen, so mit Uswārī oder mit Hišām al-Fuwaṭī[50].

---

[41] Ib., f–i; leicht abweichend Text XX 29, e. Das Beispiel ist vielleicht von Sure 41/37 her angeregt.

[42] Gimaret, *Théories de l'acte humain* 20.

[43] Fasawī II 784, 5 ff. > TB XIII 372, 7 ff.

[44] Text 13, a und d; 16, a.

[45] S. o. Bd. III 83 f.

[46] Text 19; vgl. auch Šarīf al-Murtaḍā, *Ḏaḫīra* 114, 11 ff.

[47] Werkliste nr. 3.

[48] *Faḍl* 267, 2 f.; dazu oben Bd. III 92.

[49] Vgl. Text 3 und vielleicht auch 4. In Text 5 nimmt er das alte Ameisenbeispiel auf (s. o. Bd. III 313 ff.) und führt es einen Schritt weiter, um Abū l-Huḏail zu widerlegen. Eine besonders glückliche Hand verrät er in diesen Argumenten allerdings nicht. Vgl. auch Dhanani, *Physical Theory* 189 f.

[50] S. o. S. 5 und Bd. III 420. Die Verwandtschaft mit Hišām al-Fuwaṭī hat Muḥammad aṭ-Ṭūsī hervorgehoben (*Iqtiṣād* 66, pu.).

Stärker als diese beiden aber hat er sich Gedanken darüber gemacht, wie denn das Fließen des Lebensgeistes sich mit einem festen Sitz des Handlungsvermögens verträgt. Diesen Überlegungen galt sein *K. al-Insān*[51]. Man braucht, so meinte er, die Vorstellung vom *rūḥ* aus sachlichen Gründen. Denn man kann nicht für alles den „Menschen" im Herzen verantwortlich machen. Schmerzen z. B. empfindet man überall am Körper, und jeder weiß, daß dann das Herz nicht immer unmittelbar mitleidet[52]. Der „Mensch" ist also nur Ausdruck für Willensfreiheit und Entscheidungskraft; insofern regiert er vom Herzen aus den übrigen Körper[53]. Sinneswahrnehmung dagegen vollzieht sich an den einzelnen Gliedern selber, dank „lebendiger Geistelemente", die in ihnen stecken[54]. Man wird annehmen dürfen, daß auch im Herzen sich ein solches „Geistelement" befindet[55]. Aber dieses ist eben in besonderer Weise ausgezeichnet; es ist vermutlich auch der Sitz des *sensus communis*, in dem die einzelnen lokalen Empfindungen zur Einheit der Person gebündelt werden[56]. Denn bei der Rede stellte Ibn ar-Rēwandī sich das ähnlich vor: Sie wird gedanklich im Herzen konzipiert; was man dann ausspricht, ist nur dessen Vermittlung und darum „Rede" allein im übertragenen Sinne[57].

Mehr wüßten wir gern darüber, was nach Ibn ar-Rēwandī's Ansicht im Tode geschieht. Sicher ist, daß der Lebensgeist – oder besser: die „lebendigen Geistelemente" – in diesem Augenblick den Körper verlassen (Text 21 A und 22). Aber bleibt der „Mensch" dann übrig, m. a. W. hat Ibn ar-Rēwandī wie Naẓẓām die Seele für unsterblich gehalten? Man sollte es fast annehmen; denn er glaubte, daß die Sinne eines Verstorbenen noch funktionieren, weil dieser nach Ausweis verläßlicher Ḥadīṯe die Totenklage noch hört. Dazu muß der Tote weiterhin zum Wissen imstande sein, und zwar gleich in doppelter Weise: er muß wissen können, daß er dies hört, aber auch, daß er schon tot ist (Text 21 A, c–d). Darum hat Ibn ar-Rēwandī auch die Befragung im Grabe – und vielleicht sogar die Grabesstrafe – akzeptiert; vermutlich hatte die ganze Überlegung hier direkt ihren Ursprung (Text 21, c und 21 A, Kommentar). Sie war im übrigen schon bei Naǧǧār vorbereitet. Dieser hatte nämlich den Tod als ein „Unvermögen" definiert, durch das jegliches Handeln unmöglich wird – Handeln hier wohl als Handeln mit den Gliedern verstanden (Text XXXII 38). Ibn ar-Rēwandī übernimmt dies mit veränderter, an Naẓẓām orientierter Terminologie: der Tod ist eine „universale Beeinträchtigung (*āfa*)", die zum Verlust der Handlungsfähigkeit und der freien Entscheidung, aber nicht – oder zumindest nicht sofort – auch des Wissens führt (Text 21, b). Ebensowenig schließen Tod und

---

[51] Werkliste nr. 15.

[52] Text 14. Ibn ar-Rēwandī scheint hier auf ein Argument einzugehen, das man gegen Uswārī oder Hišām al-Fuwaṭī, vielleicht auch gegen Muʿammar vorgebracht hatte.

[53] Text 13, b; wohl auch 15.

[54] Text 13, c und 16, b.

[55] Text 17. Eine Begründung dafür steht vielleicht bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 333, 8 f.

[56] Aus Text 13, c läßt sich vielleicht schließen, daß Ibn ar-Rēwandī wie Naẓẓām neben den fünf Sinnen einen separaten Schmerzsinn annahm.

[57] Text 20. Auch Ibn Kullāb sah dies so (s. o. S. 185); zur Verwandtschaft vgl. jetzt Gimaret, *Ashʿarī* 205.

Leben sich direkt aus; nur bestimmte Lebensäußerungen hören mit dem Tode auf (Text 21, a–b). – Vgl. zu allem noch die etwas unklare Kritik im *K. al-Yāqūt* des Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Naubaḫt (bei Ḥillī, *Anwār al-malakūt* 150, 1 ff.; zum Werk vgl. Bd. III 50). Ibn ar-Rēwandī hat u. a. ein *K. al-Idrāk* geschrieben (Werkliste nr. 9).

Der Lebensgeist hat akzidentellen Charakter[58]; er ist nicht körperlich wie bei Naẓẓām. Ibn ar-Rēwandī hat diejenigen angegriffen, welche „die Handlungen und die Akzidenzien leugnen"[59]. Aber damit war nicht unbedingt Naẓẓām gemeint. Denn Ibn ar-Rēwandī war an sich kein „Akzidentialist". Er glaubte an die „Natur" der Dinge; diese wirken aus sich heraus, so wie schon Muʿammar sich das vorgestellt hatte[60]. Auch der Mensch ist ähnlich angelegt; wenn er nicht rein „natürlich" reagiert, so, weil er einen Willen hat[61]. Das erinnert stark an Ǧāḥiẓ; in der Tat zählte Ibn ar-Rēwandī zu den *aṣḥāb al-maʿārif*[62]. Die *tawallud*-Theorie hat er konsequenterweise abgelehnt[63]; sie war ihm wohl zu atomistisch. Wie er sich selber das Kräftespiel zwischen äußerem Einfluß und innerer Reaktion dachte, geht aus einem Text hervor, der ursprünglich vermutlich eher juristische Intention hatte: Wenn jemand erschlagen wird, ist es nicht einfach so, daß Tod oder Schmerz durch den Mörder „erzeugt" würden, d. h. in dem Erschlagenen entstünden. Manchmal zieht sich das Sterben hin; der Lebensgeist tritt nicht sofort aus, sondern er kämpft mit der „Gegenkraft" (*ḍidd*), die durch die Mordwaffe übertragen wurde. Daran erkennt man, daß der Tod auf natürliche Weise eintritt, allerdings provoziert durch den Mörder, welcher den Lebensgeist zum Austreten disponiert. Nur in diesem Sinne kann man jemanden als Mörder bezeichnen, und eindeutig ist der Sachverhalt nur, wenn der Tod sofort eintritt[64].

In ähnlicher Weise hat auch Kaʿbī gemeint, daß jemand, der ermordet wird, nicht bloß im normalen Sinne tot sei; denn der Tod wird durch Gott, der Mord dagegen durch den Menschen bewirkt (Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 686, 7 f.). Er lehnt sich damit ebenso wie Ibn ar-Rēwandī vermutlich an Naẓẓām an (vgl. Text XXII 158); auch Aš'arī hat dies später getan (Gimaret, *Doctrine* 130). Vgl. dazu noch Text XVII 23, h mit Kommentar.

Abū Rašīd hat später gemeint, daß Ibn ar-Rēwandī sich hinter der Lehre der Baġdāder versteckt habe[65]. Man wird dies, wie sich herausstellte, etwas diffe-

---

[58] Text 18, a. Satz 18, b ist vermutlich zu sehr in Anlehnung an Ḍirār b. ʿAmr formuliert (s. o. Bd. III 38).

[59] Werkliste nr. 2; vgl. auch nr. 1.

[60] Text XXI 92, a und XXII 185, m; dazu *Intiṣār* 46, 1 f. und 70, 11. Er hat ein *K. aṭ-Ṭabāʾiʿ* verfaßt (Werkliste nr. 45).

[61] Text XXI 141, r.

[62] *Intiṣār* 72, 17 f. Er hat ein *K. al-Maʿrifa* geschrieben (Werkliste nr. 49; dazu unten S. 313).

[63] Text 22, p–r; auch XXI 141, p.

[64] Text 22; im Zusammenhang übersetzt auch von E. Gräf in: J. Schwartländer (ed.), *Der Mensch und sein Tod* (Göttingen 1976), S. 140 f.

[65] *Masāʾil fī l-ḫilāf* 284, pu. ff., wo die Herausgeber wohl recht haben in ihrer Annahme, daß er gemeint ist.

renzierter sehen müssen. Aber auf einen Punkt trifft es zu; Ibn ar-Rēwandī akzeptierte nicht den Möglichkeitsbegriff, den die Baṣrier zu seiner Zeit entwickelten. Er schrieb ein *K. Lā šai' illā mauǧūd*[66]: die Dinge sind nicht vor ihrer Existenz[67]. Das richtete sich gegen ʿAbbād und Šaḥḥām[68], stimmte dagegen – auch in seinem systematischen Kontext – nahe überein mit der Lehre des Ṣāliḥī, der in Baġdād sein (jüngerer?) Zeitgenosse war[69]. Denn natürlich wußte Ibn ar-Rēwandī, wo die Schwierigkeit lag: Gott, so sagte er, kennt trotzdem die Dinge schon vor ihrer Existenz, ebenso wie sie vorher schon Objekt seiner Allmacht und seines Willens sind. Es hindert nämlich nichts daran, sie in eine Relation zu anderem zu stellen: als Wissensinhalt usw. Auch Wein ist ja schon verboten, bevor er noch gekeltert wird. Nur alles, was die Dinge an sich sind, können sie nicht schon vor ihrer Existenz sein; Körper, Substanz, geschaffen usw.[70]. Allerdings können sie eben deswegen dem Schöpfungsakt auch noch nicht als Substrat dienen; das In-die-Existenz-Versetzen (*takwīn*) ist kein Akzidenz, sondern eine Hypostase[71].

Im übrigen sind die Informationen, die wir über Ibn ar-Rēwandī's Gottesbild erhalten, dünn. Ibn Fūrak meint, er habe sich besonders mit der Attributenlehre des Ibn Kullāb auseinandergesetzt; aber er gewann diesen Eindruck wohl hauptsächlich aus der ihm vorliegenden Gegenschrift des Aš'arī[72]. Abū l-Muʿīn an-Nasafī weist demgegenüber darauf hin, daß er in seinem *K. ʿIlal Hišām* (*b. al-Ḥakam*) der muʿtazilitischen Attributenlehre die Basis entzog[73]. Ḫaiyāṭ hält Ibn ar-Rēwandī vor, er glaube wie Bišr b. al-Muʿtamir an göttliche Gunstbeweise[74] und vertrete beim Koran dieselbe Meinung wie Ǧaʿfar b. Mubaššir[75]. Beides wäre in Baġdād nichts Besonderes gewesen. Jedoch stimmt es nicht ganz. Ibn Mubaššir hielt den Koran für ein Akzidens; gerade dies hatte ihn dazu gebracht, eine eigene Theorie aufzustellen[76]. Ibn ar-Rēwandī dagegen vermied den Begriff; er sah in dem Koran nur ein *maʿnā* oder ein *ʿain*, also etwas individuell Selbständiges, das aber weder Körper noch Akzidens ist[77]. Er unterstützte Naẓẓām in der von diesem angeregten Diskussion über die Frage, inwiefern sich die Bezeichnung Abrahams als „Freund Gottes" und die

---

[66] Werkliste nr. 8.
[67] Text 8, b und 9, h.
[68] S. o. S. 23 f. und 47 f.
[69] Für Ṣāliḥī vgl. Text XXXI 31–32. Er tritt bezeichnenderweise neben Ibn ar-Rēwandī auch in der disputatio auf, von der Aš'arī berichtet hat (Text XXXI 43). Daß Ibn ar-Rēwandī allgemein mit der Lehre Sāliḥīs vertraut war, dürfte aus dem Passus *Maq.* 572, 6 ff. hervorgehen, auch wenn Aš'arī meint, ihn nicht einordnen zu können.
[70] Text 8–9.
[71] Text 10 und XVII 34.
[72] Vgl. Gimaret in: JA 273/1985/245 nach Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 12, 15 f.
[73] *Tabṣirat al-adilla* I 219, 15 f.; dazu Werkliste nr. 10.
[74] *Intiṣār* 53, 1 f.
[75] Ib. 63, pu. f.
[76] S. o. S. 61.
[77] Text 12. Daß er wie alle Muʿtaziliten die Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans für primitiv hielt, geht aus *Intiṣār* 48, 3 hervor.

Jesu als „Sohn Gottes" unterscheiden[78]. Aber er trennte sich von ihm, wenn er darauf bestand, daß Gott unrecht tun und lügen könne. Hier entschied er sich mehr für Hišām al-Fuwaṭī oder die Baġdāder; wenn man fragt, ob Gott es dann wirklich tue, so ist dies „absurd"[79].

Was Ibn ar-Rēwandī in seinen Schriften über Erst- und Zweitschöpfung oder über Bestehen und Vergehen[80] vorbrachte, wissen wir nicht. Dagegen besitzen wir ein Resümee dessen, was in seinem *K. al-Ḫāṭir*[81] stand. Hier scheint er Ǧāḥiẓ recht nahe gekommen zu sein. Wie dieser arbeitete er mit dem *dawā'ī*-Modell: der „Gedankenanstoß" besteht aus „Motivationen", die Gott dem Menschen eingibt. Diese dienen dazu, den Einflüsterungen des Satans oder dem Gelüsten des eigenen Ich entgegenzuwirken; sie haben also ausgleichende Funktion. Wenn die Seele sich spontan für etwas Gutes entscheidet, sind sie nicht nötig[82]. Ein solcher Gedankenanstoß ist, wie Ibn ar-Rēwandī in seinem *K. al-Ma'rifa* hervorhob, nicht sprachlich geformt[83]; er ist wirklich nur ein Gedanke. Das lag von Ibn ar-Rēwandī's Voraussetzungen her nahe; er definierte auch die Rede als *kalām an-nafs*, ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος, wie Aristoteles gesagt hätte[84].

Viel Staub hat, wie wir sahen, sein *K. al-Imāma* aufgewirbelt. In Ḫorāsān wußte man ihm nichts entgegenzusetzen[85]. Ḫaiyāṭ soll dazu eine Widerlegung geschrieben haben. Jedoch haben sich von ihr keine Spuren erhalten[86]; die spätere mu'tazilitische Tradition ist beherrscht von der Gegenschrift des Ǧubbā'ī[87]. Der Blick auf das Original ist dadurch erheblich getrübt. Woran man sich stieß, war vor allem, daß Ibn ar-Rēwandī die These vom *naṣṣ ǧalī* vertrat. Manche meinten, daß niemand vor ihm sich dazu offen bekannt habe[88]; aber er übernahm sie doch wohl von Hišām b. al-Ḥakam, dessen Gedankenwelt ihm gut bekannt war[89]. Auch Abū 'Īsā al-Warrāq war, wie wir sahen, dieser Linie gefolgt[90]. Der Qāḍī 'Abdalǧabbār betont diese Kontinuität[91]; auch der Šarīf al-Murtaḍā sieht die Sache so[92]. Allerdings meint letzterer

---

[78] Text 11.
[79] *Intiṣār* 24, 9 f. und 53, 9 ff.; auch 28, 7 f.
[80] Werkliste nr. 6–7.
[81] Ib. nr. 50.
[82] Text 25.
[83] Vgl. Borisov in: Sovjetskoje Vostokovjedenije 4/1947/81 f.
[84] S. o. S. 310. Ob das mit seiner Lehre vom Koran konform ging wie bei Ibn Kullāb, muß offenbleiben.
[85] *Faḍl* 320, 5 ff.
[86] Sie ist auch nicht sonderlich gut bezeugt (vgl. Werkliste, Widerlegung b 2).
[87] Ib., c 1. Auch in der Generation nach Ǧubbā'ī hat noch einmal ein Mu'tazilit gegen die Schrift polemisiert; er war Ḫārigit (ib., o). Ob Māturīdī in seinem *Radd K. al-Imāma li-ba'ḍ ar-Rawāfiḍ* auf Ibn ar-Rēwandī zielt, wie M. M. Rahman, *Māturīdī's Ta'wīlāt* 47 vermutet, ist vorläufig nicht zu entscheiden.
[88] Muwaffaq, *Iḫāṭa*, fol. 60 a, 3 ff.
[89] S. o. S. 300.
[90] S. o. S. 294.
[91] *Taṯbīt* 222, 3 ff. und 224, 3 ff.; auch 528, ult. ff. und vorher.
[92] *Ḏaḫīra* 364, 3 ff.; er freilich nennt statt Hišām b. al-Ḥakam den Baṣrier Ibn Mīṯam, von dem Einschlägiges sonstwo anscheinend nicht überliefert wird (s. o. Bd. II 426 ff.).

an anderer Stelle auch, daß erst Abū ʿĪsā al-Warrāq und Ibn ar-Rēwandī den an sich klaren Sachverhalt in Worte gekleidet hätten[93]. In der Tat scheint Ibn ar-Rēwandī zumindest neue Beweise ins Feld geführt zu haben. Natürlich interessierte man sich vor allem für die Begründung, die er im Falle ʿAlīs gab; sie war am stärksten umstritten. Er verwies auf Sure 4/59: „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (*ulī l-amr*)!" Die *ulū l-amr* waren dabei für ihn die Imame; wahrscheinlich spielte dabei mit, daß ʿAlī ja in exemplarischer Weise *amīr al-mu'minīn* genannt wurde. Selbst der Šarīf al-Murtaḍā hat diesem Beweis nicht viel zugetraut[94]; es war ja mit Händen zu greifen, daß in Wirklichkeit andere „zu befehlen hatten" und darin auch anerkannt wurden. Vermutlich war die Exegese nur schlüssig, wenn man gleichzeitig das *fasād ad-dār* vertrat. Ansonsten mußten Ḥadīṯe herhalten: „ʿAlī b. Abī Ṭālib ist mein Nachfolger (*ḫalīfa*) über euch nach meinem Tode" oder „Begrüßt ihn mit der Herrschaft über die Gläubigen (d. h. mit dem Titel *amīr al-mu'minīn*)"[95]. Für Leute wie den Qāḍī ʿAbdalǧabbār war das alles nur apokryphes Zeug; Ibn ar-Rēwandī dagegen hatte, wie wir sahen, für Ḥadīṯ einiges übrig[96].

Wie Hišām b. al-Ḥakam scheint Ibn ar-Rēwandī dabei auch die Sündlosigkeit der Imame angenommen zu haben; die *ulū l-amr* wurden immerhin in einem Atemzug mit Gott und den Propheten genannt[97]. Nach šīʿitischer Überlieferung hat er sogar über die Wunder (*muʿǧizāt*!) der Imame geschrieben[98]. Das hinderte ihn nicht daran, Ḥasan b. ʿAlī zu tadeln, weil er sich von Muʿāwiya hatte kaufen lassen; die Ṣūfīyat al-Muʿtazila, welche allem Besitzstreben kritisch gegenüberstanden, waren in diesem Punkt besonders empfindlich[99]. Der Imam ist auch gar nicht immer und in allen Lagen Vorbild, sondern nur dann, wenn er sozusagen ex cathedra handelt[100]. Unfehlbar aber ist er in jedem Fall, wenn er seinen Nachfolger ernennt, und da dieser Akt öffentlich (*ǧalī*) ist, kann niemand sich ihm guten Gewissens entziehen; wer also Abū Bakr folgte, hat bewußt gegen das Gebot des Propheten verstoßen. Ibn ar-Rēwandī übernimmt auch hier die Verschwörungstheorie, die schon bei Hišām b. al-Ḥakam vorbereitet war.

Text 35. Dazu oben Bd. I 379. Hieraus zogen manche Šīʿiten den Schluß, daß die Nachfolgeübertragung unmittelbar einsichtig (*ḍarūrī*) gewesen sei und man zu ihrer Erkenntnis keines Nachdenkens bedurft hätte. Jedoch hat Ibn ar-Rēwandī dies anscheinend nicht so gesehen (Murtaḍā, *Šāfī* 104, 13 ff.; auch Muḥam-

---

[93] *Šāfī* 98, 18 ff.
[94] Ib. 131, 13 ff.
[95] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 222, 3 ff.
[96] S. o. S. 306.
[97] *Šāfī*, ib.
[98] Werkliste nr. 54. Ǧubbā'ī hat in seiner Widerlegung des *K. al-Imāma* den Stellenwert der Wunder des Propheten im Verhältnis zum Koran behandelt (Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XVI 152, 11 f. und 414, 12 ff.).
[99] *Intiṣār* 76, pu. ff. und vorher; dazu oben S. 89 ff.
[100] Vgl. das Argument in Text 36.

mad aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd* 379, 8 ff./pers. Übs. 842, 16 ff.). Zaiditische Autoren konnten mit ihm natürlich nicht viel anfangen. Al-Manṣūr billāh meint, er habe gewissen Abbasiden mit der These gedient, daß die Herrschaft (*imāma*) sich vererbe (*Šāfī* IV 85, 17 f.). Das hatte er vielleicht bei Ḥākim al-Ǧušamī gefunden; denn bei diesem steht, Ibn ar-Rēwandī und Abū ʿĪsā al-Warrāq hätten darüber geschrieben, daß nur einer *imām* sein könne und dazu von Sünde frei sein müsse, weil Ma'mūn dies so verlangt habe, damit nicht jeder einen Aufstand mache (*Safīna*, Hs. Ambrosiana C 32, fol. 180 b, 4 ff.). Allerdings behauptet der gleiche Autor an anderer Stelle, Ibn ar-Rēwandī habe mit seinen Büchern den Zwölfern zum Überleben verholfen (*ar-Risāla fī naṣīḥat al-ʿāmma*, fol. 21 b, 12 ff.). Vielleicht spielte er damit auf den Tod des elften Imams i. J. 260/873 an. Jedoch werden wir annehmen dürfen, daß Ibn ar-Rēwandī ebenso wie Abū ʿĪsā sein *K. al-Imāma* schon vorher verfaßte.

8.2.2.3 Die „fluchwürdigen Bücher“

Das *K. al-Imāma* mag den Bruch mit gewissen Kreisen der Muʿtazila vorbereitet haben; ausgelöst hat es ihn vermutlich nicht. Auf die Spitze getrieben wurde das Zerwürfnis erst dadurch, daß Ibn ar-Rēwandī sein *K. Faḍīḥat al-Muʿtazila* schrieb; das *K. al-Imāma* lag damals wohl schon vor. Daß er die *Faḍīḥat al-Muʿtazila* als Šīʿit – oder in seiner šīʿitischen „Phase“ – verfaßte, unterliegt keinem Zweifel[1]; er findet Worte des Verständnisses für typisch šīʿitische Theologoumena wie das *badā'*[2] oder die *raǧʿa*[3] und versucht den Vorwurf des Korporeismus abzuschwächen[4]. Ḫaiyāṭ erwähnt jedoch in der Einleitung zu seiner berühmten Gegenschrift neben dem *K. al-Imāma* andere Werke Ibn ar-Rēwandī's, die Skandal erregt hätten[5]. Sie sind in der Tat in den unmittelbar folgenden Generationen noch viel stärker beachtet worden; mehrere Autoren haben den Ehrgeiz entwickelt, sie en bloc zu widerlegen. An sie hat sich darum auch in erster Linie das Image Ibn ar-Rēwandī's geknüpft. Das ist an sich leicht zu verstehen; sie waren in ihrem Inhalt revolutionärer als alles, was wir bisher behandelt haben. Dennoch wundert man sich, daß nach Ḫaiyāṭ niemand mehr sich durch das *K. Faḍīḥat al-Muʿtazila* herausgefordert fühlte, während dort eine Gegenschrift die andere jagt[6]. Zudem bleiben, wenn man nur einmal genauer hinschaut, auch sonst einige Fragen offen.

Ḫaiyāṭ erwähnt insgesamt vier Titel, ohne jedoch Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben: ein *K. at-Tāǧ*, in welchem Ibn ar-Rēwandī die Ewigkeit der Welt vertrat und den üblichen Gottesbeweis e contingentia mundi leugnete; ein *K. at-Taʿdīl wat-taǧwīr*, das die Theodizee in Frage stellte; ein *K. az-Zumurrud*, in welchem Ibn ar-Rēwandī die Prophetie angriff und Widersprüche

---

[1] *Intiṣār* 78, 13 ff.
[2] Ib. 95, 9 ff.
[3] Ib. 95, pu. ff.
[4] Ib. 104, apu. ff.
[5] Ib. 11, −4 ff.
[6] Vgl. die Angaben zu nr. 37–44. Es sind bis zu 7 Widerlegungen für einen Titel überliefert (nr. 37); allerdings sind sie nicht alle gleich gut bezeugt.

im Koran aufzeigte, sowie schließlich das *K. al-Imāma*[7]. Hinter dem Titel *K. at-Taʿdīl wat-taǧwīr*, der mit der üblichen muʿtazilitischen Terminologie die Problemstellung umschreibt, versteckt sich wohl ein Buch, das sonst unter dem Namen *K. ʿAbaṭ al-ḥikma* oder *K. Naʿt al-ḥikma* läuft[8]. Die vier Werke sind vermutlich nach dem Gesichtspunkt ausgewählt, das damit die Kernpunkte der damaligen islamischen Theologie, darunter die beiden ersten muʿtazilitischen *uṣūl*, tangiert sind. Es fehlt überraschenderweise ein Buch, das später häufig genannt wird: das *K. ad-Dāmiġ*. Hierin hat Ibn ar-Rēwandī innere Widersprüche des Korans offengelegt[9]; nach Ḫaiyāṭs Darstellung gehörte dieses Thema dagegen mit zum Inhalt des *K. az-Zumurrud*.

Ähnlich sieht die Sache bei unserem nächsten Zeugen aus, bei Ǧubbāʾī. Auch er verbindet die Korankritik mit dem *K. az-Zumurrud*. Im übrigen erwähnt er daneben nur das *K. at-Tāǧ* (ohne ausdrückliche Angabe des Titels) und ein Buch, das Ibn ar-Rēwandī „für die Juden und Christen gegen die Muslime" verfaßt habe und in welchem er „für sie Argumente fand, mit denen sich der Prophetenanspruch Muḥammads entkräften läßt"[10], vermutlich ein erster Hinweis auf das *K. al-Baṣīra*[11]. Etwa um die gleiche Zeit hat dann Abū Bakr az-Zubairī aus Iṣfahān die „vier Bücher" des Ibn ar-Rēwandī widerlegt[12]. Damals kannte man also bereits ein festes Corpus; es umfaßte vermutlich das *K. at-Tāǧ*, das *K. ʿAbaṭ al-ḥikma*, das *K. az-Zumurrud* und das *K. ad-Dāmiġ*. Denn gegen diese vier Werke hat auch Ḥāriṭ al-Warrāq, ein Zeitgenosse Ǧubbāʾīs, geschrieben[13]; zudem stehen sie hintereinander bei Ibn an-Nadīm in einer Liste, die er von Kaʿbī übernahm und in der die „fluchwürdigen Bücher" (*al-kutub al-malʿūna*) aufgezählt werden[14]. Allerdings stehen sie dort nicht allein; Kaʿbī hat offenbar Vollständigkeit angestrebt. So folgen auf sie vier weitere Titel: das *K. Qaḍīb aḍ-ḍahab*, in welchem die Zeitlichkeit des göttlichen Vorherwissens nachgewiesen wurde; das *K. al-Farīd* „über Kritik am Propheten"; das *K. al-Marǧān* „über den Meinungsstreit unter den Anhängern des Islams" und das *K. al-Luʾluʾa* „über die Endlichkeit der Bewegungen"[15]. Auch sie sind gelegentlich Gegenstand von Widerlegungen geworden; jedoch wissen wir viel weniger über sie. Auffällig ist, daß das *K. al-Baṣīra* hier nicht begegnet. Allerdings hat Kaʿbī auch sonst etwas weggelassen. Ibn an-Nadīm bewahrt daneben nämlich eine zweite Liste von Werken Ibn ar-Rēwandī's, die vor allem seine „orthodoxen" Schriften enthält. Dort erscheinen nun plötzlich zwei Titel, die nach Ibn an-Nadīm's Angabe aus Ibn ar-Rēwandī's „lasterhaf-

---

[7] *Intiṣār* 11, −4 ff.; dazu die Übersetzungen in Text 37, 87, 43 und 35.
[8] Werkliste nr. 39; dort auch zur Problematik der richtigen Lesung. Weiteres s. u. S. 340.
[9] Text 88–92.
[10] Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* VI 101, 9 ff.
[11] S. o. S. 302.
[12] Werkliste, Widerlegung g. Zu ihm s. o. S. 249 f.
[13] Ib., d und oben S. 252. Er hat sich interessanterweise auch mit Muḥammad b. Zakarīyāʾ ar-Rāzī auseinandergesetzt (Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ²IV 27 f. nr. 28).
[14] Weitere Einzelheiten dazu in der Werkliste hinter nr. 36.
[15] Werkliste nr. 41–44 mit weiteren Einzelheiten.

ten Tagen“ (*aiyām fasādihī*) stammen. Sie sind sonst nirgendwo belegt und scheinen zueinander in Beziehung gestanden zu haben: ein *K. al-Ḥağar al-aḥmar* und ein *K. al-Ḥağar al-aswad*[16]. Zudem aber erfahren wir, daß Ibn ar-Rēwandī sich den Spaß gemacht hat, drei der Bücher selber zu widerlegen: das *K. az-Zumurrud*, das *K. al-Marğān* und das *K. ad-Dāmiġ*; der letzte dieser Versuche blieb unvollendet[17]. Da ist dann doch zu überlegen: Wie stand er zu diesen Werken, nach denen man ihn später meist beurteilt hat? Stammen sie überhaupt von ihm?

Beide Fragen sind schon bald nach seinem Tode gestellt worden. Ğubbā'ī meinte, Ibn ar-Rēwandī habe mit seinen Publikationen nur Skepsis verbreiten wollen (*taškīk*); vielleicht habe er sie auch geschrieben, um berühmt zu werden. Ernst genommen habe er sie aber nicht[18]. Man hat dieses Urteil gerne wiederholt[19]. Auch Šī'iten, die Ibn ar-Rēwandī an sich nicht übelwollten, haben es nur modifiziert: er sei wie Ğāḥiẓ nur in anderer Leute Haut geschlüpft, so sagt der Šarīf al-Murtaḍā[20], und Abū l-Ḥusain al-Kātib, der Verfasser des *K. al-Burhān fī wuğūh al-bayān*, gleichfalls Šī'it[21], meinte, er habe seine dialektischen Fähigkeiten falsch angewendet[22]. Von dort war es dann nur noch ein kurzer Schritt bis zu der Legende, daß er sich vor seinem Tode bekehrt und eingestanden habe, er habe dies alles nur aus Wut darüber getan, daß seine Schulgenossen in Baġdād ihn „geschnitten“ hätten[23]. Hier sind gegenüber der Darstellung bei Ḥaiyāṭ Ursache und Wirkung miteinander vertauscht[24].

Was aber die Bücher selber angeht, so sollten wir uns erinnern, daß der Qāḍī ʿAbdalğabbār schon von älteren Mitgliedern der Baġdāder Asketenszene, von Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād z. B. oder von Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī, behauptete, sie hätten Bücher ketzerischen Inhalts, in denen die Souveränität (*rubūbīya*) Gottes und die Prophetie Muḥammads in Frage gestellt wurden, unter die Leute gebracht. Diese Werke, so meint er, seien anonym im Umlauf gewesen, jedoch viel gelesen worden. Als Beispiel nennt er dabei das *K. al-Ġarīb al-mašriqī* des Abū ʿĪsā al-Warrāq[25]; in der Tat scheint Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī hier die *ahl at-taʿğīz* am Werke gesehen zu haben, Leute also, die Gott für zu schwach hielten, Gerechtigkeit und Ordnung durchzusetzen[26]. An anderer Stelle nun sagt der Qāḍī ähnliches von dem *K. at-Tāğ*: Ein paar Buchhändler hätten sich

---

[16] Ib., nr. 32–33.
[17] Ib., nr. 34–36.
[18] Murtaḍā, *Šāfī* 12, 12 ff.; sehr vergröbert auch Ibn al-Ğauzī, *Talbīs Iblīs* 108, apu. f. nach Tanūḫī.
[19] So der Qāḍī ʿAbdalğabbār, *Muġnī* XX$_1$ 38, 9 f.
[20] *Šāfī* 13, 3 ff.; zusammengefaßt übernommen bei Ibn Šahrāšūb, *Maʿālim al-ʿulamā'* 131 nr. 976 und bei Amīn, *Aʿyān aš-Šīʿa* X 224, 17 ff.
[21] Vgl. den Gebrauch von *ʿāmma* vs. *Šīʿa* dort S. 231, apu. Das Buch ist nach 335/946 geschrieben; es lief lange Zeit als *K. Naqd an-naṯr* unter dem Namen des Qudāma b. Ğaʿfar.
[22] *Burhān* 235, 2 ff.
[23] So bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 216, –8 f.
[24] Schon der Qāḍī ʿAbdalğabbār hat darauf hingewiesen (*Faḍl* 299, 6 f. > IM 92, 8 f.).
[25] *Taṯbīt* 374, 4 ff.; dazu oben S. 90 mit weiteren Belegen.
[26] Vgl. Werkliste XXXV a, nr. 17.

zusammengetan und zum Spaß eine besonders ketzerische These zu Papier gebracht, an die niemand von ihnen geglaubt habe; Ibn ar-Rēwandī habe die Abhandlung dann an sich gezogen und unter dem Namen *K. at-Tāǧ* bekannt gemacht[27]. Auch das *K. ad-Dāmiġ* hat er auf diese Weise als Gemeinschaftsarbeit eines konspiratorischen Kreises ausgegeben, dem Ibn ar-Rēwandī angehörte[28]. Darin von vornherein bloß eine idée fixe des Qāḍī zu sehen, hindert uns der Beleg bei Naubaḫtī; auch ein Zeitgenosse des Qāḍī, der Zaiditenimam al-Mu'aiyad billāh (gest. 411/1020), hat im Fall des *K. ad-Dāmiġ* Zweifel an der Autorschaft Ibn ar-Rēwandī's geäußert[29]. In der Tat stammen die Beispiele, die darin angeführt werden, z. T. aus älterer Tradition[30]. Schon ʿAmmār al-Baṣrī spricht, allerdings sehr allgemein, von Büchern, in denen die Religionen mit rationalen Argumenten verworfen wurden[31]. Das *K. al-Ǧārūf*, in dem vorgeführt wurde, wie Beweise sich gegenseitig neutralisieren können, lief sowohl unter dem Namen des Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī als auch unter dem des Ǧābir b. Ḥaiyān. Ausgerechnet Ibn ar-Rēwandī aber soll diejenigen, die sich an diesem dialektischen Verwirrspiel beteiligten, widerlegt haben[32]. Da gewinnt dann eine Bemerkung des Ibn al-Ǧauzī doppeltes Gewicht, wonach mit Bezug auf das *K. az-Zumurrud* Abū ʿĪsā und Ibn ar-Rēwandī sich gegenseitig beschuldigt hätten, es verfaßt zu haben[33]. Ähnlich wie im *K. al-Ġarīb al-mašriqī* werden dort manche Argumente den Brahmanen in den Mund gelegt[34].

Die Titel der Werke entsprechen sich eng. Sie bezeichnen Edelsteine (*Zumurrud, Marǧān, Luʾluʾa*, wohl auch *Farīd*, „wertvoller Edelstein; Hauptperle in einer Halskette"[35], dazu *al-Ḥaǧar al-aḥmar* und *al-Ḥaǧar al-aswad*); zu der „Krone" (*Tāǧ*) paßt das „goldene Szepter" (*Qaḍīb aḍ-ḍahab*). Nur das *K. ʿAbaṭ/Naʿt al-ḥikma* tanzt aus der Reihe. Allerdings wird im Falle des *K. az-Zumurrud* ein Grund genannt, warum Ibn ar-Rēwandī diesen Titel wählte: nach weitverbreiteter Vorstellung treten den Schlangen die Augen aus dem Kopf, wenn man ihnen einen Smaragd entgegenhält[36]. Damit stünde auch das *K. az-Zumurrud* ein wenig für sich. Jedoch fand sich diese Bemerkung, wenn sie denn überhaupt von Ibn ar-Rēwandī stammt – sie ist erst bei Ibn ʿAqīl (gest. 513/1119) belegt –, nicht in dem Buch selber, sondern in einem andern Werk des Ibn ar-Rēwandī[37]; man könnte an seine eigene Widerlegung des *K.*

---

[27] Text 38, b–c.
[28] Text 91, d–f.
[29] *Iṯbāt nubūwat an-nabī* 37, 7 ff.
[30] S. u. S. 337 f.
[31] *Burhān* 27, –5.
[32] Vgl. Werkliste XVIII f, nr. 1.
[33] Text 45.
[34] S. u. S. 343 f. Es liegt nahe, mit D. Thomas, *Anti-Christian polemic* 29 zu vermuten, daß die Argumente, die Ibn ar-Rēwandī im *K. az-Zumurrud* widerlegte, aus dem *K. al-Ġarīb al-mašriqī* stammen.
[35] Zum Problem der Lesung vgl. Werkliste nr. 42.
[36] Text 47; dort auch Belege dazu.
[37] Ib., Kommentar.

az-Zumurrud denken. Alles in allem erscheint diese Erklärung sekundär; der Titel *K. az-Zumurrud* ist auch von anderen Autoren gewählt worden[38]. Um etwas mehr Klarheit zu gewinnen, empfiehlt es sich, vorerst einmal den Inhalt der behandelten Werke genauer zu betrachten. Auch da erfahren wir über das *K. az-Zumurrud* weitaus am meisten.

8.2.2.3.1 Das K. az-Zumurrud

Paul Kraus hat vor mehr als einem halben Jahrhundert in den bisher nur unvollständig edierten *Maǧālis* des ismāʿīlitischen *dāʿī* al-Muʾaiyad fī d-dīn aš-Šīrāzī (gest. um 470/1078)[1] die Schrift eines ungenannten früheren *dāʿī* gefunden, in der dieser das *K. az-Zumurrud* des Ibn ar-Rēwandī widerlegt; in einem ungemein dicht dokumentierten Aufsatz hat er den betreffenden Teil des Werkes (*maǧlis* 417–422) ediert und die auf Ibn ar-Rēwandī bezogenen Zitate ausführlich besprochen[2]. Bisher hatte man über den Inhalt von Ibn ar-Rēwandī's Werk nur aus einigen Bemerkungen in der biographischen Literatur Bescheid gewußt. Die neuen Materialien dagegen schienen es Kraus zu erlauben, den Aufbau der Schrift zu rekonstruieren[3]. Jedoch ist sein Konzept durch weitere Ibn ar-Rēwandī-Zitate in Frage gestellt worden, die sich in der Zwischenzeit im *K. at-Tauḥīd* des Māturīdī und im *K. Taṯbīt dalāʾil an-nubūwa* des Qāḍī ʿAbdalǧabbār gefunden haben. Sie decken sich streckenweise eng mit dem, was wir bei Muʾaiyad fī d-dīn erfahren, stehen jedoch in anderer Reihenfolge. Damit ist nicht mehr gesagt, daß der ungenannte Ismāʿīlit in seiner Widerlegung sich nach der Anordnung des Originals richtete[3a]. Allerdings steht weder bei Māturīdī noch bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, daß sie aus dem *K. az-Zumurrud* zitieren. Zudem ist bei ihnen Abū ʿĪsā al-Warrāq der Gegenspieler Ibn ar-Rēwandī's; er übernimmt die negativen Argumente, Ibn ar-Rēwandī widerlegt ihn. Von den „Brahmanen" hören wir nichts; sie werden nur bei Muʾaiyad erwähnt[4]. Daß das Buch die Argumente beider Seiten enthielt, wußte auch er[5]; aber wenn Kraus aus seiner Darstellung schließt, „daß dabei die Verteidiger der Prophetie in einem wenig vorteilhaften Lichte erschienen

---

[38] Vgl. etwa Ṭūsī, *Fihrist* 308, 4 für ein Buch offenbar juristischen Inhalts oder Ibn an-Nadīm 422, 11 unter den Schriften des Ǧābir b. Ḥaiyān. Auch der Titel *Qaḍīb aḍ-ḍahab* steht nicht allein (Ibn Ṣāʿid al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam* 19, 6 für ein Buch des babylonischen Hermes), ebensowenig natürlich der Titel *K. at-Tāǧ*.

[1] Die Edition von Ḥātim Ḥamīduddīn (Bombay 1395/1975 ff.) enthält nur die ersten beiden Hundert der insgesamt 800 *maǧālis*.

[2] *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte*, in: RSO 14/1934/93 ff. und 335 ff.; arab. Übs. bei ʿA. Badawī, *Min taʾrīḫ al-ilḥād fī l-Islām* (Kairo 1945), S. 75 ff.

[3] S. 120.

[3a] Die Intention der Gegenschrift hat kürzlich, allerdings ohne wesentlich neue Erkenntnisse, noch einmal D. de Smet in: Vermeulen/de Smet (edd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Löwen 1995, S. 85 ff. behandelt (*Al-Muʾayyad fî d-dîn aš-Šîrâzî et la polémique ismaélienne contre les 'Brahmanes' d'Ibn ar-Rêwandî*).

[4] Text 46, b.

[5] Ib., c–e.

sind"[6], so läßt sich dies kaum noch halten. Ibn ar-Rēwandī hat offenbar in Wirklichkeit selber die Prophetie verteidigt.

> Ich habe vor jetzt knapp 20 Jahren nach Erscheinen des *K. at-Tauḥīd* in einem Vortrag (abgedruckt in: Abhath 27/1978-79/5 ff.) auf das genannte Verhältnis der Quellen zueinander aufmerksam gemacht. Kürzlich hat S. Stroumsa in JAOS 114/1994/163 ff. die Ergebnisse im großen und ganzen übernommen. Jedoch hält sie weiter daran fest, daß Ibn ar-Rēwandī ein Häretiker gewesen sei, wie sie auch in Abū ʿĪsā immer noch einen Manichäer sieht (S. 177; s. auch oben S. 290, Anm. 15). Sie gibt damit m. E. der Tendenz der irakischen Quellen zu sehr nach und vermag den Gegensatz zu den Zeugnissen, die wir anderswo über Ibn ar-Rēwandī erhalten (vgl. die Texte 3–34), nicht zu überbrücken. Dasselbe konventionelle Image reproduziert sie in ihrem Beitrag zu Patlagean/Le Bolluec, *Les retours aux écritures* 269 ff., wo sie Ibn ar-Rēwandī zusammen mit Rhazes behandelt (*Ecritures alternatives? Tradition et autorité chez les libre-penseurs en Islam médiéval*). Man sollte nicht übersehen, daß das behandelte Material immer nur Aussagen über Aussagen enthält, nicht Aussagen über die Wirklichkeit; „Quellentreue" allein bringt uns also nicht weiter.

Wir wollen dies im folgenden nun an den einzelnen Themen des Buches näher dokumentieren. Die Gliederung erhebt dabei nicht den Anspruch, dem Original zu folgen; sie richtet sich nach der inneren Logik der Argumentation. Allerdings berücksichtigt sie soweit wie möglich die Anordnung in den uns vorliegenden Quellen[7].

8.2.2.3.1.1 A: Die Vernunftgemäßheit der Offenbarung

Je mehr die Muʿtazila sich an den Gedanken einer natürlichen Religion gewöhnt hatte, desto stärker stellte sich die Frage nach deren Grenzen. In unserem Text ist der Rationalismus auf die Spitze getrieben: Wer „auf den Flügeln der Vernunft zu den (fernsten) Horizonten der Erkenntnis fliegt"[1], bedarf keines Propheten mehr. Denn alles, was über die Vernunfterkenntnis hinausgeht, „widerspricht" ihr; man braucht es also nicht anzuerkennen. Was aber mit ihr übereinstimmt, ist bloße Bestätigung; das rechtfertigt nicht den Aufwand einer prophetischen Sendung. So haben nach Muʾaiyad im *K. az-Zumurrud* die „Brahmanen" gesagt; er deklariert dies als wörtliches Zitat[2]. Bei Māturīdī steht ähnliches für Abū ʿĪsā al-Warrāq[3], nur daß dort – wenn wir den Text recht verstehen – die negative Seite des Dilemmas schärfer formuliert ist: Wenn ein Prophet etwas gebietet, was der Vernunft „widerspricht", so hat dies nur Anspruch auf Geltung, wenn man die Gebote der Vernunft ändert. Abū

---

[6] S. 121.

[7] Die Abschnitte bei Māturīdī sind ausgesprochen schwer verständlich; der Text ist stellenweise gewiß verderbt. ʿAbdalamīr Aʿsam hat in Mağ. Kull. Ādāb Baġdād 19/1976/13 ff. die Handschrift im Facsimile abgedruckt und den Text in verbesserter Form neuediert.

[1] So nach einem vermutlichen Zitat aus der Einleitung (Text 48, b).

[2] Text 49.

[3] Text 50, a.

ʿĪsā hat dies offenbar vor allem am Beispiel der Schlachtopfer demonstriert; wenn sie im Islam aufgrund des Korans erlaubt sind, so nur um den Preis dessen, daß das allgemeine Vernunftgebot, niemanden unschuldig zu töten, außer Kraft gesetzt wird[4]. Wir haben gesehen, daß man bereits im Kreis des Naẓẓām dieser Frage nachging[5]. Ǧāḥiẓ berichtet, daß manche Muslime die Jagd als blutrünstig verwarfen; gewisse Ṣūfīs gingen mit Christen und *zanādiqa* – hier vermutlich Manichäern – darin eins, daß man schlechterdings kein Blut vergießen dürfe[6].

> Die Christen sind in dieses Bild vermutlich nur hineingeraten, weil sie die rituelle Schlachtung verwarfen (vgl. ʿAlī b. Rabban, *K. ad-Dīn wad-daula* 130, 3 f. = [2]196, 1 f./übs. Mingana 153; auch hier Bd. V 173). Ǧāḥiẓ erinnert sie daran, daß das im Alten Testament noch anders gewesen sei. Im übrigen erlaubten sie, wenn sie an Fasttagen den Fleischgenuß vermieden, immer noch den Verzehr von Fisch; sie äßen davon so viel, daß die Muslime lieber am Donnerstag bei ihnen Fisch kauften als am Freitag, weil er dann billiger sei (*Ḥayawān* IV 431, 5 ff.). Die Manichäer sind darum gewiß ein besseres Beispiel. Aber auch sie scheuen sich, wie er hervorhebt, ja nur, Lebewesen zu töten, in denen Lichtelemente stecken; bei Schlangen und Skorpionen tun sie sich kaum Zwang an (ib. 428, −7 ff.).

Wir sahen, daß Ibn ar-Rēwandī diesen Punkt zum Anlaß genommen hat, auch Abū ʿĪsā zum Manichäer zu stempeln[7]. Er selber hingegen hat, wiederum nach Māturīdī, Kritik geübt: Das koranische Gebot wirkt gegenüber dem der Vernunft spezifizierend; das Gesetz wählt einfach bestimmte Situationen aus, die vor anderen negativ oder positiv bewertet werden[8]. Ähnlich argumentiert später der Qāḍī ʿAbdalǧabbār[9]; jedoch schreibt er die These, gegen die er sich wendet, stattdessen erneut den „Brahmanen" zu[10]. Ibn ar-Rēwandī aber fügt einen zweiten Grund hinzu: Das Gesetz mag Dinge vorschreiben, die in sich beschwerlich oder unmotiviert scheinen; aber um eines höheren Zweckes willen, nämlich wegen des jenseitigen Heils, das man so erwirbt, haben sie doch alle ihren Sinn[11]. Das gilt auch für die Schlachtopfer[12]. Bei Mu'aiyad – bzw. in seiner Vorlage – ist diese Widerlegung unterschlagen; auch das Problem der Schlachtopfer bleibt unerwähnt. Stattdessen hat er andere Beispiele: Warum soll man gerade fünfmal am Tag beten? Was zeichnet aṣ-Ṣafā und al-Marwā bei der Pilgerfahrt vor anderen Orten aus?[13] Das erinnert an Gedanken

---

[4] Text 52, a–b; dazu oben S. 290, Anm. 8.
[5] S. o. Bd. III 407 f.
[6] *Ḥayawān* IV 427, pu. ff.
[7] S. o. S. 290.
[8] Text 50, b–e und 52, b.
[9] *Muġnī* XV 110, 5 ff.
[10] Ib. 109, 8 ff.
[11] Text 50, f–g.
[12] Text 52, b. Schon ʿAmr b. ʿUbaid äußerte sich in diesem Sinne, wenn denn der betreffende Text (X 6) richtig ihm zugeschrieben wird.
[13] Text 51.

bei Ibn ar-Rēwandī's Zeitgenossen Abū Yazīd al-Biṣṭāmī[14]; auch die apokryphe Apologie des Kindī hat sich des Themas bemächtigt[15].

Diese Gedanken sind wegen ihres grundsätzlichen Charakters später immer wieder behandelt worden; die „Brahmanen" haben von daher in der muslimischen Tradition ihr Profil gewonnen. Wir wollen auf die Wirkungsgeschichte jedoch hier nicht weiter eingehen[16]; Kraus hat bereits zahlreiches Material dazu gesammelt[17]. Ibn ar-Rēwandī erscheint außer bei Māturīdī nirgendwo in seiner wahren Rolle. Jedoch hat vermutlich schon Ǧubbā'ī in seinem *Naqḍ az-Zumurrud* sich auf ihn gestützt[18]; man mag sogar die Hypothese wagen, daß Fārābī an einer Stelle in seinem *Iḥṣā' al-ʿulūm* seine Lösung des Problems referiert[19]. Aber er hat nicht nur reagiert; er hat auch selber die Rolle des Propheten zu definieren versucht, und dies in offenbar sehr origineller Weise. Das ist das zweite wichtige Thema, das wir zu behandeln haben.

8.2.2.3.1.2 B: Die Notwendigkeit der Prophetie. Der Prophet als „Kulturheros"

Ibn ar-Rēwandī hat, wie Māturīdī kurz bemerkt, die Prophetie „mit den Speisen und Giften" bewiesen. Das bliebe rätselhaft, wenn Māturīdī nicht zuvor selber ausführlich erklärte, wie er sich die Sache denkt; er hat Ibn ar-Rēwandī's Theorie offenbar übernommen. Der Mensch wird durch seinen Verstand dazu gedrängt, Schädliches von Nützlichem, „Speisen" von „Giften" zu unterscheiden[1]. Alleine kann er das nicht herausbekommen; denn so würde er sich mit großer Wahrscheinlichkeit zugrunderichten. Normalerweise lernt er es ja auch von anderen, so wie er ein Handwerk lernt oder erfährt, wie man Tiere abrichtet. Aber die Kette der Lernbeziehungen hat irgendwo ein Ende; am Anfang steht ein erster Lehrer, der sein Wissen von Gott hat: der Prophet[2]. Derselbe Beweis findet sich später in den *Aʿlām an-nubūwa* des Abū Ḥātim ar-Rāzī. Für ihn sind die Propheten die Begründer der Wissenschaften: Idrīs/Hermes Trismegistos ist der Vater der Astronomie; Adam hat, indem er die Namen der Dinge erfuhr (Sure 2/31), auch ihre Naturen kennengelernt und weiß

---

[14] Dazu F. Meier in: Asiatische Studien 11/1957-8/148 und 150 f.; weiteres Vergleichsmaterial bei Kraus 112, Anm. 7. Vgl. auch das Zwiegespräch aus dem *Tafsīr* des Sulamī bei Gramlich, *Islamische Mystik* 77 ff.

[15] Hier werden wieder die Brahmanen genannt, jedoch nur zum Vergleich, nicht als Autoren des Argumentes (Muir, *Apology* 92 f. und Tartar, *Dialogue* 214 f.).

[16] Vgl. den Kommentar zu Text 51; auch unten S. 343 f.

[17] S. 341 ff.; dort vor allem S. 345 f. zu Šahrastānī und 347, Anm. 2, zu Ibn al-Ǧauzī; beide Autoren versuchen die Überlieferung zu systematisieren. Ergänzend dazu, mit Materialien aus den Werken des Qāḍī ʿAbdalǧabbār, G. Hourani, *Islamic Rationalism* 133 ff. Vgl. auch Ibn ʿAqīl, *Funūn* § 449 und Tauḥīdī, *Hawāmil* 310 nr. 147; für die christliche Scholastik Thomas von Aquin, *Summa theologica* I_2, quaestio 99, Art. 2, ad 2.

[18] So würden sich die Übereinstimmungen zwischen dem Māturīdī-Text und dem *Muġnī* am leichtesten erklären.

[19] Vgl. meine Ausführungen in: Hamdard Islamicus 3/1980, Heft 4/S. 8 ff.

[1] Zur Ausdrucksweise vgl. auch oben S. 90 und 8, Anm. 26.

[2] Text 53 mit Kommentar.

darum über alle Heilmittel Bescheid[3]. Zwar könnte man die Heilpflanzen auch durch Abschmecken erproben; aber sie wachsen ja in weit auseinanderliegenden Gegenden, und die Ärzte stimmen zudem nicht in ihren Ansichten überein[4]. Abū Ḥātim polemisiert hier gegen seinen Namensvetter, den Arzt Abū Bakr ar-Rāzī; dieser hatte rundweg geleugnet, daß die Propheten sich wie Galen in der Medizin auskannten oder wie Ptolemaios die Gesetze der Sternkunde beherrschten[5]. Dabei wußte Rāzī bereits, daß die muslimischen Theologen im Gegensatz zu ihm davon überzeugt waren, daß die Propheten zwischen „Giften" und „Speisen" unterscheiden könnten[6]. Er hat also offensichtlich Ibn ar-Rēwandī's Theorie vor Augen gehabt. Für ihn war dies vielleicht nur eine verschleierte Rechtfertigung des *ṭibb an-nabawī*.

> Im übrigen fand die Theorie auch unter den Mu'taziliten keineswegs einhellige Zustimmung. Der Qāḍī 'Abdalǧabbār lehnte sie ab (*Muġnī* XV 99, 17 ff.); er sah hierin die Ansicht šī'itisch beeinflußter Theologen, nicht nur des Ibn ar-Rēwandī, sondern auch des Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād und des Abū 'Īsā al-Warrāq (ib. XX_1 35, 16 ff. und 37, 15 ff.). Vermutlich hat schon Ǧubbā'ī in diesem Punkt Ibn ar-Rēwandī nicht zugestimmt (er wird erwähnt *Muġnī* XV 102, 1 ff.). Außerhalb der Mu'tazila allerdings stand man der Idee viel offener gegenüber; der innermu'tazilitische Streit mit den *ṣūfīyat al-Mu'tazila* spielte hier keine Rolle. Man vergleiche dazu etwa Bāqillānī (*Tamhīd* 126, 19 ff.), Mutawallī (*Muġnī* 50, 3 f.), Ṣābūnī (*Bidāya* 85, apu. ff.), Bīrūnī (*Fihrist kutub ar-Rāzī* 18, 6 ff.) und Ibn Ḥazm (*Fiṣal* I 72, 1 ff.). Es gibt dazu auch bereits antike Parallelen; bei den Epikureern etwa finden sich Überlegungen zur Entstehung der Kultur und der Sprache (Jürß, *Griechische Atomisten* 413 ff. und 433). Bereits van den Bergh hat darauf hingewiesen (*Tahafut al-Tahafut* II 82 f. ad 125.2); allgemein vgl. Traede in RAC V 1194 ff. In ebensolcher Weise wurden die ersten iranischen Könige, Gajomarṯ und vor allem Ǧamšēd, als Kulturheroen angesehen (vgl. die Miniatur im Houghton-*Šāhnāma*, ed. Dickson/Welsh II nr. 11; dazu den Text zu nr. 7). Ist es ein Zufall, daß Gifte und Heilmittel, die von Ibn ar-Rēwandī und Māturīdī paradigmatisch herausgestellt werden, in besonderer Weise auch in die Zuständigkeit der Schamanen Zentralasiens fielen?

Ibn ar-Rēwandī aber hat sich auch in diesem Punkte anscheinend wieder mit Abū 'Īsā al-Warrāq auseinandergesetzt. Denn wenn wir Mu'aiyad auf das Problem hin befragen, so stellt sich heraus, daß er die hierher gehörigen Argumente – wie vorher sind es bei ihm wiederum vornehmlich die negativen – diesmal nicht mit den „Brahmanen" verbindet, sondern mit einem „Leugner der Prophetie", von dem sie Ibn ar-Rēwandī berichtet haben soll[7]. Ähnlich wie später Rāzī hat dieser ungenannte Rationalist gemeint, die Menschen seien von sich aus darauf gekommen, wie man Observatorien errichtet und den

---

[3] *A'lām* 278, 7 ff. und 280, 5 ff.
[4] Ib. 303, 2 ff.
[5] Ib. 273 ff. = Orientalia 5/1936/372, 2 ff.
[6] Ib. 293, 3 f.
[7] Text 54, a; auch 55, a.

Lauf der Sterne beobachtet[8]. Von ihm stammt auch die spöttische Frage, ob die Propheten denn nun ebenso die Musikinstrumente erfunden hätten[9]. Musikinstrumente waren ja in den Augen der Frommen des Teufels; Iskāfī hat bekanntlich vermieden, sie in irgendeiner Form als von Gott geschaffen zu bezeichnen[10]. Für den genannten „Leugner" – Abū ʿĪsā nach unserer Annahme – war die Kette der Lernbeziehungen endlos; auch unter den Vögeln hat, so meinte er, niemand das Zwitschern erfunden. An dieser Stelle hat Ibn ar-Rēwandī offenbar eingehakt: die Analogie stimmt nicht. Denn die Tiere haben ihren Instinkt; sie handeln aus der „Natur" heraus. Beim Menschen dagegen ist das anders[11].

Der Vergleich mit dem Zwitschern deutet an, auf welches Phänomen sich die Diskussion zuspitzte: auf die Sprache. Das lag nahe; die Sprache war das Bestätigungswunder des ersten Propheten gewesen. Gott hatte Adam „alle Namen gelehrt"; die Engel kannten die Beziehungen der Dinge nicht und mußten sie von Adam lernen[12]. In Nēšāpūr gab es Šīʿiten, welche glaubten, daß der Prophet alle Sprachen gekonnt habe[13]. Abū ʿĪsā stellte sich demgegenüber auf den Standpunkt, daß Sprache etwas rein Menschliches sei; seit jeher hätten die Kinder sie von ihren Eltern erlernt. Wenn Ibn ar-Rēwandī ihm daraufhin entgegenhält, daß er damit die Ewigkeit der Welt – genauer: den ewigen Bestand der Menschheit – voraussetze, so ist dies vermutlich bloße Polemik[14]. Jedenfalls ist damit nicht der Kern der Sache getroffen; es ging vielmehr um die Sprachtheorie. Hier nun ist es wichtig, zu berücksichtigen, wo die muslimischen Theologen damals in ihren Überlegungen zu diesem Problem standen. Bernard Weiss hat beobachtet, daß sie kaum von griechischen Vorbildern beeinflußt worden sind[15]. Der Gegensatz φύσει : θέσει[16] existierte damals für sie noch nicht. Erst Abū Hāšim hat behauptet, daß Sprache durch Konvention (*muwāḍaʿa*, *iṣṭilāḥ*) entstehe[17]. Abū ʿĪsā dagegen kannte nur den Ansatz des ʿAbbād b. Sulaimān: die Sprache bildet die Dinge ab[18]. Das bedeutet, daß sie φύσει entsteht; auch Abū ʿĪsā könnte, wenn er das Zwitschern der Vögel zum

---

[8] Text 57.
[9] Text 56.
[10] S. o. S. 84.
[11] Text 54, b–e. Bīrūnī sieht hierin die Ansicht der Anhänger der Offenbarung gegenüber der der Dahrīya (*Risālat al-Bīrūnī fī fihrist kutub ar-Rāzī* 21, 1 ff. Kraus = 18, 6 ff. Muḥaqqiq/übs. Strohmaier, *In den Gärten der Wissenschaft* 35 f.).
[12] Sure 2/31 ff.; vgl. dazu etwa Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Mutašābih al-Qurʾān* I 81, 7 ff.
[13] Kaššī, *Riǧāl* 452, –4 ff. Auch von Zarathustra berichtete man wunderbare Sprachkenntnisse (Qusṭā b. Lūqā in seiner Antwort auf das *K. al-Burhān* des Ibn al-Munaǧǧim § 60 ff.).
[14] Text 54, b–c (wobei ich annehmen möchte, daß *c* einen Gedankengang des Ibn ar-Rēwandī widerspiegelt, der bereits in *b* zum Schluß ausgedrückt ist. Primär ist *c* vermutlich eine Bemerkung des ismāʿīlitischen Autors der Gegenschrift). Auch Abū Ḥātim ar-Rāzī argumentierte so (*Aʿlām an-nubūwa* 285, 11 ff.).
[15] ZDMG 124/1974/35.
[16] Material dazu vgl. Kraus, *Jābir* II 256, Anm. 3 und Versteegh, *Greek Elements* 162 ff.
[17] Weiss 36 und 38 ff. Der Standpunkt wird, wie kaum anders zu erwarten (s. o. S. 323), übernommen von ʿAbdalǧabbār (*Muġnī* V 174 ff.; dazu Peters, *God's Created Speech* 386 f.).
[18] S. o. S. 21.

Vergleich heranzieht, ähnlich gedacht haben. Ibn ar-Rēwandī vertritt demgegenüber als erster das, was Weiss die „revelationist theory" genannt hat; Weiss hatte diese seinerzeit erst eine Generation später, bei Ǧubbā'ī und Ka'bī, dann bei Aš'arī nachweisen können[19].

So erklärt sich, warum Abū 'Īsā, wenn er nun zu einer Entgegnung an Ibn ar-Rēwandī ausholt, nicht auf die Theorie von der Sprache als Übereinkunft rekurriert. Sie hätte ihm sehr genützt; aber er kannte sie einfach noch nicht. Stattdessen arbeitet er mit zwei Termini, die damals ihm sowohl als auch seinem Gegner bekannt waren: *ilhām* und *tauqīf*. Sie sind nicht gleichbedeutend; denn er stellt sie in ein Dilemma hinein. Wie soll der Prophet seine Gemeinde die Sprache lehren, wenn sie selber die Sprache nicht versteht?[20] Jene muß dann entweder *ilhām* besitzen wie er; dann aber ist er nicht nötig. Oder er vermittelt hier die Sprache durch *tauqīf*; das kann man sich aber, wenn jemand Verstand hat, nicht vorstellen[21]. Schon Kraus hat im wesentlichen klargestellt, wo der Unterschied zwischen den beiden Begriffen liegt[22]: *tauqīf* ist „(übernatürliche) Belehrung", *ilhām* dagegen „Begabung". *Tauqīf* heißt, daß der Prophet seinen Schülern jedes einzelne Wort beibringt; *ilhām*, daß ihnen die Sprachfähigkeit von Gott verliehen worden ist. Abū 'Īsā gibt sichtlich letzterer Möglichkeit den Vorzug — zumindest in dem Sinne, daß die Menschen immer schon sprechen konnten. Der Umweg über das *tauqīf* ist ihm zu umständlich. Ibn ar-Rēwandī dagegen vertritt einen Standpunkt, der im Grunde schon im platonischen *Kratylos* vorgegeben war: wenn Wörter und Sachen übereinstimmen, so deswegen, weil ein Gesetzgeber (! νομοθέτης) als Namengeber oder Wortbildner (ὀνοματουργός) fungiert hat.

> Crat. 389 A, 1 ff. Ibn ar-Rēwandī hat von dieser Verwandtschaft wahrscheinlich nichts geahnt. Hätte er sich bewußt an antike Tradition angeschlossen, so würde man irgendwo einen Hinweis darauf erwarten, daß Aristoteles, dessen Œuvre ja viel bekannter war als das Platos, stattdessen die *muwāḍa'a*-These vertreten hatte. Platos Anschauung lebte weiter bei Proklos, der einen Kommentar zum *Kratylos* schrieb (vgl. dazu de Smet, *La Quiétude de l'Intellect* 73).
>
> Zu den genannten arabischen Begriffen vgl. Loucel in: Arabica 11/1964/174 f.; *tauqīf* übersetzt er mit „fixation révélée" (ib. 10/1963/254). Weiterhin Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm* 37 ff.; Endreß in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* 186 f. (der *tauqīf* mit „Festsetzung" wiedergibt); Gimaret, *Noms divins* 37 f. (der mit Recht betont, daß „fixation" bzw. „Festsetzung" nicht stimmen). Der Terminus ist bei Ibn ar-Rēwandī zum erstenmal sicher belegt (die Stelle bei Qāsim b. Ibrāhīm, *K. ad-Dalīl al-kabīr* 78, 9 f. läßt sich

[19] Weiss 36. Für weitere Einzelheiten wäre die ungedruckte Dissertation von Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought* (Princeton 1966) zu vergleichen; jetzt auch Czapkiewicz, *The Views of the Medieval Arab Philologists on Language* (Krakau 1988).

[20] Text 55, b. Der Satz ist wie der ganze Passus alles andere als eindeutig; vgl. den Kommentar und vor allem die Parallele bei Abū Ḥātim ar-Rāzī. Auch Suyūṭī, *Muzhir* I 18, 13 ff.; dazu Loucel in: Arabica 11/1964/158, 164, 176 f.

[21] Text 55, c–d; zu d vgl. den Kommentar.

[22] RSO 14/1934/128 f.

vorläufig nicht verwerten, da der Text vermutlich unecht ist). Er dominiert später in der Sprachtheorie des Ibn Fāris (gest. 395/1005; vgl. *Ṣāḥibī*, Beirut 1382/1963, S. 33, 7 ff., übersetzt in: Oriens 16/1963/136 und RO 43/1984/71 f.; dazu Mehiri, *Ibn Ǧinnī* 93). Jedoch hat auch Ǧubbā'ī schon so seinen eigenen Standpunkt bezeichnet und ist damit später auf die Kritik des Qāḍī ʿAbdalǧabbār gestoßen (*Muġnī* XV 105, 11 ff.; dazu genauer Frank, *Beings* 29 f., Anm. 10). Aš'arī, der ursprünglich Abū Hāšim folgt, ist später zu Ǧubbā'ī umgeschwenkt (Weiss, *Language* 21 f.). Auch Abū Ḥātim ar-Rāzī schließt sich in diesem Punkt wieder Ibn ar-Rēwandī an (*A'lām an-nubūwa* 290, 2 ff.). Von *ilhām* sprach dagegen in dem obigen Sinne sein Namensvetter Rhazes: Die Prophetie ist unnötig, weil Gott durch *ilhām* allen Menschen gleichermaßen zeigen kann, wo Nutzen und Schaden liegen (ib. 3, 11 ff. und 282, 1 ff.). Dieser Begriff ist älter (im Sinne von „Instinkt" bei Ǧāḥiẓ, s. o. S. 107); jedoch wissen wir nicht, wann er zum erstenmal direkt auf das Sprachvermögen angewandt wurde. Abū Ḥātim lehnt die Vorstellung ab (184, 13 ff.). Man wird danach vermuten dürfen, daß Abū ʿĪsā wie später Rhazes sie vertrat.

Auch die Vertreter des *tauqīf* verstanden den Menschen allerdings nicht unbedingt als bloßes Gefäß der Offenbarung. Viel hing daran, wie man die *asmā'* von Sure 2/31 deutete, ob als pars pro toto für „Sprache" überhaupt oder als „Nomina" unter Ausschluß der Verben usw. oder gar nur als „Personennamen" (vgl. Czapkiewicz 26 ff.). Die Generalisten meinten, daß auch „die Grammatik des Sībawaih", also die Sprachstruktur insgesamt, darunter falle (Kister in: IOS 13/1993/140). Ġazzālī stellt, wenn er in seinem *Munqiḏ* die Rolle der Propheten für die Erziehung des Menschengeschlechtes – nun allerdings eher wieder mit Bezug auf Medizin und Astrologie als mit Bezug auf die Sprache – betont, *tauqīf* und *ilhām* dann indistinkt nebeneinander; für ihn war die terminologische Frage offensichtlich nicht mehr aktuell (edd. Ṣalībā/ʿAiyād 109, 1 ff., wo *tauqīf* von den Herausgebern im übrigen als *taufīq* mißverstanden ist).

8.2.2.3.1.3 C: Die Beweisbarkeit der Prophetie. Die Glaubwürdigkeit der Propheten.

8.2.2.3.1.3.1 a) Schriftbeweise.

Naẓẓām hatte den Prophetenanspruch Muḥammads mit dessen übernatürlichem Vorherwissen bewiesen; ʿAbbād b. Sulaimān hatte die Vertrauenswürdigkeit der Wunderberichte untersucht. Hier setzte das *K. az-Zumurrud* an. Mu'aiyad verrät, daß der „Ketzer" (*mulḥid*) den Beweischarakter eben jener Koranverse verwarf, die Naẓẓām für seine These herangezogen hatte[1]. Dieser Ketzer aber ist, wie aus zwei eingehenden Parallelen bei Māturīdī und Qāḍī ʿAbdalǧabbār hervorgeht, wiederum nicht Ibn ar-Rēwandī, sondern Abū ʿĪsā al-Warrāq[2]. Wir werden annehmen können, daß dieser die einzelnen Verse durchgegangen ist; aber das größte Interesse fand seine Behandlung von Sure

[1] *Maǧlis* 420 in RSO 14/1934/103, 17 ff. = Aʿsam, *Taʾrīḫ* 130, 3 ff. = Frg. nr. 10, übs. bei Kraus 113 f.; für Naẓẓām s. o. Bd. III 410.

[2] Ibn ar-Rēwandī ist wohl mit dem „Gegner" bei Mu'aiyad gemeint, über dessen Identität Kraus, ib. 114, Anm. 1 spekuliert.

62/6 f. bzw. 2/94 f., wo der Prophet den Juden ironisch vorschlägt, sie sollten sich doch den Tod wünschen, wenn sie die Wahrheit ihrer Behauptungen beweisen wollten. Ibn ar-Rēwandī sah darin eine Parallele zur *mubāhala*, die ihm von seinem šīʿitischen Hintergrund her bestens vertraut war. Muḥammad zeigt, so meinte er, in beiden Fällen, daß er voraussieht, daß seine Gegner seine Herausforderung nicht annehmen werden; zudem prophezeit er ihnen, daß sie, wenn sie dies tun würden, auf der Stelle stürben[3]. Die Verse sind somit ein Beleg für sein *ʿilm bil-ġaib*. Für Abū ʿĪsā dagegen waren sie nur ein Beweis für seine Kühnheit[4].

Ibn ar-Rēwandī's Position fußt auf der des Naẓẓām[5]. Zuvor hatte man in den beiden koranischen Aussagen nur eine Aufforderung zu einem Gottesurteil gesehen. An eine Vorhersage hatte man nicht gedacht; wichtig war lediglich, daß die Juden erkannt hatten, wie sehr Muḥammad recht hatte, und deshalb sich still verhielten[6]. Davon geht auch Abū ʿĪsā aus; er meint ihr Verhalten damit erklären zu können, daß Mose ihnen ja das Kommen Muḥammads verkündet habe[7]. Dieses Argument war an sich überhaupt nicht „ketzerisch"; Abū ʿĪsā erkannte damit immerhin das Prophetentum Muḥammads an, nur eben aus einer andern Perspektive. Jedoch soll er dies nicht haben eingestehen wollen; denn als Ibn ar-Rēwandī ihn darauf festlegte, hat er angeblich die Vorhersagen der Propheten mit denen der Sterndeuter verglichen[8]. Darüber hatte sich schon Ǧāḥiẓ geärgert[9], und Ibn ar-Rēwandī tat es ihm nach: er machte Abū ʿĪsā auf die hohe Fehlerquote der Astrologen aufmerksam[10]. Zudem wäre dann, so fährt er fort, das Verhalten der Juden kaum noch zu erklären; denn von einem fehlbaren Sterndeuter läßt man sich nicht ins Bockshorn jagen. Es wäre alles anders gekommen; die Juden hätten sich im Vertrauen auf ihr besseres Wissen tatsächlich den Tod gewünscht, und da sie dann erkannt hätten, daß Muḥammads Vorhersage sich dennoch bewahrheitete, wären ihre Glaubensgenossen Muslime geworden[11]. Das magische Element war ihm sehr wichtig.

---

[3] Text 59, a–d; auch 70, i. Die Argumentation ist vermutlich auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār in *Taṯbīt* 411, 2 ff. gegenwärtig gewesen; ähnlich Bāqillānī, *Nukat al-Intiṣār* 243, 4 ff.

[4] Vgl. Text 61 mit Text 58, wo beide Male Abū ʿĪsā durch Ibn ar-Rēwandī ersetzt ist. Das im folgenden rekonstruierte Argumentationsgerüst ist auch, nach Quellen getrennt, von S. Stroumsa in: JAOS 114/1994/168 ff. besonders behandelt worden.

[5] Vgl. dazu ausführlich, aber ohne direkte Kennzeichnung, Text 70.

[6] Vgl. etwa Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}II 361 f., wo diese Interpretation in verschiedener Form auf Ibn ʿAbbās zurückgeführt wird (vor allem nr. 1570); dazu Ibn Isḥāq, *Sīra* 374, 8 ff. (wo 374, 14 f. dieselbe Tradition nr. 1570 noch anonym ist). Ähnlich Ṭūsī, *Tibyān* I 357. Die Entfaltung der Exegese bliebe im einzelnen zu untersuchen.

[7] Text 60, a und 59, g.

[8] Text 60, b–c; auch 59, g. Daß der anonyme Sprecher aus 60, b mit Ibn ar-Rēwandī identisch ist, geht aus der Übereinstimmung mit 59, e hervor.

[9] S. o. S. 113.

[10] Text 63, mit Bezug auf einen andern Fall. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat dieses Argument weiter ausgesponnen (Text 60, d–i mit Kommentar). Ḫaiyāṭ hat sich davon nicht hindern lassen, Ibn ar-Rēwandī vorzuwerfen, selber an Astrologie zu glauben (*Intiṣār* 77, –5 f.).

[11] Text 59, n.

Abū ʿĪsā sah demgegenüber hier nur Dialektik am Werke. Darum dachte er das Geschehen auch anders zu Ende. Hätten die Juden tatsächlich Muḥammads Herausforderung angenommen, so wäre gar nichts passiert. Aber Muḥammad, geschickt wie er war, hätte sich mit der Bemerkung aus der Affäre gezogen, daß sie ihren Todeswunsch nicht ernst meinten und in ihrem innersten Herzen weiter am Leben hingen[12]. Ibn ar-Rēwandī hat darauf wieder geantwortet: Auch die Juden waren ja nicht dumm; warum also hätten sie in einem solchen Fall nicht behaupten sollen, daß sie in jeder Beziehung und damit auch im Herzen bereit seien?[13] Wir wissen nicht genau, wieweit das Geplänkel ging. Wenn wir dem Qāḍī ʿAbdalǧabbār glauben wollen, so hätte Abū ʿĪsā jetzt den Propheten noch auf Gabriel verweisen lassen, der ihm die geheimsten Gedanken seiner Gegner verrate, und Ibn ar-Rēwandī hätte hierauf dann noch einmal eine Replik der Juden gefunden[14]. Aber wichtiger war wohl etwas anderes: der Gedankengang ließ sich, wie Ibn ar-Rēwandī bemerkte, nicht auf den Fall der *mubāhala* übertragen und war damit letzten Endes unfruchtbar[15]. Allerdings betrachtete Abū ʿĪsā auch die *mubāhala* lediglich als ein Schimpfduell. Er konnte sich dabei darauf berufen, daß der Koranvers, in dem von ihr die Rede war, erst durch den Kontext, in den er nachträglich durch die Überlieferung hineingestellt wurde, auf ein Gottesurteil hinzudeuten schien[16].

Diese Verästelungen der Diskussion mochten den großen Zusammenhang verdunkelt haben. Jedoch hatte Ibn ar-Rēwandī nicht vergessen, darauf hinzuweisen, daß die Juden anderswo durchaus die Herausforderung Muḥammads angenommen hatten, nämlich als sie Ḫaibar verteidigten, obgleich eine Offenbarung ihm seinen Sieg verheißen hatte (in Sure 48/27 f.); damals hatten sie sehr wohl ihr Leben eingesetzt. Mochte also Mose ihnen auch das Kommen Muḥammads vorhergesagt haben[17], so hatte sie dies doch nicht grundsätzlich am Widerstand gehindert. Abū ʿĪsā's Argument erwies sich damit als hinfällig[18]. Es scheint, daß dieser im Gegenzug das „so Gott will" hervorhob, von dem die Verheißung in Sure 48/27 begleitet war; „dies ist bloße Mutmaßung, nicht apodiktische Aussage über etwas, was (Gott) eintreten lassen will"[19]. Dann aber lag darin auch keine Herausforderung.

Ohnehin konnte Abū ʿĪsā genauso wie Ibn ar-Rēwandī von der Tatsache profitieren, daß das Verhalten der Juden im Koran und das Verhalten des Propheten zu ihnen nicht immer sich in das jeweilige dogmatische Konzept

---

[12] Text 59, f und 60, k. So auch Qirqisānī, *Anwār* 299, 12 ff.

[13] Text 59, i.

[14] Text 60, k–p mit Kommentar.

[15] Text 59, h.

[16] Text 62. Literatur zur *mubāhala* s. o. Bd. I 258, Anm. 50.

[17] Daß auch Ibn ar-Rēwandī davon ausging, ergibt sich aus Text 70, g–h.

[18] Text 59, k–l mit Kommentar. Der dialektische Zusammenhang des Passus ist alles andere als eindeutig. Vgl. dazu Text 70, e.

[19] So bei Mu'aiyad, wo aber wiederum der Bezug völlig unklar ist. Zudem hat die Handschrift *fa-inna* statt *bi-anna*; dann handelte es sich um eine Bemerkung des *dāʿī* (RSO 14/1934/103, 22 f. = Aʿsam 130, 10).

einpassen ließen. Da ihnen in der Thora das Kommen Muḥammads angekündigt war, schien es nur logisch, daß der Prophet den heidnischen Mekkanern empfohlen hatte, sich doch bei ihnen als den Experten, denen schon früher eine „Mahnung" zuteil geworden war (*ahl aḏ-ḏikr*), zu erkundigen. Ibn ar-Rēwandī hat dies offenbar vorausgesetzt[20]. Aber auch die Juden selber und die Christen benutzten es zu seiner Zeit in ihrer Polemik[21]. Diese Diskrepanz mag Abū ʿĪsā dann in seiner Frage bestärkt haben, wie man denn zugleich auf ihre Autorität verweisen und ihnen Mißtrauen entgegenbringen könne[22].

Hinzu kam nun noch, daß Muḥammad selber nach allgemeinem Konsens und nach der Aussage des Korans (etwa in Sure 12/3) gerade nicht von ihnen gelernt haben sollte; darum betrachtete man ihn ja als illiterat (*ummī*). Zwar taucht das Stichwort *ummī* in unseren Texten nicht auf. Aber Abū ʿĪsā kommt wieder einmal mit einem Gegenbeweis: Selbst wenn der Prophet nie in einer Heiligen Schrift gelesen haben sollte, wie es in Sure 29/48 heißt, so schließe dies doch nicht aus, daß er sie habe vortragen hören und auf diese Weise im Gedächtnis behalten habe[23]. Zudem: Wenn er nur deswegen ein Prophet war, weil er die Offenbarungen kannte, die sich „auf den früheren Blättern" (*aṣ-ṣuḥuf al-ūlā*) fanden, dann hätten die Juden, von denen diese „früheren Blätter" ja stammten, auch allesamt Propheten sein müssen[24]. Ibn ar-Rēwandī repliziert: Auch wenn er die Texte nur auswendig gelernt hätte, würden sie doch letzten Endes über die Rezitation des Lehrers bzw. die Liturgie auf ein Buch zurückgehen[25] – m. a. W.: Abū ʿĪsā legt den Koranvers zu eng aus. Und weiterhin: Hätte Muḥammad bei den Juden gelernt, so wäre dies nicht unbemerkt geblieben; vor allem hätten sie selber später in ihrer Polemik darauf verwiesen[26]. Daß ein Kulturheros selber irgendwo lernen mußte, war ja auch nicht leicht einzusehen.

> Zum Zusammenhang vgl. auch Bāqillānī, *I'ǧāz al-Qur'ān* 34, −6 ff. und *Nukat al-Intiṣār* 291, apu. ff. Bis heute wird bekanntlich ab und zu die These vertreten, daß Muḥammad bei den Juden in Mekka gelernt habe (vgl. Hanna Zakarias [Pseudonym für Gabriel Théry], *L'Islam, entreprise juive. De Moïse à Mohammed*, 1−2; Paris 1955). Den Juden selber war der Gedanke im Grunde unangenehm; die jüdische Polemik, auf die Ibn Ḥazm sich bezieht (*ar-Radd ʿalā Ibn an-Naġrīlla* 60, 4 ff.; dazu unten S. 339), sieht in den Koranstellen nur einen Beweis dafür, daß Muḥammad Zweifel an der Offenbarung hatte. – Daß die Diskussion zwischen Abū ʿĪsā und Ibn ar-Rēwandī, so wie sie uns vorliegt,

---

[20] Wenn nämlich Text 64, d−e auf ihn zurückgeht; aber wohl auch sonst. Daß die *ahl aḏ-ḏikr* jüdische und christliche Gelehrte seien, hatte die Exegese seit Muǧāhid angenommen (Ṭabarī, *Tafsīr* ²XIV 108, −5 ff.). Ibn Isḥāq nannte, wie man später mit Verwunderung notierte, die Juden und Christen *ahl al-ʿilm al-auwal* (oder *al-uwal*?; Maqrīzī, *Muqaffā* V 305, 7 f.).

[21] Qirqisānī, *Anwār* 292, ult. Für die Christen vgl. Ǧāḥiẓ, *Radd ʿalā n-Naṣārā* in: *Rasā'il* III 305, apu. ff.

[22] Text 64, a.

[23] Text 65, a.

[24] Text 66; vgl. dazu Sure 20/133 und 87/18.

[25] Text 65, b mit Kommentar.

[26] Ib., c−d; ähnlich Text 70, d.

nicht mit dem *ummī*-Begriff operiert, gewinnt besondere Bedeutung, wenn man bedenkt, daß beide Theologen Šī'iten waren; denn unter diesen gab es nicht wenige, die meinten, daß der Prophet habe schreiben können und alle Sprachen beherrscht habe (Aš'arī, *Maq.* 50, 6 f.). Lesen und Schreiben gehören, wie später der Šaiḫ al-Mufīd sagte, einfach zur Vollkommenheit eines Menschen hinzu (*Awā'il al-maqālāt* 111, −4 ff.). Auf sunnitischer Seite betont noch Ǧāḥiẓ, daß sich für das *i'ǧāz* auf die Hypothese der Illiteralität verzichten lasse (*Bayān* IV 32, 5 ff.). 'Alī b. Rabban allerdings widmet ihr eine Generation später ein ganzes Kapitel, nicht ohne zu betonen, daß sie vorher noch von niemandem behandelt worden sei (*K. ad-Dīn wad-daula* 44 ff. = 98 ff./übs. Mingana 50 ff.). Weiteres s. u. S. 612.

8.2.2.3.1.3.2 b) Die Unnachahmlichkeit des Korans

Ibn ar-Rēwandī hat die Unfähigkeit der heidnischen Araber, dem Koran etwas Ebenbürtiges zur Seite zu stellen, mit dessen wunderbarer Anordnung (*naẓm*), also mit seiner sprachlichen Gestalt, erklärt[1]. Damit greift er einen Gedanken auf, der vor allem von Ǧāḥiẓ entwickelt worden war[2]. Er stimmte nicht ganz mit diesem überein; wir hören von Kritik[3], und die *ṣarfa*-Theorie reichte ihm offenbar nicht mehr aus. Aber er verwahrte sich doch gegen grundsätzliche Zweifel, wie sie Abū 'Īsā vorgebracht hatte. Diese spiegeln die Skepsis, welche Iraner seit jeher gegenüber diesem Dogma gehegt hatten, und sind auch später immer wieder zitiert oder widerlegt worden. Am stärksten hat sich die Bemerkung eingeprägt, daß der vorislamische *ḥakam* Aḫṭam b. Ṣaifī sich prägnanter und formschöner ausgedrückt habe als der Koran[4]. Das war Polemik im Stile des Ibn al-Muqaffa'[5]. Jedoch argumentierte Abū 'Īsā daneben auch viel flexibler, indem er den Ansatz des Ibn ar-Rēwandī übernahm: Warum soll nicht Muḥammad einfach der zu seiner Zeit Beredteste unter den Arabern gewesen sein? Die Menschen sind ja verschieden begabt. Aber ein Prophet wäre er deswegen noch lange nicht[6]. Seine Gegner hatten vielleicht bloß andere Fähigkeiten entwickelt; zudem ließ er ihnen durch seine kriegerischen Aktivitäten ja auch gar keine Zeit, sich in Muße zu entfalten[7]. Schließlich: Was sollen denn die Nichtaraber sagen, an die sich seine Botschaft ebenso richtete? Sie waren für den rhetorischen Glanz seines Wortes nicht aufgeschlossen[8].

Die Dialektik zwischen der rhetorischen Herausforderung und den kriegerischen Aktivitäten ist früh schon hervorgehoben worden. Jedoch hat man sie

---

[1] 70, a–c, allerdings ohne direkten Bezug (vgl. den Kommentar).
[2] S. o. S. 112.
[3] Sie läßt sich nicht genauer fassen und gehört vielleicht gar nicht hierher (vgl. Werkliste nr. 47).
[4] Text 69 mit den Belegen im Kommentar. Über Aḫṭam hat schon J. Reiske geschrieben (*De Aktamo philosopho arabico*; Leipzig 1759). Das Argument zeigt übrigens mit seinem Bezug auf die Sūrat al-Kauṯar, daß die *i'ǧāz*-Theorie bereits ausgearbeitet war (s. u. S. 610).
[5] S. o. Bd. II 35.
[6] Text 67, a–b und e; 68, a. Ähnlich Qirqisānī, *Anwār* 298, 15 ff. Nach Muwaffaq, *Iḫāṭa*, fol. 14a, 8 ff. soll dieses Argument auch im *K. al-Farīd* gestanden haben.
[7] Text 67, c–d und f.
[8] Text 68, b.

verschieden akzentuiert. Abū l-Huḏail meinte, daß es für die Quraiš an sich hätte leichter sein müssen, Muḥammad auf dem Feld des *iʿǧāz* zu widerlegen als ihn mit Waffen zu bekämpfen; wenn sie dennoch nur das letztere taten, so zeige dies, daß sie zu ersterem nicht imstande gewesen seien (Text XXI 180). Andererseits hob Ǧāḥiẓ an der oben (S. 330) bereits zitierten Stelle hervor, daß der Prophet gar keine Zeit und Gelegenheit hatte, sich rhetorisch hervorzutun, so daß man aus dem Mangel an Belegen nicht auf seine Illiteralität schließen könne. So wie das Argument dagegen bei Abū ʿĪsā angelegt ist, wird es vielleicht in der Bemerkung des Qāḍī ʿAbdalǧabbār aufgenommen, daß Abū ʿĪsā, Ibn ar-Rēwandī und ihre Gesinnungsgenossen die Quraiš und die Araber allgemein wegen ihrer Dummheit angegriffen hätten (*Taṯbīt* 51, 1 ff.). Nasafī referiert dies, wohl im Anschluß an Māturīdī, genauer, fügt jedoch hinzu, daß Abū ʿĪsā es vorgebracht habe, nachdem er von der „Qadarīya", d. h. der Muʿtazila, zum Dualismus übergegangen sei (*Tabṣirat al-adilla* I 512, 3 f.). Er hat dies wahrscheinlich nur – falsch – aus dem Zusammenhang erschlossen.

8.2.2.3.1.3.3 c) Wunderberichte

So wie Abū ʿĪsā die Propheten in ihren Vorhersagen mit Sterndeutern verglich, so in ihren Wundertaten mit den Gauklern. Wer garantiert uns denn, daß sie nicht einfach sich einer Naturkraft bedient haben, die ihrem Publikum unbekannt war? Wenn wir nicht wüßten, daß ein Magnetstein auf ganz natürliche Weise wirkt, würden wir auch ihn ja für Zauberei halten[1]. Die Propheten haben bloß weitere Talismane von dieser Art entdeckt[2]. Wer will leugnen, daß dies nicht auch bei anderen Menschen einmal vorkommt?[3] Rāzī hat das Argument aufgegriffen: Wenn Mose sein Schlangenwunder tat, so einfach deswegen, weil er die Natur der Dinge besser kannte als seine Zeitgenossen. Die Theologen waren beunruhigt: Kann etwas, das den Menschen anfangs unerklärlich ist, später aber ihnen vertraut wird, überhaupt noch als Wunder angesehen werden? Abū Hāšim sagte: Nein; Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī dagegen, der Lehrer des Qāḍī ʿAbdalǧabbār: Ja[4]. Immerhin hatte Thales dem Magnetstein wegen seiner Anziehungskraft eine Seele zuschreiben wollen[5]; unter den Muslimen wäre niemand mehr auf diese Idee gekommen.

Wieder war das Thema an sich schon von Ǧāḥiẓ berührt worden. Er hatte darauf hingewiesen, daß Mose im Zeitalter der Zauberei die Zauberer mit ihrer eigenen Kunst geschlagen hatte[6]. Aber so kam man jetzt nicht mehr davon. Man brauchte ein Kriterium, um Wunder von Zauberei zu unterschei-

---

[1] Text 71; ein Reflex auch in Text 43, b und später bei Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 478, 14 ff. Zum Magnetstein allgemein vgl. A. Dietrich in EI² V 1166 ff. s. v. *Maghnāṭīs*.

[2] Text 72.

[3] Text 73.

[4] Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, Hs. Brit. Mus. 8613, fol. 16 a–b. Für Rāzī vgl. auch Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 192, 11 ff.; Ibn Ḥazm wirft dem biblischen Bericht über Mose vor, daß er den Unterschied zu den Zauberern verwische (*Radd ʿalā Ibn an-Naġrīlla* 67 nr. 39 f.).

[5] Aristoteles, *De anima* I 2. 405a, 19 ff./arab. Übs. 11, 6 ff. BADAWĪ.

[6] S. o. S. 112.

den. Ibn ar-Rēwandī versuchte es erst einmal mit einer Art Skeptikerwiderlegung: Wer wie Abū ʿĪsā die Unterscheidbarkeit leugnet, würde in völliger Ratlosigkeit enden; er könnte dann ja nicht nur einen Propheten nicht erkennen, sondern auch tatsächliches Gaukelspiel nicht entlarven[7]. Man muß sich also schon darauf einlassen, zuzugestehen, daß gewisse Sachverhalte induktiv oder intuitiv richtig erkannt werden. Niemand zweifelt z. B. daran, daß alle Menschen sterblich sind; hier aufgrund irgendeiner versteckten Naturgesetzlichkeit eine Ausnahme zu erwarten, wäre absurd. Da allerdings hakte Abū ʿĪsā ein: Das Sterben ist selber nach allgemeiner Ansicht naturgesetzlich; der Vergleich stimmt also nicht.

So Text 75. Die Antworten, die Māturīdī dort einschiebt (hinter *b* und *c*; von uns nicht übersetzt), mögen ihrerseits wiederum bei Ibn ar-Rēwandī anknüpfen. Zum Verlauf der Diskussion vgl. die im Kommentar zu Text 75 genannten Parallelen und vor allem Qirqisānī, *Anwār* 576, 19 ff. und 579, 6 ff./übs. Vajda in: REI 106/1941-45/90 ff.; aus der Tatsache, daß an letzterer Stelle die Hexe von Endor als Beispiel herangezogen wird, läßt sich erkennen, daß die Argumentation mittlerweile nach jüdischen Vorstellungen umformuliert worden war.

In Text 85 wird der Tatbestand mit der Vokabel *maḫārīq* erfaßt. Sie bedarf noch näherer Untersuchung. Ich bin davon ausgegangen, daß an dieser Stelle damit gemeint ist: „Durchbrechungen des normalen natürlichen Ablaufs". Zugrunde liegt die terminologische Bedeutung des Verbs *ḫaraqa*, wie sie vor allem aus der Wortverbindung *ḫarq al-ʿāda* geläufig ist, mit der man das Wunder definierte (s. u. S. 641 f.). Jedoch ist nicht klar, welchen Singular man dem Wort zuordnen soll; *maḫrūq* ist vorläufig nicht belegt, und *miḫrāq* bildet zwar den Plural *maḫārīq*, heißt aber „das Holzschwert" oder „ein zusammengeknotetes Taschentuch, mit dem die Kinder Krieg spielen" (Lane, *Lexicon* 729 c; Rosenthal, *Gambling* 16). Allenfalls ließe sich, wie mir M. Ullmann zu bedenken gibt, an *miḫrāq* im adjektivischen Sinne, „heftig durchdringend, durchbohrend, durchbrechend", denken. Man ist dennoch wohl gut beraten, bis auf weiteres davon auszugehen, daß es sich um ein Plurale tantum handelt. Der Plural hat im übrigen, wahrscheinlich unter dem Eindruck der Diskussion um den Wahrheitsbeweis der Prophetie, schon früh die Bedeutung „Taschenspielertricks, Gauklerkunststücke" erhalten. Belege finden sich im *K. al-Intiṣār* (Text 43, b) und bei Ǧāḥiẓ (*Ḥayawān* IV 378, pu.; V 352, 9; VI 201, 9); noch früher sind die Verse des Musāwir al-Warrāq (Mitte 2./8. Jh.) bei Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī* I 134, pu. f. Im Singular benutzte man hier *maḫraqa*, das als *maṣdar mīmī* zu verstehen ist und den Plural *maḫraqāt* bildete (Dozy, *Suppl.* I 366 a). Schließlich entstand sogar ein denominatives vierradikaliges Verb *maḫraqa* (vgl. Text 78 sowie Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 27, 14 und Bāqillānī, *Bayān* 98, ult.; Dozy, *Suppl.* II 580 a verzeichnet dafür nur andere Bedeutungen). Auch Text 85 gehört vermutlich etwa in die Zeit des Bāqillānī (s. o. S. 319); wenn ich also annehme, daß in ihm der Sinn noch schillert (vgl. den Kommentar), so wäre dies dafür verhältnismäßig spät.

Über *maḫārīq* schrieb auch ein Zeitgenosse Ibn ar-Rēwandī's, der Kindī-Schüler Aḥmad as-Saraḫsī (gest. 286/899); sein Buch atmete offenbar den gleichen Geist

[7] Text 74 mit Kommentar.

wie das *K. az-Zumurrud* (vgl. Rosenthal, *Sarakhsī* 36 nach Bīrūnī, übs. dort S. 51). Später kannte man ein *K. Maḥārīq al-anbiyā'*, das zu den *kutub az-zandaqa* zählte (Kiyā al-Harrāsī, *Uṣūl ad-dīn*, fol. 228 b, pu.); es wurde auf Rāzī zurückgeführt (Bīrūnī, *Fihrist kutub ar-Rāzī* 17 nr. 174 und Maqdisī, *Bad'* III 110, 5 ff.; dazu Mohaghegh, *Failasūf-i Raiy* 125 f. und Meier in: Oriens 33/1992/4). Den Qarmaten und Ismā'īliten traute man zu, das Thema auszunutzen; in dem apokryphen *K. al-Balāġ al-akbar* finden sich Beispiele für die „Gaukeleien" Jesu und Moses (Baġdādī, *Farq* 281, 2 ff./297, 3 ff.; dazu Madelung in: Der Islam 34/1959/69 ff., Stern, *Studies in Early Ismā'īlism* 69 und 80, Halm, *Das Reich des Mahdi* 232 sowie schon Massignon in: RHR 82/1920/74 ff. = *Opera minora* I 82 ff.). Von dem Qarmaten Abū Ṭāhir al-Ǧannābī überlieferte man das Dictum von den drei Schwindlern (*daǧǧālūn*), in welchem Muḥammad zu Mose und Jesus hinzutritt (Ḏahabī, *Ta'rīḫ al-Islām*, Ṭab. XXXIV, S. 15, 11 f.) und das man im Abendland dann unter dem Stichwort *de tribus impostoribus* Friedrich II. in den Mund legte. Dort schloß sich daran ein Buch mit dem gleichen Titel an, das in der Aufklärung eine wichtige Rolle spielte. Es ist, obgleich zahlreichen Denkern aus der Renaissance zugeschrieben, verläßlich erst zwischen 1538 und 1562 zu belegen. Die in ihm geäußerten Gedanken berühren sich manchmal mit denen im *K. az-Zumurrud* und im *K. 'Abaṭ al-ḥikma*. Jedoch ist auch dort primär intendiert, daß jemand, der eine neue Religion begründet, immer im Verdacht steht, ein Betrüger zu sein; es geht also wieder einmal um das Problem der verläßlichen Bezeugung (vgl. die Edition von W. Gericke, *Das Buch „De tribus impostoribus"*; Berlin 1982, dort S. 14 ff. auch zur arabischen Überlieferung. Weiterhin jetzt F. Niewöhner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern* 145 ff. [vor allem 189] und 353 ff.; F. Meier in: Oriens 32/1990/10 f.). Atheismus ist nirgendwo intendiert, sondern allenfalls ein Theismus ohne Offenbarung. Das Gleichnis von den Räubern, das Abū Sa'īd al-Ḥaḍrī erzählte (Text XVIII 24), klingt ähnlich. Zwar war es von diesem ursprünglich enger gemeint gewesen (s. o. S. 93); jedoch mag es später ebenfalls in dem genannten Sinne verstanden worden sein.

Man wird ohnehin damit rechnen müssen, daß durch die Polemik manches verzerrt wurde; es war ja durchaus nicht gesagt, daß diejenigen, die über die Bücher schimpften, sie hatten einsehen können. Wenn – wofür manches spricht – die Zitate, die Abū Ḥātim ar-Rāzī in seinen *A'lām an-nubūwa* bringt (und die Kraus in seinen *Rhaziana* gesammelt hat), zum Stoff des *K. Maḥārīq al-anbiyā'* gehören, so stellte das Werk gar nicht in erster Linie die Propheten als Betrüger oder Gaukler dar, sondern kritisierte den Obskurantismus und die abwegigen Theorien der Theologen, (s. o. S. 93). Das lag bei einem Philosophen wie Rāzī, der gewiß manchen Angriffen von theologischer Seite ausgesetzt war, an sich auch näher.

Das war die grundsätzliche Kritik. Daneben aber ließ sich auch im einzelnen manches sagen. Nur zwang die Art, wie das Thema bisher in der theologischen Diskussion behandelt worden war, zu einer Unterscheidung. Es gab einige wenige Wunder, auf die im Koran angespielt war; andere dagegen fanden sich nur in der Überlieferung, bei Ibn Isḥāq. Allein über die ersteren erhalten wir hier genauere Auskunft. Abū 'Īsā hat anscheinend die nächtliche Reise (*isrā'*)

des Propheten in rationalistischer Weise zu deuten versucht[8]; die angebliche Hilfe der Engel bei Badr, die man aus Sure 8/12 herauslas, veranlaßte ihn zu einem ähnlich sarkastischen Kommentar wie schon Ibn al-Muqaffaʿ[9]. Daß dagegen auch die übrigen Wunderberichte im *K. az-Zumurrud* zur Sprache kamen, wissen wir nur aus einer Aufzählung bei Muʾaiyad[10]. Ibn ar-Rēwandī hat sich für sie offenbar nicht ganz so stark gemacht wie für die ersteren[11]. Das Problem lag hier anders: in ihrer verläßlichen Bezeugung.

8.2.2.3.1.4 d) Die Problematik des Überlieferungsbeweises

Ibn ar-Rēwandī hat den Fragenkreis von Übereinkunft und Überlieferung in mehreren Schriften separat behandelt[1]. Man muß sich also überlegen, ob die noch ausstehenden Fragmente überhaupt zum *K. az-Zumurrud* gehören. Jedoch schafft hier wie zuvor ein Vergleich zwischen Māturīdī und Muʾaiyad Klarheit[2]. Abū ʿĪsā hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Wunderberichte allesamt nur über ein oder zwei Überlieferungsstränge laufen[3], ein „Häuflein (*širḏima qalīla*)"[4] von Traditionariern, wie es an anderer Stelle heißt[5]. Das war natürlich Wasser auf die Mühlen der Nichtmuslime; Qirqisānī betont im gleichen Sinne, daß diese Erzählungen nur bei Ibn Isḥāq stünden und darum nicht *mutawātir* seien[6]. Auch Rāzī greift es auf[7]. Ibn ar-Rēwandī scheint Zurückhaltung geübt zu haben, wie wir sahen; es gibt eine Grenze, jenseits derer Verläßlichkeit sich nicht mehr überprüfen läßt[8]. Aber im Grunde äußerte er sich doch so positiv, wie es nach Lage der Dinge ging. Die Wunderberichte werden, zumindest als Bericht, indirekt selbst von den Gegnern bestätigt,

---

[8] Text 78 mit Kommentar; dazu unten S. 595 f.

[9] Text 76 nach Muʾaiyad und 77, a nach Māturīdī. Die Parallele bei Māturīdī zeigt wiederum, daß Abū ʿĪsā das Argument vorbrachte. Zur Antwort des Ibn ar-Rēwandī vgl. 77, d; die Sätze *b–c*, die vielleicht ebenso auf ihn zurückgehen, haben ein Pendant bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 407, 5 ff. Für Ibn al-Muqaffaʿ bzw. den ihm zugeschriebenen antiislamischen Traktat s. o. Bd. II 31. Zum Sachverhalt selber vgl. Juynboll in: Ohio Journal Rel. Stud. 2/1974/85 ff. Eine Aussage in einem Bericht über die Schlacht bei Qādisīya setzt voraus, daß man sich anfangs eine kriegerische Mitwirkung von Engeln noch nicht denken konnte (Ṭabarī I 2314, 15 f.).

[10] RSO 14/1934/104, 1 f. (= Aʿsam 130, 13 f.): Frg. 11 bei Kraus, übs. 114 f. Die Wundergeschichten spielen natürlich in der christlichen Polemik eine große Rolle, so etwa in der Apologie des Kindī (Tartar, *Dialogue* 161 ff.).

[11] Text 85, wenn dies die Meinung des Ibn ar-Rēwandī wiedergibt.

[1] Werkliste nr. 26–28.

[2] Vgl. Text 81, a mit 84, b; 83 mit 84, a.

[3] Text 81, a.

[4] Vgl. Sure 26/54.

[5] Text 84, b; vgl. den Kommentar.

[6] *Anwār* 300, 13 ff.

[7] Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 191, 10 f.

[8] Die Stellungnahme Muʾaiyads bzw. seiner Vorlage zu Text 83 legt nahe, daß als Beispiele hier die Geschichten von Uhbān b. Aus und dem Wolf (dazu oben S. 41 f.) sowie vom Lob der Kiesel genannt worden sind (vgl. Kraus, Frg. 8 in RSO 14/1934/113).

wenn diese ihren Spott daran auslassen. Zudem ist das Kriterium hier gar nicht die Anzahl der Zeugen, sondern die Überzeugungskraft[9].

Selbst vom Koran hat Abū ʿĪsā behauptet, er sei ganz isoliert überliefert[10]. Er meinte damit wahrscheinlich, daß anfangs nur einige Prophetengenossen bestimmte Fragmente davon besaßen. Qirqisānī hat sich in ähnlichem Sinne über das *iʿğāz* geäußert: Kaum mehr als zehn Personen waren imstande, die rhetorischen Feinheiten zu erkennen[11]. Ibn ar-Rēwandī redete natürlich dagegen: Nichts ist dichter überliefert als die Heilige Schrift[12]. Nun hatte Abū ʿĪsā allerdings sogar dichte Überlieferung (*tawātur*) als unzuverlässig zu erweisen versucht. Denn aus der Menge der Zuhörer stehen nur einige so nahe, daß sie richtig verstehen; die anderen sind zu weit weg, als daß man ihnen trauen könnte[13]. Ibn ar-Rēwandī hielt das für Sophisterei[14]; die Alternative wäre ja nur, daß man selbst an historische Berichte oder an Erzählungen über ferne Gegenden nicht mehr glauben dürfte[15]. Ebenso argumentierte er, als Abū ʿĪsā den Konsens als Beweismittel verwarf: Wenn man überhaupt Überlieferung anerkennen will – und auch Abū ʿĪsā kommt nicht umhin, dies zu tun –, dann kann man auf den Konsens derer, die man für die Wahrheitsträger hält, nicht verzichten[16]. Er mußte das Glaubenselement, das in jedem Konsens steckt, betonen, weil Abū ʿĪsā in bewährter Weise[17] auf das Beispiel der Juden und Christen verwiesen hatte, die ja auch mit ihrem Konsens zum Kreuzestod Christi die Wahrheit verfehlten[18].

8.2.2.3.2 Das K. at-Tāğ

Über die anderen Bücher wissen wir viel weniger. Jedoch läßt sich zumindest erkennen, welchen Platz sie im Rahmen der zeitgenössischen Diskussion einnahmen. Das *K. at-Tāğ* richtete sich gegen den klassischen Gottesbeweis der „vier Thesen", die Abū l-Huḏail aufgestellt hatte[1]. Man kann, so sagte Ibn ar-Rēwandī, nicht von der Vergänglichkeit der Akzidenzien auf die Vergänglichkeit der Körper schließen[2]. Prima vista liegt wesentlich näher, daß die Körper

---

[9] Text 81, b–e. Bei Faḫraddīn ar-Rāzī wird Ibn ar-Rēwandī sogar in die Nähe des ʿAbbād b. Sulaimān gerückt: um *tawātur* zu erreichen, muß immer ein *maʿṣūm* unter den Zeugen sein (*Maḥṣūl* II_1 382, ult.; dazu oben S. 42).

[10] Text 79, a.

[11] *Anwār* 299, 5 f.

[12] Text 79, b–c.

[13] Text 79, d; auch 80, wo dasselbe für die Augenzeugenschaft bei Ereignissen, also für Wunderberichte, gesagt wird. Daß die „Brahmanen" das *tawātur* leugnen, steht bei Šīrāzī, *Tabṣira* 291, 3.

[14] Text 79, e–f.

[15] Text 82.

[16] Text 83, b–c. Ibn ar-Rēwandī rechnet sich hier übrigens selber zu den *ahl al-ḥaqq*.

[17] S. o. Bd. III 385 und unten S. 651.

[18] Text 83, a und 84, a.

[1] S. o. Bd. III 231 f.

[2] Text 41; auch 37, b–c. Dazu Mānkdīm, ŠUḤ 113, 10 ff.

ewig sind; niemand hat ja je erlebt, daß sie einmal nicht gewesen wären[3]. Das war keineswegs so revolutionär, wie es klang; es deckte sich mit dem, was man Ǧāḥiẓ vorwarf[4]. Ibn ar-Rēwandī selber hat es sogar schon aus der Lehre Muʿammars und Naẓẓāms herausgeholt[5]. Er gab sich ohnehin Mühe, bei seinen muʿtazilitischen Kollegen anzuknüpfen. Wenn sie im Rahmen ihrer *aṣlaḥ*-Theorie behaupteten, daß Gott zahllose andere Welten hätte schaffen können, die der unseren völlig gleich sind, so kehrte Ibn ar-Rēwandī dies um zu der Behauptung, daß, wenn wirklich völlige Gleichheit bestehe, unsere hiesige Welt dann ebenso ungeschaffen sein müsse wie jene[6]. Mit Vergnügen nahm er das auf, was man den Anhängern der Potentialität vorwarf, die damals noch in der Minderheit waren: Wenn das Nichtseiende „etwas" ist, so muß es ja wohl auch ewig sein[7]. Er selber gehörte, wie wir sahen[8], nicht zu ihnen; jedoch findet er genug Gründe, um zu zeigen, daß auch aus seiner eigenen Position sich dieselbe Konsequenz ergibt. Er geht alle Formulierungen durch, aber letzten Endes gilt immer dasselbe: aus nichts kommt nichts. Also muß das, was da ist, immer schon da gewesen sein[9].

Das hat ihm schon bei Ḫaiyāṭ den Ruf eingetragen, die Ewigkeit der Welt zu vertreten[10]. Jedoch heißt es vorsichtig sein; Ḫaiyāṭ selber macht an anderer Stelle, wo es ihm im dialektischen Zusammenhang gelegen kommt, in diesem Punkt keinen Unterschied zwischen der Lehre Ibn ar-Rēwandī's und der der Muʿtaziliten[11]. Jedenfalls war Ibn ar-Rewandī nicht von den Philosophen beeinflußt; dazu war es ja auch noch zu früh. Das *K. at-Tāǧ* trieb die Diskussion nämlich nicht nur bis zu der These vor, daß die Welt ewig sei, sondern daß diese auch keinen Schöpfer habe[12]. Das war „dahritisch"; der Ibn ar-Rēwandī, den wir bisher kennenlernten, wird es sich kaum allen Ernstes zu eigen gemacht haben. Die Dahrīya ist auch hier für ihn weiter abschreckendes Beispiel[13]. Aš'arī tat wohl recht daran, wenn er aus dem Traktat in erster Linie die Lehre zog, daß man bei der Beschreibung des Entstehens der Dinge aus dem Nichts seine Worte sorgfältig wählen müsse[14].

---

[3] Text 39; dies stand zu Anfang des Buches.

[4] S. o. S. 109.

[5] *Intiṣār* 21, 10 ff. (= Text XXII 25).

[6] Text 42. Nāṣir-i Ḫosrau referiert dieses etwas sophistische Argument ohne jede Kritik. Die „Ḥašwiten", gegen die es nach seiner Angabe gerichtet ist, sind für ihn vermutlich die Nichtismāʿīliten insgesamt, also auch die Muʿtaziliten.

[7] Text 40, d; dazu oben S. 48 und 140.

[8] S. o. S. 312.

[9] Text 40, a–c und e–h.

[10] *Intiṣār* 108, 14; ein ferner Reflex davon bei Ibn al-Murtaḍā, *Qalā'id* 82, 3 f.

[11] Text XXII 189, q.

[12] Text 37, d; 38, a und d.

[13] Text 40, h.

[14] Ǧuwainī, *Šāmil* 259, 2 ff.; Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 37, 12 ff. Ibn ar-Rēwandī's Definition des Begriffes *ḥādiṯ*, um die es bei Ǧuwainī geht, stammt vielleicht aus Aš'arīs *K. al-Fuṣūl*, in welchem dieser das *K. at-Tāǧ* ausführlich zitierte und kritisierte (vgl. Werkliste, Widerlegung l, 1).

8.2.2.3.3 Das K. ad-Dāmiġ

Eine weitere Schrift, die unter dem martialischen Titel *K. ad-Dāmiġ*, „der Hirneinschläger", umlief, sammelte Widersprüche und Unzulänglichkeiten des Korans. Man sagte dies an sich schon dem *K. az-Zumurrud* nach[1]; in der Tat erwähnt Ḫaiyāṭ, bei dem dies so in der Einleitung zu seinem *K. al-Intiṣār* steht, das *K. ad-Dāmiġ* nicht. Jedoch soll er das Buch widerlegt haben[2] – vielleicht später, als das *K. al-Intiṣār* schon geschrieben war. Was wir an Fragmenten besitzen, stammt offenbar letzten Endes alles aus der Widerlegung des Ǧubbā'ī[3]; der Traktat des Ḫaiyāṭ ist wie zwei weitere Gegenschriften[4] verschollen.

Das Material ist ein wenig disparat. Ibn ar-Rēwandī hat stellenweise offenbar ältere theologische Kontroversen ausgeschlachtet, die sich des Korans in verschiedener Weise bedienten: den Streit um die Prädestination[5] oder um das Vorherwissen Gottes[6]. Er nutzte also einfach diejenigen Verse, die unter Fachleuten als *mutašābihāt* galten. Daneben notierte er rein verbale Widersprüche, die sich mit etwas gutem Willen leicht ausgleichen ließen[7], überzogene Ausdrucksweisen[8], aber auch Schwächen des Gottesbildes, die sich grundsätzlich gegen den Islam kehren ließen[9]. Das mündete dann in eine Kritik am Propheten, die streckenweise an Ibn al-Muqaffa' erinnert: Muḥammad war ein Obskurantist; er ist ernsthaften Fragen ausgewichen[10]. In Mekka suchte er nach dem Kompromiß mit den Heiden; er hatte Zweifel an seiner Mission, die sich erst in Medina verloren[11]. Das Paradies, das er den Gläubigen schildert, ist beduinisch primitiv und darum wenig verlockend[12].

Welcher Generallinie die Argumentation dabei folgte, ist schwer zu erkennen. Inhaltliches und Stilistisches stehen unvermittelt nebeneinander; man weiß nicht recht, ob der Koran als Gottes Wort kritisiert wird oder als Formulierung des Propheten. Darauf kam es allerdings wohl auch nicht an; so oder so war das *iʿǧāz*-Dogma damit zerstört. Vielleicht hatte das Ganze nur den Charakter einer etwas zufälligen Stellensammlung. Hierfür nämlich gab es Vorläufer. Wansbrough hat auf einen Katalog von neun Fragen zum Koran aufmerksam gemacht, die nachträglich an Muqātil b. Sulaimān's *Tafsīr ḫams-*

---

[1] Text 43, c; auch 44, c.
[2] Widerlegung b 6.
[3] Ib. c 5; vgl. den Kommentar zu Text 88 und 89. Die Zitate bei Ibn al-Ǧauzī laufen vermutlich über Ibn ʿAqīl, der den Text des Ǧubbā'ī überarbeitet hat.
[4] Widerlegungen d 4 und g 4 (erschlossen).
[5] Text 89, b; auch 90, c.
[6] Vgl. Text 88, c mit IV 41, g–h.
[7] Text 89, c–d und e–f; 89, i = 90, a; 90, b und o.
[8] Text 89, g–h; 90, q.
[9] Text 90, d (Gottes Ränkespiel). Weiterhin 90, c; 90, n und vor allem 88, b (Gottes Grausamkeit, mit Bezug auf die Straflegenden); auch 90, p.
[10] Text 90, g; vgl. damit Text V 4, c, wo auch der Vergleich derselbe ist.
[11] Text 91–92; dazu oben S. 89 f. Eine Anspielung auf die „satanischen Verse"?
[12] Text 90, h–m.

mi'at āya angehängt wurden und formal stark an dessen Stil erinnern[13]; in diesem Text ist ʿAbdallāh b. ʿAbbās derjenige, der die Widersprüche auflöst. Eines der dort genannten Beispiele wird bei Ibn ar-Rēwandī aufgenommen[14]. Allerdings begegnet es mit drei weiteren aus der Neunerliste auch bei Malaṭī (gest. 377/987); dort ist die Zahl der Beispiele mittlerweile auf 25 angestiegen[15]. Man schrieb die Kritik gerne den „Ketzern" zu; so verfährt Malaṭī[16], aber auch schon der Grammatiker Quṭrub (gest. 206/821), von dem ein *Kitāb fīmā sa'ala ʿanhu l-mulḥidūn min āy al-Qur'ān* überliefert ist[17]. Gemeint waren häufig die *kuttāb*[18], später auch der Arzt ar-Rāzī[19]. Weit ausgebaut ist das Thema bei Ibn Qutaiba (gest. 276/889) in seinem *Ta'wīl muškil al-Qur'ān*[20]. Er ist ein Zeitgenosse Ibn ar-Rēwandī's, und man wundert sich ein wenig, daß auch er wieder nur die Ibn ʿAbbās-Tradition aufnimmt. Jedoch ist dieses Buch ein Jugendwerk und wohl vor 236/850 entstanden[21]. Das *K. ad-Dāmiġ* existierte damals noch nicht.

Auf spätere Texte, den *Burhān* des Zarkašī[22] oder den *Itqān* des Suyūṭī[23], brauchen wir hier nicht einzugehen. Bemerkenswert ist nur, daß auch dort das Material aus dem *K. ad-Dāmiġ* kaum Eingang gefunden hat. Zarkašī scheint an einer Stelle auf Ǧubbā'īs *Naqḍ ad-Dāmiġ* zurückzugreifen; auch Faḫraddīn ar-Rāzī hat das Buch – vielleicht aus späteren Zitaten – noch gekannt[24]. Jedoch kommt der Hauptstrang der Tradition, so wie er in den Handbüchern erhalten bleibt, anderswoher. Die orthodoxe Tradition hat, wie Wansbrough gezeigt hat[25], die Kategorie *tanāquḍ* „Widersprüchlichkeit", mit der sie nichts anfangen konnte, beiseitegeschoben und durch *iḫtilāf* „Variation, Wechsel im Ausdruck" zu ersetzen versucht. Das *K. ad-Dāmiġ* dagegen verband Koranbeispiele, die sich in dieser Weise auflösen ließen, mit anderen, bei denen die Kritik härter zugepackt hatte[26]. So ist es auch später außer der genannten einen Übereinstimmung[27] immer nur bei wenigen Berührungen geblieben[28].

---

[13] *Quranic Studies* 163 f.
[14] Nr. 3 = Text 89, k.
[15] *Tanbīh* 44 ff./54 ff.; dazu Wansbrough 165.
[16] Ib. 43, 17/54, 11 (*zanādiqa*); auch 44, 5/55, 3.
[17] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 41, 7, wo *su'ila* gewiß ein Fehler ist (auch Flügel 38, 14 hat *sa'ala*). Vgl. auch Suyūṭī, *Itqān* II 27, 6. Zu Quṭrub s. o. Bd. II 41 und 86 f.
[18] Ǧāḥiẓ, *Ḏamm al-kuttāb* in: *Rasā'il* II 192, 7 f.
[19] Der auch die anderen Offenbarungsschriften in die Kritik mit einbezog; vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa* 113, 15 ff. = Orientalia 5/1936/362 f. (VIII).
[20] S. 19 ff. Die Parallele zu Text 89, k steht dort S. 21, 6 ff.; die Antwort Ibn Qutaiba's (47, −6 ff.) erinnert stark an die Ǧubbā'īs (der eine Generation jünger war).
[21] Lecomte, *Ibn Qutayba* 90.
[22] II 45 ff.; noch benutzt bei Nabhānī, *Nuǧūm al-muhtadīn* 422, pu. ff.
[23] II 27, 6 ff.; auch er zitiert Zarkašī (29, 5 ff.).
[24] Vgl. Text 89, Kommentar.
[25] *Quranic Studies* 165 f.
[26] Neben 90, g (der Parallele mit Ibn al-Muqaffaʿ) noch 90, f, das so schon für Ibn Abī l-ʿAuǧā' überliefert wird (s. o. Bd. I 452).
[27] Text 89, k.
[28] Text 88, c (ähnlich Zarkašī II 51, 9 ff. nach dem *Taqrīb* des Bāqillānī) und 89, e (ähnlich Malaṭī 51, 9 ff./65, 1 ff.).

Diese Sachlage verbietet es, bei Zarkašī und anderswo nach ungekennzeichneten Zitaten aus dem *K. ad-Dāmiġ* zu suchen. Zuordnen ließe sich allenfalls die Stelle *Muġnī* XVI 389, 3 ff.; sie ist offenbar von Ǧubbā'ī in seinem *Naqḍ ad-Dāmiġ* behandelt worden und steht unmittelbar vor den gekennzeichneten Fragmenten (Text 89). Dort geht es um *laisa ka-miṯlihī šai'* (Sure 42/11), das deswegen als in sich widersprüchlich bezeichnet wird, weil sich die Aussage, daß etwas „wie seinesgleichen" sei, nicht negieren lasse. Etwas ist immer „wie seinesgleichen"; wenn man das leugnen will, muß man zuvor das „wie" weglassen. Rummānī hat darum später gemeint, *ka-* müsse hier redundant sein, weil sonst Unglaube herauskomme (vgl. Carter in: ZGAIW 1/1984/217, Anm. 12). Vgl. zum Problem auch Ibn Mattōya, *Taḏkira* 377, 18 f.; Murtaḍā, *Amālī* II 311, 12 ff.; Baihaqī, *al-Asmā' waṣ-ṣifāt* 351 f.; Faḫraddīn ar-Rāzī, *Nihāyat al-īǧāz* (Kairo 1317/1899) 164, apu. ff.; Gimaret, *Noms divins* 149 (ebenfalls nach Rāzī); Heinrichs in: ZGAIW 7/1991-2/266. Rummānī hat im übrigen recht; eine ähnliche Verdoppelung der Vergleichswörter findet sich in dem bekannten *kidmūt* von Gen. 1.26 (vgl. Koehler/Baumgartner, *Hebr. Lexikon* 213; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* 555, mit der Übersetzung „etwa wie"; Jenni in: Seybold/Zenger, *Neue Wege der Psalmenforschung* 202 ff.). – Ǧubbā'ī stellt sich dann in seiner *i'ǧāz*-Definition auf die Kategorie der Widerspruchslosigkeit ein: „Der Koran ist unvergleichlich (*mu'ǧiz*), weil sich in ihm trotz seines großen Umfangs (*ma'a kaṯratihī*) und trotz des in ihm enthaltenen vielgestaltigen Erzählgutes und juristischen Materials kein innerer Widerspruch und kein Dissens (*iḫtilāf*) finden. Stammte er von einem andern als von Gott, so fände man in ihm Dissens und inneren Widerspruch, so wie es in der Schrift heißt: ‚... so fänden sie viel Widerspruch in ihm' (Sure 4/82)".

Bemerkenswert ist, daß die Argumente 89, i (= 90, a) und 89, k auch von einem jüdischen Autor in Spanien herangezogen worden sind, und zwar von jenem Anonymus, gegen den Ibn Ḥazm in einer separaten Schrift polemisiert hat. Man identifiziert ihn meist mit Samuel han-Nāgīd, den die Muslime als Ibn an-Naġrīlla „Sohn der jungen Negerin", bezeichneten (Ibn Ḥazm, *ar-Radd 'alā Ibn an-Naġrīlla* 51, 7 ff. § 9 und 52, ult. ff. § 12). Allerdings ist die Zuschreibung keineswegs gesichert; man hat mehrere andere Autoren vorgeschlagen (vgl. Fierro in: REMMM 63-64/1992/81 ff.). S. Stroumsa hat sogar angenommen, daß Ibn Ḥazm mit einer Fiktion arbeitet; er habe die Argumente direkt aus Ibn ar-Rēwandī übernommen und dann Ibn an-Naġrīlla untergeschoben (in: JAOS 107/1987/769 ff.). Sehr überzeugend ist diese Hypothese nicht; jene stehen nämlich auch bei ihm neben anderen, die nicht im *K. ad-Dāmiġ* vorkommen, und verraten damit wiederum nur ihre weite Verbreitung. D. Powers, der den Text etwa gleichzeitig behandelt hat (in: Studies in Islamic and Judaic Tradition, ed. Brinner/Ricks I 109 ff.), sieht die Verwandtschaft mit Ibn ar-Rēwandī gar nicht, sondern nur die mit Ḥīwī al-Balḫī (zu ihm unten S. 347 f.); in der Tat ist die jüdische Tradition hier vermutlich wichtiger als die islamische. Allerdings waren die Gedanken des Ibn ar-Rēwandī in Spanien bekannt; Ibn Ḥazm hat dessen *K. al-Farīd* selber widerlegt (vgl. Werkliste XXXV b, Widerlegung r). – Zur Person des Samuel han-Nāgīd allgemein Ashtor, *The Jews of Muslim Spain* II 41 ff. und Bargebuhr, *Salomo ibn Gabirol. Ostwestliches Dichtertum* 98 ff.; jetzt auch Wasserstein in: Al-Qanṭara 14/1993/109 ff. Daß jüdische Kritik am *i'ǧāz*-Denken der Muslime auch später unterschwellig immer vorhanden war, zeigt Sadan, *Identity and Inimitability* in: IOS 14/1994/325 ff.

8.2.2.3.4 Das K. ʿAbaṭ al-ḥikma

Zu diesem Buch besitzen wir drei kurze Inhaltsangaben, die sich teilweise decken, teilweise ergänzen: bei Ḫaiyāṭ, im *Fihrist* und bei Ibn al-Ǧauzī. Das ist nicht viel; aber es hilft uns immerhin, zu erkennen, daß der Titel *K. at-Taʿdīl wat-taǧwīr*, unter dem Ḫaiyāṭ das Buch noch kannte[1], später durch *K. Naʿt al-ḥikma* oder, wie wir annehmen möchten[2], *K. ʿAbaṭ al-ḥikma* ersetzt worden ist[3]. Es handelte sich um eine Kritik an der Theodizee; die göttliche Weisheit stellt sich insofern als sinnlos (*ʿabaṭ*)[4] heraus, als Gott das Übel, das er über die Menschen bringt, ja schon vorherweiß. Das gilt für Krankheit und Armut[5] ebenso wie für Unglauben[6] und ewige Höllenstrafe[7]; ein vernünftiger Mensch muß sich fragen, wo hier die Barmherzigkeit bleibt. Bei dem Unglauben kommt noch hinzu, daß Gott den Heiden befiehlt, den rechten Glauben anzunehmen, obwohl er weiß, daß sie das nicht tun werden – der Vorwurf des *taklīf mā lā yuṭāq*[8]. Hišām b. al-Ḥakam hatte so noch bewiesen, daß Gott eben die Geschehnisse nicht vorherwisse; Ibn ar-Rēwandī, der Hišāms Denken gut kannte, hat die Argumentation einfach auf den Kopf gestellt[9]. Abū ʿĪsā hatte übrigens dasselbe getan; die Übereinstimmungen mit dem *K. al-Ġarīb al-mašriqī* – oder dem, was unter diesem Namen lief – sind eklatant[10]. Das Buch enthielt insgesamt 56 Fragen (*šubah*)[11]; den Widerpart spielten vielleicht die „Brahmanen“[12].

8.2.2.3.5 Das K. Qaḍīb aḏ-ḏahab

Laut Ibn an-Nadīm hat Ibn ar-Rēwandī in dieser Schrift „nachgewiesen, daß Gottes Vorherwissen in der Zeit entstanden ist“, zusammen mit den Dingen, auf die es sich bezieht[1]. Er hätte sich dann einfach den Standpunkt des Hišām b. al-Ḥakam zu eigen gemacht. Aber dafür war es eigentlich zu spät. Wir

---

[1] Text 87.
[2] Zum Problem vgl. Werkliste nr. 39.
[3] Vgl. die Übereinstimmungen zwischen 86, a–b (*ʿAbaṭ al-ḥikma*) und 87, d (*Taʿdīl*) sowie zwischen 87, c (*Taʿdīl*) und *Fihrist* in Werkliste nr. 39 (*ʿAbaṭ al-ḥikma*).
[4] Zum Terminus s. o. Bd. III 280. Er kommt in den Inhaltsangaben nicht vor; jedoch heißt es da immerhin, daß Gott nichts „Nutzloses“ tue (86, c).
[5] Text 87, a–b.
[6] Text 87, c.
[7] Text 87, d und 86, a–b.
[8] Besonders betont im *Fihrist*, a. a. O.
[9] Vgl. Text 87, c mit IV 41, n; auch 87, b mit IV 41, k–l.
[10] Vgl. Text 86, a–b = 87, d mit Text 1, c–e und Text 87, c mit Text 1, a–b. Maʿarrī verweist für eines dieser Argumente einfach auf einen anonymen „Ketzer“ (in seinem Brief an al-Muʾaiyad fī d-dīn; vgl. *Rasāʾil* 112, pu. ff. ʿAbbās). Für Rāzī vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 181, 3 ff.
[11] Al-Manṣūr billāh, *Šāfī* II 244, 4 f. und 248, –5 f.; auch III 49, 17 ff., wo nur von 50 die Rede ist.
[12] Vgl. *Muġnī* XV 73, apu. f.

[1] Werkliste nr. 41.

werden vermuten dürfen, daß er auch hier nur dialektisch argumentierte: Wenn Gott von Ewigkeit her um die Dinge weiß, ist die Welt ewig[2]; wenn man also der These von der Ewigkeit der Welt ausweichen will, muß man annehmen, daß Gott erst von den Dingen weiß, wenn sie entstehen[3]. Das *K. Qaḍīb aḍ-ḍahab* ist damit das Gegenstück zum *K. at-Tāǧ*.

8.2.2.3.6 Das K. al-Farīd

Aus diesem Buch ist vor allem *ein* Argument bekannt geworden, und zwar deswegen, weil Abū Hāšim es in seiner Widerlegung[1] ausführlich behandelte: Warum sollen, wenn Muḥammad sich dadurch als Prophet erwies, daß seine Gegner dem Koran nichts Ebenbürtiges entgegensetzen konnten, nicht auch Euklid oder Ptolemaios Propheten gewesen sein, die ja gleichfalls in ihrer Wissenschaft nicht ihresgleichen hatten?[2] Das ließ sich ebensogut gegen die Theorie vom Kulturheros wenden; so hat Muḥammad b. Zakarīyā’ ar-Rāzī den Gedanken genutzt[3]. Auch ein Christ wie Qusṭā b. Lūqā fand ihn hilfreich, als er sich gegen eine kontroverstheologische Schrift des ʿAlī b. Yaḥyā Ibn al-Munaǧǧim bzw. dessen Sohnes zur Wehr setzen mußte[4]. Er verfaßte seine Replik anscheinend zwischen 296/908 und 298/910[5]; Abū Hāšim kann sie also sehr wohl gekannt haben.

Was wir sonst über dessen Gegenschrift erfahren, zeigt, daß die Diskussion ins erkenntnistheoretische Fahrwasser geriet: Woher weiß man überhaupt, daß man sich auf Überlieferungen über den Propheten oder auch über Euklid verlassen kann? Warum haben die Christen nicht die Nachricht bewahrt, daß Jesus in der Wiege sprach?[6] Diese Fragen mögen in jener oder ähnlicher Form schon im *K. al-Farīd* gestanden haben; sie werden ja auch im *K. az-Zumurrud* angeschnitten[7]. Aber daneben scheint noch ein weiterer Problembereich berührt worden zu sein, den wir gleichfalls schon von anderer Stelle her kennen: die mekkanische Zeit des Propheten. Zwar weiß jeder, daß Muḥammad sich damals klug verhielt; aber wer sagt uns, daß er nicht in all seiner Diplomatie

---

[2] So ist der Beweis formuliert bei an-Nāṭiq bil-ḥaqq, *Ziyādāt Šarḥ al-uṣūl*, fol. 60 b, pu. ff.
[3] Text 93.

[1] Widerlegung i 1.
[2] Text 94. Zu den Gegenargumenten des Abū Hāšim vgl. *Muġnī* XVI 305, 3 ff.
[3] Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 229, 1 ff. und 273, 7 ff. = Kraus, *Rhaziana* nr. XVI in: Orientalia 5/1936/370.
[4] *Correspondance islamo-chrétienne*, in: PO 40/1981/608 § 57 f.; abgewandelt 674 § 236. Wie man aus diesem Text erfährt, konnte man damals Brennspiegel herstellen, die über 30 Ellen hinweg Dinge in Brand setzten. Wäre also jemand, der dies über 100 Ellen hinweg zustandebringt, deswegen ein Prophet? Dazu jetzt Rashed in: *La Syrie de Byzance à l’Islam* 165 f.
[5] So Kh. Samir, ib. 547. Zu der etwas komplizierten Entstehungsgeschichte des Werkes vgl. ib. 539 ff. (gegen Haddad in: Arabica 21/1974/297 ff.).
[6] Vgl. etwa *Muġnī* XVI 305, ult. ff. und 28, 4 ff.; weitere Stellen bei Gimaret in: JA 1976, S. 328 f.
[7] Für eine enge Verwandtschaft zwischen beiden Texten spricht auch die Beobachtung oben S. 330, Anm. 6.

auch unwürdige List anwandte? Bewahrt hat dieses Argument, wie so häufig, wiederum der Qāḍī ʿAbdalǧabbār in seinem *K. Taṯbīt dalā'il an-nubūwa*[8]. Wir sahen bereits, daß Ibn ar-Rēwandī dort meist mit anderen „Ketzern" aus der Gruppe der Ṣūfīyat al-Muʿtazila zusammengenommen wird. So mag es sein, daß einige andere Passagen, die von dieser Gruppe ganz allgemein sprechen, ebenfalls dem *K. al-Farīd* zuzuordnen sind. Dort wird versucht, die verborgenen Schwächen Muḥammads ans Licht zu heben: Er hatte eine Affäre mit der Frau seines Adoptivsohnes Zaid[9]; er verbot seinen Ehefrauen, nach seinem Tode erneut zu heiraten, weil er wußte, daß sie hinter seine Schliche gekommen waren[10]; er hat im Gegensatz zu Mose oder Jesus keinen Propheten nach ihm verheißen, weil er alles für sich behalten wollte[11]. Der Qāḍī hat dabei u. U. die Intention dieser Stellen verschärft. Es ging vielleicht nicht so sehr darum, Muḥammad anzuschwärzen, als vielmehr um den Nachweis, daß man mit der Behauptung seiner Sündlosigkeit vorsichtig sein müsse.

8.2.2.3.7 Die Intention dieser Werke

Auf die beiden letzten „skandalösen" Schriften, das *K. al-Marǧān* und das *K. al-Luʾluʾa*, brauchen wir nicht einzugehen; sie haben keine Spuren hinterlassen. Umso auffälliger ist allerdings, daß Ibn ar-Rēwandī ausgerechnet eines von ihnen, das *K. al-Marǧān*, neben dem *K. az-Zumurrud* und dem *K. ad-Dāmiġ* selber widerlegt hat[1]. Warum hat er das getan? Auf Kritik ist er mit diesem Buch anscheinend nicht gestoßen. Es handelte von dem „Meinungsstreit unter den Anhängern des Islams"[2]; daran hatte man sich längst gewöhnt. Auch später ist die Schrift nur einmal widerlegt worden, von Abū Hāšim – vielleicht bloß um der Vollständigkeit willen, nachdem man in den anderen Büchern mehrfach das Unterste zuoberst gekehrt hatte[3]. Ibn ar-Rēwandī's Gegenschrift ist bei Ibn an-Nadīm Bestandteil der ersten Bücherliste, welche die bisher behandelten „skandalösen" Werke gar nicht enthält. Von ihnen bringt sie nur zwei, die aber völlig verschollen sind: das *K. al-Ḥaǧar al-aḥmar* und das *K. al-Ḥaǧar al-aswad*[4]. Dies alles zusammen mit dem, was wir vorher über die einzelnen Titel zusammengetragen haben, legt doch den Schluß nahe, daß Ibn ar-Rēwandī im Grunde nur das getan hat, was Ḫaiyāṭ, Ǧubbā'ī und andere nach ihm auch taten: er hat die „skandalösen" Bücher als Anregung benutzt, um sein dialektisches Geschick zu beweisen.

Daß man ihn dann zum Autor der Grundtexte selber machte, hängt gewiß damit zusammen, daß er seine früheren Schulgenossen mit dem *K. Faḍīḥat al-*

---

[8] Text 95.
[9] *Taṯbīt* 650, 7 ff.; der Text ist zerstört. Zum Thema vgl. Bd. V 10, Anm. 36.
[10] Ib. 653, pu. ff.
[11] Ib. 660, –5 ff.
[1] Werkliste nr. 34–36.
[2] Ib. nr. 43.
[3] Widerlegung i 2.
[4] Werkliste nr. 32–33; s. o. S. 317.

Mu'tazila bis aufs Blut gereizt hatte. Aber damit ist doch nicht alles erklärt. Er mag manche der „skandalösen" Materialien schon vorgefunden haben; aber er hat sie zumindest redigiert. Er war ein ebenso begnadeter Polemiker wie Abū ʿĪsā, und er hat sich einen Spaß daraus gemacht, den selbstzufriedenen Theologen zu zeigen, auf welch unsicherem Boden sie sich bewegten. Ein solches Verfahren wurde damals wie heute von den Betroffenen als ungehörig empfunden; Kritik an der Theologie verwandelte sich aus ihrer Sicht schnell in eine Kritik an Gott selber. Dabei hat Ibn ar-Rēwandī, wie schon der Šarīf al-Murtaḍā bemerkte, die Rollen immer klar bezeichnet: *qālat ad-Dahrīya, qālat al-Barāhima, qāla muṯbitū r-rusul*[5]. Man konnte ihn im Grunde also nicht mißverstehen. Aber sobald man nur noch Sekundärzitate aus seinen Schriften vor sich hatte, sah die Sache anders aus; da ging dann alles sehr schnell auf sein Konto. Wie schwer dies nachträglich noch zu entwirren ist, hat das Beispiel des *K. az-Zumurrud* gezeigt. Trotz der Fülle der Testimonia läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob der Text, den Māturīdī benutzte, der gleiche war, der in Mu'aiyads Quelle zitiert wird. Madelung hat vermutet, daß Māturīdī stattdessen auf Ibn ar-Rēwandī's *K. Iṯbāt ar-rusul* zurückgriff[6]. Man könnte auch an dessen *Naqḍ az-Zumurrud* denken. Diese Hypothese hätte manches für sich, wenn man sich das *K. Naqḍ az-Zumurrud* als eine Art Neuauflage des *K. az-Zumurrud* vorstellen könnte, in welcher die Gegenargumente der *muṯbitū r-rusul* hinzugefügt waren. Aber nach Mu'aiyad war dies auch schon im *K. az-Zumurrud* der Fall[7]. Oder ist bei ihm, der das Original ja schon nicht mehr vor sich hatte, der Titel bereits verkürzt? Die „ketzerischen" Argumente sind offenbar jedenfalls schon von Abū ʿĪsā al-Warrāq gesammelt worden; wir können noch erkennen, daß Ibn ar-Rēwandī ihn gewissenhaft – und maliziös – zitiert hat[8].

> Kraus, der sich im wesentlichen auf Mu'aiyad stützte, bei dem Abū ʿĪsā völlig ausgeblendet ist, hat allein die „Brahmanen" als Sprachrohr der Gegenseite ausfindig gemacht; er meinte, daß Ibn ar-Rēwandī hier eine Legende begründet habe, deren Einfluß durch die gesamte spätere häresiographische und theologische Literatur festzustellen sei (RSO 14/1934/341 ff.). Diese These hat lange Zeit Zustimmung gefunden; sie ist durch Meyerhof (in: IC 15/1941/55 ff.) und ʿAbdarraḥmān Badawī (*Min taʾrīḫ al-ilḥād fī l-Islām* 75 ff.) auch im angelsächsischen und arabischen Sprachraum bekannt geworden. In der letzten Zeit hat man sie jedoch durch weiteres Material differenziert. Hier sind die Arbeiten von B. Lawrence (*Shahrastānī on the Indian Religions* 78 ff.), S. Pines (in: JSAI 2/1980/220 ff.), S. Stroumsa (in: JSAI 6/1985/234 ff.) und B. Abrahamov (in: Arabica 34/1987/97 ff., Anm. 77: gegen Pines, und in WO 19/1988/72 ff.: gegen Stroumsa) zu nennen. Die Diskussion hat dabei u. a. darauf abgehoben, daß Ibn ar-Rēwandī nicht der erste war, der von den „Brahmanen" sprach; eine Notiz bei Qāsim b. Ibrāhīm (gest. 246/860) scheint älter zu sein (Abrahamov

---

[5] *Šāfī* 13, 10.

[6] Werkliste nr. 20; dazu ZDMG 124/1974/150.

[7] S. o. S. 319 f.; auch S. 318, Anm. 34.

[8] Text 60, a und 81, a. Abū ʿĪsā und Ibn ar-Rēwandī sind zusammen genannt in Text 62.

erwähnt in WO 19/1988/73 sogar deren zwei, aber einer der Traktate, auf die er sich stützt, ist vermutlich unecht; vgl. Madelung, *Qāsim* 98). Jedoch wird an dieser Stelle ein anderes Bild von den „Brahmanen" gezeichnet; zudem ist anzunehmen, daß gar nicht Brahmanen gemeint sind, sondern „Abrahamsjünger", nämlich die Ṣābier (so Abrahamov, a. a. O. 91; zur Verwechselung s. o. Bd. II 448). Später hat man aus den Lehren der beiden Gruppen zwei Sekten gemacht, in die die „Brahmanen" sich gespalten haben sollen (so Bāqillānī, *Tamhīd* 104 ff.). Zu der Verwirrung jetzt auch Calder in: BSOAS 75/1994/40 ff.

Wie auch immer die Frage des Primats entschieden werden mag, Kraus hat in jedem Fall die Bedeutung, die Ibn ar-Rēwandī den „Brahmanen" gegeben hat, weit überschätzt. Dieser hat sie offenbar nur zu Anfang des Buches zitiert (Text 49); daß Kraus dies verallgemeinert hat, liegt an einer etwas leichtfertigen Bemerkung Mu'aiyads (Text 46, b). Sie spielen im *K. az-Zumurrud* vielleicht eine ähnliche Rolle wie der „Fremde aus dem Osten" bei Abū ʿĪsā al-Warrāq. Das Argument, das Ibn ar-Rēwandī dort mit ihnen verbindet, ist von G. Vajda auch bei seinem jüdischen Zeitgenossen Dāwūd al-Muqammiṣ (gest. um 277/890) nachgewiesen worden (vgl. die Übersetzung in: JA 265/1977/228 ff.). Jedoch ist dieser nicht etwa abhängig von ihm, wie Vajda annehmen wollte, sondern fußt seinerseits wieder auf einer älteren, wohl muslimischen Tradition. Das Argument (das leider in der einzigen Handschrift der *ʿIšrūn maqāla* nicht vollständig erhalten ist) wirkt bei ihm umständlich und ungeschickt (vgl. jetzt die Edition von S. Stroumsa, S. 254 ff. = cap. XIII). Vielleicht greift er letzten Endes auf Šāfiʿī zurück; denn dieser soll einen Traktat „Über die Bestätigung der Prophetie und die Widerlegung der Brahmanen" geschrieben haben (Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 308, 9; auch Rāzī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* 46, 12 f., wo er als der erste Autor zum Thema bezeichnet wird). Der Ḫaṭīb al-Baġdādī hat zu Beginn des 5./11. Jh's dieses Werk in Händen gehabt und gelesen (*Mašyaḫa*, fol. 128b, 8).

Das Interesse an den Brahmanen kam aus der Antike. Sie machten sich in den Indienkapiteln des Alexanderromans breit; das Material geht z. T. auf den Gesandtschaftsbericht des Megasthenes zurück. Hippolyt von Rom hat ihnen Anfang des 3. Jh's in seiner Ketzergeschichte ein Kapitel gewidmet (übs. und kommentiert von Filliozat in: RHR 130/1945/49 ff.). Porphyrius (233–305) hat zwei Generationen später von ihren asketischen Leistungen geschwärmt (*De abstinentia* IV 17–18 = S. 256, 1 ff. NAUCK), und unter dem Namen des Bischofs Palladios, der die *Historia Lausiaca* verfaßte, lief sogar eine separate Schrift mit dem Titel *De vita Bragmanorum* (Edition der Fragmente von J. D. M. Derrett in: Classica et Mediaevalia 21/1960/100 ff., vgl. auch vorher 64 ff.; allgemein Kraus 256 f.). Den Arabern wurde diese Tradition offenbar durch populärphilosophische Literatur vermittelt. Die neuplatonisch inspirierte Doxographie des Pseudo-Ammonios, die sich u. a. auf Hippolyt von Rom stützt, behandelt Brahman ausführlich als Schüler des Kalanos und Enkelschüler des Pythagoras (cap. XVI RUDOLPH; zu Kalanos vgl. meine *Erkenntnislehre* 263). Im *K. Sirr al-ḫalīqa* des Pseudo-Apollonios wird Kritik am Gottesbild der Brahmanen geübt (Weißer, *Geheimnis der Schöpfung* 82 f. und 166 f.). Von den Gedanken, die dann in der islamischen Theologie kolportiert wurden, findet sich dort noch keine Spur.

8.2.2.4 Zusammenfassung. Die Zeitstellung des Ibn ar-Rēwandī

Vor diesem Hintergrund müssen wir nun noch einmal nach der Zeitstellung Ibn ar-Rēwandī's fragen. Muqammiṣ ist, wie wir sahen, als Terminus ante

quem nicht zu gebrauchen; er ist entgegen Vajda's Annahme nicht von Ibn ar-Rēwandī abhängig[1]. Damit hat die Frühdatierung kaum noch etwas für sich. Andererseits läßt sich das Todesdatum 298 nur halten, wenn wir annehmen, daß Ḫaiyāṭ zu Unrecht Ibn ar-Rēwandī in seinem um 269 entstandenen *K. al-Intiṣār* als tot bezeichnet[2]. Das ist nun in der Tat nicht ganz so unwahrscheinlich, wie es klingt. Ibn ar-Rēwandī ist nicht in Baġdād gestorben; sonst hätte die Legende von seinem Aufenthalt im Hause des Juden Ben Levi in ihren verschiedenen Varianten schwerlich entstehen können[3]. Eben diese Legende zeigt aber auch, daß man im Irak nichts Genaues wußte; Ibn ar-Rēwandī hat Baġdād offenbar heimlich verlassen. Man wird annehmen dürfen, daß er in seine Heimat zurückkehrte; dort hatte er dann Zeit genug, jenes theologische Renommee zu festigen, das ihn im Osten immer begleitet hat. In Baġdād hatte er sich in der Endphase seines Aufenthaltes dem „épater le bourgeois" hingegeben; so kam es zu den „skandalösen" Schriften, die letzten Endes vielleicht gar nicht die seinen waren. Dort enthielt das *K. az-Zumurrud* ein Kapitel „gegen die Mohammedaner im besonderen", über das Ḫaiyāṭ sich aufgeregt hat[4]. Wir können es sonst nicht nachweisen; es wirkte schon durch die Vokabel *Muḥammadīya* provokant[5]. Ob es sich in dem Text fand, der Māturīdī vorgelegen hat, ist fraglich. In der im Iran kursierenden Fassung jedenfalls war Abū ʿĪsā der Bösewicht. Dieser konnte sich wohl nicht wehren; er war entweder schon tot oder lebte damals in Baġdād[6]. Ibn ar-Rēwandī würde damit zu einem älteren Zeitgenossen Ǧubbāʾīs, den er aber vermutlich nie getroffen hat[7].

Ein Indiz für die Spätdatierung bietet sich auch mit dem von Aš'arī überlieferten Streitgespräch an, in welchem Ibn ar-Rēwandī dem Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī gegen Ṣāliḥī zu Hilfe kommt (Text XXXI 43, dort *e* und *i*; dazu oben S. 134). Jedoch soll dieses in Baġdād stattgefunden haben; man müßte also doch wieder in die Zeit vor 269 zurückgehen. Wenn man um der Schülerschaft bei Mubarrad willen (s. o. S. 298) einen zweiten späteren Irakaufenthalt ansetzt, wird die Sache noch komplizierter. Leider lassen sich auch die Parallelen in der apokryphen Apologie des Kindī, auf die bereits Kraus hingewiesen hat (RSO 14/1934/336 ff.), nicht für die Streitfrage nutzen; die Zeitstellung dieses Textes ist bis heute ungeklärt (vgl. dazu Troupeau in: EI² V 120 f., Griffith in: *La vie du*

---

[1] So auch S. Stroumsa in: JSAI 6/1985/234 ff.

[2] S. o. S. 298.

[3] S. o. S. 301 ff.

[4] Text 43, d.

[5] Mit *Muḥammadīya* ist, wie Ḫaiyāṭ erläuternd deutlich macht, eine Gruppe von Menschen gemeint (die „Gemeinde Muḥammads"), nicht eine Lehre (der „Mohammedanismus"). Beispiele für Kollektive dieser Art bringt Ullmann, *Flughühner und Tauben* (SB Bayer. Ak. Wiss., Phil-Hist. Kl. 1982, Heft 1), S. 31 f. Das Adjektiv *muḥammadī* hat bekanntlich bis heute einen negativen Beiklang. Damals war dies allerdings noch nicht notwendigerweise so. Ibn Ṭāwūs bedauerte es, daß die Muslime sich nicht mehr nach ihrem Propheten als „Mohammedaner" bezeichneten, sondern stattdessen nach ihrem jeweiligen juristischen *maḏhab* als Šāfiʿiten, Ḥanafiten usw. (*aṭ-Ṭarāʾif fī maʿrifat maḏāhib aṭ-ṭawāʾif* 4, 6).

[6] S. o. S. 294.

[7] S. o. S. 301. Argumente für eine Zeitgenossenschaft bei beiden sammelt Ḫušaim, *al-Ǧubbāʾīyān* (Kairo 1971), S. 216 ff.

prophète Mahomet 106 f.; ʿAbdalmaǧīd aš-Šarfī, *al-Fikr al-islāmī fī r-radd ʿalā n-Naṣārā* 123 ff. und jetzt Haddad in: Gervers/Bikhazi, *Conversion and Continuity* 33 ff.).

8.2.2.5 *Die Herkunft der „ketzerischen" Tradition*

Wir können nun auch die letzte noch offene Frage angehen, die nämlich, woher die „ketzerische" Tradition, mit der Ibn ar-Rēwandī in Baġdād solchen Anstoß erregt hat, letzten Endes stammte. In einer früheren Behandlung des Themas[1] habe ich angenommen, daß er sie aus dem Osten mitbrachte. Dort finden sich zumindest die beiden nächsten Parallelen: in der Karrāmīya und bei dem jüdischen Theologen Ḥīwī al-Balḫī[2]. Ibn Karrām hat in seinem *K. as-Sirr* angeblich eine Menge Fragen gestellt, die denen aus dem *K. ʿAbaṭ al-ḥikma* des Ibn ar-Rēwandī oder aus dem *K. al-Ġarīb al-mašriqī* des Abū ʿĪsā al-Warrāq nahekommen: Warum hat Gott die wilden Tiere erschaffen? Wenn er sie zu Pflanzenfressern gemacht hätte, wäre uns viel Blutvergießen erspart geblieben. Warum darf man Tiere schlachten, die uns nichts zuleid getan haben? Warum heißt es im Ḥadīṯ, daß man Schlangen oder Mäuse töten solle[3], wenn diese doch Kreaturen Gottes sind wie alle anderen Tiere? Warum enthält das göttliche Gesetz so viele Widersprüche? Und schließlich, mit einer Frage, die man später auch den „Brahmanen" zuschrieb: Hätte Gott nicht besser einen Engel geschickt statt eines Propheten? Dann hätte wenigstens jeder an ihn geglaubt. Man hätte dann auch keine Zweifel an dem weltlichen Verhalten seines Gesandten hegen können wie jetzt bei Muḥammed, über den doch manches Merkwürdige überliefert wird[4]. Wir wissen nicht, in welchem Kontext diese Fragen standen; nicht einmal ihre Zuschreibung an Ibn Karrām ist über jeden Zweifel erhaben[5]. Vielleicht äußert sich in ihnen weniger eine Kritik an der Weisheit Gottes selber als an dem Versuch der Theologen, überall seine Weisheit zu erkennen[6]. Ibn Karrām glaubte nicht an die *aṣlaḥ*-Theorie[7]; auch daß die Propheten prinzipiell vor Sünde geschützt seien (*ʿiṣma*), leuchtete ihm nicht ein[8]. Was man nicht erklären konnte, scheint er, wie sich aus dem Titel des Buches herauslesen ließe, im „Geheimnis" göttlicher Bestimmung haben ruhen lassen zu wollen.

Ibn Karrām ist bereits 255/869 gestorben, in Jerusalem und vielleicht in hohem Alter. Das *K. as-Sirr* ist in Iran entstanden, vor 251/865[9]. Wir wissen

---

[1] In REI 46/1978/171 ff.

[2] Rāzī, bei dem sich gleichfalls zahlreiche Parallelen finden, ist später und auch sonst ein etwas anderer Fall.

[3] Dazu Bd. II 52 f.

[4] Für die „Brahmanen" vgl. Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 64, 11 f. (dazu Kraus 347, Anm. 2 nr. 2); als Frage der *zanādiqa* allgemein Bd. I 451. Sie ist bereits im Koran angelegt (Sure 25/7).

[5] Vgl. Zysow in: JAOS 108/1988/581, Anm. 36.

[6] So schon interpretiert in *Ungenützte Texte* 13 ff.

[7] Šahrastānī 84, apu./192, 4 f.

[8] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 168, 4 f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 2, 3 ff.; ŠNB VII 19, 4 ff.

[9] Zu den Daten s. o. Bd. II 609 f.

nicht, ob Ibn ar-Rēwandī das Buch gekannt hat; er hätte es ja vor seiner Abreise nach Baġdād kennenlernen müssen. Wahrscheinlicher ist fast, daß solche Gedanken damals unter Ṣūfīs recht üblich waren. Das Vertrauen in die Theodizee, das die Mu'taziliten beseelt hatte, ist zu dieser Zeit im Islam für immer untergegangen; der *'iṣma*-Gedanke, der im Gegensatz dazu überlebte, hatte sich dagegen noch immer nicht recht durchgesetzt[10]. So erklärt sich auch am besten die Tatsache, daß Skepsis ähnlicher Art uns um die gleiche Zeit ebenso außerhalb des Islams begegnet, eben bei dem Juden Ḥīwī oder besser: Ḥaiyawaih/Ḥaiyōya aus Balḫ, der zwischen 850 und 875, also etwa 235 und 260 H. schrieb. Sa'adyā hat von seinen Lehren Kenntnis erhalten und gegen sie Stellung genommen; dadurch wissen wir einiges über sie[11].

Wie Ibn Karrām kleidete Ḥīwī seine Kritik in die Form von Fragen; er nannte sein Werk „Zweihundert Fragen zur Heiligen Schrift". Die Hälfte von ihnen ist allerdings verloren. Wichtig aber ist: er schrieb auf Arabisch. Sein Buch war den Muslimen also unmittelbar zugänglich[12]. Einer der Punkte, die er anschnitt, war die Sinnhaftigkeit der Schlachtopfer: Gott braucht doch nicht zu essen; warum also opfert man ihm? Und warum sollen Fett und Blut eine angenehme Speise sein?[13] Er betonte die Ungerechtigkeit Gottes[14] und bestritt seine Allwissenheit, indem er wie Ibn ar-Rēwandī – und schon Hišām b. al-Ḥakam – auf Stellen in der Schrift hinwies, denen zufolge Gott etwas neu erkannte[15]. Er zeigte auf, daß Gott manchmal seine Meinung geändert hatte, und redete von Widersprüchen in der Bibel[16]. Er verwarf die creatio ex nihilo[17] und führte die biblischen Wunder auf natürliche Ursachen zurück[18]. Manches davon wurde für das AT nicht zum erstenmal gesagt; die Markioni-

---

[10] Burġūṯ hat immerhin angenommen, daß die Propheten zumindest vor ihrer Berufung schwere Sünden hätten begehen können (Text XXXII 57 und 57A); Ibn ar-Rēwandī stand ihm durch seinen murği'itischen Glaubensbegriff nahe. Umgekehrt bezeichnete 'Alī ar-Riḍā Leute aus dem Sawād als Ungläubige, die der Meinung waren, daß der Prophet sich beim Gebet nie ein Versehen habe zuschulden kommen lassen (*'Uyūn aḫbār ar-Riḍā* II 203, pu. ff.). Weiteres s. u. S. 600 f.

[11] Vgl. S. I. Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥīwī al-Balkhī* (New York 1915); H. Malter, *Saadia Gaon* 267 f. und 384 f.; J. Rosenthal, *Ḥīwī al-Balkhī. A Comparative Study* (Philadelphia 1949). Zum Vergleich mit dem Islam speziell Vajda in: REJ 99/1935/81 ff.; auch die Belege bei G. D. Cohen, *The Book of Tradition by Abraham Ibn Daud* (Philadelphia 1967), S. 56 f.; EJud VIII 791 f. und jetzt D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique* 134 ff. – Ein Ḥaiyawaih al-Balḫī war bekannt als Erfinder einer besonderen Technik des Bogenschießens (Latham in: Iran 8/1970/98); aber er hat mit unserem Theologen wohl nichts zu tun.

[12] Allerdings müssen wir damit rechnen, daß das Arabisch in hebräischer Schrift fixiert wurde. Im übrigen hat sich in der Kairiner Geniza auch ein Fragment auf Hebräisch gefunden, interessanterweise in Reimprosa (vgl. Goitein, *Mediterranean Society* V 388 f.; E. Fleischer, *Šārīd mē ha-śāgōtāw šel Ḥiwwī ha-Balḳī 'al sippūrē ha-miqrā*, in: Tarbīṣ 51/1982/49 ff.).

[13] Salmōn ben Yerūḥīm bei Vajda, *Deux commentaires* 62 f.; Davidson, *Polemic* 24 nr. 14 und Text 53 ff. nr. 28.

[14] Rosenthal 7 ff.

[15] Diesmal natürlich im AT (Rosenthal 10 ff.; auch Davidson 75 nr. 64).

[16] Rosenthal 13 ff. und 20 f.

[17] Ib. 23 nr. 64.

[18] Vajda in: REJ 99/1935/89; vgl. auch REJ 137/1978/339.

ten hatten es vor Jahrhunderten schon vorgebracht[19], und die Zoroastrier hatten es in ihre Polemik übernommen[20]. Aber obgleich es Markioniten in dieser Zeit im Osten noch gab[21] – es ist doch wohl zu einfach, Ḥīwī von ihnen abhängig zu machen. Die Zoroastrier sind mit ihren Argumenten ohnehin vielleicht nicht früher als er. Jedoch erklärt sich nun vielleicht besser, warum die Legende im Irak Ibn ar-Rēwandī gerade bei einem Juden Unterschlupf suchen ließ.

Was sich in alledem ausdrückt, ist eine Sinnkrise, welche die islamische Theologie befiel und über sie hinausgriff. Ibn ar-Rēwandī ist nicht der Ketzer oder Rationalist gewesen, als der er häufig dargestellt worden ist[22]; aber er hat die Grenzen der Dialektik aufgezeigt. Wer zu sehr auf die Vernunft vertraut oder überall Gottes Ratschluß entschlüsseln zu können glaubt, vermag zum Schluß nur noch mit dem Schöpfer zu hadern. Dieses Hadern mit Gott ist, wie H. Ritter gezeigt hat, in der Mystik weit verbreitet gewesen[23]; in dieser Form konnte sich im einfachen Volk sozialer Protest Luft machen. Daß die göttliche Gerechtigkeit nicht mit den irdischen Maßstäben einer rationalistischen Lohnethik zu fassen sei, hat die Aš'arīya zu einem der Hauptpunkte ihrer Kritik an der Mu'tazila gemacht[24]; Aš'arī hat bezeichnenderweise nicht in den Chor derer eingestimmt, die Ibn ar-Rēwandī verketzerten. Aber man mochte dann recht bald fragen: Was ist auf Erden überhaupt Gerechtigkeit? In diesem Sinne ist bezeichnenderweise das Bild, das man sich von Ibn ar-Rēwandī machte, auf die Dauer überformt worden. Man hat ihm Verse zugeschrieben, in denen er die Sinnlosigkeit der Weltordnung beklagt[25], und er wurde zum Held von Anekdoten, die den gleichen Geist atmeten. Wenn er in einem der Gedichte Gott vorwirft, er habe den Lebensunterhalt unter den Menschen verteilt wie ein Betrunkener[26], so entspricht dies einer Geschichte bei Tauḥīdī, wonach er, als er einen Staatsbeamten mit großem Pomp aus dem Kalifenpalast herauskommen sieht, darüber klagt, daß dieser im Überfluß lebe, während er selber, der doch den Glauben verteidigt habe, in der Armut verkomme[27].

---

[19] Für die Schlachtopfer vgl. Tertullian, *Adv. Marcionem* II 22; Leugnung der Allwissenheit Gottes vgl. Hanson, *Allegory and Event* 138. Auf Widersprüche im AT hatten neben ihnen auch die Kirchenväter aufmerksam gemacht.

[20] *Škand gumānīk vičār*, übs. de Menasce 185 ff.; dort S. 179 ff. auch ausführlich zu Ḥīwī al-Balḫī. Vgl. weiterhin Rosenthal 80 ff.; die Polemik wirkt vielleicht auch nach bei 'Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī, *K. ad-Dīn wad-daula* 46, 4 ff. = ²101, 6 ff./übs. Mingana 51 f.

[21] S. o. Bd. I 431.

[22] So etwa in jüngerer Zeit von F. Gabrieli in: *L'Elaboration de l'Islam* 33 f.; von M. Plessner in: Studies in Memory of Professor Uriel Heyd 8 ff.; und kürzlich von J. L. Kraemer in: Festschrift Nemoy 167 ff.

[23] In: Oriens 5/1952/1 ff.; später auch *Meer der Seele* 159 ff. Vgl. jetzt Gramlich, *Wunder der Freunde Gottes* 392 ff.

[24] Dazu jetzt Nagel, *Die Festung des Glaubens* 114 ff.

[25] Werkliste, Ende.

[26] Ritter, *Meer der Seele* 160.

[27] *Hawāmil* 213, 2 ff.

Man vergleiche damit das Gebet des Lastträgers in der Geschichte von Sindbad dem Seefahrer (*1001 Nacht*, übs. Littmann IV 98 f.): Der Inhalt ist der gleiche, aber das Hadern ist aufgehoben in der Ergebung in den Willen Gottes. Auch dort steht im übrigen am Ende ein Gedicht; diese Art Poesie war im Volke also offenbar beliebt. In Spanien hat es wegen solcher Äußerungen z. Z. ʿAbdarraḥmāns III. einen Gotteslästerungsprozeß gegeben (vgl. Fierro, *Heterodoxia* 63 ff.). Im frühen Judentum, wo das Hadern mit Gott gleichfalls nicht unbedingt geschätzt wurde, hat man deswegen das Buch Hiob in den Hintergrund gedrängt; es gab längere Zeit dazu weder eine aramäische noch eine griechische Übersetzung, und die anstößigen Äußerungen wurden umgewidmet (Urbach, *The Sages* 409 ff.). Andererseits hat später Saʿadyā dazu einen Kommentar verfaßt, der, ganz im Geiste der Muʿtazila, unter dem Motto der Theodizee steht (*The Book of Theodicy*, übs. L. E. Goodman, Yale Univ. Press 1988).

Was ist gemeint mit der Bemerkung Tauḥīdīs, daß der Dichter ʿAlī b. Yūsuf Ibn al-Baqqāl (gest. vor 380/990; GAS 2/592) „der Lehre des Ibn ar-Rēwandī anhing" (*Baṣā'ir* ^{2}VII 277, apu.)? Laut Yāqūt, *Iršād* V 513, 5 f. vertrat er das *takāfu' al-adilla*. Vgl. auch unten S. 672, Anm. 45.

Tauḥīdī weiß noch, daß man dasselbe auch von Abū ʿĪsā al-Warrāq erzählte[28]. Aber dieser hat die Phantasie des Volkes nicht zu fesseln vermocht. Ibn ar-Rēwandī dagegen ist mehr und mehr zum Eulenspiegel geworden. Ibn al-Wardī (gest. 749/1348) verzeichnet, daß man im Volk über Ibn ar-Rēwandī-Geschichten lachte[29]; Kutubī (gest. 764/1363) wußte noch, daß sich auf diese Weise manches apokryphe Gut mit ihm verband[30]. Niʿmatallāh aš-Šūštarī (gest. 1112/1701) hat in seinem *Zahr ar-rabīʿ* einige dieser Anekdoten aufgezeichnet[31], und noch Ulrich Jasper Seetzen hat sie sich im Juni 1807 in einem Kairiner Kaffeehaus erzählen lassen[32]. Buṭrus al-Bustānī hat dies kurz darauf in seinem *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* auch lexikalisch erfaßt: ein *rāwandī* ist jemand, der so spricht wie „Rāwandī"[33]. Die muʿtazilitische Theologie ist untergegangen; aber der, der als erster ihre Schwäche aufzeigte, hat als Narr überlebt.

---

[28] Ähnlich übrigens auch von Ǧahm b. Ṣafwān (Ritter, *Meer* 159); weitere Varianten ib. 174 f. und oben Bd. I 451.

[29] *Tatimmat al-Muḫtaṣar*, bei Aʿsam, *Taʾrīḫ* 197, pu.

[30] *ʿUyūn at-tawārīḫ*, Hs. Leiden Or. 2599, fol. 124 a. Er verzeichnet auch für Damaskus zu Beginn des 7./13 Jh's noch einen „Anhänger" Ibn ar-Rēwandī's (vgl. Chamberlain, *Knowledge and social practice* 84, Anm. 80).

[31] Aʿsam, *Taʾrīḫ* 243 ff.

[32] *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien* ..., ed. F. Kruse (Berlin 1854–59) III 171 f. Zum Typus dieser Geschichten vgl., allerdings sehr allgemein, Heda Jason, *Whom Does God Favor, the Wicked or the Righteous? The Reward and Punishment Tale*; Helsinki 1988 (FF Communications nr. 240), dort vor allem S. 53 ff.

[33] Allerdings leitet er dessen Namen nicht von einem Ort her, sondern von *rāwand* „Rhabarber" (I 836a, −9 ff.; übernommen bei Dozy, *Suppl.* I 496).

Teil D
Problemgeschichtliche Zusammenfassung

0. Einleitung. Die Thematik der Theologie

Der Glaube muß nach Ansicht der Theologen seine Ordnung haben. Dazu gibt es Glaubensbekenntnisse, Katechismen, theologische Summen, Doxographien. Auch für Beamte war es nützlich, die wichtigsten Streitfragen zu kennen; so erklären sich wahrscheinlich die kurzen häresiographischen Überblicke in Handbüchern für Verwaltungskräfte wie den *Mafātīḥ al-ʿulūm* des Ḫwārizmī[1]. Gelegentlich wird direkt gesagt, daß ein *Maqālāt*-Werk den „Königen" zuarbeiten soll[2]. Man wollte wissen, mit welchen Reaktionen man zu rechnen hatte und wo die Toleranz aufhören mußte; auch für die Steuer war es wichtig, ob man jemanden noch zu den Gläubigen zählen konnte (oder mußte)[3]. Religion gehörte im übrigen zur Allgemeinbildung; man redete gerne darüber, und man war dankbar, wenn man die Grundbegriffe in Form von „Listenwissenschaft"[4] zur Verfügung hatte. Dahinter stand die existentielle Frage, welche Glaubensinhalte denn heilswichtig seien, was allen Muslimen gemeinsam sei oder in welchem Punkt die Ketzer und Sektierer den Weg des Verderbens beschritten[5]. Glaube verlangte nach Definition, und diese Definition ließ sich, wie es schien, häufig einfacher dadurch geben, daß man die Inhalte aufzählte als indem man den Glaubensakt selber beschrieb.

Der Koran lieferte den ersten Ansatz. In Sure 2/177 hieß es: „Die Frömmigkeit (*al-birr*) besteht nicht darin, daß ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, daß man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten glaubt und sein Geld – mag es einem noch so lieb sein (*ʿalā ḥubbihī*) – den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem, der unterwegs ist (*ibn as-sabīl*), den Bettlern und für (den Loskauf von) Sklaven hergibt, das Gebet (*ṣalāt*) verrichtet und die Almosensteuer (*zakāt*) bezahlt ...". Der Akzent lag dabei auf dem „Unter-

---

[1] Vgl. dort S. 27, 3 ff./Übs. Bosworth in: BEO 29/1977/94 f. Der Katalog stützt sich vielleicht auf ein *Maqālāt*-Werk des Nāši' al-aṣġar und ist in jedem Fall mu'tazilitisch inspiriert; in der Übersetzung von Bosworth sind die jeweiligen Irrlehren nicht immer ganz richtig zugeordnet.

[2] S. o. S. 121 mit Bezug auf ein Buch des Misma'ī.

[3] Vgl. für die Frühzeit den Streit um die Kopfsteuer in Ostiran (Bd. II 492).

[4] Ich übernehme diesen Terminus von Albrecht Alt (vgl. ThLZ 76/1951/142). Er ist von Jonathan Z. Smith auch für die Religionswissenschaft adaptiert worden (*Sacred Persistence* in: *Imagining Religion* 47 f.). Jacob Neusner benutzt ihn für talmudische Texte (*Twentieth Century Construction of „Judaism"* 83 ff. und 171; *The City of God in Judaism* 92, 191, 200).

[5] Baġdādī hat bekanntlich festgelegt, welche Gruppen nicht mehr als islamisch anzusehen seien, obgleich sie sich selber noch so verstanden (*Farq* 220 ff./230 ff.; dazu unten S. 692). Er denkt dabei vor allem an die Ismā'īliten. Heutzutage stellt sich das Problem mit seinen ganzen juristischen Konsequenzen bei der Verfolgung der Aḥmadiya.

schied zwischen dem formalen Akt der Hinwendung zu Gott und der inhaltlichen Aneignung der existentiellen Folgen dieses Aktes"[6]; in der Aufzählung muß also keine Vollständigkeit intendiert sein. Aber die Inhalte begegnen in ähnlicher Kombination auch sonst[7], und die *āyat al-birr*, wie man den Vers zu nennen sich angewöhnte, hat bald die Muslime zum Nachdenken angeregt[8]. Dabei stellte man fest, daß hier zwei verschiedene Kategorien von Inhalten genannt waren, theoretische Glaubenswahrheiten und praktische Gebote. Die ersteren faßte man unter *īmān* „Glaube" zusammen, die zweiten unter (*šarā'i' al-*) *islām*, „(Verfahrensweisen des) Islam"[9]. Das Wort *birr* dagegen, unter dem beides im Koran noch undifferenziert zusammengegangen war, wurde nicht in das theologische und juristische Vokabular aufgenommen[10].

Die Entwicklung ist im einzelnen noch nicht untersucht. Sie spiegelt sich in einer verhältnismäßig breit erzählten Legende, der zufolge Gabriel dem Propheten in der Gestalt eines Beduinen erschien und ihn aufforderte, die Begriffe *īmān*, (*šarā'i' al-*) *islām* und *iḥsān* zu erklären. Die Überlieferung findet sich zu Anfang des *Fiqh absaṭ*, wo Abū Muṭī' al-Balḫī sie auf Abū Ḥanīfa zurückführt[11], und in ähnlicher Form im *Ṣaḥīḥ* des Muslim, wiederum ganz zu Anfang, als erstes Ḥadīṯ überhaupt und Beginn des *K. al-Īmān*[12]; die exponierte Stellung zeigt, daß man darin eine Art Grundsatzerklärung sah. Aber sie hat bereits eine Tendenz. Denn die im Koran gelegten Keime waren nicht alle aufgegangen, oder besser: einige Glaubensinhalte waren fraglos angenommen worden und hatten kaum zu weiterer Reflexion angeregt. Bei den Engeln z. B. haben die frühen Theologen sich nicht sehr aufgehalten[13], und die Eschatologie ist schon im Koran selber verkümmert. Stattdessen begannen andere Probleme die Gemüter zu beschäftigen, und das erste von ihnen, das jenseits aller politischen Streitigkeiten primär theologische Relevanz hatte, die Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Willen und göttlicher Vorherbestimmung, ist in das genannte Ḥadīṯ eingedrungen. Der Glaube besteht nämlich nun darin, „daß man an Gott glaubt, an seine Engel, seine Schriften[14], seine Ge-

---

[6] So Nagel, *Der Koran* 138.

[7] Für die erste Hälfte vgl. Sure 4/136 und 2/285; für die zweite vgl. Sure 4/36 mit den Parallelstellen bei Paret, *Kommentar* 94. Zu *'alā ḥubbihī* vgl. Paret 38.

[8] Vgl. etwa das Material bei Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}III 336 ff.

[9] Zur Bedeutung von *šarī'a/šarā'i'* vgl. Sure 45/18 und W. C. Smith, *On Understanding Islam* 87 ff., vor allem 93. Daß das Wort damals noch keine zentrale Funktion hatte und damit auch noch nicht auf die spätere Bedeutung „Gesetze, Vorschriften" festgelegt war, dürfte daraus hervorgehen, daß es in der genannten Verbindung manchmal wegfällt. Māturīdī notiert dies auf seine Weise, wenn er sagt, daß manche Überlieferer es nicht „gehört" hätten (Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 821, 10 ff.).

[10] Auch Sure 2/189 hat daran nichts geändert. Dort wird *birr* in ähnlich antithetischer Weise definiert, jedoch dann einfach mit *taqwā* „Gottesfurcht" gleichgesetzt.

[11] S. 40, pu. ff.; dazu oben Bd. I 259.

[12] S. 36 ff. nr. 1.

[13] Weiteres dazu unten S. 534 ff.

[14] In Sure 2/177 steht im kanonischen Text stattdessen der Singular. Jedoch ist das Wort dort defektiv geschrieben, so daß man ebenso den Plural lesen konnte. Vielleicht hat man ohnehin erst nachträglich die „Bücher" auf den Koran eingeschränkt; der Plural paßt gut zur Phase

sandten und den Jüngsten Tag, und daß man glaubt an die Vorherbestimmung im Guten und im Bösen"[15]. Der Zusatz ist durch das erneute „(daß) man glaubt" (*wa-tu'mina*) noch deutlich erkennbar. Bei Muslim wird bereits in der Vorgeschichte der Gesprächsverlauf mit klaren Worten auf diesen Punkt zugespitzt[16].

Die Version im *Fiqh absaṭ* ist demgegenüber deutlich weniger entwickelt[17]. In ihr wird in der Vorgeschichte das Thema des *qadar* noch nicht angeschlagen, obgleich die Gesprächspartner (ʿAbdallāh b. ʿUmar und Yaḥyā b. Yaʿmar) schon die gleichen sind[18]. Auch die Verteilung zwischen *īmān* und *islām* ist etwas anders. Der Glaube wird dort zuerst definiert als das „Bekenntnis, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott und daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist"; erst dann folgt das, was bei Muslim steht[19]. Das war an sich richtig gedacht; die *šahāda* formuliert eine theoretische Glaubenswahrheit, gehört also in die Kategorie *īmān*. Aber sie war an dieser Stelle auch eine Doublette[20], und so steht sie denn bei Muslim dort, wo sie seitdem immer stehen sollte: unter den praktischen Geboten, bei den *šarāʾiʿ al-Islām* (die bei ihm nur als *al-islām* firmieren). Sie war ja, unter einem andern Aspekt gesehen, ebenso ein Werk, das man mit einem der Glieder vollzog: das Bekenntnis mit dem Munde oder, wie man sagte, „mit der Zunge". *Islām* ist, so heißt es bei Muslim, „daß man bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott und daß Muḥammad der Gesandte Gottes ist[21], daß man das Gebet verrichtet, die Armensteuer bezahlt, im Ramaḍān fastet und zum Hause (Gottes) wallfahrtet, soweit man dazu eine Möglichkeit findet[22]".

Der Weg von der zweiten Hälfte der *āyat al-birr* mit ihrer situationsgebundenen starken Betonung der Mildtätigkeit bis zu dieser geordneten Reihe der

---

der Isrāʾīlīyāt (s. o. Bd. I 125 f.). In der Parallele 2/285, wo der Plural steht, las Ibn ʿAbbās den Singular, interpretierte diesen aber als Gattungskollektiv (Zaǧǧāǧ, *Maʿānī l-Qurʾān* I 369, −5 ff.).

[15] Muslim I 37, 9 f.

[16] Vgl. dazu im einzelnen meine Ausführungen in *Festschrift Meier* 67 ff. Die Stelle ist dadurch besonders interessant, daß dort „als der erste, der in Baṣra über *qadar* redete" Maʿbad al-Ǧuhanī erwähnt wird; daß ein „Sektengründer" im kanonischen Ḥadīṯ mit Namen genannt würde, kommt sonst sozusagen nicht vor.

[17] Es gibt zahlreiche weitere Fassungen, mit oder ohne Vorgeschichte und mit abweichenden Isnāden; sie sind in Fs. Meier 69 ff. behandelt. Weitgehend übereinstimmend mit Muslim im Hinblick auf die im folgenden behandelten Punkte, aber ohne jede Vorgeschichte auch Muqātil b. Sulaimān, *Tafsīr ḫamsmiʾat āya* 13, 4 ff. Allgemein ist noch das Material bei Ibn Taimīya, *Īmān* 254, 8 ff. zu vergleichen.

[18] Anders im *Musnad Abī Ḥanīfa*; dort fragt Yaḥyā b. Yaʿmar seinen Gefährten (der im Gegensatz zu der Fassung bei Muslim noch anonym bleibt), ob sie zu Ibn ʿUmar gehen und ihn nach dem *qadar* fragen sollen. Trotz dieses Unterschiedes stimmt der Isnād mit dem im *Fiqh al-absaṭ* überein.

[19] S. 41, 6 ff.

[20] Zu „daß man an Gott glaubt ... [und] seine Gesandten" (s. o.).

[21] Man beachte den Unterschied zu der Fassung im *Fiqh absaṭ*; dort steht noch „sein Diener und Gesandter". So auch in den Inschriften am Nord- und Osttor des Felsendoms (vgl. van Berchem, *Jérusalem*, „*Ḥaram*" 249 f./übs. Busse in: Das Heilige Land 109/1977/11).

[22] Dieser Zusatz bezieht sich nur auf den Ḥaǧǧ (vgl. Sure 3/97; dazu oben Bd. I 322).

fünf primären religiösen Pflichten, der späteren *arkān*, ist weit, und er ist vermutlich auch nicht geradlinig verlaufen; denn in der archaischeren Version des *Fiqh al-absaṭ*, in der die *šahāda* noch nicht hierhergesetzt ist, steht am Ende ein weiteres Gebot, das später nie mehr besonders hervorgehoben wurde: die große Waschung nach Geschlechtsverkehr[23]. Es scheint sich um eine ḫorāsānische Sonderentwicklung zu handeln[24]. Allgemein sei nur noch bemerkt, daß der dritte Begriff, der neben *īmān* und *islām* in der Legende eingeführt wird, *iḥsān*, in allen Versionen die gleiche Deutung erfährt: „daß man Gott verehrt, als ob man ihn (vor sich) sehe". Hier wird das Moment der existentiellen Aneignung, das in dem koranischen Begriff der „Frömmigkeit" noch mitschwang und nun über dem Interesse an der Aufzählung verlorenzugehen drohte, wieder hereingeholt[25]. Zum Schluß dann, wiederum überall, eine Warnung vor chiliastischem Denken: auch der Prophet kennt den Zeitpunkt der „Stunde" nicht[26].

Das Stichwort *arkān* (statt *al-islām* oder *šarā'i' al-Islām*) begegnet in all diesen Ḥadīṯen noch nicht. *Arkān* hieß ursprünglich wohl auch gar nicht die „Säulen (des Islams)", sondern die „Glieder"; es begegnet allein in der Verbindung *'amal bil-arkān* und steht dort neben *'amal bil-ǧawāriḥ* (so etwa in Mağlisī, *Biḥār* LXIX 68 nr. 21 und 22; allgemein vgl. W. C. Smith, *On Understanding Islam* 164 ff.). In Iran hat man unter den Ḫāriǧiten stattdessen mit dem Ausdruck *waẓā'if* experimentiert (s. o. Bd. II 582 und 896). Unter Šī'iten sprach man daneben von *da'ā'im* (vgl. etwa Qāḍī Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām* I 2, 11 ff. nach einem Ausspruch des Muḥammad al-Bāqir). Die Fünfzahl wird im Ḥadīṯ schon ausgesprochen (vgl. Conc. II 82b), ist jedoch noch nicht verbindlich. In einer *waṣīya*, die der Prophetengenosse Samura b. Ǧundab an seine Söhne gerichtet haben soll, werden nur das Gebet und die Armensteuer erwähnt und daß man die „schlechten Dinge" (*ḫabā'iṯ*) vermeiden soll, die Gott verboten hat (vgl. Sure 7/157; Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* III 93, 7 f.), anderswo, in einem Ḥadīṯ, in ähnlicher Weise nur Gebet und Fasten (Nawawī, *Arba'ūn* nr. 22, ed. Pouzet 41). Daß bei den Sunniten häufig der *ǧihād* und bei den Šī'iten die *walāya* als sechste Grundpflicht hinzukamen, ist bekannt (vgl. R. Hartmann, *Die Religion des Islam* 65; Kulīnī, *Kāfī* II 18 nr. 2). Dabei zeigt sich in der Šī'a eine Tendenz, die Inhalte allesamt in die *šahāda* hineinzunehmen; vgl. etwa Kaššī 418, 11 ff. für die Zeit des Ǧa'far aṣ-Ṣādiq: „Ich unterwerfe mich Gott (*adīnu llāh*) mit dem *Bekenntnis*, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott, daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist, daß die ‚Stunde' zweifellos kommen wird und daß Gott die (Toten) in den Gräbern auferwecken wird, *wie mit* dem Verrichten

---

[23] S. 41, 11.

[24] S. o. Bd. II 496, Anm. 24. Allerdings steht der gleiche Zusatz auch bei dem Ibāḍiten Ibn Sallām, der im Maġrib lebte (*Kitāb Ibn Sallām* 69, 14 ff.). Die Formulierung ist so sehr aufs Wort gleich, daß man eine Abhängigkeit von dem Ḥadīṯ annehmen muß.

[25] *Aḥsana* hat hier also nicht etwa die Bedeutung von „Gutes tun, wohltätig sein", sondern von „(etwas) ordentlich machen, im rechten Sinne tun". Zur Vertiefung dieses Ansatzes bei Muqātil b. Sulaimān vgl. Nwyia, *Exégèse coranique* 44 ff.

[26] In den späteren Versionen, im *Musnad Abī Ḥanīfa* und bei Muslim, werden noch die Vorzeichen (*ašrāṭ*) genannt.

des Gebets, dem Zahlen der Armensteuer, dem Fasten im Monat Ramaḍān, der Wallfahrt zum Hause (Gottes), soweit man dazu eine Möglichkeit findet, und der Loyalität (*walāya*) gegenüber ʿAlī b. Abī Ṭālib, dem Beherrscher der Gläubigen nach dem Tode des Propheten, sowie der Loyalität gegenüber Ḥasan und Ḥusain, der Loyalität gegenüber ʿAlī b. al-Ḥusain und der Loyalität gegenüber Muḥammad b. ʿAlī und nach dessen Tode gegenüber dir ...". Und nicht zuletzt können die praktischen Gebote zusammengefaßt werden mit der Formel *mā ǧāʾa min ʿindi llāh*: „Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott allein, der keinen Teilhaber hat, und daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist, und ich bekenne mich zu dem, was von Gott gekommen ist" (Kaššī 424 nr. 798 f.). Diese Formel ist alt; sie wird schon in Verbindung mit der Naǧdīya gebraucht (Aš'arī, *Maq.* 90, 11 f.) und ebenso bei den Murǧi'iten (vgl. Text II 15, a mit Kommentar). „Das, was von Gott gekommen ist" oder, mit *bihī*, „das, was (der Prophet) von Gott gebracht hat" ist dann einfach das „Gesetz" oder die „Offenbarung".

Die „*arkān*" haben sich in der hier sich entwickelnden Form durchgesetzt. Mit der Aufzählung der Glaubensinhalte dagegen konnte man so, wie das Ḥadīṯ sie vorgab, schon bald nicht mehr viel anfangen. Zwar wird sie später, in traditionistischer denkenden Zeiten, wieder aufgegriffen: bei Ibn Manda (gest. 395/1005) in dessen *K. al-Īmān*[27], kurz darauf bei Ḥalīmī (gest. 403/1012) in seinem *Minhāǧ fī šuʿab al-īmān*[28] und schließlich, davon abhängig, in den *Šuʿab al-īmān* des Aḥmad b. al-Ḥusain al-Baihaqī[29], ebenso auch dort, wo sunnitische Autoren in philosophischer Tradition sich (in Iran) mit theologischen Fragen beschäftigen, bei Rāġib al-Iṣfahānī z. B. (gest. Anfang 5./11. Jh.)[30] oder bei ʿĀmirī[31]. Aber anfangs lief die Entwicklung erst einmal ganz anders. Der Kunstgriff der Aktualisierung gelang im Ḥadīṯ nur einmal; dann war der Wortlaut endgültig versteinert. Zudem wurden Ḥadīṯe lange Zeit als Autorität gar nicht allgemein akzeptiert; die Muʿtazila und die Šīʿa sahen keinen Grund, ihre Problemkataloge auf diese Weise zu legitimieren. In der Šīʿa redete man von den *ḥudūd al-īmān*[32] und berief sich dazu auf die Imame. Man verstand darunter das, was der Imam zum Glaubensgut erklärt hatte: die Himmelsreise des Propheten, die Befragung im Grabe, die Überzeugung, daß Paradies und Hölle jetzt, also auch vor dem Gericht, schon geschaffen seien, und die Fürsprache ʿAlīs am Jüngsten Tage[33]. Das ist in kūfischem

---

[27] ed. ʿAlī b. Muḥammad b. Nāṣir al-Faqīhī, 1–2; Beirut 1406/1985; zum Autor vgl. GAS 1/214 f. Das Werk wurde von Ibn Manda's Sohn ʿAbdallāh tradiert.

[28] ed. Ḥilmī Muḥammad Fauda, 1–3; Beirut 1399/1979.

[29] ed. Abū Hāǧar Muḥammad as-Saʿīd Zaġlūl, 1–7 und Indices; Beirut 1410/1990. Baihaqī steht auch in seinem *K. al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* stark unter dem Einfluß Ḥalīmīs.

[30] In dessen *K. al-Iʿtiqādāt* (ed. Šamrān al-ʿIǧlī; Beirut 1988). Zur Datierung des Autors vgl. Madelung in: Fs. Meier 155 ff. und jetzt Rowson in EI² VIII 389.

[31] In seinem *Iʿlām bi-manāqib al-Islām*. Für ihn sind dort die *arkān iʿtiqādīya* diejenigen, die in der *āyat al-birr* genannt werden; ihnen stehen die *arkān ʿibādīya* gegenüber, die mit den üblichen *arkān* identisch sind (124, 10 ff.).

[32] *Kāfī* II 18 nr. 2.

[33] So nach Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (vgl. *Biḥār* LXIX 9 Nr. 11).

Geiste gedacht; nun haben wir es tatsächlich mit Theologoumena zu tun, an denen man sich erkannte und die man gegenüber Andersdenkenden verteidigte.

Interessanterweise wird das Gottesbild in diesem letzteren Katalog gar nicht berührt. Das gilt ebenso für die Fragen, die in Balḫ zum Grundbestand des *Fiqh al-absaṭ* wurden[34]. Gott war eine fraglos akzeptierte Realität, und was an ihm besonders islamisch war, seine Einheit und Einzigkeit, wurde erst von den Muʿtaziliten verbalisiert. Zwar haben auch die šīʿitischen Theologen der Mitte des 2. Jh's, vor allem Hišām b. al-Ḥakam, über ihn nachgedacht[35]; sie brachten sogar, wie sich aus den Buchtiteln erkennen läßt, dies alles auf den Begriff *tauḥīd*[36]. Aber erst Abū l-Huḏail machte daraus ein „Dogma"; für ihn war *tauḥīd* das erste der muʿtazilitischen *uṣūl*. Insgesamt waren es ihrer wiederum fünf, wie bei den *arkān*[37]. Ob das ein Zufall ist, wissen wir nicht.

> Die Zahl findet sich in diesem Zusammenhang auch sonst. Ḥasan al-Baṣrī soll fünf Gebote aufgezählt haben, die ein islamischer Herrscher beachten muß (vgl. Kister in: JSAI 18/1994/105 f.). Im Ḥadīṯ hieß es: „Der Islam ist auf fünf Dingen errichtet" (Conc. II 82 b); die Metapher ließ an „Fundamente" (*uṣūl*, wie bei Abū l-Huḏail) ebenso denken wie an „Säulen" (*arkān*, die hier inhaltlich in der Tat gemeint waren).

Was die Muʿtaziliten in Wirklichkeit in ihren Traktaten diskutierten, ging allerdings weit über die *uṣūl al-ḫamsa* hinaus. Zwar hat man sich später bei der Ordnung des Materials häufig nach diesem Schema gerichtet; aber besonders geeignet war es damals schon längst nicht mehr[38]. Vor allem die ausführlichen Propädeutika paßten nicht hinein: Atomismus, Epistemologie usw.; sie lebten lange weiter und sind in Iran unter dem Einfluß Avicennas noch einmal völlig umgestaltet worden. Die *uṣūl* selber wurden, sofern man sie beibehielt, manchmal mit neuen Inhalten gefüllt.

> Qāsim b. Ibrāhīm z. B., der das Schema aufnimmt, richtet nur die ersten drei von ihnen nach dem muʿtazilitischen Vorbild aus, während er die beiden letzten durch Aussagen über Koran und Sunna sowie über Besitz und Erwerb (*makāsib*) ersetzt (ʿImāra, *Rasāʾil al-ʿadl wat-tauḥīd* I 142; dazu Madelung, *Qāsim* 104). – Wie sehr die Propädeutika sich in der Zeit nach Avicenna breitmachen konnten, zeigt das späte Handbuch des Īǧī (*al-Mawāqif fī ʿilm al-kalām*). Dort behandeln, wie Madelung in GAP II 333 bemerkt, nur die beiden letzten Hauptabschnitte die Theologie im üblichen Sinne; im Druck machen sie – zusammen mit dem Kommentar des Ǧurǧānī – bloß den letzten von insgesamt 8 Bänden

---

[34] S. o. Bd. I 211 und vorher.

[35] Ib. 333 ff. und 358 ff.

[36] Ib. 348, 362 und 385; Bd. V 102 (= Werkliste IV e, nr. 1).

[37] S. o. Bd. III 223.

[38] Man braucht sich dazu nur die *Maqālāt al-Islāmīyīn* des Aš'arī anzusehen: *tauḥīd* und *ʿadl* nehmen im Kapitel über die Muʿtazila im ersten Band 110 Seiten ein, *al-asmāʾ wal-aḥkām* 8, *al-waʿīd* 4 und *al-amr bil-maʿrūf* gar nur eine halbe Seite. Auch bei dem Ibāḍiten Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī ist das Schema nur noch eine leere Hülse (*Bayān aš-šarʿ* II 44, –7 ff.).

aus. Bezeichnend ist auch, daß die theologischen Termini, die ʿAinalquḍāt al-Hamaḏānī in seiner *Šakwā l-ġarīb* aufzählt (S. 15, 8 ff. ʿUsairān/übs. Arberry, *A Sufi Martyr* 40), allesamt aus dem Bereich der Ontologie und der Physik stammen.

An den Propädeutika erkennt man im übrigen, wie sehr die Muʿtaziliten nicht nur in der Tradition des Korans standen, sondern sich auch im Rahmen derjenigen Probleme bewegten, die durch das spätantike Denken abgesteckt worden waren. Nicht nur Atomismus und Erkenntnislehre wurzelten dort, sondern vielleicht auch das auffällige Interesse an dem Handlungsvermögen, an dem die frühe islamische Theologie ihre ganze Diskussion der menschlichen Willensfreiheit aufhängte; darüber gibt es nämlich bei den Griechen bereits ähnliche Spekulationen, etwa bei Epikur[39]. Die frühen Muslime waren der Antike, bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit, zumindest in der Themenwahl häufig noch ebenso nahe wie die Kirchenväter[40]. Theologie beruhte in der Antike auf der Kosmologie[41], und ein *mutakallim* wie Naẓẓām paßt noch gut in dieses Bild. Man hat letzteren darum auch einen „Philosophen" genannt; z. Z. des Ma'mūn war dies durchaus üblich[42]. Umgekehrt identifizierten Philosophen wie al-Kindī oder Wissenschaftstheoretiker wie Ibn Farīġūn und al-Ḫwārizmī ihre Metaphysik, die Metaphysik der Griechen, mit der islamischen Theologie[43]; sie konnten sich auf den Gebrauch des Wortes θεολογία in der neuplatonischen Tradition berufen[44]. Erst seit Fārābī haben sich *falsafa* und *kalām* nicht mehr viel zu sagen. Natürlich hatte der Koran von Anfang an dieser Sicht diametral entgegengestanden; aber daß er die alleinige Leitlinie spekulativtheologischen Denkens zu sein habe, hat sich im sunnitischen Islam erst seit dem 4./10. Jh. allmählich durchgesetzt. Erst damals kam es zu dem „Verfall derjenigen Harmonisierungen, die im Eifer der Werbung um die spätantike Welt vollzogen worden waren", wie Blumenberg dies im Hinblick auf die Zeit nach den ersten christlichen Jahrhunderten formuliert hat[45]. Ähnlich wie Mi-

---

[39] Vgl. das in Bruchstücken erhaltene Kapitel aus dessen Περὶ φύσεως (Pap. 1056), frg. 7 ff. Arrighetti 232 5 ff./übs. Jürß u. a., *Griechische Atomisten* 269 ff. Vgl. weiterhin Bd. I 369 f. zu einem Bezug zwischen Hišām b. al-Ḥakam und Chrysipp.

[40] Vgl., als eines der charakteristischsten Beispiele, die Diskussion der Frage, warum die Erde mitten in der Welt verharrt (Jürß 104 und 456, Anm. 20; dazu oben Bd. III 238 f.). Zur Frage, wieweit *kalām*-Traktate in ihrer Struktur mit Schriften der Kirchenväter verwandt sind, äußern sich J. L. Kraemer in: Fs. Baneth 110 ff. und jetzt U. Rudolph in: Oriens 34/1994/299 ff.

[41] S. u. S. 461. Allgemein dazu Sambursky, *Religion und Naturwissenschaft im spätantiken Denken*, in: SB Heid. Ak. Wiss., Math.-Nat. Kl. 1981 nr. 4 sowie Blumenberg, *Genesis der kopernikanischen Welt* 206.

[42] S. o. Bd. III 66, 205, 300, 307, 331; auch hier S. 115.

[43] Dazu Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* 243 ff.

[44] Ansätze finden sich bekanntlich schon bei Aristoteles (vgl. Ebeling in RGG[3] VI 755); immerhin geht *ilāhīyāt* „Metaphysik" auf τὰ θεολογικά zurück. Genaueres dazu bei Ch. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie* 308 ff.

[45] *Genesis der kopernikanischen Welt*, ib.

nucius Felix, Tertullian, Arnobius, Eznik von Kolb oder Äneas von Gaza hat auch die frühe islamische Theologie, solange sie noch in Auseinandersetzung mit fremden religiösen und philosophischen Systemen stand, Schriftbelege weitgehend vermieden[46]. An ihrer Themenstellung werden wir uns auch im folgenden orientieren müssen.

[46] Für Äneas von Gaza konstatiert bei M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet* (Bonn 1969), S. 20 f.

1. Das Gottesbild

Der Islam war, so sagte ein berühmt gewordenes Ḥadīṯ, jedem Menschen angeboren (*fiṭra*)[1]. Der Gottesbegriff war es dann umso mehr; „Preis sei Gott, der die Menschen so erschaffen hat, daß sie ihn aus sich heraus erkennen (*faṭara l-ʿibād ʿalā maʿrifatihī*)", so beginnt Sahl b. Hārūn, der Direktor des *bait al-ḥikma* unter Hārūn ar-Rašīd, sein *K. an-Namir waṭ-ṭaʿlab*[2]. Bei den Šīʿiten legte man dieses Axiom den Imamen Muḥammad al-Bāqir und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq in den Mund[3]; bei ihnen hat sich die Lehre von der geschenkten Gotteserkenntnis auch in der spekulativen Theologie lange gehalten[4]. Genauer nachgefragt hat man zuerst in Baṣra, und dort bezeichnenderweise unter den Murǧiʾiten. Diese waren vermutlich von ihren kūfischen Mitbrüdern ähnliche Töne gewöhnt wie bei den Šīʿiten und entdeckten nun, zu Beginn der Abbasidenzeit, daß die *fiṭra* nicht für das Gottesbild insgesamt gelten konnte; es gibt Erkenntnisse, die dem Menschen erst in einer zweiten Stufe, durch die Offenbarung, bewußt werden. Nur war die Grenze zwischen der ersten und der zweiten Gotteserkenntnis nicht leicht zu ziehen[5]. Klar war allerdings, daß, wenn es denn ein Urwissen gab, ein *lumen naturale*, an dem selbst die Heiden teilhatten, zumindest die Existenz Gottes darin einbeschlossen sein mußte[6]. Direkten Atheismus gab es damals ja gar nicht[7]. Selbst Agnostizismus erwartete man allenfalls im Umgang mit Indern[8] oder mit Leuten, die von antiker Skepsis beeinflußt waren[9]; mit den Dualisten stritt man nur um die Einzigkeit Gottes, nicht um sein bloßes Vorhandensein. Die meisten „Ungläubigen" waren *ahl al-kitāb*; mit ihnen hatte man den theistischen Ansatz gemeinsam[10]. Heiden

---

[1] Näher dazu HT 101 ff.

[2] S. 174, 4.

[3] Barqī, *Maḥāsin* 188 nr. 222 ff.; Kulīnī II 12 f. nr. 1–5.

[4] Vgl. Text IV 1; dazu Bd. I 340. Die vorher genannten šīʿitischen Traditionen werden bezeichnenderweise z. T. von dem Theologen Zurāra überliefert. Noch Ibn Bābōya benutzt in diesem Zusammenhang den Begriff *fiṭra* (Fyzee, *A Shiʿite Creed* 38), später auch Ibn Ṭāwūs (*Kašf al-maḥaǧǧa* 10, 10 ff.; 12, 11 ff.; 24, 12 ff.). Rāġib al-Iṣfahānī, ein Sunnit, sagt stattdessen *badīhī* (*Iʿtiqādāt* 32, 6 f. und 34, −4 ff.).

[5] Vgl. Bd. II 171 f. mit 175.

[6] Es gab auch Gebote, die man als *fiṭra* ansah, vor allem Reinheitsvorschriften, die, obgleich nicht im Koran genannt, doch allgemeingültig zu sein schienen (vgl. Wellhausen, *Reste* ²167 ff.). Jedoch braucht uns das hier nicht zu interessieren.

[7] Das sagt implizit auch Rāġib al-Iṣfahānī (38, 7 ff.).

[8] S. o. Bd. II 503 f.; häufig versteckte sich dahinter nur, daß Buddhisten nicht an einen persönlichen Gott glaubten.

[9] Dazu weiteres unten S. 671 f.

[10] Mit den Juden noch mehr als mit den Christen; ihnen konnte man nicht – wie den Christen bezüglich der Trinität – vorwerfen, „Polytheisten" zu sein (vgl. Bd. II 231 mit I 414). Die

im eigentlichen Sinne waren, nachdem der Polytheismus der Mekkaner so abrupt und spurlos versunken war, in größerer Zahl nur in Zentralasien oder in Afrika zu bekehren; aber was man bei Türken oder Negern vorfand, betrachtete man als reinen Aberglauben[11]. Aus dem Koran wußte man, daß es auch in vorislamischer Zeit und vor der Offenbarung überhaupt schon gottgläubige Heiden gegeben hatte[12]; man hat immer wieder einmal – wenngleich nicht allzu häufig – über ihre Rolle und ihr Geschick nachgedacht.

> So Abū Šamir al-Ḥanafī (s. o. Bd. II 175) und vor allem Ṯumāma b. Ašras (s. o. Bd. III 166 ff.), vielleicht auch bestimmte Ibāḍiten gegen Ende des 2. Jh's (hier ist aber der Text nicht ganz eindeutig; s. o. Bd. I 413 f.). Der älteste Beleg ist, die Echtheit des Textes einmal vorausgesetzt, der zweite Brief Abū Ḥanīfa's an ʿUṯmān al-Battī (s. o. Bd. I 205); auf ihn hätte Abū Šamir sich stützen können. Natürlich kam man bald darauf, daß auch Adam schon ein Prophet gewesen sei und damit von vornherein Offenbarung mit im Spiel war (vgl. Schöck, *Adam im Islam* 133 ff.); aber systematisch verwertet wurde dieses Motiv eigentlich erst in der ismāʿīlitischen Theologie. Auch die Vorstellung vom Urbund (Sure 7/172: *a-lastu bi-rabbikum*) tritt erst bei Ǧunaid und Sahl at-Tustarī in dieser Frage in den Vordergrund ((s. o. S. 279 und 287); im Ḥadīṯ hatte sie eher zur Bekräftigung der Prädestination gedient (HT 32 ff.).

Gegen Gottesbeweise hatte man gleichwohl nichts; sie fanden sich bereits im Koran[13]. Bewußt rezipiert oder ausformuliert wurden sie allerdings erst spät: der teleologische vielleicht zum erstenmal von Muḥammad b. al-Laiṯ, dem Sekretär al-Mahdīs und Hārūn ar-Rašīd's in seinem *K. al-Ihlīlağa*[14], der Beweis e contingentia mundi zum erstenmal von Abū l-Huḏail[15]. Letzterer sah darin ebensowenig einen Widerspruch zur vorgegebenen Gotteserkenntnis wie vor ihm die baṣrischen Murǧi'iten[16] oder die Stoiker[17]. Diese hatten die Existenz

---

Juden beriefen sich deswegen auch darauf, mit den Muslimen den ersten Teil der *šahāda* gemeinsam zu haben (vgl. Bd. I 31 und II 616, Anm. 11); man erzählte sich den Witz, daß ein Jude sich als *muʾaḏḏin* anstellen ließ und dann zum Gebet rief mit den Worten: „Es gibt keinen Gott außer dem Gott, und die Leute sagen, Muḥammad sei sein Prophet" (Marzolph, *Arabia ridens* II 242 nr. 1114).

[11] Allerdings finden sich in einer ibāḍitischen Quelle Überlegungen zur Frage, wieweit die Neger in Sufāla, die noch nie vom Islam gehört haben, zu religiöser Erkenntnis verpflichtet sind (Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šarʿ* II 300, 3 ff.); vgl. auch Text VIII 2, u–w. Für Zentralasien vgl. Bd. II 491 f. und 496 f.

[12] Die sog. Ḥanīfen; vgl. vor allem Sure 30/30, wo das Ḥanīfentum als die „natürliche Art" bezeichnet wird, in der Gott die Menschen erschaffen hat. Hieraus ist das *fiṭra*-Ḥadīṯ hervorgegangen. Daß manche dieser Ḥanīfen Gegner Muḥammads gewesen waren (vgl. Rubin in: JSAI 13/1990/86 ff.), stand auf einem andern Blatt.

[13] Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter* 71 f.; vgl. auch unten S. 458. Intuitive Gotteserkenntnis und rationale Gotteserkenntnis sind ja nah miteinander verwandt.

[14] S. o. Bd. III 27 und II 487; für die spätere Entwicklung s. o. S. 207 f.

[15] S. o. Bd. III 231 f.

[16] S. o. Bd. II 171.

[17] Der nestorianische Arzt und Philosoph al-Ḥasan b. Suwār (gest. nach 408/1017) berichtet, daß die Frage, ob die Gotteserkenntnis vorgegeben oder erworben sei, unter den islamischen Theologen umstritten war, und meint selber dazu, daß sie sich je nach der gewählten Perspektive verschieden entscheiden lasse (Abū Sulaimān al-Manṭiqī, *Ṣiwān al-ḥikma* 156, apu. ff. DUNLOP/353, ult. ff. BADAWĪ; zu al-Ḥasan b. Suwār vgl. Walzer in: Oriens 6/1953/97).

der Götter für offenkundig gehalten und dennoch Gottesbeweise konstruiert, um jene offenkundig zu machen; auch Epikur hatte geglaubt, daß wir einen „Vorbegriff" (πρόληψις) von Gott haben[18]. Dasselbe gilt für den Koran: die Beweise sind dort immer nur Bestätigung. Aber die epistemologische Vorgabe ist einklagbar; Gott besitzt dadurch, daß er dem Menschen eine wie auch immer geartete apriorische Gotteserkenntnis mitgibt, ein „Argument" (*ḥuǧǧa*) gegen ihn[19]. Damit kam eine juristische Komponente ins Spiel, welche die islamische Theologie von antiker Philosophie unterschied[20]; sie wurzelte in der Vorstellung vom Jüngsten Gericht. Der Mensch kann das Wissen, das ihm mitgegeben ist, ja vergessen[21], er ist darum verpflichtet, es zu bewahren und sich darüber hinaus ein genaueres Bild zu machen. Gotteserkenntnis war eben auch ein Gebot, so wie der Glaube ein Gebot war (obwohl man lange Zeit davon ausging, daß dieser gleichfalls von Gott im Menschen geschaffen werde[22]). Abū l-Huḏail fragte sich darum – und manche andere nach ihm ebenso –, wieviel Frist Gott dem Menschen zur näheren Gotteserkenntnis gelassen habe[23].

Nicht jeder allerdings wollte eine solche Verpflichtung in dieser Form akzeptieren; in ihr verbarg sich ja der Keim zum Rationalismus. Wer die Menschen nicht in Dumme und Kluge aufteilte, sondern in Blinde und Auserwählte, mußte anders verfahren. Die frühen Šīʿiten lehnten in ihrer Mehrheit ab, daß eine Notwendigkeit bestehe, über Gott nachzudenken[24]; man muß vielmehr den rechten Führer wählen, um durch ihn den Weg zu finden. Denn, so ließ man sich durch Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq bestätigen, „Gott ist zu erhaben und zu edel, um durch seine Geschöpfe erkannt zu werden; vielmehr werden die Geschöpfe durch ihn erkannt". Er muß sich zu erkennen geben, und er tut dies zuerst durch den Propheten und dann durch den Imam, der im Widerstreit der Exegese sich als der Walter des Korans (*qaiyim al-Qurʾān*) erweist[25]. Das ist Erkenntnis von oben als Gegensatz zur sinnlichen oder rationalen Erkenntnis von unten. Im gleichen Sinne hatte schon Clemens Alexandrinus festgestellt, daß Gott nicht aufgewiesen werden könne; nur für den Sohn, der Weisheit, Wissen und Wahrheit ist, gebe es einen Beweis und eine Darstellung[26]. Auf sunnitischer Seite verschärften die sog. *aṣḥāb al-maʿārif* das Problem: Wie soll man sich der Verpflichtung zur Gotteserkenntnis bewußt werden, wenn man

---

[18] Dazu etwa M. Schofield in: *Doubt and Dogmatism* 289 ff.; auch schon Pohlenz, *Die Stoa* 59 mit Anm. II 34 f.

[19] Sure 6/149; vgl. Sure 4/165 und 2/150.

[20] Dazu Bd. I 205 und 412; weiteres s. Index der Termini s. v. *ḥuǧǧa*.

[21] Barqī, *Maḥāsin* 188 nr. 225. In der Mystik wird dies, ins Existentielle gewandt, mit dem Begriff *ġafla* „Unachtsamkeit; Gleichgültigkeit" erfaßt, so etwa bei Muḥāsibī (vgl. *Gedankenwelt* 61 ff.).

[22] S. u. S. 577 f.

[23] S. o. Bd. III 251 f.; „Frist, Aufschub" (*muhla*) ist vermutlich aus Koranstellen wie Sure 73/11 oder 86/17 herausentwickelt.

[24] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XII 379, 13 f.; auch Aš'arī, *Maq.* 51, 9 ff.

[25] Kulīnī, *Kāfī* I 168 f. nr. 2.

[26] *Stromateis* IV 25. 156, 1.

nicht schon weiß, was „Gott" ist?[27] Aber ob vorgegeben oder nicht, der Gottesbegriff allein reichte nicht aus; erkannt hatte man Gott erst, wenn man auch seine „Namen" und Eigenschaften kannte. Da aber war das erste, worauf man unter Šī'iten wie Sunniten bestand, daß Gott einer war, der Gott, der „keinen Teilhaber hat"[28].

[27] S. o. S. 100 f.; auch unten S. 668 f. Man mag hier zum Vergleich auch an Karl Barth erinnern: Gott wird nur durch Gott erkannt (*Kirchliche Dogmatik* II_1 200). Die Erkennbarkeit Gottes ergibt sich daraus, daß wir Gott erkennen; die Frage kann darum nicht lauten, ob Gott wirklich erkannt wird, sondern nur, aufgrund welcher Voraussetzungen Gott erkannt wird (ib. II_1 68).

[28] Sure 6/163, 17/111 und 25/2.

1.1 Gott als der Eine

Wenn Gott keinen Partner haben darf, so, weil er mit diesem seine Macht (*mulk*) teilen müßte; Gott ist der Herrscher und darum einer, der Monarch. Wenn aber der Hinweis auf Gottes Königsmacht an zwei der genannten Koranstellen ausdrücklich hinzugesetzt wird[1], so in charakteristischer Verbindung mit der Aussage, daß Gott „sich kein Kind zugelegt" habe[2]; der Partner, den es auszuschalten gilt, ist also nicht irgendein zweiter Gott im Sinne des Dualismus, sondern von Gott selber gezeugt oder zu ihm in Verwandtschaft gesetzt. Freilich herrscht hier weniger Eindeutigkeit, als man sich wünschen würde; *walad* kann Singular und Plural sein, Masculinum oder Femininum, und man mag darum ebenso an Allāhs Töchter im mekkanischen Pantheon denken wie an den Sohn Gottes in der Trinität[3]. Aber schon in den Inschriften am Felsendom lassen der Kontext – und die Intention des Bauwerkes[4] – keinen Zweifel daran, daß man die Verse antichristlich verstand[5]. Gottes Macht wird dort zur Metapher für den Sieg der Araber über Byzanz; sie äußert sich in der auftrumpfenden Pracht, mit der der neue Kuppelbau sich dem alten, der Anastasis, gegenüberstellt[6].

Die allenthalben dort wiederholte Aussage aber, daß Gott keinen Teilhaber habe, wird verstärkt durch Sure 112, in deren „weder zeugend noch gezeugt" (*lam yalid wa-lam yūlad*) das nizänische „gezeugt, nicht geschaffen" (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) zur Irrlehre gestempelt wird[7]. Die Sūrat al-Iḫlāṣ wurde schon damals als eine Art Identitätsmerkmal des Islams empfunden; Yazīd b. Hārūn, der große Ḥadīṯlehrer aus Wāsiṭ, empfahl später mit einem Wort des Abū Huraira, sie elfmal am Tag als Bekenntnisformel zu sprechen, zusammen mit einem einleitenden *lā ilāha illā llāhu waḥdahū lā šarīka lahū*[8]. Sie teilt mit der Fātiḥa und den beiden letzten Suren die Eigentümlichkeit, daß ihr Name nicht dem Wortlaut selber entnommen ist, sondern ihren Inhalt oder ihre Funktion auf den Begriff bringt; sie formuliert, so wollte man sagen, die Haltung derer, „die ihren Glauben ganz auf Gott einstellen" (*aḫlaṣū dīnahum*

---

[1] Sure 17/111 und 25/2; auch in Sure 6/163 macht Paret wohl zu Recht einen entsprechenden Klammerzusatz.

[2] Ebenso im Zusammenhang mit anderen Aussagen über die Einzigkeit Gottes, etwa Sure 4/171.

[3] Vgl. Paret, *Kommentar* 26 f. mit Bezug auf Sure 2/116 f.

[4] S. o. Bd. I 10 f. und unten S. 396.

[5] Sure 17/111 findet sich dort im äußeren Ambulatorium (van Berchem in: CIA, *Jérusalem* II 229/übs. Busse in: Das Heilige Land 109/1977/12).

[6] Zum Verhältnis zwischen Felsendom und Anastasis vgl. den bereits oben Bd. I 10 zitierten Aufsatz von Busse in: Busse/Kretschmar, *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, S. 1 ff.; auch schon Goitein in: JAOS 70/1950/104 ff. = *Studies* 135 ff. Allgemein F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca* 80 ff.

[7] Die antinizänische Tendenz von Sure 112 wird hervorgehoben von K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter* 195; vgl. auch Henninger, *Glaubenswahrheiten* 47 ff.

[8] Baḥšal, *Ta'rīḫ Wāsiṭ* 141, 5 ff. Selbst Ibn Sīnā hat einen Kommentar zu ihr geschrieben (ed. Ḥ. ʿĀṣī, *at-Tafsīr al-qur'ānī wal-luġa aṣ-ṣūfīya fī falsafat Ibn Sīnā*, Beirut 1983, S. 106 ff.).

lillāh, Sure 4/146)[9]. Sie redet von Gott als dem Einen (*aḥad*), und man verstand dies so, daß der Fromme von allem andern neben ihm, eben einem Teilhaber, absehen solle.

Die verinnerlichte Frömmigkeit der baṣrischen Asketen hat sich später des Wortes *iḫlāṣ* bemächtigt. Schon Ḥasan al-Baṣrī soll in einem Ḥadīṯ auf das „Geheimnis", das darin steckte, aufmerksam gemacht haben: daß nämlich alles, was den Frommen von Gott ablenkt, „Teilhaber" sei und zur „Beigesellung" (*širk*) verführe[10]. *Iḫlāṣ* war dann die „Reinheit der Absicht"[11] oder die „Aufrichtigkeit"[12], mit der man in seinem Handeln Gott intendiert, und Gott war damit eher der Einzige als der Eine[13]. „Beigesellung" aber, der Polytheismus der alten Tage, war nun nicht mehr leicht zu diagnostizieren; *širk* hatte mit dem äußeren Verhalten nur noch wenig zu tun und schien darum verborgener als „schwarzer Ameisen Tritt in finsterer Nacht auf hartem Gestein"[14]. Man konnte ihm nur noch entgehen, wenn man der Welt ganz entsagte. Das Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*) bestand deswegen letzten Endes darin, wie Ǧunaid mit unübertroffener Knappheit formulierte, „den Ewigen von dem, was in der Zeit entstanden ist, freizustellen" (*ifrād al-qadīm ʿan al-muḥdaṯ*)[15]. Man verehrte auf diese Weise Gott nicht nur als den Einen und Einzigen, sondern auch als den Heiligen; hier schlossen dann andere Prädikate wie *ǧalāl* „Erhabenheit" oder *ʿizza* „Größe" an.

> Sie wurden in der religiösen Formelsprache durch die Eulogien *taʿālā* und *ʿazza wa-ǧalla* oder durch *subḥāna llāh* ausgedrückt. *Ǧalāl* hat wiederum vor allem

---

[9] Paret, *Kommentar* 530; zur Ausdrucksweise vgl. Ringgren in: Oriens 15/1962/93 ff.

[10] S. o. Bd. II 45 und 99; dazu jetzt das Material bei Gramlich (übs.), *Die Lebensweise der Könige* 74 f.

[11] Vgl. meine *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 149 f.; auch Reinert, *Tawakkul*, Index s. v. *iḫlāṣ*.

[12] So übersetzt Gramlich das Wort.

[13] Vgl. das einschlägige Kapitel in der *Risāla* des Qušairī (S. 95 f./übs. Gramlich 295 ff.) und jetzt die Ausführungen bei Gramlich, *Abū l-ʿAbbās b. ʿAṭā'* 18 ff. Dazu Barth, *Kirchliche Dogmatik* II_1 498: die Einheit Gottes kann bedeuten Einzigkeit (*singularitas*) und Einfachheit (*simplicitas*).

[14] So nach einem apokryphen Prophetenwort, das vor allem in mystischen Quellen zitiert wird (vgl. Muḥāsibī, *Iḫkām at-tauba*, Hs. Berlin or. oct. 1435, fol. 8 b, pu. f.; Sarrāǧ, *Lumaʿ* 83, 16/übs. Gramlich 143 und Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 45, −8 f./übs. Gramlich 174, jeweils mit weiteren Belegen aus späteren Quellen). Im Ansatz auch bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 403, 6 f. oder Abū Nuʿaim, *Ḥilya* III 36, −4 ff. (wo es über Sulaimān at-Taimī zurückgeführt wird; s. o. Bd. II 369). Spätere Belege noch bei Reinert, *Tawakkul* 56. Bei ʿAṭṭār, *Taḏkirat ul-auliyā'* I 14, 18 f. wird dasselbe Bild auf die Arglist (*makr*) Gottes bezogen.

[15] So Abdel-Kader, *Life, Personality and Writings of Al-Junayd* 70; dazu C. W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* 28 ff. Ǧunaid hat ursprünglich wohl abstrakter formuliert: *ifrād al-qidam min al-ḥadaṯ*, „die Anfangslosigkeit von der Anfanghaftigkeit zu trennen", wie Gramlich übersetzt (*Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 25). In den erhaltenen Originalschriften Ǧunaids findet sich der Satz nicht; jedoch hat Ǧunaid sich zum Thema anscheinend häufiger geäußert (vgl. Sarrāǧ, *Lumaʿ* 28, 15 ff./übs. Gramlich, *Schlaglichter* 67 ff.). Im übrigen hat er auch einen Traktat darüber verfaßt. Diese *Risāla fī t-tauḥīd* war, wie Baġdādī sagt (*Uṣūl ad-dīn* 309, 15 f.), im Geiste der *mutakallimūn* und in der Sprache der Ṣūfīs geschrieben. Gehören dazu die Fragmente, die Abdel-Kader in seiner Studie über Ǧunaid herausgegeben hat? (S. 51 ff./übs. 171 ff.).

in der Mystik eine große Rolle gespielt (vgl. etwa Ǧullābī/Huǧwīrī, *Kašf al-maḥǧūb* 370, 10 ff. und 490, 14 f.; dazu unten S. 436). Vom Stamme *q-d-s* „heilig sein" bildete man *quddūs*; jedoch wird dieses Gottesprädikat in der frühen Theologie nicht aufgenommen (vgl. dazu Gimaret, *Noms divins* 203 f.). Zum mystischen *tauḥīd* allgemein vgl. noch die Materialsammlung bei Gramlich, *Derwischorden* II 342 ff.

Ob man überall unter Asketen und Mystikern so esoterisch dachte, wäre eine Untersuchung wert. Die *ṣūfīyat al-Mu'tazila*, die in der von uns behandelten Epoche auftraten[16], hatten vermutlich noch ein anderes Gottesbild. Auch Ibn Karrām nannte Gott nur *aḥadī aḏ-ḏāt* bzw. *aḥadī al-ǧauhar*, „eines Wesens und einer Substanz"[17], und kam damit Ibn Sīnā (der anderthalb Jahrhunderte nach ihm lebte) näher[18] als Ǧunaid. Was er meinte, wurzelte in ältesten Schichten islamisch-theologischen Denkens. Man hatte nämlich anfangs aus der Einheit eher die Einheitlichkeit herausgehört; Gott ist der Eine, insofern er in sich geschlossen ist, einheitlich als Substanz[19] (oder, wie man damals sagte, als Körper), undurchdringlich, Gott „durch und durch", wie Paret in Vers 2 der Sure 112 übersetzt. Diese Sure hieß damals vermutlich noch gar nicht *sūrat al-iḫlāṣ*; daneben findet sich nämlich, als vielleicht ältere Form, *sūrat Qul huwa llāhu aḥad*[20]. Gott ist massiv und kompakt (*muṣmat*); gerade darum läßt sich von ihm sagen, daß niemand durch ihn gezeugt sein könne[20a].

Diese überraschende und für spätere Generationen kaum noch nachvollziehbare Ausdeutung hängt an dem Prädikat *aṣ-ṣamad*, das in Vers 2 auf *aḥad* reimt. Was ursprünglich damit im Koran gemeint war, wird vielleicht nie mehr mit Sicherheit zu erschließen sein; auch die mittelalterlichen Exegeten, Ṭabarī etwa, waren im Grunde ratlos. Jedoch wird man sagen können, daß die Wortgleichung *ṣamad* = *muṣmat*, die sie neben anderen anbieten, sehr alt ist. Vermutlich ist sie sogar älter als die anderen; *ṣamad* = *as-saiyid* „der Herr" oder *ṣamad* = *al-maqṣūd ilaihi fī l-ḥawā'iǧ* „der, an den man sich in der Not wendet" sind Interpretationen, die von den Mu'taziliten gebraucht und vielleicht erst von ihnen aufgebracht wurden[21]. *Muṣmat* wirkte natürlich auch deswegen

---

[16] Vgl. Bd. III 130 ff. und oben S. 88 ff.

[17] Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 132, apu. f.; dazu oben Bd. II 610.

[18] Vgl. dessen *Ta'līqāt* 54, 1, wo *aḥadī aḏ-ḏāt* gleichfalls von Gott ausgesagt wird. Hat der Philosoph sich nach den Karrāmiten – die ihm ja vermutlich bekannt waren – ausgerichtet?

[19] Nur dieses Wort wurde bei Ibn Karrām mit Bezug auf Gott als anstößig empfunden (Baġdādī, *Farq* 203, 9 ff./216, 9 ff.).

[20] Paret, *Kommentar* 554.

[20a] Der Kalif al Mahdī wirft dem Patriarchen Timotheos vor, an einen „leeren" Gott zu glauben, weil dieser einen Sohn gehabt habe, also ein Kind aus ihm hervorgegangen sei (Mingana, *Christian Documents* 78).

[21] So nach Aš'arī, *Maq.* 218, 7 f.; man wird allerdings auch die Ibāḍiten nicht vergessen dürfen (vgl. Rabī' b. Ḥabīb, *Musnad*, Damaskus 1388/1968, S. 241, –6 ff.). Beide Interpretationen verraten bereits eine philologische Beschäftigung mit dem Koran (vgl. dazu Abū Ḥaiyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ* VIII 530, 11 f., nach Ibn al-Anbārī). – Allgemein vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Zīna* II 121, 1 ff.; Baihaqī, *al-Asmā' waṣ-ṣifāt* 78, 4 ff. und vor allem Ibn Taimīya, *Tafsīr Sūrat al-iḫlāṣ* 2 ff.; auch Blachère, *Le Coran* II 174, Anm. 2.

überzeugend, weil es an *ṣamad* anklang. Aber man hat gewiß nicht gemeint, hier eine Etymologie des Wortes gefunden zu haben; dazu hörte ein Araber den Unterschied der Endkonsonanten zu stark. Mit *muṣmat* wurde ein Inhalt ausgedrückt: daß Gott nicht hohl sei und nicht porös[22], „vollkommen dicht", um Massignons Wiedergabe zu gebrauchen[23], eben „Gott durch und durch".

Zur Rechtfertigung dieser Übersetzung vgl. Paret in: Der Islam 56/1979/294 f.; dazu *Kommentar*, Nachtrag in der Taschenbuchausgabe, S. 555. Jacques Berque sagt in seiner französischen Übersetzung jetzt „Dieu de plénitude" und vergleicht mit Parmenides: „da (das Sein) zugleich ganz ist, eines, zusammenhängend" (ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν συνεχές; Frg. B 8, Z. 5 f./übs. Heitsch 27). – Die Diskussion über die Bedeutung des Wortes im Koran (und in vorislamischer Zeit) beginnt mit dem Aufsatz von F. Rosenthal in dem *Joshua Starr Memorial Volume* (New York 1953), S. 67 ff. Paret referiert in seinem *Kommentar*, S. 530, Rosenthals These ebenso wie die von R. Köbert in: Orientalia 30/1961/204 f. In jüngster Zeit ist das Interesse an der Frage dann wieder aufgeflammt; vgl. Newby in: *Orient and Occident*, Festschrift C. H. Gordon 127 ff. (der Rosenthals Überlegungen aufnimmt und bei *ṣamad* an ein steinernes Götterbild denkt), Schedl in: Der Islam 58/1981/2 ff. (der bei Köbert anknüpft), Rubin in: Der Islam 61/1984/197 ff. (der in *ṣamad* ein „polytheistisches Attribut des vorislamischen Hochgottes" sieht, S. 205 f.) und in Auseinandersetzung damit Ambros in: Der Islam 63/1986/219 ff., kurz auch Schall in: *Festschrift Rundgren* 327 f., Gimaret, *Noms divins* 320 ff. und Nevo e. a., *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev* I 54, Anm. 2. Ambros will dabei in *ṣamad* nur noch ein „formal-ästhetisch motiviertes Füllsel ohne scharf semantisch-theologische Intention" erkennen (S. 243); für ihn ist der Reim auf *aḥad* das Entscheidende. Im übrigen ist auch *aḥad* nicht ganz so unproblematisch, wie es aussieht. Im Koran ist es als Gottesprädikat ein ἅπαξ λεγόμενον; man sollte eher *wāḥid* erwarten (vgl. Ambros 225 f.; zur Interpretation der Exegeten und Grammatiker vgl. Gimaret 196 f.). – *Muṣmat* begegnet als Terminus bei den Philologen: *ḥurūf muṣmata* sind „dumpfe, stumme Laute" im Gegensatz zu den *ḥurūf aḍ-ḍalāqa*, den Liquiden und den stimmhaften Labialen *f*, *b* und *m* (vgl. Fleisch, *Traité* I 227).

Ob „massiv, kompakt" ursprünglich so sehr in die antitrinitarische Ausrichtung syrisch-islamischen Denkens eingebunden war, daß man damit vor allem jede Multiplizität bei Gott abweisen wollte, insofern Gott eben nicht in drei Teile zerfällt[24], läßt sich aus Mangel an literarischen Zeugnissen nicht mehr erkennen. Unübersehbar ist nur, daß *ṣamad* als Gottesprädikat in umaiyadischer Zeit sehr beliebt war. Es steht auf den ersten Münzen nach der Reform, und zwar auch dann, wenn die gesamte Sure 112 darauf keinen Platz findet[25].

---

[22] S. o. Bd. I 361 und II 529; auch Paret, *Kommentar* 530.

[23] *Passion* ²III 73/III 63; vgl. Gardet in ER VI 28 a, der selber mit „impénétrable" übersetzt.

[24] Natürlich sah auch die christliche Theologie dies nicht so (s. u. S. 371). Jedoch sollte man nicht vergessen, daß in den letzten Jahrzehnten vor dem Islam unter den Monophysiten Syriens und Ägyptens, etwa bei Johannes Philoponos, eine Dreisubstanzenlehre vertreten wurde, die den Gegnern als Tritheismus erschien; vgl. dazu jetzt Ebied/van Roey/Wickham, *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier* (Löwen 1981).

[25] Die üblichen Münzlegenden sind in den ersten Jahren Sure 112 oder die Formeln *Allāhu waḥdahū lā šarīka lahū* bzw. *Allāhu aḥad Allāhu ṣ-ṣamad*. Sure 112 steht auf der Rückseite

Ḥaǧǧāǧ soll von religiösen Kreisen kritisiert worden sein, weil sie in dieser spektakulären Hervorhebung eine Profanierung des koranischen Textes sahen; die Silberdirhams dieser Emissionen wurden die „anstößigen" (*makrūha*) genannt[26]. Der Name ʿAbdaṣṣamad ist damals verhältnismäßig häufig; der Erzieher Walīds II. hieß z. B. so[27], auch ein früher Abbaside, ʿAbdaṣṣamad b. ʿAlī[28]. Ṯābit Quṭna benutzt in seinem „murǧi'itischen" Gedicht die charakteristische Wendung *waḥḥada ṣ-ṣamad*[a], „die Einheit dessen bekennen, der *ṣamad* ist"[29].

Ebenso unübersehbar ist allerdings, daß in dem Augenblick, wo die Texte expliziter werden und theologische Spekulation einsetzt bzw. greifbar wird, die Vorstellung stärker ins konkret Körperliche hinübergleitet. Gott ist massiv im Gegensatz zum Menschen, welcher hohl (*aǧwaf*) ist; darum kann der Satan in den Menschen eindringen[30], und darum braucht der Mensch Nahrung, um seine Leibeshöhlung, seinen Bauch (*ǧauf*), zu füllen. Gott dagegen „speist, aber wird nicht gespeist" (*yuṭʿimu wa-lā yuṭʿamu*; Sure 6/14)[31]; er ist, wie es im Proöm des *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* heißt, „der Kompakte, dem keine Speise gereicht wird"[32]. Muǧāhid hat diesen Aspekt offenbar in den Vordergrund seiner Exegese des Wortes gestellt: Gott ißt und trinkt nicht[33]. Auch die

---

der ältesten syrischen Gold- und Silberprägungen vom Jahre 77 an (vgl. Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins* II 84 ff. für die Goldmünzen und 104 ff. für die Silberprägungen seit 79; auch Bates, *Islamic Coins* 15 und Nāhiḍ ʿAbdarrazzāq Daftar in: Maurid 15/1986, Heft 4/46 f.); die verkürzte Formel, die nur Vers 1–2 dieser Sure umfaßt, findet sich manchmal auf den kleineren Kupfermünzen (etwa Walker II 229 und 242; sogar mit einem griechischen Buchstabengegenstempel, vgl. Ilisch in: Münstersche Numismatische Zeitung 9/1979, Heft 3/36). Mit dem Aufkommen der Abbasiden verschwindet die Aufschrift von den Münzen. Sie findet sich häufiger erst wieder zu Beginn des 5. Jh's, auf Prägungen der Kākūyiden in Zentraliran (vgl. Miles in: Iraq 5/1938/97 ff.), vorher nur ganz vereinzelt auf einer Goldmünze des Kalifen al-Muqtadir (Baġdād 313/925; vgl. Auktionskatalog Sotheby's 24.–25. 3. 1988, nr. 371) oder auf einer būyidischen Prägung des Ṣāḥib Ibn ʿAbbād aus Raiy vom Jahre 380/990 (Miles, *Numismatic History of Rayy* 171, nr. 200). Für diese letzteren Angaben habe ich L. Ilisch, Tübingen, zu danken. – Zur sprachlichen Form der Zitate aus Sure 112 noch Ambros, a. a. O. 224 f.

[26] Balāḏurī, *Futūḥ* 575, 8 f.

[27] Blachère in: *Mélanges Gaudefroy-Demombynes* 106; auch oben Bd. I 456.

[28] Zu ihm oben Bd. II 683 f.; auch Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*, Index s. n.

[29] Text II 3, v. 7.

[30] Vgl. dazu die hübsche midraschische Erzählung bei Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}I 459, 16 ff./übs. Cooper I 215; von mir zitiert in: *The Youthful God* 1. Ähnlich Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 458, 4 ff.

[31] Paret übersetzt deutlicher, aber etwas umständlich: „der (seinen Geschöpfen) zu essen gibt, während ihm (seinerseits) niemand zu essen gibt". Das Zusichnehmen von Nahrung wird im Koran als charakteristisch für die menschliche Existenz angesehen (vgl. Sure 5/75, 11/69 f., 25/7 und 20).

[32] S. 27, 2. In Samarqand, wo der Text entstand, mochte man dabei hinduistische oder buddhistische Opferbräuche vor Augen haben. Für Balḫ vgl. das von Šaqīq al-Balḫī überlieferte angebliche Gebet des Propheten bei Suyūṭī, *Laʾālī* II 349, –4. Auch Aʿmaš in Kūfa interpretierte *ṣamad* so (s. o. Bd. I 238).

[33] Ṭabarī, *Tafsīr* ^{2}XXX 344, 12 ff. Allerdings wird diese Deutung im Laufe der Zeit von anderen, weniger anstößigen überlagert (so in der separaten Edition von Muǧāhids *Tafsīr*; vgl. dort II 794, –5 ff.). Ähnliches geschah im Falle des Ḥasan al-Baṣrī (vgl. Ṭabarī ^{2}XXX 345, 3 f. mit Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib* XXXII 182, 5 f. und Ibn Taimīya, *Maǧmūʿ fatāwā* XVII 219, 13); hier

Engel sind aus diesem Grund kompakt[34]; man sah damals in ihnen ja keine Geistwesen[35].

Hier konnte dann Muqātil b. Sulaimān ansetzen, der sich Gott in Form eines Menschen vorstellte, von Fleisch und Blut, aber eben kompakt[36]; er hat in die Exegese von *ṣamad* den Gedanken hineingearbeitet, daß Adam nach dem Bilde, der „Form" (*ṣūra*) Gottes geschaffen sei[37]. Und hier beginnt auch die Kritik des Dāwūd al-Ǧawāribī: Gott ist zwar aus Fleisch und Blut; aber er kommt nicht ganz ohne eine Leibeshöhlung aus. Denn die Leibeshöhlung ist Sitz des Herzens[38], und das Herz kann man Gott nicht absprechen, weil daraus „seine Weisheit hervorgeht"[39]. Diese Weisheit hat Gestalt angenommen im Koran; dieser geht, so stellte man sich vor, direkt aus der Brust, also der Leibeshöhlung, Gottes hervor und in die Brust, also das Herz, der Menschen ein[40]. Darum hat man sich Gott in seiner oberen Körperhälfte als hohl zu denken. Erst von seinen Lenden ab ist er kompakt; er hat zwar eine Leibeshöhlung, aber keinen Bauch. Denn als man von *ǧauf* sprach, hatte man bisher nur die vegetativen Leibesfunktionen im Sinn gehabt[41].

Nichts berechtigt uns, diese Interpretation von Sure 112 als die im 1. Jh. allein gültige anzusehen. Auch Ǧahm b. Ṣafwān hat sich vermutlich auf dasselbe Schriftzeugnis berufen, und für ihn war Gott der Eine, insofern er als einziger handelt, frei von allen Attributen und natürlich frei von jeder

---

hat offenbar Qatāda die anthropomorphistische Deutung bewahrt (vgl. Rāzī 182, 4). Weniger gestört und damit eindeutig anthropomorphistisch ist die Überlieferung mit Bezug auf Ša'bī und Yamān b. Ri'āb (vgl. Abū Ḥaiyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ* VIII 530, 7 f.). Noch bei Sarrāǧ, *Luma'* 162, 6 f./übs. Gramlich, *Schlaglichter* 257 ist dies die einzig registrierte Interpretation. Sie ist bewahrt bei den Lexikographen, etwa *Lisān al-'Arab* III 258 b, apu.; dazu Rubin in: Der Islam 61/1984/214. – Mit Essen und Trinken assoziierte man damals immer auch Defäkation (vgl. Text XXII 217, p; auch oben Bd. II 130); man muß sich also fragen, wieweit nicht zumindest akzidentell auch Reinheitsvorstellungen mitspielten, wenn man Gott jede Nahrungsaufnahme absprach.

[34] So Yaḥyā b. Abī Kaṯīr (zu ihm Bd. II 670 f.) bei Ibn Taimīya, *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 26, 2.

[35] S. u. S. 534.

[36] S. o. Bd. II 529.

[37] Dazu Näheres unten S. 377 ff.

[38] Das stand auch im Koran; vgl. Sure 33/4.

[39] S. o. Bd. II 434.

[40] Vgl. Text XXXIII 47 nach Ibn aṯ-Ṯalǧī; auch Āǧurrī, *Šarī'a* 90, 11 ff. und allgemein Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 104, pu. f. 'Amr b. Dīnār sagte, daß der Koran „aus Gott hervorgeht" und wieder zu ihm zurückkehre (Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṯ* 121, ult. ff.; dazu Madelung in: *Festschrift Pareja* 511). Für die Ḥanbaliten war dies auch im 7. Jh. noch ein Dogma; erst am Ende der Zeiten wird er, so meinten sie, wieder aus der Brust der Menschen herausgenommen werden (vgl. den Traktat des Ḍiyā'addīn al-Maqdisī, den Arberry in IQ 3/1956/16 ff. herausgegeben hat). Die Ǧahmiten dagegen mißbilligten, daß er „in der Brust der Menschen" sei (vgl. Ibn Baṭṭa in WO 16/1985/130; dazu Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 109, 15). Die Gedankenverbindung wurde dadurch unterstützt, daß „hervorgehen" (*ṣadara*) und „Brust" (*ṣadr*) von der gleichen Wortwurzel gebildet waren.

[41] Vgl. etwa Maǧlisī, *Biḥār* VIII 302 nr. 60. Statt *lā ǧaufa lahū* sagte man auch *lā ḥašwa lahū* oder *laisat lahū aḥšā'*, „er hat keine Eingeweide" (Ibn Taimīya, *Tafsīr Sūrat al-iḫlāṣ* 2, –6). Ibn Sīnā wird dies später als *lā māhīyata lahū* verstehen ('Āṣī, *at-Tafsīr al-qur'ānī* 110, apu. ff.).

„Form“[42]. Wenn ʿAbdallāh b. ʿAun im Gebet Gott mit *yā aḥad* anredet[43], kann er nur an Sure 112 gedacht haben; aber wir wissen nicht, was er sich dabei vorstellte. Das Wissen darum, daß Gott einer sei, galt manchen als *fiṭra*[44]; Faḍl ar-Raqāšī dagegen sah darin ein Element der „zweiten Gotteserkenntnis“, die erst durch die Offenbarung zustandekommt[45]. Alle Muslime empfanden wohl den „Abstraktionsgewinn“ des Monotheismus[46] als ein Gütezeichen ihrer Religion. Man konnte Sure 112 so auslegen, daß mit jedem Vers eine andere Art der „Beigesellung“ zurückgewiesen wurde[47]. Von *tauḥīd* sprachen dabei alle[48]; die Muʿtaziliten haben erst später den Begriff für sich in Anspruch nehmen können. Im Grunde ergab erst die Kombination von *tauḥīd* und *ʿadl* die typisch muʿtazilitische Mischung; selbst sie aber begegnet vereinzelt sogar auf (wohl keineswegs muʿtazilitischen) Grabsteinen, und zwar dort, wo wir solche aus den ersten Jahrhunderten in größerer Zahl noch haben, in Oberägypten[49]. Christlich-arabische Theologen versuchten es den Muʿtaziliten gleichzutun; auch sie priesen die *waḥdānīya* Gottes[50] und fanden Beweise dafür[51].

Man möchte fast sagen, daß die Christen sich die größere Mühe gaben; sie mußten sich ja gegen den Verdacht des Tritheismus und der „Beigesellung“ zur Wehr setzen[52]. Von der Muʿtazila sind uns aus den Anfängen Gedanken zum *tauḥīd* nur erhalten, soweit es darum ging, Nichtmonotheisten, vor allem Dualisten, zu widerlegen: bei Abū l-Huḏail[53] und in besonders eleganter Form bei Naẓẓām[54]; autonome systematische Überlegungen dagegen sind selten und haben auch häufig eher rhetorischen Charakter[55]. Erst bei ʿAbbād b. Sulaimān

---

[42] S. o. Bd. II 499. Zu den gegensätzlichen Argumenten der späteren Generationen vgl. Ibn Taimīya, ib. 56, −7 ff.

[43] IS VII$_2$ 28, 12 f.; zu ʿAbdallāh b. ʿAun vgl. Bd. II 355 ff.

[44] Maǧlisī, *Biḥār* III 277 nr. 4 ff.

[45] S. o. Bd. II 172.

[46] N. Luhmann, *Funktion der Religion* 128 ff.

[47] Ǧannāwunī, *Waḍʿ* 8, −4 ff.

[48] S. o. S. 358 und u. S. 374; vgl. dazu den Index der Buchtitel s. t. *Tauḥīd*.

[49] Vgl. RCEA II 165 f. nr. 635 für das Jahr 259/873 und ähnlich schon I 256 f. nr. 327 für das Jahr 233/848 (Gott als *witr ʿadl*, „einzig und gerecht“). Die beiden Fälle sind für die Gegend nicht repräsentativ.

[50] So etwa Abū Rāʾiṭa; vgl. Griffith in: OC 64/1980/178 f.

[51] So etwa ʿAmmār al-Baṣrī, *al-Masāʾil wal-aǧwiba* 100, 5 ff. oder Israel von Kaskar (?), *Risāla fī taṯbīt waḥdānīyat al-bāriʾ wa-taṯlīṯ ḫawāṣṣihī* (ed. Holmberg; Lund 1989); vgl. auch Griffith in: Proc. PMR Conference 4/1979/67 f. Allgemein R. Haddad, *La trinité divine* 196 ff.; auch oben S. 208.

[52] Eine Verteidigung der Einheit Gottes im Hinblick auf die Trinität findet sich z. B. bei Timotheos (vgl. Hurst, *Syriac Letters* 165 ff. nach Timotheos, *Apology* 136/übs. 64).

[53] S. o. Bd. III 270 ff.

[54] Ib. 392 ff.

[55] Vgl. etwa die Rede, die ʿAlī ar-Riḍā vor Maʾmūn zu diesem Thema gehalten haben soll (*ʿUyūn aḫbār ar-Riḍā* I 123 ff. nr. 51), oder die auf ʿAlī zurückgeführte Predigt bei Kulīnī, *Kāfī* I 134 ff. nr. 1. Man mag sich natürlich fragen, ob nicht auch die apologetischen Äußerungen eher der Bestätigung der eigenen Identität dienten als der Auseinandersetzung; sie wurden zu einem Zeitpunkt gemacht, in dem die Gegner nichts mehr zu bestellen hatten. Aber zu systematischen Darlegungen werden sie auch damit nicht.

ist zu spüren, daß man durch die Apologetik, die man praktizierte, dazu geführt wurde, nun auch die eigenen Begriffe zu definieren: „eins" ist nicht numerisch zu verstehen, sondern ein Ehrenprädikat[56]. Diese These ist nur deswegen im Gedächtnis geblieben, weil sie zu Lebzeiten ihres Autors neu war und von seinen Zeitgenossen nicht durchweg geteilt wurde. Jedoch nimmt eine Generation später an-Nāši' al-akbar offenbar zustimmend von ihr Kenntnis: „Manche Leute sagen: (Mit der Aussage ‚Gott ist einer') meinen wir nicht, daß er eins sei der Zahl nach, auch nicht, daß er eins sei derart, daß, wenn er zu anderm hinzugefügt wird, er und (dieses) andere zwei ergeben; nicht eins als Einzelwesen (*šaḫṣ*), das immer noch in viele (weitere) Teile zerteilt werden kann, und auch nicht eins im Sinne eines Atoms. Mit ‚eins' meinen wir vielmehr ‚ohnegleichen'. Alles, was seinesgleichen hat, ist nicht realiter eins; denn wenn es zu dem andern addiert wird, ergibt es mit diesem zwei und fällt damit unter die Eigenschaft ‚Nicht-Eins'. Das Eine und der, welcher der Eine ist, sind in allen Fällen eines nur derart, daß der Verstand dazu kein Zweites findet"[57]. Nāši' drückte dies für sich selber so aus, daß alles außer Gott eins nur im übertragenen Sinne sei[58]; nur Gott ist eins im Sinne von „einzigartig". Selbst vom Menschen läßt sich das nicht sagen; die Einheit der Person oder die Individualität ist Nāši' hierbei nicht in den Sinn gekommen[59]. Wir wissen, daß er die Philosophie al-Kindīs kannte[60]; vielleicht gilt dies auch schon für ʿAbbād b. Sulaimān. Kindī hatte nämlich ebenfalls dem Thema bereits einige Überlegungen gewidmet[61].

Für die spätere Zeit vgl. das einschlägige Kapitel bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār (*Muġnī* IV 241 ff.); auch Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 45, 10 ff. und Rāġib al-Iṣfahānī, *Iʿtiqādāt* 69, 9 ff. Der Qāḍī leitet seine Ausführungen mit einem doxographischen Referat ein. Zusammenfassend Gimaret, *Noms divins* 191 ff. und *Ashʿarī* 252. – Yaḥyā b. ʿAdī hat Kindī dafür getadelt, in diesem Punkte zu wenig differenziert zu haben (*Tabyīn ġalaṭ al-Kindī*, übs. Périer, *Petits traités* 118 ff.). Kritik an Nāši' übt der Verfasser der oben Anm. 51 genannten *Risāla fī waḥdānīyat al-bāri'*, also vielleicht Israel von Kaskar (der aber bereits eine Generation vor Nāši' starb; vgl. dort § 102 ff. und Einl., S. 96 ff.). Weitere Materialien zum Thema s. o. S. 26 f.

[56] ʿAbbād differenzierte darum zwischen *wāḥid* und *fard* (s. o. S. 26).
[57] Text XXXI 52, c–f.
[58] Text XXXI 51; dazu oben S. 144.
[59] Vgl. auch ʿAlī ar-Riḍā bei Kulīnī, *Kāfī* I 119, 3 ff.: Der Mensch ist eins nur dem Namen nach, nicht dem Sinne nach.
[60] S. o. S. 145.
[61] Vgl. Netton, *Allah Transcendent* 57 f., auch 59 f.

1.2 *Anthropomorphismus*

Die Art, wie Muqātil b. Sulaimān oder Dāwūd al-Ǧawāribī sich Gott vorstellten, läuft bei den Häresiographen unter dem Stichwort *tašbīh* „Verähnlichung", das wir normalerweise mit „Anthropomorphismus" übersetzen. Aber eine Verähnlichung war ja gar nicht intendiert; dadurch daß Gott kompakt ist und „weder ißt noch trinkt", unterscheidet er sich vielmehr von den Menschen. Maimonides hat das klar gesehen: wir haben es eher mit einem partiellen Transzendentalismus (*tanzīh*) zu tun[1]. Erst diejenigen, denen damit in dieser Richtung nicht genug getan schien, die Muʿtaziliten vor allem, haben die Blickrichtung umgekehrt. Neben ihnen aber gab es manche, die denselben Weg erst einmal weitergingen. Wir haben dies an der kūfischen Šīʿa beobachten können. Hišām al-Ǧawālīqī trat dafür ein, daß Gott eine „Gestalt" habe, der alle Körperteile eignen, die funktional notwendig sind[2], und Hišām b. al-Ḥakam setzte dagegen sein Konzept von der Körperhaftigkeit Gottes, die man sich am besten am Beispiel idealer geometrischer Formen vorstellen könne. Im Bilde des glitzernden Silberbarrens oder der leuchtenden kugelrunden Perle wurden Kompaktheit, Vollkommenheit und Lichtnatur Gottes zusammengefaßt[3]. Zugleich manifestierte sich darin der Triumph naturwissenschaftlich-abstrakter Kategorien über die als unreflektiert empfundene religiöse Überlieferung; Ḥadīṯ und Koran, aus denen man auf eine „Gestalt" geschlossen hatte, wurden in rationaler Theorie sublimiert. Hišām b. al-Ḥakam konnte darum einem seiner Bücher ungeniert den Titel *K. at-Tauḥīd* geben[4]; Hišām al-Ǧawālīqī hat das nicht getan. Von muʿtazilitischer Polemik blieb freilich auch ersterer nicht verschont. Nur daß seine Gegner nun statt von *tašbīh* von *tağsīm* sprachen, „Verkörperlichung" Gottes[5].

Wieweit Hišām b. al-Ḥakam's Sichtweise sich durchsetzte und als zeitgemäß „fortschrittlich" empfunden wurde, scheint aus einer Stelle bei Theodor Abū Qurra hervorzugehen, der eine Generation nach Hišām lebte, jedoch nicht in Kūfa oder Baġdād, sondern in Ḥarrān. Er übersetzt nämlich in seinem 20. Dialog das Prädikat *aṣ-ṣamad* mit σφυρόπηκτος „zusammengehämmert, dichtgefügt"[6]. Niketas von Byzanz (gest. 1213) sagt in seiner Widerlegung des Korans

---

[1] *Dalālat al-ḥā'irīn* 26, 9 ff. Atay/Übs. Goodman, *Rambam* 56.

[2] S. o. Bd. I 345 f.

[3] Ib. 359 ff. Auch Parmenides hatte bereits die Vollkommenheit des Seins durch den Vergleich mit einer „wohlgerundeten Kugel" zu erfassen versucht (εὐκύκλου σφαίρης; Frg. B 8, v. 43 Diels/übs. Heitsch 33).

[4] Werkliste IVc, nr. 1; dazu oben S. 358.

[5] Daß man dennoch das Streben nach Sublimierung erkannte, zeigt Ǧāḥiẓ in seinem *Radd ʿalā l-mušabbiha* (Rasā'il IV 7, 4 ff.).

[6] Migne XCVII 1546 C; dazu Ducellier, *Miroir de l'Islam* 301. Der Dialog mag auch von einem seiner Schüler abgefaßt sein. Zu der etwas ungewöhnlichen Vokabel vgl. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* 1062; sie setzt sich zusammen aus σφῦρα „Hammer" und πήγνυμι „zusammenfügen". Abū Qurra nimmt zu ihr überhaupt nicht Stellung. Daß er die Muslime als Anthropomorphisten ansah, geht aus seinem Traktat über die Bilderverehrung hervor (vgl. Griffith in: JAOS 105/1985/66).

stattdessen ὁλόσφαιρος „kugelrund", und in seiner Übersetzung der 112. Sure scheint er sich mit ὁλόσφυρος wieder auf Abū Qurra zu beziehen. Die letztere Vokabel wird dann in anderen Texten häufig wiederholt.

> Vgl. A.-Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam* 338 ff.; Pelikan, *Christian Tradition* II 233. Zur Vokabel vgl. Lampe, *Patristic Lexicon* 950. Bartholomäus von Edessa hat ὁλόσφυρος καὶ ὁλόβολος (ib. 949; vgl. *Confutatio Agareni* 6, 16 Todt). Die Vokabel fand Aufnahme in das Abschwörungsritual, dem sich Muslime bei ihrer Konversion unterziehen mußten; bezeichnenderweise hat der Komnene Manuel I. während seiner Regierung (1143–80) versucht, sie daraus zu entfernen, weil sie der Wirklichkeit des islamischen Bekenntnisses nicht mehr entsprach (Todt 106 ff.).

Der Streit um Hišām b. al-Ḥakam's „*tauḥīd*" hat lange angedauert[7]. Auch der Begriff *tauḥīd* ist von den Anthropomorphisten trotz aller muʿtazilitischen Kritik weiter in Anspruch genommen worden[8]. Allerdings bleibt festzuhalten, daß der Anthropomorphismus im Islam durchweg abgeleiteten Charakter trägt, insofern er nicht einen genuinen Versuch darstellt, Gott mit menschlichen Kategorien zu erfassen, sondern immer schon als theologisches Problem sich aus einem Text ergibt, entweder aus einem Ḥadīṯ oder aus der koranischen Offenbarung selber[9].

Auffällig ist weiterhin, wie wenig man sich über psychische Anthropomorphismen oder „Anthropopathien", wie sich auch sagen läßt, aufhielt – dies obgleich bereits Ibn al-Muqaffaʿ (bzw. der Verfasser der ihm zugeschriebenen antiislamischen Streitschrift) daran Kritik geübt hat[10]. Zorn und Wohlgefallen waren lange Zeit in der Theologie die beiden wichtigsten – und einzigen – Attribute, Ausdruck der Polarität der göttlichen Natur[11]; die Barmherzigkeit stand mit dem Gottesnamen *ar-Raḥmān* in der Basmala an zentraler Stelle. Sogar ein Muʿtazilit hat daran festgehalten, daß Gott traurig sein oder sich freuen könne[12]. Grundsätzliche Ablehnung findet sich, ad hoc formuliert und mit antichristlichem Akzent, in dem Staatsschreiben Hārūn ar-Rašīd's an Konstantin VI.[13], in systematischem Zusammenhang dagegen erst spät, etwa bei Ibn Bābōya[14]. Man problematisierte dann vor allem jene Attribute, durch welche die Vollkommenheit Gottes beeinträchtigt schien: seine Arglist[15], seinen

---

[7] S. o. Bd. I 383 ff. und Bd. III 221.

[8] Vgl. etwa das *K. at-Tauḥīd* (!) *wa-iṯbāt ṣifāt ar-Rabb* des Šāfiʿiten Ibn Ḫuzaima (GAS 1/601) oder das *K. al-Arbaʿīn fī dalāʾil at-tauḥīd* des ʿAbdallāh al-Anṣārī al-Harawī (dazu Ritter in: Der Islam 17/1928/255).

[9] Vgl. dazu Werblowsky in ER I 317 b.

[10] Text V 6 und 8, b.

[11] S. u. S. 435 f.

[12] S. o. Bd. III 142 f.

[13] Bd. III 26.

[14] Fyzee, *A Shiʿite Creed* 27 ff.

[15] Vgl. Sure 3/54 und 4/142; Ritter, *Meer der Seele* 71; Brunschvig, *De la fallacieuse prospérité* (makr Allah *et* istidrāj), in: SI 58/1983/5 ff.). Dazu Text XXXV 90, d.

Spott[16], sein Schamgefühl[17], seine Vergeßlichkeit[18], auch seine Geduld[19]. Ein Sonderfall ist die göttliche Liebe; hier spielt hinein, daß man im Anschluß an antikes Denken Liebe als Krankheit definierte.

> Gott erhält an zwei Stellen im Koran das Prädikat *al-wadūd* (Sure 85/14 und 11/90); Paret übersetzt mit „liebreich". Zu berücksichtigen ist weiterhin der bekannte Vers 5/54, wo von Leuten die Rede ist, die Gott „liebt und die ihn lieben" (*yuḥibbuhum wa-yuḥibbūnahū*). Jedoch hat dies denselben Stellenwert wie die alttestamentlichen Äußerungen in Dt. 4.37; 7.8 und 13; 10.15 und 23.6; der Wortgebrauch ist formelhaft. Zudem wendet sich die Gottesliebe an eine Gruppe und nicht an einen Einzelnen. Zugrunde liegt letzten Endes die Sprache altorientalischer Vasallenverträge (vgl. dazu W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, in: Cath. Bibl. Quarterly 25/1963/77 ff.; Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, S. 83 ff.).
>
> Zur theologischen Entwicklung im Islam vgl. Gimaret, *Noms divins* 423 ff. und Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit* 314; jetzt auch P. Antes, *Die Liebe Gottes als theologisches Problem*, in: Fs. Schimmel 25 ff. Zum literarischen Motiv „Liebe als Krankheit" vgl. den gleichnamigen Sammelband, den der Anglist Th. Stemmler, Mannheim 1990, herausgegeben hat (mit einem Beitrag von Bürgel, *Der Topos der Liebeskrankheit in der klassischen Dichtung des Islam*, dort S. 75 ff.); zur Abhängigkeit von der Antike näher Gutas und Biesterfeldt in: JAOS 104/1984/21 ff.; allgemein auch M. Dols, *Majnūn. The Madman in Medieval Islamic Society* 313 ff. – Für das Christentum stellte sich das Problem wegen Joh. 3.16 usw. ganz anders. Daß Gott Liebe empfindet, blieb immer unumstritten; Karl Barth überlegt nur, im Anschluß an Angelus Silesius, wieweit göttliche Liebe ohne Objekt denkbar ist (*Kirchliche Dogmatik* II_1 316 ff.).

Damit ist die Situation ähnlich und doch wieder ganz anders als im Judentum. Auch dort war der Anthropomorphismus ein exegetisches Problem. Er fand starke Fürsprecher[20], und den Muslimen kam es sogar so vor, als ob die Juden

---

[16] Sure 2/15 und 9/79; ebenso wie das Vorhergehende behandelt bei Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 114, −7 ff. Beides betrachtete man normalerweise als metaphorische Ausdrucksweise (Ibn Taimīya, *Īmān* 106, 11 ff.).

[17] Im Anschluß an Sure 2/26, wo es aber heißt, daß Gott sich nicht schämt, etwas zu tun; dazu Māturīdī, *Ta'wīlāt ahl as-sunna* I 78, pu. ff.

[18] Sure 9/67, ebenso in dem bekannten Abrogationsvers 2/106, wo die kanonische Lesung *nunsihā* gegen *nansahā* sicherlich – aus eben diesem Grunde – sekundär ist (s. o. Bd. II 428). Sa'd b. Abī Waqqāṣ (?) und nach ihm Ḥasan al-Baṣrī lasen *tansahā*, um die Schwäche auf den Propheten zu schieben (Samīn al-Ḥalabī, *ad-Durr al-maṣūn* II 58, 9 ff.).

[19] „Geduldig" (*ṣabūr*) gehörte zwar zu den 99 Gottesnamen, kam im Koran aber nicht vor. Ǧubbā'ī und seine Schule lehnten das Attribut bei Gott ab, weil darin impliziert schien, daß ihm etwas Unangenehmes widerfahre (Gimaret, *Noms divins* 77 und 422). Die Frage, ob Gott aufgrund seiner Barmherzigkeit mit den Menschen Geduld haben könne, wurde nicht gestellt. – Ausführlich behandelt werden die genannten psychischen Anthropomorphismen, aber nun im positiven Sinne, bei Baihaqī zum Schluß seines *K. al-Asmā' waṣ-ṣifāt* (S. 599 ff.).

[20] Man beachte etwa, wie Rabbi Abraham ben David von Posquières gegen Maimonides einwendet: „Mit welchem Recht nennt Maimūnī denjenigen einen Sektierer, welcher sagt: Es gibt nur einen Gott; aber er ist ein Körper und hat eine Gestalt?" (Mose ben Maimon, *Der Führer der Unschlüssigen*, übs. A. Weis und J. Maier, I 160; auch Wolfson, *Philosophy of the Kalam*

ihm ganz allgemein anhingen und es nicht besser wüßten[21]. Aber wenn jüdische Theologen ihn ablehnten, bezogen sie immer wie selbstverständlich die psychischen Anthropomorphismen mit ein[22].

Sowohl im Judentum als auch im Islam hat man gelegentlich den Ausweg beschritten, die anthropomorphistischen Schriftstellen auf einen Engel oder einen Demiurgen zu beziehen, der dem fernen und unsichtbaren Gott das Schöpfungswerk oder das Gericht abnimmt (Beispiele aus dem Judentum bei Urbach, *The Sages* 152ff.). Bezeichnenderweise war derjenige jüdische Theologe, der am klarsten mit dieser Theorie hervorgetreten ist, ein Karäer: Benjamin an-Nihāwandī; die Karäer hatten nämlich die mu'tazilitische Vorstellung vom *tauḥīd* übernommen (s. o. Bd. I 402). Im Christentum klingt der Gedanke bei den Arianern oder im Sabellianismus an. Jedoch steht er dort in einem andern, christologischen Kontext; er soll erklären, in welcher Form Gott einen „Gefährten" haben kann. Im übrigen kam er laut Justin bei Arius ebenfalls aus dem Judentum (vgl. Pelikan, *Christian Tradition* I 193ff., vor allem 197; die Beziehung wird auch bei Šahrastānī hergestellt, *Milal* 169, pu. f./512, 5f.). Auch wenn er im Islam auftaucht, etwa bei Faḍl al-Ḥadaṯī (s. o. Bd. III 437ff.), empfand man ihn als fremde Häresie. Beispiele aus der Gnosis bringt G. Stroumsa in: HTR 76/1983/274ff.

Natürlich läßt sich fragen, ob man dem Anthropomorphismus überhaupt entgehen kann. Avicenna warf selbst den Mu'taziliten vor, am *tašbīh* festzuhalten, weil sie in ihrer Attributenlehre weiterhin von einer Analogie mit der Sinneswelt ausgingen (*Ta'līqāt* 52, 17ff.). Daß jede sprachliche Äußerung notwendigerweise anthropomorph ist, zeigt E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* ^{3}352ff. (unter Berufung auf Heidegger). Auch abstrakte Begriffe sind hiervon nicht ausgenommen (*Barth, Kirchliche Dogmatik* II_1 250).

1.2.1 Themen und Motive

Systematische Darstellungen des islamischen Anthropomorphismus sind uns abgesehen von den kurzen Referaten der Häresiographen für die Frühzeit nicht

---

108). Rabbi Abraham ben David, genannt Rabad (1125–1198), war ein Zeitgenosse des Philosophen und kommentierte dessen *Mišnē Torāh* (vgl. ER II 19f.). Schon Justin verweist in seinem Dialog mit Trypho darauf, daß die Juden glauben, Gott habe Hände, Füße, Finger und eine Seele (114.3). Die Exegese knüpfte an bei Worten wie Ps. 8.4: „Wenn ich sehe die Himmel, deiner *Finger* Werk" oder bei der Vision des Buches Daniel (7.9; dazu Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 77, 5ff.); vgl. allgemein die Stellensammlung bei M. L. Klein, *Hagšāmat hā-ēl bat-targūmīm ha-aramiyyīm lat-tōrā* (Jerusalem 1982).

[21] Vgl. etwa Bāqillānī, *Tamhīd* 166, 2ff. (mit Belegen aus dem AT); Samau'al al-Maġribī, *Ifḥām al-Yahūd* 44, –5ff.; auch oben Bd. I 403.

[22] So etwa Ibn Kammūna, *Tanqīḥ al-abḥāṯ* 33, 4ff./Übs. Perlmann 54ff.; Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn* I cap. 36ff. = ed. Atay 87, 19ff. Sa'adyā versuchte eine philologische Lösung, indem er die entsprechenden Verben als Kausativa las: Gott *ist* nicht fröhlich oder traurig, sondern er *macht* fröhlich und traurig (Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥiwī al-Balkhī* 49ff. nr. 20f.). Allgemein vgl. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, passim; Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* V 198ff.

erhalten[1]. Man muß sich ohnehin fragen, wieweit sich jene neben dem exegetischen Ansatz überhaupt entwickelten; vieles spricht dafür, daß zuerst einmal Ḥadīṯ und Tafsīr, „Midrasch" im weitesten Sinne, im Vordergrund standen. Dieses Material ist alles andere als einheitlich; es kommt gewiß auch aus verschiedenen lokalen Traditionen. Jedoch läßt es sich vorläufig weder geographisch noch chronologisch sauber scheiden; auch die Frage, wie sich das Gewicht der Argumentation auf die einzelnen Belege verteilte, muß weitgehend offenbleiben. Es bleibt nichts anderes übrig, als die einzelnen Motive als Beweisstellen erst einmal aufzulisten. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Koran und Tradition damals sich noch sehr eng miteinander berührten; Ḥadīṯe haben häufig exegetischen Charakter, und außerislamisches Gedenkengut wurde in einem Zeitalter zahlreicher Konversionen noch kaum als fremd empfunden.

1.2.1.1 Der Mensch als Ebenbild Gottes

Wenn Gott laut Muqātil b. Sulaimān und eine Generation später bei šīʿitischen Theologen wie Šaiṭān aṭ-Ṭāq oder Hišām al-Ǧawālīqī eine „Gestalt" (*ṣūra*) hat, so gewiß in erster Linie deswegen, weil Adam „nach seiner Gestalt" (*ʿalā ṣūratihī*) geschaffen ist[1]. Diese Reminiszenz an Gen. 1.27 gehörte für alle, die aus jüdischer oder christlicher Umgebung kamen, zum theologischen Grundwissen; wir werden annehmen dürfen, daß sie bereits bei den *quṣṣāṣ* in die islamische Exegese eindrang. Später wurde der Satz als Ḥadīṯ dem Propheten in den Mund gelegt; auch die kanonischen Sammlungen haben ihn übernommen[2]. Das alttestamentliche Vorbild hatte nach dieser Umwidmung für einen Muslim keine Bedeutung mehr; man las die Thora ja nicht. Dennoch ging die Erinnerung daran nicht völlig verloren[3].

Wieweit der Satz in der Genesis anthropomorphistische Implikationen hatte, ist umstritten[4]. Jedoch lag dort zumindest der Akzent nicht darauf. Man hörte vielleicht eher das Gegenteil heraus: Wenn Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde schafft, so ist damit ausgeschlossen, daß dieser sich einen Gott nach seinem eigenen Bilde machen kann. Aber spätestens im frühen Christentum kehrte sich die Beweisrichtung um. Für Meliton von Sardes ergab

---

[1] Eine gewisse Ausnahme bildet das *K. at-Tauḥīd* des Ibāḍiten ʿAbdallāh b. Yazīd; jedoch ist auch er ein Gegner des *tašbīh* und sein Buch zudem nicht mehr in der ursprünglichen Form überliefert (s. o. Bd. I 407). Die islamkundliche Sekundärliteratur ist ebenfalls wenig ergiebig; am ausführlichsten ist die Übersicht bei Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 27 ff.

[1] Als Basis anthropomorphistischer Theologie genannt bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 149, 12. Allgemein zum Thema vgl. Watt in: Transactions Glasgow Univ. Or. Soc. 18/1959-60/38 ff., Massignon, *Passion* ^{2}III 111 ff./engl. Übs. III 100 ff. und Kister in: IOS 13/1993/137 ff.

[2] Vgl. *Conc.* II 71 a; dazu etwa hier Bd. II 681.

[3] Vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 227, 13 f.: „Man sagt, etwas Ähnliches stehe auch im Pentateuch (*at-Taurāt*), im ersten Buch".

[4] Vgl. die Forschungsübersicht bei L. Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes* xxi ff., auch die ersten in diesem Sammelband zusammengestellten Aufsätze, vor allem den von Duncker, S. 77 ff. Zusammenfassend jetzt G. A. Jónsson, *Genesis 1: 26–28 in a Century of Old Testament Research* (Lund 1988); zur jüngsten Forschung W. Groß in: Bibl. Notizen 68/1993/35 ff.

sich aus der Ebenbildlichkeit des Menschen, daß auch Gott einen Körper haben muß[5]; die Audianer sprachen es ihm nach[6]. Der Gedankengang fiel einem Christen natürlich leicht, weil Christus ohnehin Menschennatur besaß[7]. Die Muslime verabscheuten diese Assoziation; aber es genügte ihnen vorerst, ihr mit dem Hinweis auf die Kompaktheit Gottes aus dem Weg zu gehen. Der erste Theologe, von dem wir genau wissen, daß er das Diktum in einem solchen anthropomorphistischen Kontext als Beweis benutzte, war ein kūfischer (?) Zeitgenosse des Abū Ḥanīfa namens ʿUbaid al-Muktib. Jedoch verrät die Form, die er ihm gab, daß er in einer Tradition stand und mit Widerspruch rechnete[8]. In der Tat begegnet die Vokabel *ṣūra* in Verbindung mit Gott bereits im zweiten Jahrzehnt des 2. Jh's bei Bayān b. Samʿān[9]; auch der Ḫāriǧit Šaibān b. Salama (gest. 130/748) scheint sie benutzt zu haben[10].

Sie alle zweifelten wohl nicht daran, daß sie den Koran auf ihrer Seite hatten. Das *laisa ka-miṯlihī šai'* (Sure 42/11), das man ihnen später immer wieder entgegenhielt, brauchte sie nicht zu schrecken; dieser Schranke war schon mit der Feststellung einer relativen Verschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung und den „Dingen" Genüge getan. Denn wenn nichts Gott gleichkommt, so heißt dies noch lange nicht, daß auch nichts ihm ähnlich (*šabīh*) sein könne; das Arabische schied ohnehin nicht ganz sauber zwischen den beiden Bedeutungen[11]. Allerdings bemerkten die „Verähnlicher" nicht, daß wie im Buche Genesis, so auch im Koran die Blickrichtung nicht ganz mit der ihren übereinstimmte. Im Koran nämlich wurde die Erschaffung Adams aus Erde bzw. Lehm[12] mit der wunderbaren und gottgewollten Entstehung jedes einzelnen Menschen aus dem Sperma zusammengesehen[13]; es ging also gar nicht so sehr

---

[5] Hanson, *Allegory and Event* 151 (nach Origenes).

[6] Vgl. Puech in: RAC I 913. Sie traten vor allem in Syrien und Mesopotamien, aber auch in Ägypten auf (dazu noch Vööbus, *History of Asceticism* II 124 ff.). Etwas anders der „Anthropomorphismus" gewisser Asketen in der sketischen Wüste, der eher als Gegenposition zum Symbolismus der Origenisten zu verstehen ist (G. Florovsky, *Collected Works* IV 89 ff.).

[7] Dazu Kürzinger in: Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes* 69 ff.; Takeshita, *Ibn ʿArabī's Theory of the Perfect Man* 9 ff., unter Verwertung der einschlägigen Sekundärliteratur; Gignoux, *Imago dei. De la théologie nestorienne à Ibn al-ʿArabī*, in: Recurrent Patterns. Proceedings Bamberg 1991, S. 13 ff.

[8] S. o. Bd. I 213; Weiteres unten S. 383.

[9] Aš'arī, *Maq.* 5, 12.

[10] Ib. 99, 7; dazu oben Bd. II 593.

[11] Vorläufer der koranischen Formulierung finden sich bereits in ägyptischen Tempelinschriften der Ptolemäerzeit; dort aber besagen sie nicht, daß nichts Gott gleich wäre, sondern daß es keinen andern Gott gibt, der ihm gleichkäme (vgl. E. Otto, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* 11 ff.). Damit ist nicht einmal Monotheismus vorausgesetzt (ib. 14). – Die Muslime entdeckten später, daß in der arabischen Fassung das *ka-* in *ka-miṯlihī* wegen seiner Redundanz Schwierigkeiten bereitete (s. o. S. 339). Die frühen Exegeten dagegen haben der Stelle kaum Beachtung geschenkt (vgl. Gilliot in: JA 179/1991/57); erst die Muʿtaziliten und andere Gegner des *tašbīh* wie ʿAbdallāh b. Yazīd (vgl. Bd. I 407) scheinen sie ans Licht gezogen zu haben.

[12] Sure 3/59.

[13] Vgl. die Belege bei Paret, *Kommentar* 314 f. zu Sure 18/37; auch O'Shaughnessy, *Creation and the Teaching of the Qur'ān* 10 ff.

um den Anfang des Menschengeschlechtes als um den Aufweis der göttlichen Schöpfermacht. Jenes zweite Motiv ist dabei das häufigere und anscheinend auch das ältere[14]; der Satz aus der Genesis kommt im Koran gar nicht vor. Zwar ist von „Gestalt" und von „Formen" die Rede, aber wiederum nicht mit Bezug auf Adam, sondern auf den Menschen als solchen. „Wir haben euch geschaffen. Dann haben wir euch geformt (*ṣauwarnākum*)", so hieß es in Sure 7/11, und gewissermaßen weiterführend in Sure 64/3: „Er hat euch geformt und euch (dabei) schöne Gestalten gegeben (*fa-aḥsana ṣuwarakum*)"[15]. Ein Schluß auf die „Gestalt" Gottes war von hier aus nicht möglich. Wenn man sich allerdings einmal auf ein anthropomorphistisches Gottesbild festgelegt hatte, so fügten diese Verse sich in den nunmehr vorgegebenen Zusammenhang. Außerdem war Adam, so sehr er aus der Schöpfungsgeschichte herausgelöst sein mochte, doch seit jeher als der Prototyp jener Menschen verstanden worden, die Gott zu allen Zeiten aus dem Sperma erschuf; auch der Koran hielt daran fest[16]. Und wenn nun in Sure 82/8 der Mensch daran erinnert wurde, daß Gott ihn „in einer Gestalt zusammengesetzt hat, wie er sie (für ihn) haben wollte", so war der Schritt nicht mehr weit zu dem Gedanken, daß Gottes Gestalt sich von der des Menschen eben dadurch unterschied, daß sie nicht zusammengesetzt ist; er ist eins, der Mensch aber ist es nicht, zumindest nicht als leibliches Wesen[17].

Das war einer der Punkte, an dem später die Gegner ansetzten: Wenn Gott nicht zusammengesetzt ist, so kann er auch nicht Körper sein; denn ein Körper ist per definitionem zusammengesetzt[18]. Aber soweit war man anfangs noch nicht. Man fragte sich vielmehr, wie Gott seine Gestalt an Adam weitergegeben hatte. Das Problem lag u. a. wohl darin, daß der menschengestaltige Gott kein Vorherwissen hat[19]; er weiß zwar um sich selber, aber er hat sein Antlitz (*ṣūra*) noch nicht gesehen. Deswegen schaut er in einen Spiegel[20] oder, nach vermutlich älterer Auffassung, in das Wasser des Urozeans, um sein Ebenbild zu sehen[21]. Ebenso ließ sich denken, daß sein Bild sich als Schatten von ihm

---

[14] So Nagel, *Der Koran* 57 und 180 f.

[15] Parallelen vgl. Paret, *Kommentar* 432 zu Sure 40/64. So auch Sure 6/2: „Er ist es, der euch aus Lehm geschaffen hat".

[16] In Sure 7/11 wird „euch" unmittelbar hinterher durch „Adam" ersetzt (vgl. Paret, *Kommentar* 156 f. zur Stelle). Denken muß man auch an Sure 95/4. Wenn es dort heißt, daß „wir den Menschen *fī aḥsani taqwīm* erschaffen haben", so ließ sich dies leicht auf Adam beziehen; nur die Bedeutung von *taqwīm* mußte festgelegt werden (vgl. dazu Künstlinger in: OLZ 39/1936/2 f.).

[17] Auch nach K. Barth heißt „Gott ist einfach": er ist nicht zusammengesetzt oder teilbar (*Kirchl. Dogmatik* II_1 501); er ist das Individuum schlechthin (ib. 504). Zur menschlichen Seele als dem Unteilbaren nach Mu'ammar s. u. S. 514 und 516.

[18] Vgl. Bd. II 212 und oben S. 87. Schon Abū l-Huḏail hat allerdings gesehen, daß man hier differenzieren mußte (Text XXI 155, d; dazu Bd. III 288).

[19] S. o. Bd. I 329, 341 und 373.

[20] Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 225, pu.; zugrunde liegt eine Geschichte, in der 'Abdallāh b. 'Umar diese Vorstellung ablehnt (vgl. Ḥamīs b. Sa'īd, *Manhağ aṭ-ṭālibīn* I 392, −4 ff.).

[21] Auch dies nach einem Ḥadīṯ; vgl. al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 135, 18 f. Gott sitzt bekanntlich auf dem Thron über den Wassern (s. u. S. 408 und 448 f.). Man könnte sich vorstellen, daß *mir'āt* „Spiegel" aus *mā'* „Wasser" verlesen war.

ablöste; die bekannten šī'itischen Spekulationen, wonach die Imame als Schattenwesen schon vor der Schöpfung existierten, dürften hier angesetzt haben[22]. Für Muġīra b. Sa'īd war Muḥammad der erste dieser Schatten; Muḥammad ist bei ihm also an die Stelle Adams getreten. Muġīra ging anscheinend so weit, ihn als eine Art Sohn Gottes zu betrachten; dazu berief er sich auf Sure 43/81: „Wenn der Barmherzige (*ar-raḥmān*) einen Sohn hat, so bin ich der erste der Anbetenden (d. h. der Menschen)"[23].

Die nächste Frage war, in welcher Form Gott Adam gleicht. Die Antworten, die man darauf gab, waren verschieden. Manche meinten es seiner Erhabenheit schuldig zu sein, daß beide riesenhafte Maße haben: Adam ist „so groß wie eine hohe Palme"[24], 60 Ellen, also etwa 30 m[25]. Andere betonten mehr die Idealität seiner Maße: Gott ist 7 Spannen groß, allerdings von seinen eigenen Spannen, wie Hišām b. al-Ḥakam und vielleicht schon Muqātil b. Sulaimān hinzufügten[26]. 7 Spannen entsprechen etwa 1,50 m; die Menschen waren damals wohl nicht größer[27]. Wieder andere redeten nicht von seinen Maßen, sondern von seiner Schönheit; denn „Gott ist schön, und er liebt die Schönheit"[28]. Er bekleidet sich mit der Schönheit Josefs aus dem Licht des Schemels und mit der Schönheit von Muḥammads Antlitz aus dem Licht des Thrones[29]. Aber diese Schönheit stellte man sich verschieden vor. Nach Muqātil war es die eines erwachsenen Mannes im Vollbesitz seiner Kräfte, mit wallendem Haar und 32 Jahre alt[30]; im Ḥadīṯ dagegen erscheint Gott als unbärtiger Jüng-

---

[22] S. o. Bd. I 295 und 454. Man hat auch hebr. *ṣäläm* in Gen. 1.26 mit arab. *ẓalima* „dunkel sein" zusammengebracht und daraus auf eine Bedeutung „Schattenbild" geschlossen (vgl. K. L. Schmidt in: Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes* 27 ff.).

[23] Aš'arī, *Maq.* 8, 1 ff. Paret mußte natürlich ganz anders übersetzen: „Gesetzt den Fall, der Barmherzige hätte (tatsächlich) ein Kind, dann wäre ich der erste, der (es) verehren würde". Jedoch wird der Konditionalsatz mit *in* eingeleitet und nicht mit *lau*. Wie die Exegeten sich aus der Schwierigkeit heraushalfen, erkennt man aus Ṭabarī (*Tafsīr* ²XXV 101, 4 ff., mit Ṭabarīs eigenem Kommentar 103, 1 ff.) oder Ṭabrisī (*Maǧma'* V 57, −7 ff.). Der Philologe al-Aḫfaš verstand *in* als Negation: „Gott hat keine Nachkommen" (*Ma'ānī al-Qur'ān* 111, 8 ff.). Der Philosoph Ibn Sab'īn erklärte stattdessen, als man ihn nach der Stelle fragte, *'ābidīn* als *ǧāḥidīn* ('Abdalḥaqq al-Bādīsī, *Maqṣad*, übs. Colin in: Archives Marocaines 26/1926/48 f.). Ibn Mas'ūd soll einfach *lau* statt *in* gelesen haben (vgl. Sufyān aṯ-Ṯaurī, *Tafsīr* 235, Anm. 7). – Zu *in* in irrealen Sätzen vgl. Reckendorf, *Arabische Syntax* 498, Anm. 1.

[24] Ṭabarī I 161, pu. f./übs. Rosenthal 332.

[25] Vgl. Watt in: Transactions Glasgow 18/1959-60/42; Graham, *Divine Word* 151 f.; Schöck, *Adam im Islam* 69 ff. Auch die Seligen im Paradies stellte man sich so gigantisch vor (Saleh, *Vie future* 38). Allerdings gab es auch Traditionen, wonach Adam ursprünglich noch größer war und auf dieses Maß verkürzt wurde (Ṭabarī I 122, 9 ff./Übs. Rosenthal 293 f.; dazu Kister in: Rippin, *Approaches* 107). Skepsis gegenüber solchen Legenden verzeichnet Maqdisī, *Bad'* II 99, −5 f.

[26] Vgl. Text IV 10, w und XIV 22; dazu Bd. I 360 f. und II 529.

[27] 'Alī soll die Normalgröße eines Jugendlichen bei seiner Geschlechtsreife (also in noch nicht ganz ausgewachsenem Zustand) mit 5 Spannen angegeben haben (Zamaḫšarī, *Kaššāf* II 961, 10 f.).

[28] *Conc.* I 373 b; dazu Ritter, *Meer der Seele* 480.

[29] So in einem Ḥadīṯ qudsī bei Suyūṭī, *La'ālī* I 273, 2 f.

[30] S. o. Bd. II 530. Ähnlich auch Hišām al-Ǧawālīqī, Šaiṭān aṭ-Ṭāq und angeblich sogar 'Alī b. Mīṯam (Bd. I 346 und Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 69, 10 ff.); für 'Alī b. Mīṯam s. auch Bd. II 428.

ling (*amrad*) mit krausem Haar, der ein grünes Gewand trägt und goldene Sandalen an den Füßen hat[31]. Ein Edikt des Rāḍī aus dem Jahre 323/935 warf den Ḥanbaliten vor, sich auf dieses Ḥadīṯ zu stützen.

Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* VIII 230, 10 ff./308, 5 ff. Zu dem Ḥadīṯ selber s. o. Bd. II 724 für Nuʿaim b. Ḥammād, auch II 379 für Ḥammād b. Salama; Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 557, −8 ff. und 559, 4 ff. Die Varianten sind zusammengestellt bei Ritter, *Meer der Seele* 445 f. (auch vorher schon in: Der Islam 17/1928/257) und Muḥ. Riḍā al-Ǧaʿfarī in: Turāṯunā 8/1413, Heft 1-2/206 ff. Daß *ǧaʿd* mit „kraus" zu übersetzen ist (so Fück in: *Arabische Kultur* 269) und nicht mit „lockig", wie Ritter dies tut, scheint aus der Parallele *qaṭaṭ* hervorzugehen (Ritter 446); sie bedeutet „mit wolligem Haar" und kommt damit „kraushaarig" näher als „lockig". Daneben steht allerdings auch hier wie bei Muqātil *muwafar* „mit wallendem Haar" (Ritter, ib., wo vermutlich so zu lesen ist statt *mūfir*; vgl. Lane 2956c).

Der unbärtige Jüngling ist wohl um die 15 vorzustellen; der Jüngling, den die Qarmaten in Baḥrain als Gott verehrten und um den sie nackt den *ṭawāf* vollzogen, war laut Ḏahabī „etwa 20 Jahre alt" (*Taʾrīḫ al-Islām*, Ṭabaqa XXXIV, S. 14, apu. ff. nach Ibn Rizām/übs. Halm, *Reich des Mahdi* 231 f.). Der Mann im Alter von 32 dagegen ist der *kahl*, der ins Mannesalter übergeht; mit 33 hat man seine Jugend hinter sich (*Lisān al-ʿArab* XI 600 b, 5 ff. und 16 ff.). In der Šīʿa stellte man sich den Mahdī so vor (Modarressi, *Crisis and Consolidation* 95 f.). Es ist zugleich das Alter Jesu, in dem auch die Seligen im Paradies verharren (s. o. Bd. II 530); Gott teilt also hier seine Gestalt nicht so sehr mit Adam als mit dem erhöhten Menschen.

Für den Jüngling mit dem schwarzen Kraushaar mag die jüdische Allegorese des Hohen Liedes verantwortlich sein (s. o. Bd. I 400). Jedoch gibt es auch im iranischen Raum Parallelen. Ohrmazd schafft die Zeit in Form eines 15jährigen Jünglings, dessen Antlitz leuchtet wie die Sonne (Nyberg in: JA 214/1929/231; Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* 7; ähnlich Mokri, *Esotérisme kurde* 24). In der Mithrasliturgie schaut der Myste den jugendlichen Gott mit goldenen Locken und gekrönt mit einem goldenen Diadem (Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* 238 ff.); Mithras kann in dieser jugendlichen Gestalt wiederum die endlose Zeit verkörpern (Vermaseren, *Mithras. De geheimzinnige God* 95 ff.). Auch der altiranische Gott Narse/Nēryō(k)sang wurde als Jüngling von 15 Jahren vorgestellt, nur daß er dieses Aussehen deshalb hat, damit die Frauen begehrlich werden und darum vergessen, die Gerechten zu verführen; diese Blitzableiterfunktion konnte Allah nicht übernehmen (Widengren, *Iranische Geisteswelt* 91 f.). Der Manichäismus übertrug die Vorstellung auf den „Dritten Gesandten"; dieser wurde dort bezeichnenderweise als der Gott angesehen, „dessen Reich das Licht ist" (Böhlig, *Gnosis* III 62). Das puer aeternus-Motiv hat sich natürlich auch in den Christusdarstellungen der frühchristlichen Kunst ausgewirkt; Ritter hat auf diese Parallele aufmerksam gemacht (*Meer* 447).

Bemerkenswert ist, daß man sich Gott nie als *šaiḫ* vorstellte. Er hat keinen Bart; selbst Dāwūd al-Ǧawāribī gestand ein, daß sich der Bart nirgendwo in

[31] Krauses Haar hat allerdings auch der Antichrist (vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 155, 2 = Īmān 273).

der Tradition hätte belegen lassen[32]. Der „Alte der Tage", von dem das Buch Daniel sprach (7.9), war für Muslime ein typisch jüdisches Bild[33]. Im Paradies trägt nur Mose einen Bart; dieser reicht ihm bis zum Nabel, sozusagen als Kennzeichen seiner Gemeinde.

> So in einem Ḥadīṯ des Ḥammād b. Salama (vgl. Fück, *Arabische Kultur* 270). In einer Parallele wird dies von Aaron gesagt (Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* II 142, −5 f./übs. Gramlich III 194). Abweichend unten S. 404. − Daß man in der Bartlosigkeit einen Hinweis auf die Geschlechtslosigkeit Gottes sehen dürfe, wie C. Schöck dies tut (*Adam im Islam* 121 f.), halte ich nicht für sehr wahrscheinlich. Wenn der jugendliche Gott *amrad* genannt wird, so heißt dies, daß ihm zumindest bereits der Schnurrbart sproßt (wenn auch noch nicht Kinn- und Backenbart; vgl. Lane, *Lexicon* 2706 s. v.). Auch das wallende Haar spricht dagegen; es wird, als Zeichen des erwachsenen Mannes, wiederum mit Jesus zusammengebracht (Schöck 71). Die Abbasiden trugen ihr Haar auf diese Weise; sie werden in einem syrischen Ḥadīṯ deswegen mit Frauen verglichen (vgl. Madelung in: SI 63/1986/37). Weiteres zur Frage unten S. 396 f.

Für die christlichen Theologen ist die Gottebenbildlichkeit bis heute die Grundlage der Menschenwürde geblieben[34]. Ähnlich hat man auch im frühen Islam gedacht; man solle, so hieß es in einem Ḥadīṯ, niemanden ins Gesicht schlagen oder zu ihm sagen „Möge Gott dein Gesicht häßlich machen", weil Gott Adam nach seiner Gestalt geschaffen habe[35]. Wer jemanden wegen seines mißgestaltenen Äußern verspottete, mußte aus eben diesem Grunde Zurechtweisung gewärtigen[36]. Allerdings hat der Ansatz sich nie recht entfalten können, weil der Widerstand zu stark wurde. Die Gegner versuchten nachzuweisen, daß die Gestalt, nach der Adam geschaffen worden war, nicht Gottes Gestalt hatte sein können; das Pronomen mußte anders bezogen werden[37].

---

[32] S. o. Bd. II 433.

[33] S. o. Bd. I 401 und 403. Die Danielstelle ist im Kontext übersetzt bei Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa* 51, 9 ff. − Die Anthropomorphisten, die nach gewissen späten Quellen in Gott einen alten Mann sahen (vgl. Ritter, *Meer* 446, nach Āmidī; Faḍl b. Šāḏān 21, Anm., nach Dawānī), waren vermutlich Juden. Wenn in einem Schmähgedicht aus der Zeit des Ma'mūn bei Ibn an-Nadīm *šaiḫ* von Gott ausgesagt wird, so ist dies vielleicht nur eine Fehllesung für *šabaḥ* (vgl. *Fihrist* 207, 3 TAĞADDUD gegen Fück in: Fs. Shafi' 62, 5).

[34] Dazu wie auch zu vorchristlichen Ansätzen dieses Gedankens V. Pöschl, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später* 42 ff.; weiterhin die oben S. 377, Anm. 4 genannte Literatur.

[35] Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²XIII 152 f. nr. 7414 mit weiteren Belegen im Apparat; auch *Maǧālis Ṯa'lab* I 115, 8 f.; Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 26, 10 ff.; Baihaqī, *al-Asmā' waṣ-ṣifāt* 370, −7 ff.; Rāzī, *K. az-Zīna* II 59, −9 ff.; *Conc.* V 221 b. Dazu Watt in: Transactions Glasgow 43 f.; Schöck, *Adam im Islam* 71 f. Ein medinensischer Adliger, Urenkel des 'Uṯmān, scheint Manṣūr an das genannte Ḥadīṯ erinnert zu haben, als dieser ihn auspeitschen ließ und dabei auch sein Gesicht berührt wurde (Ṭabarī III 176, 14 f.).

[36] S. o. Bd. III 504 und Text IX 2, b, wo allerdings nur auf die Geschöpflichkeit des Menschen abgehoben wird. Dieselbe Reaktion findet sich auch im Judentum (*Derek ereṣ Rabbā*, cap. 4/übs. M. van Loopik, *The Ways of the Sages and the Way of the World* 88 f.).

[37] Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṯ* 12, apu. ff.; dazu Watt, ib. 39 ff.; Gimaret, *Noms divins* 287 f.; Takeshita, *Ibn 'Arabī's Theory* 16, Anm. 21; Kister in: Rippin, *Approaches* 105 f.; Gramlich, *Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* 64 f.

Sie lancierten die Geschichte, daß der Prophet jemanden, der seinen Sklaven geohrfeigt hatte, mit den Worten tadelte: „Tu das nicht; denn Gott hat Adam nach seiner (d. h. dessen) Gestalt geschaffen“[38]. Das ist nicht in die kanonischen Sammlungen aufgenommen worden, vermutlich auch erst ziemlich spät entstanden. Aber es steht nicht allein; denn Bišr al-Marīsī, der ein scharfer Gegner des Anthropomorphismus war, berief sich, wenn auch nicht auf ein Ḥadīṯ, so doch auf Ibn ʿAbbās als Zeugen dafür, daß, wenn Gott Adam nach „seinem“ Bilde schuf, dies ein Bild gewesen war, das er von ihm in seinem Vorherwissen trug[39].

Die Umdeutung rief natürlich ihrerseits Gegenreaktionen hervor. ʿUbaid al-Muktib sicherte den alten Text dadurch ab, daß er *ʿalā ṣūratihī* durch *ʿalā ṣūrat ar-Raḥmān* ersetzte[40]. Man überlieferte dann auch Ḥadīṯe, die diese Variante enthielten[41]; Ibn Ḥanbal stützte sich auf sie[42] und bezeichnete Leute, die in der Originalfassung das Pronomen nicht auf Gott bezogen, als Ǧahmiten[43]. Auf die Dauer allerdings verlor der Streit an Schärfe; selbst Autoren, die dem Anthropomorphismus nicht abgeneigt waren, suchten nach Kompromissen. Ibn Ḫuzaima sah in dem Possessivpronomen nur den Ausdruck eines indirekten Attributes: Gemeint sei, daß Gott diese Gestalt geschaffen hat; sie ist darum „sein“, so wie die Erde sein ist[44]. Anders Simnānī, der Schüler Bāqillānīs: Zwar hat Gott Adam tatsächlich nach seiner Gestalt erschaffen, aber doch nur so, daß er ihn mit seinen Attributen ausstattete[45]. Ġazzālī hat später hier angesetzt[46].

1.2.1.1.1 Gott als Lichtwesen

Man konnte aber auch auf andere Weise versuchen, mit den unerwünschten Implikationen des Ḥadīṯes fertig zu werden. Man konnte z. B. das Erscheinen des anthropomorphen Gottes auf den Schöpfungsakt eingrenzen[1]; Gott gibt sich in diesem Fall gewissermaßen eine „Form“, sobald er mit der Welt und den Menschen in Beziehung tritt. Dieselbe Intention lag dem Gedanken zu-

---

[38] Mutawallī, *Muġnī* 24, 7 ff.; Malāḥimī, *Muʿtamad* 308, 5 ff.; Watt 41 und Takeshita, a. a. O. mit weiteren Belegen. *Ṣūra* scheint hier wie vorher (vgl. Anm. 35) als „Gesicht“ verstanden worden zu sein (vgl. Lane 556 c s. v. *muḥarram*).

[39] Er hatte das von Muḥammad b. Yaʿlā, genannt Zunbūr, einem Schüler Abū Ḥanīfa's (Rabīʿ b. Ḥabīb, *Musnad* III 23 nr. 844; dazu oben Bd. III 183).

[40] S. o. Bd. I 213 f.; Watt 42 f.

[41] So etwa auch mit Bezug auf das Ḥadīṯ aus Anm. 38; vgl. Ibn Ḫuzaima 27, 13 ff.

[42] Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 168, −7 ff./übs. Gramlich I 530 f.

[43] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 309, −5 ff.; eine Gegentradition in *Mīzān* nr. 2287 s. n. Ḥamdān b. al-Haiṯam.

[44] *Tauḥīd* 28, 10 ff. nach vorhergehenden kritischen Bemerkungen zum Isnād.

[45] Vgl. Schreiner in: *Actes VIII. Congrès* II$_1$ 113 f. nach Ibn Ḥazm; auch Kister in: Rippin, *Approaches* 106.

[46] Vgl. Wensinck, *La pensée de Ġazzālī* 39 ff.; Jabre, *La notion de la Maʿrifa* 86 ff.; Watt 46 f. Zur Kritik an Ġazzālīs Lösung bei Faḫraddīn ar-Rāzī vgl. Pourjavady in: Spektrum Iran 2/1989, Heft 2/58 ff.

[1] S. u. S. 395; auch Bd. III 438.

grunde, daß er sich durch einen Engel vertreten läßt, der anthropomorphe Züge trägt[2]. Das mußte dann ebenso beim Gericht geschehen; denn wenn Gott in diesem Augenblick zu den Menschen spricht, wie es der Koran zu verlangen schien, dann mußte er sich ihnen auch zeigen[3]. Er sieht, so ließ sich dann sagen, bei dieser Gelegenheit wie Adam aus[4]. Man mochte Sure 55/27 dazu heranziehen; denn wenn es dort kurz vor einer Gerichtsschilderung (v. 31 ff.) hieß, daß „das erhabene und ehrwürdige Antlitz des Herrn bestehen bleibt", so schien dies zu implizieren, daß man dieses Antlitz auch schaut – zumindest solange man nicht in *waǧh Allāh* einfach eine metaphorische Ausdrucksweise für Gott selber sah[5]. Gelöst war das Problem allerdings damit nicht; denn der Anthropomorphismus blieb ja zumindest als Alternative weiter bestehen. Zudem mochte man sich fragen, ob Gott den Menschen beim Gericht wirklich im Bilde Adams erscheint; denn sein Anblick ist ihnen in diesem Moment ja furchtbar und schreckenerregend. Sie werden ihn darum, so sagte man in diesem Fall, zuerst gar nicht erkennen – weil sie ihn nämlich im Bilde Adams erwarten und er stattdessen „in einer andern Gestalt als derjenigen, die sie (an ihm) kennen" vor ihnen steht[6].

Unter diesen Umständen bot ein anderer Ausweg größere Möglichkeiten: Man konnte Gott, auch wenn man ihm eine „Gestalt" beließ, entmaterialisieren, indem man ihn zu einem Lichtwesen machte. Für Abū l-Muʿīn an-Nasafī war dies später die maßgebliche Lehre der *mušabbiha*[7]. Selbst dieses Licht war allerdings nicht völlig substanzlos, und man konnte sich, vor allem unter iranischem Einfluß, die verschiedensten Ausformungen des Gedankens vorstellen. Das zeigt sich am deutlichsten in der „Mythologie" der frühen extremen Šīʿa. Bayān b. Samʿān hielt Gott für einen Mann aus Licht, von dem am Ende nur sein Antlitz bleiben wird (welches man dann vermutlich beim Gerichte schaut)[8]. Schon Hišām b. al-Ḥakam witterte hierin Dualismus, insofern der Mann aus Licht nur der Gott der Erde ist, der solange besteht, wie es die Welt und die Menschen gibt, während jenseits von ihm – und wohl völlig unsichtbar, „verborgen" – noch ein Gott des Himmels existiert, der gewaltiger ist und Vorrang genießt[9]. Seine Erklärung ist aber nicht unbedingt die einzige; vielleicht haben wir es nur mit alternierenden Erscheinungsformen ein und desselben Gottes zu tun. Denn auch Muġīra b. Saʿīd, der zusammen mit Bayān hingerichtet wurde, redete von einem Mann aus Licht, ohne deswegen eine Dualität oder einen Demiurgen anzunehmen. Er meinte stattdessen, daß dieses Lichtwesen Glieder habe, die in Wirklichkeit Buchstaben seines Allerhöchsten Namens seien, und löste dann das Problem der Entäußerung Gottes im Schöp-

---

[2] S. o. S. 376.
[3] S. o. Bd. II 109 und 726.
[4] al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 135, –10.
[5] S. u. S. 397.
[6] Vgl. das Ḥadīṯ *Conc.* III 438a; auch Text XX 14 und Ibn ad-Dāʿī, *Ṫabṣira* 78, 5 ff.
[7] *Baḥr al-kalām* 20, –5 f.
[8] Aš'arī, *Maq.* 5, 12; Baġdādī, *Farq* 228, 1 ff./237, –6 ff. (übs. Halm, *Gnosis* 60 f.).
[9] So bei Kaššī 304 § 547/übs. Halm 59; dazu ib. 62.

fungsakt durch Gematrie. Gott schafft nicht mehr mit seinen Händen, sondern durch ideelle Wesenheiten, eben jene Buchstaben, aus denen er computerhaft die Namen der einzelnen Dinge zusammensetzt. Er wirft einen Schatten, aber er ärgert sich darüber und reißt ihm schließlich ein Auge aus; die „Entzweiung" Gottes soll also nicht sein. Aus dem Auge, das auch im Schatten immer noch lichthaft ist, macht er die Sonne[10].

Diese Linie wird fortgeführt in dem sog. *Umm al-kitāb*, jenem nur spät erhaltenen Text, dessen Kern eine Apokalypse bildet, die auf Ǧābir b. Yazīd al-Ǧuʿfī zurückgeführt wurde und wohl in ḫaṭṭābitische Kreise um die Mitte des 2. Jh's zu setzen ist[11]. Auch hier hat Gott Lichtgestalt; seine fünf Sinne, mit denen er zur Welt Beziehung aufnimmt, entsprechen den fünf Farben, die sich aus dem weißen Licht herausdifferenzieren[12]. Mit farbigen Vorhängen (*ḥiǧāb*, dem καταπέτασμα der Gnostiker entsprechend) schirmt Gott sich auch von der Welt ab[13]; Salmān, der Demiurg, schließt so den Satan ʿAzāzaʾīl aus dem Himmel aus[14]. Ähnlich dann bei den kūfischen *mutakallimūn*: Hišām al-Ǧawālīqī stellte sich vor, daß Gott aus weißem Licht besteht, auf dem aber das wallende Haar als schwarze Lichtmasse aufsitzt[15]. Für Hišām b. al-Ḥakam schließlich ist Gott nur noch Licht, ein strahlender Ball oder idealer geometrischer Körper, der von allen Seiten gleich aussieht und darum gewissermaßen dem Raum enthoben ist. Er hat nun auch keine Sinnesorgane mehr, sondern nimmt die Welt durch Strahlen wahr, die bis in die Objekte eindringen[16].

> Daß sich in diesen letzteren Gedanken nicht nur die grobschlächtige Phantasie theologischer Laien äußert, geht daraus hervor, daß Philosophen wie Ibn Sīnā später umgekehrt Gott die Kenntnis der particularia absprachen, weil er dazu Sinne haben müßte (so zumindest nach der Darstellung Ġazzālīs; vgl. van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* I 276 mit Kommentar II 152 ad 276.4). Man sollte dabei stets im Auge behalten, daß das hier vorgestellte Lichtwesen nach Ansicht der damaligen Theologen kein Vorherwissen besitzt; die Sinne oder Strahlen nehmen nur das wahr, was schon da ist. Man empfand dies schon deswegen nicht als Mangel, weil man noch nicht unbedingt an eine *creatio ex nihilo* dachte (s. u. S. 447 ff.). Wenn Muġīra b. Saʿīd sagen wollte, daß die Handlungen der Menschen vorherbestimmt sind, so drückte er dies kosmolo-

---

[10] Vgl. den Text bei Aš'arī, *Maq.* 7, 3 ff./übs. Halm, *Gnosis* 90 ff. Dazu oben Bd. I 317 und 401 sowie meine ausführlichere Darstellung in: *Der Name Gottes* 173 f. und in: *The Youthful God* 6 f.

[11] S. o. Bd. I 296; dazu die Schichtenanalyse bei Halm, *Gnosis* 118 ff. und ähnlich in: Der Islam 58/1981/44 ff.

[12] Halm 145.

[13] Halm 195; vgl. aber auch Sure 83/15. Mit καταπέτασμα ist bezeichnenderweise vor allem der Vorhang des Tempels gemeint (vgl. Liddell-Scott, *Greek Lexicon* 905; dazu O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Throne Gottes*, Tübingen 1972).

[14] Halm 160 ff.; auch in: Der Islam 58/1981/48. ʿAzāzaʾīl galt als der Name Satans vor seinem Ungehorsam (Ṭabarī, *Tafsīr* I 502 f. nr. 686/übs. Cooper I 239). Im AT war damit ursprünglich ein unreiner Geist bezeichnet (Lev. 16.8). Die Identifikation mit dem Satan ist schon bei Origenes vollzogen (*Contra Celsum* 6.43/übs. Chadwick 360).

[15] S. o. Bd. I 345 f.

[16] S. o. Bd. I 360 f.

gisch aus: Gott gerät, als er erwägt, daß die Menschen sündigen können, vor Zorn ins Schwitzen. Sein Schweiß fließt in einem süßen und einem salzigen Meer zusammen; daraus schafft er die Gläubigen und die Ungläubigen (vgl. dazu auch Bd. I 317 und u. S. 407).

Zur Buchstabenspekulation innerhalb der Šī'a vgl. noch Maǧlisī, *Biḥār* II 316 ff. Unter Sunniten glaubte man, daß die Buchstaben des Alphabets über die sechs Schöpfungstage verteilt seien und in Form der Merkwörter *abǧad*, *ḥawaz* usw. deren Namen ergäben (Ṭabarī I 38, 11 ff./übs. Rosenthal 208 f.). Dabei wurden die beiden letzten Merkwörter *ṭaḥaḍ* und *ḍaẓaġ* nicht berücksichtigt; die Tradition ging von dem Lautbestand des Hebräischen bzw. Aramäischen aus. Muġīra redet sogar nur von 17 Buchstaben; das ist der Konsonantenbestand des griechischen Alphabets bzw. des arabischen, wenn man die durch diakritische Zeichen entstandenen Differenzierungen nicht berücksichtigt. Diejenigen unter Muġīras Anhängern, die sich an-Nafs az-zakīya anschlossen, glaubten nach dessen Tode, daß er wiederkehren werde und 17 Männer mit ihm auferstehen würden, denen er je einen Buchstaben des Allerhöchsten Namens aushändigen werde, damit sie diesen als Geheimwaffe benutzen (Baġdādī, *Farq* 44, 9 ff./58, −5 ff.).

Die šī'itische Theologie hat in Kūfa bis über das Ende des 2. Jh's hinaus einhellig an dieser Gottesvorstellung festgehalten[17]. Licht war die Materie der überirdischen Welt; der Thron Gottes besteht daraus[18] und auch das Paradies ist daraus geschaffen[19]. Die Gläubigen gehen aus dem Lichte Gottes hervor und kehren wieder dorthin zurück[20]; die Imame haben selber an diesem Licht teil[21]. Vor allem aber hatte man Sure 24/35 auf seiner Seite, den sog. Lichtvers, demzufolge Gott das „Licht von Himmel und Erde" ist[22]. Allerdings sagte der Koran dies so deutlich auch nur an jener einen Stelle; sonst ist bloß vom „Lichte Gottes" die Rede[23], das „von Gott gekommen ist"[24] oder das er „herabgesandt hat"[25]. Die Exegeten haben sich darum später auf šī'itischer wie auf sunnitischer Seite zurückgehalten; sie verstanden das Licht im allgemeinen metaphorisch, etwa als „Rechtleitung"[26].

Sunnitische Belege sind ohnehin nicht ganz so häufig. Qatāda ist unter denen, die sich am ehesten hier einordnen lassen[27]. Allerdings kannte man unter

---

[17] Gegenläufige Tendenzen werden im allgemeinen mit dem Namen des 'Alī ar-Riḍā sanktioniert (vgl. *Biḥār* III 292 nr. 12 und 304 nr. 42); anders allerdings Kulīnī, *Kāfī* I 134 nr. 4, wo bereits Muḥammad al-Bāqir bemüht wird.

[18] S. u. S. 408.

[19] Maǧlisī, *Biḥār* VIII 188 nr. 158.

[20] Ib. V 243, 2 f.

[21] S. o. Bd. I 454 f.

[22] Der Bezug ist beobachtet bei Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 149, 13 f. und *Tanzīh al-Qur'ān* 286, 5 f. (übs. bei Monnot, *Penseurs musulmans* 93); Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 224, 1 f. Daß die Araber auch in vorislamischer Zeit schon zur Verehrung des Lichtes neigten, hat Wellhausen festgestellt (*Reste arabischen Heidentums* ^{1}173 ff./^{2}210 f.).

[23] Sure 9/32, 39/69, 61/8.

[24] Sure 5/15 und 39/22.

[25] Sure 4/174, 7/157, 64/8.

[26] S. o. S. 159. Dazu de Boer in: EI^{1} s. v. *Nūr*; Gimaret, *Noms divins* 372 ff.; auch unten S. 578. Zur Exegese des Lichtverses vgl. Mokri in: *Le thème de la lumière* 381 ff.

[27] S. o. Bd. II 141; auch unten S. 391, Anm. 35.

Sunniten auch aberrante Ḥadīṯe wie jenes, daß Gott die Engel aus dem Licht seiner Arme und seiner Brust geschaffen habe[28], und wenn ʿAbdalmalik in einer Rede in Kūfa (!) i. J. 82/891 den Kalifen als „Schatten Gottes auf Erden" bezeichnet haben soll, so hätte er damit an die oben genannten Vorstellungen angeknüpft[29]. Diese treten später dann in der Mystik in Blüte. Das erklärt sich wohl daraus, daß die Mystik die Überhöhung des Menschen erlaubte: Auch die ersten Geschöpfe, Adam oder Muḥammad, haben Lichtnatur, indem sie an Gottes Licht teilhaben. Sahl at-Tustarī (gest. 283/896), selber wohl in anthropomorphistisch geprägter Umgebung aufgewachsen, hat diesen Gedanken entwickelt[30].

1.2.1.2 Muḥammads Gotteserfahrung bei der Himmelfahrt

Muḥammad hat bekanntlich zu Beginn seiner Berufung zwei Gotteserscheinungen erlebt; er berichtet darüber in Sure 53/5–18[1]. Jedoch wandte er sich bereits in der mittel- und spätmekkanischen Periode der Anschauung zu, daß er seine Offenbarungen durch Gabriel erhalte[2]; der Koran enthält darum im wesentlichen prophetische Auditionen. Was in Sure 53/7 noch als Vision Gottes verstanden ist, wird in Sure 81/23 auf einen „vortrefflichen Gesandten" (81/19), vermutlich einen Engel, bezogen[3]. Mehr und mehr gewöhnte man sich daran, trotz des deutlichen Hinweises in 53/10 die gesamte Perikope als Berufungserlebnis zu verstehen, bei dem Gabriel im Mittelpunkt stand[4]; Ibn Isḥāq hat dazu maßgeblich beigetragen[5]. Kūfische Šīʿiten, die weiter an der alten Auffassung festhielten, wurden unter Hinweis auf ein Dictum der ʿĀʾiša kritisiert[6]. Anderswo versuchte man, die Erscheinung als Traumgesicht zu erklären; man brachte sie dazu mit der Legende von der Brustöffnung zusam-

---

[28] Dārimī, *Radd ʿalā Bišr al-Marīsī* 140, 11 ff./497, apu. ff. Eine Variante hat „Haar" statt „Licht" (s. u. S. 407).

[29] Balāḏurī, *Ansāb* V 354, 17. Wenn allerdings die Kalifen in der Panegyrik als „Licht" apostrophiert werden, so ist dies eine bloße Metapher, die über das Gottesbild nichts aussagt.

[30] Böwering, *Mystical Vision of Existence* 149 ff.; dazu oben S. 287. Zur Vorstellung des *nūr Muḥammad* vgl. Rubin in: IOS 5/1975/62 ff. Zur Entwicklung des *imago Dei*-Motivs bei Ḥallāǧ und in der späteren Sufik vgl. Takeshita, *Ibn ʿArabī* 15 ff.; auch Watt in: Transactions Glasgow 46. Daß Gott Licht sei und die Vielheit der Schöpfung aus ihm wie Strahlen hervorgehe, ist seit Ġazzālī (*Miškāt al-anwār*) und Ibn ʿArabī in der Mystik ein gängiger Gedanke.

[1] Vgl. Paret, *Kommentar* 460 f. mit weiterer Literatur; Nagel, *Koran* 118.

[2] So Nagel in: Klimkeit, *Götterbild* 94 ff.

[3] Sure 81 ist an sich früh; jedoch ist die zweite Hälfte (v. 15 ff.) vermutlich überarbeitet oder nachträglich angefügt. Gerade mit Vers 19, auf den es uns hier ankommt, wechselt im übrigen der Reim.

[4] S. o. Bd. II 99.

[5] Vgl. zur Entwicklung im einzelnen jetzt meinen Aufsatz *Le miʿrāǧ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam*, in: M. A. Amir-Moezzi (ed.), Le voyage initiatique en terre d'Islam, Paris 1996, S. 27 ff.; auch Lohmann in: MIO 14/1968/280 ff.

[6] Buḫārī, *Tafsīr Sūrat an-Naǧm* 1; Muslim, *Īmān* nr. 287; Ḏahabī, *ʿUlūw* 132, 3 ff.; Ibn Ḫuzaima 145, 3 ff.; dazu Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 221. Daß hier gegen die Šīʿa polemisiert wird, geht daraus hervor, daß im gleichen Ḥadīṯ noch eine zweite „saba'itische" Irrlehre verdammt wird (vgl. Arabica 21/1974/36).

men[7]. Auf die Dauer aber erwies sich als entscheidend, daß eine weitere Koranstelle zu ihr hinzugezogen wurde: Sure 17/1, die Andeutung einer wunderbaren nächtlichen Reise (*isrā'*). Zwar ist der Satz selber alles andere als aufschlußreich; er steht völlig isoliert[8]. Aber er zog sehr bald ein Motiv an sich, das sich ebenso mit Sure 53/5 ff. verband und der Volksfrömmigkeit überaus wert war: die Himmelfahrt (*mi'rāǧ*). Von einem Aufstieg war in beiden Koranstellen an sich gar nicht die Rede. Aber das Motiv der Himmelsreise hatte seit der Spätantike in der Alten Welt tiefe Wurzeln geschlagen[9]; es drang rasch über die „midraschische" Theologie – vielleicht vor allem in Auseinandersetzung mit jüdischen Vorstellungen der Hēḵalōt-Literatur – in das Ḥadīṯ und in die Prophetenbiographie ein. Die Entwicklung ist bisher nur wenig untersucht; vor allem die Herkunft der einzelnen Traditionen liegt noch weitgehend im dunkeln[10]. Jedoch zeichnet sich ab, daß auch hier wiederum sunnitische und šī'itische Kreise sich in ihrem Denken sehr nahe kamen. Das älteste *K. al-Mi'rāǧ* stammte anscheinend von einem Šī'iten, dem kūfischen Theologen Hišām al-Ǧawālīqī[11].

Für uns ist vor allem die Frage wichtig, wieweit man glaubte, daß der Prophet bei seinem Aufstieg Gott selber gesehen habe. Die antiislamische Schrift, deren Fragmente uns unter dem Namen des Ibn al-Muqaffa' überliefert sind, geht davon aus; auch Qāsim b. Ibrāhīm, der sie widerlegt, leugnet dies nicht[12]. Ibn 'Abbās hatte sich dafür ausgesprochen[13], Muqātil b. Sulaimān ebenso[14]. Man erkennt es im übrigen daran, daß Fragmente aus dem Visionsbericht von Sure 53/5-18 in die Schilderung der Himmelfahrt eingearbeitet wurden[15]. Dabei machte man diese häufig zum Endpunkt einer Klimax, in der die Propheten mit Bezug auf ihre Gottesnähe konkurrierten: Abraham war der „Freund" Gottes gewesen (*ḫalīl Allāh*), Mose derjenige, zu dem Gott am Sinai geredet

---

[7] Vgl. die Traditionen bei Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 141, 1 ff.; dazu Lohmann 287 ff. und Birkeland, *Legend of the Opening* 13 ff. In der *Sīra* wird generell festgestellt, daß die Offenbarung den Propheten durch Wahrträume erreicht habe (S. 151, 2 ff. WÜSTENFELD).

[8] Wansbrough hat ihn denn auch auf Mose statt auf Muḥammad bezogen (*Quranic Studies* 67 f.); in Sure 44/23 verbindet sich *asrā lailan* mit dem Exodus.

[9] Literatur dazu s. o. Bd. I 345, Anm. 96 und 99. Einen Katalog der einzelnen Motive bietet M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Diss. Frankfurt 1984).

[10] Vgl. dazu jetzt den Aufsatz von Busse in: JSAI 14/1991/1 ff. und Böwering in ER IX 552 ff. (mit weiterer Literatur). Zur Erzählung selber R. Hartmann, *Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam*, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1928–29, S. 42 ff. Die Abū Huraira-Tradition, auf die Ṭabarī sich stützt, ist reproduziert bei E. Renaud in: C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* 267 ff. Weiteres unten S. 395 f.

[11] S. o. Bd. I 345; vgl. auch 348, Anm. 121. Zur zentralen Stellung des *mi'rāǧ* im šī'itischen Denken s. o. S. 357 und unten S. 594.

[12] Text V 8, a; Weiteres dazu in meinem oben Anm. 5 genannten Aufsatz.

[13] Qušairī notiert es mit spürbarer Zurückhaltung (*Mi'rāǧ* 94, 4 f.).

[14] *Tafsīr* IV 160, 1 ff.; vgl. Nwyia, *Exégèse coranique* 97.

[15] Wobei man häufig stillschweigend die zwei Visionen, von denen der Koran noch sprach, zu einer einzigen zusammenfaßte (vgl. Qušairī 94, pu. f.). Dazu im einzelnen Tuft, *The Controversy over „Ru'ya"* 24 ff.

hatte (*kalīm Allah*), und Muḥammad derjenige, der ihn mit eigenen Augen geschaut hatte. Auch dies meinte man schon von Ibn ʿAbbās gehört zu haben[16]. Vor allem aber verbreitete es sich im Irak; Ǧaʿd b. Dirham hat dagegen polemisiert und ist vermutlich aus diesem Grunde in Wāsiṭ hingerichtet worden[17]. Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim übernimmt es in seiner ausführlichen Darstellung des *miʿrāǧ*, für die er sich auf Ibn ʿAbbās berief[18]. Man beschrieb dann auch, über den Koran hinausgehend, in welcher Art der Prophet Gott geschaut hatte, „in seiner schönsten Gestalt" nämlich[19], und diese schönste Gestalt ist, wie die frühen Šīʿiten wußten, die eines *šābb muwaffaq*, eines Jünglings im Alter von 30 oder 32 Jahren[20]. Dieses Motiv ist allerdings in verschiedener Weise konkretisiert worden. Nach einer Überlieferung, die man auf ʿIkrima zurückführte, sah der Prophet „den Herrn der Menschen in aller Welt in einem umfriedeten Garten des Heiligtums (*fī ḥaẓīraᵗⁱⁿ min al-quds*) in der Gestalt eines Jünglings, der eine Krone trug, die den Blick blendete"[21]. Da ist offensichtlich noch an ein irdisches Paradies gedacht; die nächtliche Reise endet in Jerusalem, ohne schon eines *miʿrāǧ* zu bedürfen.

Jerusalem wurde ja später al-Quds genannt, vielleicht unter Erinnerung an dieses Ḥadīṯ, vielleicht auch einfach als Ort des „Heiligtums", d. h. des Tempels; vgl. dazu meinen Aufsatz in: J. Raby und J. Johns (ed.), *Bayt al-Maqdis. ʿAbd al-Malik's Jerusalem* 96 f. Zu Jerusalem als dem Ort des Paradieses s. auch u. S. 395. Ritter übersetzt *ḥaẓīra min al-quds* einfach mit „Himmelsgarten" (*Meer der Seele* 446). Er stützt sich dazu auf die einheimischen Wörterbücher (vgl. etwa Ibn al-Aṯīr, *Nihāya* I 404 s. v. *ḥ-ẓ-r*; danach Lane, *Lexicon* 596 und 2497). Aber es ist gar nicht gesagt, daß der Garten sich im Himmel befand. Auch „Garten der Heiligkeit", wie bei Lane 2497 angegeben, trifft nicht zu; denn an unserer Stelle steht nicht *ḥaẓīrat al-quds* (wie z. B. bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* V 257, −5) oder *ḥaẓīrat al-quds min al-ǧanna* (wie bei Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 237, −9 und −6), sondern *ḥaẓīra min al-quds*. Zwar möchte ich annehmen, daß die Wörterbücher recht haben, wenn sie hinter dem Ausdruck das Paradies vermuten; aber mit *al-quds* ist doch wohl eine Örtlichkeit gemeint. Die *ḥaẓīra* ist dabei vielleicht eine Anspielung auf den Tempelbezirk. Auch die grüne Farbe

---

[16] Qušairī, *Miʿrāǧ* 94, −4 ff.; Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 130, 1; Ibn Kaṯīr, *Tafsīr* ²IV 268, 7 f.

[17] S. o. Bd. II 455.

[18] Suyūṭī, *Laʾālī* I 75, 15. Zum Text s. o. Bd. II 509; er wurde in Iran verbreitet, jedoch dann von Maisara b. ʿAbdrabbih wieder in den Irak übernommen (Bd. II 121). Dort, wo man den Anthropomorphismus fürchtete, wird die Klimax anders ausgestaltet (vgl. Brinner in: Brinner/Ricks (edd.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions* I 74).

[19] Auch dies nach Ibn ʿAbbās überliefert bei Ibn Kaṯīr, *Tafsīr* 268, 21 ff. und −6 ff.; vgl. Ibn Ḫuzaima 140, pu. ff. und Qušairī 95, 4 f. *Zu ʾalā aḥsani ṣūratin* s. o. S. 379 ff. und u. S. 392.

[20] Zum Problem der Lesung *šābb muwaffaq* s. o. Bd. I 346, Anm. 110. Das Wort *muwaffaq* ist weiterhin in einer passenden Bedeutung („vollentwickelt, in den besten Jahren"?) lexikalisch nicht zu belegen. Jedoch sind die Parallelen zahlreicher, als ich dachte; man kann sie darum nicht so leicht auf eine einzige alte Verschreibung zurückführen, wie ich dort noch vermutete. Ibn Bābōya bringt die Vokabel nicht nur S. 57, 4, sondern auch 69, −5 f.; wichtig aber ist vor allem, daß sie in der Stelle bei Ibn Abī Zainab an-Nuʿmānī, die ich a. a. O. nachträglich hinzufügte, ebenso auf den *qāʾim* bezogen wird.

[21] Suyūṭī, *Laʾālī* I 30, 8 ff.; vgl. zu allem auch Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 547 ff.

des Gewandes, das der Jüngling trägt (s. o. S. 381), weist auf das Paradies hin (s. o. Bd. III 154). Nach anderer Überlieferung soll jenes allerdings schwarz gewesen sein (Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 227, 7). – Die *ḥaẓīrat al-quds* hat seit Ġazzālī (*Miškāt al-anwār* 66, 10 ff.) auch in der Mystik Karriere gemacht; jedoch ist die Entwicklung noch nicht untersucht. Bei Šāh Walīyullāh Dihlawī wird damit der Lichtkreis bezeichnet, der von den höchsten Engeln und den Seelen der Vollkommenen gebildet wird und in dem die Entscheidungen für das Geschick des Universums fallen (vgl. Baljon, *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī* 24 ff. und Index s. v.).

Wie sich *isrā'* und *mi'rāǧ*, der Besuch eines irdischen Paradieses und die Himmelfahrt, zueinander verhalten und wie oder wann sich die zugehörigen Überlieferungen miteinander vermischt haben, kann hier nicht Gegenstand unserer Untersuchung sein[22]. Für uns ist nur wichtig, wie sehr gerade dieses letztgenannte Ḥadīṯ Bedenken auslöste. Es ist, obgleich relativ häufig zitiert, nie kanonisch geworden. Suyūṭī versieht es mit dem Zusatz, daß Sufyān b. Ziyād al-'Uṣfurī[23], der es von seinem Onkel gehört hatte, sich bei 'Ikrima erkundigte, ob dieser es tatsächlich so vernommen habe; 'Ikrima soll dies zwar bestätigt haben, jedoch mit dem wichtigen Zusatz, daß der Prophet Gott „mit seinem Herzen (*bi-fu'ādihī*)" gesehen habe[24]. Das war eine Einschränkung, die auch die Mu'taziliten machten[25]; die Vision wurde damit zu einer bloßen Vorstellung reduziert. Man konnte sich dazu auf den Visionsbericht selber berufen; dort hieß es in Sure 53/11: „Sein Herz[26] hat nicht erlogen, was er sah". De facto erreichte man damit dasselbe wie mit der Übertragung der Vision auf einen Traum[27], wobei im letzteren Fall auch die Sprache nachhalf; *ru'yā* hieß ja sowohl „Gesicht" als auch „Traum", und für „träumen" benutzte man meist kein anderes Verb als *ra'ā* (*fī n-naum*)[28]. Allerdings lagen die beiden interpretatorischen Kunstgriffe nicht unbedingt auf der gleichen Ebene. Solange der Prophet Gott mit dem Herzen sah, war nur der Modus der Schau betroffen; bei dem Traum konnte man auch an ihrer Tatsächlichkeit zweifeln.

---

[22] Vgl. dazu meine Ausführungen in: Raby/Johns, *Bayt al-Maqdis* I 89 ff. und die dort zitierte Literatur. Wenn J. Chabbi in: JA 274/1986/473 die These aufstellt, in der frühesten Schicht sei die Raumvorstellung generell nicht vertikal gewesen, sondern horizontal, so ist dies wohl zuviel gesagt und in jedem Fall durch Analyse der einzelnen Versionen genauer zu prüfen.

[23] Zu ihm vgl. *Mīzān* nr. 3321.

[24] Suyūṭī, ib.; vgl. auch Ibn Ḫuzaima 131, 12 f. und 130, 3 ff.

[25] Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Baḥr al-kalām* 67, apu. ff.; s. auch unten S. 596.

[26] Auch hier *fu'ād* und nicht *qalb*, wie man sonst wohl eher gesagt hätte.

[27] S. o. S. 387.

[28] Wenn diese Interpretation in den Quellen benutzt wird, so wirkt sie meist etwas aufgesetzt. Sie erscheint als Glosse (so bei Dārimī, *Sunan*, Ru'ya 12 [= *Bāb fī ru'yat ar-Rabb fī n-naum*]; Ibn Manda, *Radd 'alā l-Ǧahmīya* 89, 5 ff.; Ibn Ḥanbal, *Musnad* I 368, 11/^{2}V 162, 8 f.), als Kommentar (so bei Ibn al-Ǧauzī, *Daf' šubhat at-tašbīh* 30, 5 f.) oder als Vergleich (so bei Ibn 'Arabī; vgl. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* 116); weitere Belege bei Gramlich, *Nahrung der Herzen* I 435. Wenn Mutanabbī in einem berühmten Gedicht den *mamdūḥ* wie Gott in einem Licht gesehen zu haben vorgibt, fügt er ebenfalls kurz darauf hinzu, daß er zu schlafen, d. h. zu träumen gemeint habe (*Dīwān* 20, 1 ff. DIETERICI; vgl. dazu den Bericht des Bīrūnī bei Heinrichs in: Kugel, *Poetry and Prophecy* 133 f.).

Aber vermutlich betonen wir den Unterschied schärfer, als man dies damals tat; wenn ein Prophet träumt, so hat er nur Wahrträume. „Die Augen des Propheten schlafen, aber nicht sein Herz", sagt Ibn Ḫuzaima unter Berufung auf ein bekanntes Ḥadīṯ[29]; hier sind beide Motive miteinander verbunden.

> Der Traum mag, wie oben S. 387 f. bereits gesagt, ursprünglich zur Legende von der Brustöffnung gehört haben. Später verliert er allmählich seine Funktion; denn die Himmelfahrt wird als ein Prophetenwunder angesehen und erhält damit unbezweifelbare Realität (vgl. etwa Baihaqī, *Dalā'il an-nubūwa* II 117 ff. und vorher). Umso mehr ist sie damit natürlich einmalig und unnachahmlich; als i. J. 819/1416 jemand in Kairo eine Himmelsreise getan zu haben behauptete, auf der er Gott persönlich sah und mit ihm redete, steckte man ihn einfach in ein Irrenhaus – nicht ohne zuvor einen Juristen um ein Gutachten gebeten zu haben (Ibn Ḥağar, *Inbā' al-ġumr* III 99, 2 ff.).

Abgeschwächt begegnet uns die Überlieferung dann sogar in populären Darstellungen, wie wir sie noch im *Liber Scalae Machometi* vor uns haben[30]. Muḥammad sieht auf dem Höhepunkt seiner Reise nur den Thron Gottes, nicht Gott selber[31]; auch als Gott ihm in der Audienz, die er bei ihm hat, den Koran überreicht, ist er immer noch durch zwei Vorhänge von ihm getrennt[32]. Anderswo wird das Geheimnis dadurch gewahrt, daß dem Propheten verboten wird, zu erzählen, wie er Gott gesehen habe[33]. Wenn er ihn aber schaut, so häufig nur als Lichtwesen[34], und das Licht ist ebenso Offenbarung wie Hindernis. Als Abū Ḏarr von Muḥammad wissen wollte, ob er Gott gesehen habe, soll dieser geantwortet haben: „Licht! Wie hätte ich es sehen (also: da hineinschauen, aber auch: ihn sehen) können?"[35]. Wie auch immer aber es um die Schau bestellt sein mochte, alle Versionen sind sich darin einig, daß er Gottes Stimme hörte[36]; die auditive Gotteserfahrung hat eindeutig den Vorrang. Freilich tritt zu ihr manchmal etwas hinzu, das auf andere Weise den Anthropomorphismus ans Licht treten läßt: die Berührung durch Gott, die ἐπαφή, wie man dies in der Spätantike nannte[37]. Sie müssen wir nun noch getrennt behandeln.

---

[29] *Tauḥīd* 137, pu.; vgl. *Conc.* VII 48a.

[30] *„Libro della Scala"*, ed. Cerulli, cap. XLIX § 125.

[31] Ib. cap. XX § 52. Als Vorlage vgl. etwa Qušairī, *Mi'rāğ* 58, −7 ff.

[32] Ib. cap. XLIX § 123 f.; dazu Qušairī 60, −4 ff. Vielleicht ist bezeichnend, daß die zitierte Version baṣrischen Ursprungs ist (vgl. die Isnāde ib. 28, 2 ff. und 34, 5 ff.).

[33] Suyūṭī, *La'ālī* 74, 12 f.

[34] Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 66, 1 ff.; auch in dem Text aus Spanien bei Asín-Palacios, *Escatología musulmana* 439.

[35] Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 134, −4 ff. und vorher, wo der Isnād interessanterweise über Qatāda läuft (s. o. S. 386). Vgl. zum gesamten Problem schon Andrae, *Person Muhammeds* 71 ff. In den jüdischen Parallelen bleibt Gott immer unsichtbar (Dean-Otting, *Heavenly Journeys* 155 ff.).

[36] *„Libro della Scala"*, cap. XX § 51.

[37] Dort vor allem mit Bezug auf Io, die, nachdem sie in eine Kuh verwandelt worden war, von Jupiter durch Handauflegung ihre alte Gestalt wiedererhielt; der Sohn, den sie hernach gebar, hieß Epaphos (vgl. RE V 2708 f. und IX 1732 ff.; dazu F. Wehrli in: Fs. Schefold 199 = H. Hommel (ed.), *Wege zu Aischylos* II 842 ff.).

1.2.1.2.1 Göttliche Berührungen

Da heißt es, wiederum im *Liber Scalae Machometi*, welches doch der Schau Gottes auswich, Gott habe dem Propheten die Hand aufs Haupt gelegt, so daß er deren Kühle in seinem Herzen spürte; auf diese Weise wurde ihm das Wissen übertragen, das ihn vor den übrigen Menschen auszeichnete[1]. Und in einer Variante des oben genannten Ḥadīṯes vom irdischen Paradies hören wir: „Ich sah meinen Herrn in schönster Gestalt wie einen Jüngling mit reichem Haar auf dem Throne der Gnade, um ihn herum ein goldener Teppich. Er legte seine Hand zwischen meine Schultern, und ich fühlte ihre Kühle in meiner Leber. Er sprach zu mir: ..."[2]. Auch hier also geht es um eine Offenbarung; sie wird im Anschluß daran wörtlich mitgeteilt. Das bedeutet natürlich, daß das Interesse auf sie gelenkt werden soll; die Begleitumstände dienen nur zur Bestätigung und zum Ausdruck der Intimität[3]. In diesem zweiten Beispiel wird die auditive Gotteserfahrung also anders als im *Liber Scalae* sowohl durch die Schau als auch das Berührungserlebnis verstärkt; hier ist es auch nicht der Kopf, der berührt wird, sondern eher das Herz[4]. Ebensowenig ist immer an die Himmelfahrt oder die nächtliche Reise zum Paradiesesgarten in Jerusalem gedacht; denn man stellte sich vor, daß der Prophet solche Begegnungen auch sonst gehabt habe, abends[5] oder morgens nach dem Gebet[6] (also immer im Zwielicht[7]). Gott „kommt" dann zu ihm; er beehrt ihn mit seiner Gegenwart. Darum geht auch die Berührung immer von ihm aus; der Mensch könnte, als Knecht, niemals wagen, von sich aus seinem Herrn zu nahe zu treten. Die Schau war im Gegensatz dazu viel aktiver; wer seinen Blick auf ein Objekt richtet, nimmt gewissermaßen von ihm Besitz[8].

Wie auch immer man sich die Geste vorstellte, man dachte im allgemeinen an Wissensübertragung oder Initiation. In der Vorstellung des *Liber Scalae* erhält Muḥammad, wie wir sahen, beim *miʿrāǧ* den Koran[9]; nach einem der oben zitierten Ḥadīṯe wird ihm umfassendes Wissen zuteil – von allem, „was zwischen Osten und Westen ist"[10]. Oder er erfährt, worüber „der himmlische

---

[1] Cap. XLIX § 125.

[2] Ritter, *Meer* 445 f. nach Dāraquṭnī, *Ruʾyat al-bāriʾ*.

[3] Vgl. dazu Stetter, *Topoi und Schemata* 4 ff. Während wir die Wärme einer Hand als angenehm empfinden würden, ist es im Orient deren Kühle; dazu auch unten S. 522, Anm. 14.

[4] Daß das Herz gemeint ist, ergibt sich nicht nur aus sachlichen Gründen, sondern auch daraus, daß der Prophet die Kühle der Hand, die zwischen seinen Schulterblättern aufruht, noch auf der andern Seite, „zwischen den Brustwarzen", spürt (Ibn Ḫuzaima 142, 13; ähnlich Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 26, 4 ff.). Manchmal wird das Herz (*fuʾād*!) auch direkt genannt (vgl. etwa Suyūṭī, *Laʾālī* I 74, pu.).

[5] *Conc.* III 438 b.

[6] Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 78, 1 ff. Weitere Parallelen bei Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* ²II 509, 4 f.

[7] Auch den Mahdī erwartete man unter Šīʿiten abends, wenn die Sonne am Horizont verschwand (vgl. die Belege bei Wasserstrom in: Fs. Wickens 280).

[8] S. auch unten S. 411.

[9] S. o. S. 391.

[10] Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 141, 2.

Rat (*al-mala' al-aʿlā*) sich streitet[11]; es handelt sich um die rechte Erfüllung der rituellen Pflichten. Wenn Gott ihm zuvor die Hand zwischen die Schulterblätter legt, so ist ihm, als ob alle Geschöpfe um ihn herum gestorben seien, und er hört nichts mehr von den Stimmen der Engel[12]. Wenn ihm allerdings die Hand aufs Haupt gelegt wird, ist wohl noch mehr gemeint, nämlich Einsetzung in sein Amt. In ähnlicher Weise hieß es, daß Gott jemandem, den er zum Kalifat erschaffen will, mit der Rechten über die Stirn streicht[13].

Nur daß es ein entsprechendes „Königsritual" in der islamischen Welt ja gar nicht gab. Beim Propheten hatte man im übrigen als Sinnbild seiner Initiation noch die Brustöffnung; sie wurde von Engeln vorgenommen, nicht von Gott. Auch daß dem Propheten bei dieser Gelegenheit der Koran übermittelt wurde, hatte seine Probleme; der Koran war ja nicht en bloc geoffenbart worden. Man kam darum von der Initiation wieder ab; die Himmelfahrt führte eher zu Einzelergebnissen: daß Muḥammad die Zahl der Gebete herunterhandeln konnte[14] oder daß er einen Blick in die Hölle warf[15]. So zumindest nach sunnitischer Ansicht. Die Šīʿiten kamen bisweilen gar nicht erst darauf, daß das mitgeteilte Geheimnis etwas mit Muḥammad zu tun haben könne. Gott offenbart ihm vielmehr den hohen Rang ʿAlīs[16]; er erfährt also, daß ʿAlī sein Nachfolger sein soll[17]. Und in der Šīʿa geschah es denn auch, daß das Motiv, nun wieder zur Bezeichnung der Initiation, von jemandem anders usurpiert wurde, der selber sich als Propheten betrachtete: von dem Gnostiker Abū Manṣūr al-ʿIǧlī (hingerichtet zwischen 120/738 und 126/744)[18]. Dies ist im übrigen der älteste sicher datierbare Beleg.

Abū Manṣūr behauptete, zum Himmel erhoben worden zu sein (*ʿuriǧa bihī ilā s-samā'*). Gott habe ihn „nahe zu sich herangeholt" (*adnāhu*) und auf Persisch mit *yā pasar* „mein Sohn" angeredet; dann habe er ihn wieder auf die Erde zurückgeschickt mit dem Auftrag, von ihm Kunde abzulegen[19]. Abū Manṣūr hat sich also vermutlich als Sohn Gottes betrachtet; seine Anhänger

---

[11] Ib. 141, 1; auch Suyūṭī, *La'ālī* I 75, 7 ff., in dem Bericht des Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (s. o. S. 389).

[12] Suyūṭī 75, 3 f.

[13] In der Präexistenz? Vgl. *Mīzān* nr. 8565: Ḥadīṯ nach dem Medinenser Ibn Abī Ḍi'b (zu ihm s. Bd. II 681 ff.). Parallelen bei Kister in: JSAI 18/1994/98 (wo die Überlieferer vornehme Hāšimiden sind, u. a. der Kalif Manṣūr, der auf Ibn ʿAbbās zurückgreift).

[14] S. u. S. 592.

[15] Diesem Thema ist das oben S. 391, Anm. 34 bereits genannte Buch von Asín-Palacios weitgehend gewidmet.

[16] Vgl. Bar Asher in: Arabica 37/1990/294 und 300, Anm. 30; dazu Amir-Moezzi ib. 41/1994/127 ff.

[17] Dieser war damals ja noch ein unmündiger Knabe.

[18] Zu ihm s. o. Bd. I 317 und 397.

[19] Aš'arī, *Maq.* 9, 11 ff.; Naubaḫtī, *Firaq aš-Šī'a* 34, 6 f. > Qummī, *Maq.* 46, apu. f. Nur an letzterer Stelle steht, daß Gott Persisch sprach; Naubaḫtī hat stattdessen: „auf Syrisch". Jedoch dürfte Gimaret recht haben, wenn er dies als eine Verschreibung erklärt (s. o. Bd. I 317, Anm. 10). Die einzige Schwierigkeit dabei ist die, daß *yā* als arabische Vokativpartikel an sich nicht zu persisch *pasar* paßt.

hielten ihn für den Logos (*kalima*) und schworen bei diesem Ehrentitel[20]. Wenn Gott ihn „nahe zu sich heranholt", so ist dies vermutlich eine Anspielung auf Sure 53/8, also den Visionsbericht, der in die *miʿrāǧ*-Überlieferungen eingearbeitet wurde. Zwar ist es dort Gott, der näherkommt, nicht der Prophet; aber das Scenario der Himmelfahrt sorgte bald dafür, daß die Rollen vertauscht wurden[21]. Auch die Klimax gegenüber den früheren Propheten, von der oben die Rede war[22], scheint in veränderter Form aufgenommen. Denn wenn Gott bei der Audienz Abū Manṣūr mit der Hand über den Kopf streicht (*masaḥa*), so erkennt dieser, daß er den Propheten gleichgestellt ist; er weiß, daß er nun ein „Freund Gottes" ist wie Abraham. Zugleich ist er damit ein Messias (*masīḥ*) wie Jesus; dieser war nach Ansicht Abū Manṣūr's das erste Geschöpf, selber also eine Art Logoswesen[23]. Daß er aber durch die Handauflegung zum Messias wird, verdankt er der Tatsache, daß seine Gemeinde das aramäische Lehnwort *masīḥ* mit arabischen Ohren hörte; *masaḥa* heißt nicht mehr primär „salben" wie hebr. *mašaḥ* oder syr. *mᵉšaḥ*[24]. Allerdings hatte man schon in judenchristlichen Kreisen mit der Bedeutung des Wortes gespielt; dort waren es die aramäischen isomorphen Wurzeln *mᵉšaḥ* „salben" und *mᵉšaḥ* „messen", die man zueinander in Beziehung setzte[25].

Abū Manṣūr's Erzählung hat in ihrer Geschlossenheit kein Gegenstück. Später haben auch nur Mystiker es noch gewagt, das *miʿrāǧ*-Erlebnis in ähnlicher Weise für sich in Anspruch zu nehmen, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī z. B.[26]. Das Motiv der göttlichen Berührung wurde nur dort weiter geschätzt, wo man an Inkarnationen oder Epiphanien glaubte, etwa bei den Nuṣairiern. Sie kannten es aus einer Tradition des Ǧābir b. Yazīd al-Ǧuʿfī, die anscheinend in den Kreis der Verehrer des fünften Imams – und damit wieder in die Zeit der *ġulāt* – zurückreicht. Denn in ihr offenbart sich Muḥammad al-Bāqir gegenüber Ǧābir als der „erhabene große Gott" (*Allāh al-ʿālī al-kabīr*), indem er ihm mit der Hand über Arm und Gesicht streicht. Allerdings spürt dieser ihr Gewicht nicht; daran erkennt er, daß er es mit einem übernatürlichen Wesen zu tun hat. Die Schau Gottes tritt also hier vor der ἐπαφή zurück; denn Ǧābir

---

[20] *Maq.* 9, 13. Er berief sich darauf, daß laut Sure 52/44 ein Stück (*kisf*) auf wunderbare Weise vom Himmel herunterfallen könnte; so sei er von den Banū Hāšim, die mitsamt Muḥammad und ʿAlī im Himmel waren, auf die Erde zu den Šīʿiten heruntergefallen (ib. 9, 9 f.).

[21] Vgl. meinen oben S. 387, Anm. 5 genannten Aufsatz; dort S. 46.

[22] S. 388 f.

[23] Vgl. den genannten häresiographischen Bericht.

[24] „Salben" wäre im Arabischen eher *dahhana*. Wenn man jemandem mit der Hand über den Kopf fährt, so ist dies eine Geste des Segnens, etwa bei einem Waisenkind; *masīḥ* wurde gedeutet als „jemand, der von Gott mit Segenskraft bestrichen worden ist" (*Lisān al-ʿArab* II 594b, 18; allgemein Vollers in: Archiv für Religionswissenschaft 8/1905/98 ff.; dazu oben Bd. III 17). Ob *masaḥa* ohnehin mit *massa*, *lamasa* usw. ein gemeinsames Wortfeld „berühren" bildet, muß ich den Semitisten überlassen.

[25] Vgl. G. Stroumsa in: HTR 76/1983/285.

[26] Vgl. den Text, den Nicholson in: Islca 2/1926/402 ff. herausgegeben hat; dazu Wensinck, *Semietische Studiën* 115 f. und Nazeer El-Azma in: MW 63/1973/93 ff. An letzterer Stelle auch zu weiteren Adaptationen des Motivs.

sieht weiterhin nur den Imam. Die Hand allerdings „hatte einen Glanz, den ich nicht fassen und dessen Ausmaß ich nicht ermessen konnte“[27]. Es bedarf keiner Erklärung, daß die Unbefangenheit, die das Christentum im Umgang mit dem Motiv entwickelte – man denke an den ungläubigen Thomas! –, im Islam nie erreicht wurde. Der erste Johannesbrief will, wie der Autor gleich zu Anfang sagt, das verkünden, „was da von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir beschaut haben und *unsere Hände betastet haben*“ (1. Joh. 1.1).

1.2.1.3 Der Fußabdruck Gottes in Jerusalem

Daß Jerusalem, wo man im Laufe der Zeit die „ferne Gebetsstätte“ von Sure 17/1 lokalisierte[1], die Stätte des irdischen Paradieses war, wo Gott nach der Schöpfung auf dem Throne sitzt und wo er am Ende der Zeiten wieder Gericht halten wird, ist eine jüdische Vorstellung[2]. Der Islam hat ihr den Gedanken hinzugefügt, daß auch Muḥammad an derselben Stelle Gott angetroffen habe. Das Doppeltor zum Ḥaram aš-šarīf, das ʿAbdalmalik auf herodianischen Mauerresten errichten ließ, hat deswegen vielleicht den Namen Bāb an-nabī erhalten; der Prophet ist auf seiner nächtlichen Reise hindurchgeritten[3]. Eine Himmelfahrt war, solange man sich die Begegnung so vorstellte, nicht nötig. Die Überlieferungen sind also wohl früh; die Isnāde der *miʿrāǧ*-Traditionen weisen im übrigen ohnehin nicht nach Jerusalem, sondern in den Irak[4]. Auch der Fußabdruck, die Vertiefung im Felsen, die man bis heute den Gläubigen in der Qubbat aṣ-ṣaḫra zeigt, kann darum damals noch nicht als die Spur gedeutet worden sein, die der Prophet vor seiner Himmelfahrt hinterließ[5]. In der Tat finden sich nun nicht wenige Überlieferungen, die darauf hinweisen, daß man in Syrien und Palästina – aber auch nur dort – unter Muslimen glaubte, Gott selber habe diesen Fußabdruck hinterlassen, als er aus dem irdischen Paradies in den Himmel zurückkehrte. Auch das wäre dann ganz anthropomorphistisch gedacht.

Ob ʿAbdalmalik sich dieser Idee anschloß, als er den Felsendom errichten ließ, läßt sich vorläufig nicht mit Sicherheit entscheiden. Zwar hat gegnerische, im Ḥiǧāz zu lokalisierende Polemik ihm dies untergeschoben; aber die In-

---

[27] Strothmann, *Esoterische Sonderthemen*, arab. Text 7, ult. ff./übs. Halm, *Gnosis* 106 f.

[1] Spätestens natürlich unter Walīd, als man auf dem Ḥaram aš-šarīf die Masǧid al-Aqṣā errichtete – falls sie denn damals schon so hieß. Zur Frage, was ursprünglich mit diesem Ausdruck gemeint war, vgl. Paret, *Kommentar* 295 f. und Busse in: JSAI 14/1991/1 ff. In Jerusalem bezeichnete man damit manchmal den gesamten Tempelbezirk (vgl. Grabar in EI² VI 707 f.).

[2] Vgl. meine Ausführungen in: Raby/Johns (ed.), *Bayt al-Maqdis* I 89 ff.

[3] Ib. 97 nach M. Rosen-Ayalon, *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf* 45.

[4] S. o. S. 388 f.

[5] Vgl. EI¹ II 646 f. = ²IV 367 s. v. *Ḳadam ash-sharīf*, wo allerdings der Fußabdruck irrtümlich in der Masǧid al-aqṣā lokalisiert wird. – Das Buch von St. D. Benin, *The Footprints of God. Divine Accomodation in Jewish and Christian Thought* (Albany 1993) behandelt trotz des einschlägigen Titels unser Thema nicht.

schriften sagen davon nichts[6]. Es ist für unsere Belange auch nicht wichtig. Die Umdeutung des Fußabdrucks zeigt natürlich, daß man wie in den übrigen Fällen – und mehr noch als dort – bald Bedenken bekam. Der Felsendom mag die anfängliche Macht des Anthropomorphismus bezeugen; ʿAbdalmalik hätte dann mit einer Kuppel – ursprünglich vielleicht: einem Herrscherzelt (*qubba*)[7] – über der Stelle, wo Gott in den Himmel aufgefahren war, die Christen übertrumpfen wollen, die jene Plätze mit Kuppeln überwölbt hatten, wo Christus von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren war. Aber das Bauwerk ist in der islamischen Welt auf immer isoliert geblieben.

> Man lokalisierte im übrigen den Platz, von wo aus „Gott in den Himmel aufstieg, nachdem er Himmel und Erde geschaffen hatte", d. h. vermutlich den Platz, wo sein Thron gestanden hatte, auch im heiligen Bezirk der Ṯaqīf bei Ṭāʾif, im Tal von Waǧǧ; dort habe Gott „seinen letzten Tritt getan" (vgl. Kister in: JSAI 1/1979 = *Studies*, nr. XI, S. 18 mit Belegen; auch *Musnad ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz*, ed. Harley in: JASB NS 20/1924/421, 10 ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Dafʿ* 56, 4 ff.). Diesen „letzten Tritt Gottes" (*āḫir waṭʾaᵗⁱⁿ waṭiʾahā llāh*) deutete man später metaphorisch als den letzten Kriegszug des Propheten gegen die Ungläubigen (vgl. die Belege bei Kister, ib. S. 1). Jedoch ist die Formulierung gewiß wörtlich zu nehmen; auch Waǧǧ war ein irdisches Paradies (vgl. Lammens in: MUSJ 8/1922/139 f.). Wir haben es mit einer ḥiǧāzischen Konkurrenztradition zu tun. – Als man die Fußabdrücke nur noch mit Propheten, in Jerusalem mit Muḥammad, in Mekka mit Abraham zusammenbrachte, stellte sich natürlich die Frage, wie es überhaupt zu ihnen kommen konnte. Schon Muqātil fand die etwas rationalistische Erklärung, daß die Felsen anfangs noch weich waren; alle Menschen hinterließen damals Spuren in ihnen. Das Wunder bestand also nur darin, daß Gott an der Kaʿba den Abdruck Abrahams die Zeiten überdauern ließ, nicht etwa darin, daß dieser aufgrund seiner Schwere im harten Felsen einsank (Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 206, 2 ff.). Von Muḥammad und Jerusalem redet Muqātil bezeichnenderweise noch gar nicht.

1.2.1.4 Die Glieder Gottes

Der Grenzfall, an dem sich die Menschengestalt Gottes am ehesten auf die Probe stellen ließ, war seine Geschlechtlichkeit. Natürlich war Gott ein Mann; aber er hatte keine Sexualität. Allerdings zeigte sich letzteres nur daran, daß er massiv war; dies hinderte an sich nicht, ihm ein Geschlechtsmerkmal zuzusprechen. Muġīra soll für den Penis einen besonderen Buchstaben reserviert haben, das Hāʾ[1]. Später war man nicht mehr so ungeniert: Dāwūd al-Ǧawā-

---

[6] Vgl. dazu meinen oben genannten Aufsatz, S. 98 f.; dort auch zu den möglichen Assoziationen mit dem salomonischen Tempel. Zur Frage, wieweit der Mosaikschmuck im Innern des Baus (die Mosaiken der Außenwände sind nicht erhalten) sich in diese Deutung fügt, vgl. Rosen-Ayalon, a. a. O. 46 ff.; dazu den Text bei Sibṭ Ibn al-Ǧauzī in: JSAI 14/1991/60.

[7] Dazu näher ib. 102 f. und oben Bd. III 424; die *qubba* bestand aus rotem Leder. Erklärt sich so die Angabe bei Sibṭ Ibn al-Ǧauzī (JSAI 14/1991/59), daß man z. Z. ʿAbdalmaliks den Felsendom im Winter mit rotem Filz bedeckt habe?

[1] Aš'arī, *Maq.* 7, 4 f. Warum gerade diesen Buchstaben, ist nicht leicht zu sehen; man entdeckte in dem Penis meist eher ein Lām (Wagner, *Abu Nuwās* 389 und 397). Daß das Vergleichsmo-

ribī soll bereits zugegeben haben, daß er sich hier nicht auf die Überlieferung berufen konnte[2], und der Baṣrier Muʿāḏ b. Muʿāḏ wand sich nur noch in Verlegenheit[3]. Natürlich zeigen beide Berichte auch, daß die Gegner mit Lust immer gleich auf dieses Thema zu sprechen kamen; noch i. J. 475/1101 unterschob ein aš'aritischer Prediger den Ḥanbaliten in Baġdād die Ansicht, Gott habe einen Penis[4]. Die Ḥanbaliten fühlten sich damals wohl zu Recht verunglimpft[5]. Man diskutierte nämlich auf die Dauer nur noch jene göttlichen Glieder, die im Koran oder im (kanonischen) Ḥadīṯ erwähnt waren; man achtete auch mehr auf deren Funktionalität als auf die Vollständigkeit der „Gestalt". So verschwand die Leibeshöhlung (*ǧauf*) aus dem Gespräch, zusammen mit dem Herzen, „aus dem die Weisheit hervorgeht"[6], auch Ohr und Nase[7]. Erhalten dagegen blieben das Auge, die Hand, der Fuß mit dem Schenkel, die Seite und vor allem das Antlitz.

Am wenigsten Anstoß erregte das Antlitz Gottes. Das lag daran, daß es schon im Koran in der Wendung *ibtiġā'a waǧhi llāh* „indem man Gott vor Augen hat" ganz metaphorisch gebraucht wurde[8]; die Theologen hatten es leicht, zu sagen, daß zwischen dem „Antlitz Gottes" und Gott selber dem Sinne nach kein Unterschied bestehe[9]. Daß man allerdings dennoch den Anthropomorphismus heraushörte und manche das Wort wohl auch so verstanden[10], zeigt die Reaktion einiger antianthropomorphistischer Šīʿiten. Für sie war *waǧh* hier die „Richtung" und *waǧh Allāh* damit die „von Gott vorgege-

---

ment überhaupt in dem Aussehen lag, dürfte daraus hervorgehen, daß Muġīra das Alif zu den Beinen (*qadam*) in Beziehung setzte, „wegen ihrer Krummheit" (ib. 7, 4). Dabei dachte er wohl an das Alif in kūfischer Schreibung, das unten einen „Fuß" hatte (vgl. Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture* 5). Mit *qadam* ist ja auch eigentlich der Fuß gemeint (vom Knöchel an, wie es bei den Lexikographen heißt; vgl. *Lisān al-ʿArab* XII 470a, 7). Daß an unserer Stelle dagegen an das gesamte Bein gedacht ist, wird dadurch gestützt, daß Ibn Ḥazm in seinem Bericht (der vielleicht von Aš'arī abhängig ist) statt von *qadam* von *sāq* spricht (*Fiṣal* IV 184, 14). Das Alif wurde sonst häufig mit dem aufrechtstehenden Menschen verglichen (Schimmel, ib. 94 ff.). In der Poesie kommen die Buchstabenvergleiche zu Lebzeiten Muġīras auf, bei Ḏū r-Rumma.

2 Vgl. Bd. II 433; auch oben S. 370.

3 Ib. 380.

4 Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* IX 4, 16 ff.; zum Vorfall allgemein vgl. Makdisi, *Ibn ʿAqīl* 375 ff.

5 Allerdings finden sich noch bei dem Mystiker Bahā'-i Walad ungewöhnlich direkte Bemerkungen (Meier, *Bahā'-i Walad* 350 f.). Das Problem existierte im übrigen in ähnlicher Form ebenso im Christentum; vgl. L. Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* (London 1983), vor allem S. 50 ff. Allgemein jetzt H. Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism* (Boston 1994), dort S. 73 ff.

6 S. o. S. 370. Beides fand sich gleichfalls schon bei Muġīra (*Maq.* 7, 2 f.).

7 Dazu Bd. I 345.

8 Vgl. Baljon, *'To Seek the Face of God' in Koran and Hadith*, in: AO 21/1953/254 ff.; Baljon vergleicht mit *biqqēš pᵉnē Yahweh* im AT. Dazu S. Wagner in: Theol. WB zum AT I 763 ff. s. v. *biqqēš*.

9 S. o. Bd. III 273 für Abū l-Huḏail, 400 für Naẓẓām; allgemein ib. 275. Dasselbe läßt sich im übrigen für das Hebräische sagen.

10 Man wußte, daß die Juden die Ausmaße der Stirn Gottes in Tausenden von Ellen rechneten (Ibn Ḥazm, *Fiṣal* I 221, 2 ff. nach dem *Šīʿūr Qōmā*).

bene Richtung", also seine Religion (*dīn*). Wenn es also im Koran hieß, daß „alles dem Untergang geweiht ist, nur Sein Antlitz nicht" (Sure 28/88), so bedeutet dies, daß der Islam auf immer bestehen wird[11]. Auch das *ibtiġā' waǧhi llāh* ergab auf diese Weise einen guten Sinn.

Ähnlich verhielt es sich mit dem göttlichen Auge. In den koranischen Wendungen „unter unseren Augen" = „unter unserer Obhut" (*bi-aʿyuninā*)[12] und „unter meinem Auge" = „unter meiner Aufsicht"[13] lag das metaphorische Verständnis nahe. Dieser Eindruck wurde dadurch verstärkt, daß in *bi-aʿyuninā* der Plural gebraucht war statt des „körperlichen" Duals; die singularische Formulierung *ʿalā ʿainī* in Sure 20/39 war nicht ganz eindeutig[14]. Die Muʿtazila verstand die beiden Stellen als *bi-ʿilminā* „mit unserem (= meinem) Wissen" und subsumierte damit die strittige Formulierung unter ein unkörperliches Attribut, das auch sie anerkannte[15]. Andererseits erwarb man Wissen vor allem mit den Augen; wenn Gott darum nach Ansicht des Hišām b. al-Ḥakam als Lichtmasse Strahlen aussendet, mit denen er die Dinge erkennt, so war dies nichts anderes als eine Sublimierung der antiken Theorie, wonach der Sehvorgang sich durch Strahlen erklärt, die vom Auge ausgehen[16]. Hišām al-Ǧawālīqī hat in diesem Punkte die Menschenähnlichkeit noch viel stärker betont.

> Vgl. Bd. I 345 f. Wir haben dort die Vermutung geäußert, daß Ǧawālīqī nur ein Auge bei Gott annahm. Damit wäre nicht nur der Funktionalität in vollkommenerer Weise Genüge getan gewesen; im Koran war außerdem, wie wir sahen, nirgendwo von zwei Augen die Rede. Allerdings ist Ǧawālīqī, da er Gott auch Ohr und Nase zuschrieb, ohnehin nicht primär vom Koran ausgegangen.

Mit der „Seite" Gottes (Sure 39/56) verfuhr die Muʿtazila ebenso wie mit dem Auge; sie sah darin eine Metapher für Gottes Befehl[17]. Ibn Bābōya hört dagegen eher den Gehorsam des Menschen heraus[18]. Diese merkwürdige Diskrepanz kam dadurch zustande, daß *ǧanb* „Seite" an der genannten Stelle im Koran eigentlich nur in einer präpositionalen Wendung auftrat, nämlich *fī ǧanbi llāh*. In Parets Übersetzung tritt das Wort darum gar nicht an die Oberfläche: „Wie sehr bedaure ich, Gott gegenüber Mißachtung gezeigt zu haben". Muqātil hat also gar nicht so unrecht, wenn er mit *ḏāt Allāh* interpretiert[19]; der Fall lag ähnlich wie bei *waǧh Allāh*. Wenn die Muʿtaziliten anders – und im Grunde ungeschickter – ansetzten, so lag dies daran, daß die An-

---

[11] Vgl. Ibn Bābōya bei Fyzee, *A Shiʿite Creed* 27 mit weiteren Belegen im Apparat.
[12] Sure 11/37 und 23/27; 52/48, 54/14.
[13] Sure 20/39.
[14] Vgl. Paret, *Kommentar* 332 zur Stelle; allgemein Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 395 ff.
[15] Ašʿarī, *Maq.* 218, 4 und 195, ult. So im übrigen auch Muqātil b. Sulaimān, der ja keineswegs alle Anthropomorphismen wörtlich nahm (vgl. Gilliot in: JA 179/1991/61; dazu oben Bd. II 529 f.).
[16] Bd. I 361 und 366.
[17] Ašʿarī, *Maq.* 218, 4 ff.
[18] *Tauḥīd* 116, 8 ff.; Fyzee, *A Shiʿite Creed* 27.
[19] Vgl. Gilliot in: JA 179/1991/64.

thropomorphisten das Wort isoliert hatten und man in der Diskussion nun *ǧanb* in *fī ǧanbi llāh* nicht mehr mit *fī*, sondern mit *Allāh* verband. Unter Šīʿiten hatte man ʿAlī als die „Seite Gottes" betrachtet[20]. Auch bei ihnen war das metaphorische Verständnis sekundär.

Was die Hand Gottes anging, so hatte sie ebenfalls im Koran im allgemeinen nichts Körperliches, so häufig sie dort auch vorkam. Wenn gesagt wurde, daß etwas „in der Hand Gottes liegt"[21], ist leicht zu verstehen, warum die Muʿtaziliten oder die „Ǧahmiten" *yad* mit *niʿma* „Gnade" erklärten[22]. Selbst in Sure 5/64, wo es heißt, daß „Gott seine beiden Hände ausgebreitet hat und spendet, was er will", war offenbar nicht mehr gemeint, als daß er jedem seinen Unterhalt gibt[23]. Der eigentliche Anthropomorphismus in diesem Vers war den Juden in den Mund gelegt: „Gottes Hand ist gefesselt". Aber auch hier lag vom Kontext her die metaphorische Intention klar zutage[24]. Kritisch war eigentlich nur Sure 38/75, wo Gott sagte, daß er Adam „mit eigenen Händen" geschaffen habe. Leute wie Bišr al-Marīsī mochten da noch so sehr betonen, daß dies nur „zur Emphase" hinzugesetzt sei[25]; es hatte doch von Anfang an jene jüdisch-christlichen Denkmuster auf den Plan gerufen, die den alttestamentlichen Schöpfungsbegriff in den Islam hineinbrachten[26]. Gott hatte, so hieß es in einem Ḥadīṯ, das man später als „schwach" ansah, den Lehm Adams 40 Tage lang mit seiner Hand geknetet[27]. So war es denn auch bei einer weiteren Stelle (Sure 39/67) erst die im Ḥadīṯ sich äußernde Exegese, mit der die Konkretisierung ins Bild kam: Wenn es im Koran dort hieß, daß Gott „am Tage der Auferstehung die ganze Erde in seiner Hand halten wird", so fragte man sich nun, wie er sie denn über seine einzelnen Finger verteilt, und ließ einen Juden unter Zustimmung des Propheten die Antwort geben[28]. Wenn Gott laut Sure 7/143 „dem Berg erschien und dieser zu Staub zerfiel", so glaubte man seiner Macht am besten gerecht zu werden, wenn man sagte, daß er dazu nur die Spitze seines kleinen Fingers habe herauszustecken brauchen[29]. In der Präexistenz wird er die Herzen der Gläubigen zwischen zwei

---

[20] Kulīnī, *Kāfī* I 145, −5 f.

[21] Sure 3/73; vgl. die bei Paret, *Kommentar* 72 zur Stelle angegebenen Parallelen.

[22] Aš'arī, *Maq.* 218, 3; dazu oben Bd. III 400 und Text XX 9.

[23] Text XX 9. Für Ibn Bābōya vgl. Fyzee, *Creed* 28.

[24] Zum Problem vgl. Paret, *Kommentar* 125. Ibn Ḫuzaima nutzt allerdings die Stelle umgekehrt zu dem Beweis, daß „Hand" hier nicht „Gnade" bedeuten könne (*Tauḥīd* 58, −7 ff.). Eine Erklärung der Stelle gibt Newby, *A History of the Jews of Arabia* (Columbia 1988), S. 59.

[25] Text XX 8, a−c.

[26] Dazu Näheres unten S. 448 f.

[27] Šahrastānī 77, −5 f./176, 2; dazu Gimaret, *Livre des Religions* 343, Anm. 32 und Gramlich, *Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* 591, jeweils mit Belegen. Allgemein Fahd in: Sources Orientales I, *La naissance du monde* 260 ff.

[28] S. o. Bd. II 432 f. für Dāwūd al-Ǧawāribī; Text XX 13, d−e. Zahlreiche Varianten bei Ibn Manda, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 83 ff.; auch Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 52, 3 ff., Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṯ* 95, −4 ff. und Baihaqī, *al-Asmā' waṣ-ṣifāt* 421 ff.

[29] Ibn Ḫuzaima 75, 8 ff. und Ibn Fūrak 97, −5 ff. sowie 98, −7 ff.; auch Fück, *Arabische Kultur* 269 (nach Ḥammād b. Salama).

Fingern hin und her wenden, um ihr Geschick zu bestimmen[30]. Wer Gott eine menschliche Gestalt zuschrieb, stellte ihn sich im allgemeinen natürlich nicht nur mit einer Hand, sondern mit zweien vor und, wie man dann betonte, mit zwei rechten Händen[31]. Ǧābir b. Zaid benutzte im Gebet ebenso wie sonst die Formulierung: „Gott hat eine Rechte, aber keine Linke" – womit er vielleicht auch sagte, daß Gott nur eine Hand hat und zudem eine, die man nicht unbedingt wörtlich verstehen muß[32].

Die Füße Gottes kamen im Koran gar nicht vor. Aber im Ḥadīṯ hieß es, daß Gott seinen Fuß (*qadam*) ins Höllenfeuer setzt, um dessen Glut zu dämpfen, und auch damit war wieder eine Aussage des Korans weitergesponnen, nämlich Sure 50/30, wo die Hölle nach mehr verlangt: sie läßt sich vollaufen, bis Gott selber ihr – eben mit seinem Fuß – Einhalt gebietet[33]. Die Gegner versuchten dem Worte *qadam* philologisch beizukommen: es bedeute diejenigen, die zur Hölle *vorausgehen*, insofern sie wegen ihrer bösen Taten dazu bestimmt sind. Bišr al-Marīsī ist so verfahren; im *Lisān al-ʿArab* wird es auf „Ḥasan und seine Anhänger", d. i. wohl die Schule Ḥasan al-Baṣrī's, zurückgeführt[34]. Letzteres paßt an sich nicht gut: Ḥasan war kein Prädestinatianer[35]. Bišr al-Marīsī beruft sich stattdessen denn auch auf eine Exegese des Ibn ʿAbbās; sie lautet aber etwas anders[36]. Iranische Anthropomorphisten stützten ihre Ansicht mit einer zunftgemäßen dialektischen Argumentation: In Sure 7/195 werden den Götzen Füße und Hände, Augen und Ohren abgesprochen; da sollte Gott im Gegensatz dazu wohl damit ausgestattet sein[37].

Lehrreich ist schließlich, wie man darauf kam, von einem Unterschenkel Gottes zu reden. Man berief sich auf den Koran; aber dort war die Sache eigentlich ganz anders gemeint. Es hieß nämlich in Sure 68/42, daß am Tage

---

[30] Muslim, *Ṣaḥīḥ* 2045 nr. 2654 (= Qadar 17); weitere Belege bei Gramlich, *Ġazzālī* 64; Text XX 13, a. Dies ging auf Sure 6/110 zurück, wo Gott von sich sagt: „Wir kehren ihre Herzen und ihre Gesichter um" (*nuqallibu afʾidatahum wa-abṣārahum*); so erhielt er das Prädikat *muqallib al-qulūb wal-abṣār* (Gimaret, *Noms divins* 108). Auch dort war gemeint, daß die Herzen in der Macht Gottes stehen – allerdings mit negativem Ausgang: die Menschen verlieren die Fähigkeit zu glauben. Zur Entwicklung vgl. auch Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 124, –11 ff./übs. Gramlich I 406 f.

[31] S. o. Bd. II 433; auch Ṭabarī I 156, 13/übs. Rosenthal 327; Ibn Ḫuzaima 58, 8 ff.; Ibn Fūrak 38, 8 ff.; Baihaqī 419, 4 ff.; Kulīnī, *Kāfī* II 126, 6. Ṭāhir b. al-Ḥusain erhielt von Maʾmūn den Titel Ḏū l-Yamīnain (vgl. EI[1] IV 660 b); ein früherer Beleg für diesen Wortgebrauch mit Bezug auf den Menschen findet sich in einem Vers des Farazdaq (zitiert bei Ibn Fūrak 40, 3). Zur Bevorzugung der rechten Seite vor der linken vgl. Reinfried, *Bräuche bei Zauber und Wunder nach Buchari* 10 ff. und Chelhod in: R. Needham (ed.), *Right and Left* 239 ff.; auch R. C. Martin in ER VIII 495 ff.

[32] Maḥbūb b. ar-Raḥīl, *Sīra ilā ahl Ḥaḍramaut* in: as-Siyar wal-ǧawābāt 316, 4 f.

[33] Vgl. Text XX 15 nach Bišr al-Marīsī; auch Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 13, 1 (mit Kommentar); Ibn Manda, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 41, 2 ff.; Ibn Ḫuzaima 61, 15 ff.; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 227, 11 ff.

[34] XII 470 b, 12 ff.

[35] S. o. Bd. II 48.

[36] Text XX 15, b. Mehrere Interpretationen bringt auch Ibn Fūrak 44, 5 ff., z. T. unter Berufung auf Ibn al-Aʿrābī.

[37] So schon Ibn Ḫuzaima 60, 5 ff.; allgemein Saksakī, *Burhān* 20, 16 ff.

des Gerichtes „die Wade entblößt", d. h. das Gewand aufgeschürzt wird; im Grund bestand kein Anlaß, in dieser Wendung Gott als unausgesprochenes Subjekt anzunehmen. Allerdings lasen manche hier ein Aktiv (*yakšifu* bzw. *nakšifu*) statt des Passivs; man führte dies u. a. auf Ibn ʿAbbās und auf Ḥasan al-Baṣrī zurück[38]. Wir wissen nicht, ob auch Muqātil b. Sulaimān sich so entschied. Aber jedenfalls bezog er das Wort auf Gott; er war sogar überzeugt, daß dessen rechte Wade gemeint sei, die mit ihrem Licht die Erde erleuchten werde[39]. Andere dachten sich die Sache so, daß man beim Jüngsten Gericht Gott an dieser Geste erkennt[40]; er schürzt sein Gewand (*izār*) auf und legt dabei die andere Hand auf den Kopf[41]. Freilich bringt Muqātil daneben bereits eine metaphorische Erklärung, die auch bei ihm ausgerechnet wieder durch Ibn ʿAbbās legitimiert wird[42]. Sie paßte besser zu dem späteren Verständnis der Stelle und findet sich darum selbst in dem *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* des Ibn Manda, obwohl dieser an sich dort den Anthropomorphisten des Wort redet[43].

1.2.1.5 Tätigkeiten Gottes

Füße schien Gott schon deshalb zu brauchen, weil er „kommt", um Gericht zu halten[1]; er tritt dabei zusammen mit den Engeln auf, *ṣaffᵃⁿ ṣaffᵃⁿ* „eine Reihe hinter der andern"[2]. Er steigt aber auch sonst auf die Erde herab – allerdings nicht zu Fuß; in Minā bzw. „am Vorabend (*laila*) von ʿArafa"[3] kann man ihm in einer goldenen Sänfte auf einem aschfarbenen – oder roten – Kamelhengst begegnen. Das ist kein einfacher Spazierritt; Gott nimmt dabei das Bittgebet und die Buße der Menschen entgegen[4]. Von Ibn Ḥanbal erzählte man dementsprechend, daß er beim Ḥaǧǧ Gott auf einem Kamel habe sitzen sehen[5]. Bišr al-Marīsī hob demgegenüber hervor, daß Gott im Koran *al-*

---

[38] Darauf macht Gilliot in: JA 179/1991/62 aufmerksam; vgl. dazu Jeffery, *Materials* 104. An sich paßt zu dem folgenden *yudʿauna* besser das Passiv.

[39] S. o. Bd. II 531, Anm. 20. Ähnlich auch in einem Ḥadīṯ, das man auf einen Klienten ʿUmars II. zurückführte (Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar TD* XXIX 277, 7 f.).

[40] Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Tauḥīd 24 (= IV 463, −4 f. KREHL) nach Abū Saʿīd al-Ḫuḍrī; Ibn Ḫuzaima 155, 14 ff., in einem Ḥadīṯ nach Ibn Masʿūd. Ausführlich dazu Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 435 ff.

[41] Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 106, 3 f. nach Zurāra b. Aʿyan.

[42] *Tafsīr* IV 409, 6 ff. ŠIḤĀTA.

[43] S. 35 ff.

[1] So in Sure 2/210 oder 6/158 (vgl. Text II 30, e und XX 11; auch oben Bd. III 185 und 438). Zur Exegese vgl. Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṯ* 78, 6 ff.

[2] Sure 89/22; vgl. dazu Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil* IV 13, −7 ff.

[3] Der Aufenthalt in Minā geht dem in ʿArafa unmittelbar voraus (8.−9. Ḏū l-Ḥiǧǧa); mit beiden Angaben ist also der gleiche Zeitpunkt gemeint. Man sollte darum wohl nicht mit „am Abend von ʿArafa" übersetzen (obgleich das Ritual dort bei Sonnenuntergang endet).

[4] Text XX 4, a. Vgl. Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 16, 1 f. mit Anm.; Ibn al-Ǧauzī, *Daf'* 46, 11 ff.; Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 83 ff.; für Ḥammād b. Salama vgl. Fück, *Arabische Kultur* 269. Varianten bei Yāqūt, *Iršād* III 153, 5 ff.; Ibn Taimīya, *Minhāǧ* ²II 509, 2 ff. und Baihaqī 565, 1 ff. Es handelte sich um das sog. *ḥadīṯ an-nuzūl* (s. o. Bd. II 608); Ibn Taimīya hat eine Monographie darüber geschrieben (vgl. die Bibliographie).

[5] Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 79, −5 ff.

qaiyūm genannt wird und daß dies zu interpretieren sei als „der, welcher sich nicht bewegt“[6]. Aber die von ihm gewählte Exegese war keineswegs communis opinio; für Ṭabarī ist *al-qaiyūm* „derjenige, der sich um alles kümmert; der Allerhalter“[7]. Und für die Theologen der kūfischen Šīʿa blieb die Bewegung die zentrale Eigenschaft Gottes, wenngleich nunmehr ganz abstrakt verstanden als die Fähigkeit zur Wahrnehmung und Kontaktaufnahme, vielleicht als innergöttliches Leben – Strahlung eines Lichtwesens, das sich selber wohl gar nicht mehr vom Fleck bewegt[8].

Wenn Gott sich nicht mehr vom Fleck bewegt, so deswegen, weil man sich ihn im Himmel auf seinem Throne sitzend vorstellte. Auch dafür war wiederum der Koran verantwortlich; das Thema geht auf jüdischen Einfluß zurück[9]. Dort stand dann auch, daß Engel den Thron tragen und ihn umgeben, wobei sie Gott lobsingen[10]. Das Ḥadīṯ bezeugt, wie man in diesem Sinne weiterdachte: Man übernahm aus der Vision des Ezechiel (1.10) das Bild von den vier geflügelten Wesen, die den Thron tragen und ein je verschiedenes Antlitz zeigen[11], und man malte sich aus, wie Gott, wenn er in Zorn gerät, auf seinem Thron anschwillt, so daß die Träger ihn nur schwer halten können[12]. Er sitzt dort „nach Herrenart“ (*ǧilsat ar-Rabb*): ein Bein über das andere gekreuzt und nach hinten zurückgelehnt, mit beiden Händen sich aufstützend – ganz leger also, nicht unbedingt so majestätisch, wie wir uns das vorstellen[13]. Auch diese Vorstellung war offenbar aus dem Judentum ererbt. Šahrastānī macht auf die Parallele aufmerksam[14], und er weiß auch, wo sie ihren Platz hatte: in der Beschreibung des siebten Schöpfungstages, wenn Gott sich von seinem Werke ausruht[15]; daher die entspannte Haltung. Zwar hieß es in Sure 50/38: „Und wir haben doch Himmel und Erde, und (alles) was dazwischen ist, in sechs Tagen geschaffen, ohne daß uns Ermüdung überkommen hätte“ und noch einmal, apodiktischer, im Thronvers Sure 2/255: „Ihn überkommt weder Er-

---

[6] Text XX 5; vgl. Sure 2/255, 3/2 und 20/111. Das Epitheton geht vermutlich auf Dan. 6.27 zurück (Horovitz, *Proper Names* 219); Paret übersetzt mit „der Beständige“.

[7] *Tafsīr* ^{3}V 388, 1 ff. unter Berufung auf ältere Autoritäten.

[8] S. o. Bd. I 342, 347 f. und 364. Späte šīʿitische Kritik an der Vorstellung vom Herabsteigen Gottes vgl. Kulīnī, *Kāfī* I 125, 3 ff.

[9] So nach O'Shaughnessy, *Eschatological Themes in the Qur'ān* 12 ff.; zum Thema selber vgl. ders. in: Numen 20/1973/202 ff. und den Sammelband von M. Philonenko (ed.), *Le trône de Dieu* (Tübingen 1993). Weiteres unten S. 407 ff.

[10] Sure 39/75 und 40/7; vgl. dazu Marzūqī, *Azmina wal-amkina* I 100, 12 ff.

[11] So etwa Muqātil b. Sulaimān, mit neuer individueller Deutung (vgl. Nwyia, *Exégèse coranique* 69). Sie sind uns über Apk. 4.6-8 als die vier Evangelistensymbole vertraut (vgl. Zimmerli, *Ezechiel* I 60 ff.). Die Vorstellung ist bereits von Umaiya b. Abī ṣ-Ṣalt in einem Vers evoziert worden (Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 60, –8). Dazu Text XXII 254.14, b mit Kommentar und jetzt im einzelnen C. Schöck in: WO 27/1996/104 ff.

[12] So Ḥammād b. Salama nach einem gewissen Aiyūb b. ʿAbdassalām, von dem Ibn Ḥibbān meinte, daß er deswegen fast schon ein *zindīq* sei (*Mīzān* nr. 1089; Fück, *Arabische Kultur* 270).

[13] Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 226, 3.; Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṯ* 42, 4 ff.

[14] *Milal* 171, 9 f./519, 1 f.; übs. Gimaret, *Livre des Religions* 611.

[15] Ebenso Ibn Fūrak, a. a. O.

müdung noch Schlaf". Aber das stand so ja auch in Ps. 121.4: „Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht". Man sah darin nicht unbedingt einen Widerspruch; denn auch wenn Gott kein Schlafbedürfnis hat, so kann er doch am Sabbat entspannt auf seinem Thron sitzen[16]. Seine Haltung ist die eines irdischen Königs.

Vgl. die Art, wie der Kalif al-Wāṯiq in der Bd. III 503 wiedergegebenen Erzählung geschildert wird. Auch hierzu besitzen wir eine Parallele in der jüdischen Überlieferung, im Midrasch zum Hohen Lied (Neusner, *Song of Songs Rabbah* I 141, Satz C). Bei normalen Sterblichen dagegen sah man diese Haltung nicht gerne. Kaʿb al-aḥbār soll sie jemandem mit dem Bemerken verwiesen haben, daß nur Gott sich so hinsetzen dürfe (Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 25, ult. f.); in einer Parallele ist es der Prophetengenosse Qatāda b. Nuʿmān, der deswegen seinen Halbbruder Abū Saʿīd al-Ḫudrī tadelt (Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 448, 10 ff.; Ibn ad-Dāʿī, *Tabsira* 79, 2 ff.; ohne Bezeichnung der Personen noch Faḍl b. Šāḏān 14, 3 f.). Baihaqī meinte allerdings später, die Haltung sei nur dann verboten, wenn jemand einen zu kurzen *izār* trage (ib. 451, −9 ff.). Ibn ʿArabī stellte sich vor, daß Gott, während er auf dem Thron sitzt, einen Fuß ins Paradies und den andern in die Hölle setzt; er zeigt damit seine Doppelnatur von *ǧamāl* und *ǧalāl* (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* 359 ff.).

Man muß die oben fixierte Unterscheidung zwischen dem otium Gottes (als einer Haltung der Oberschicht) und seiner Ermüdung (die eher einem Tagelöhner zukommt) vor dem Hintergrund der heidnischen Kritik an der jüdisch-christlichen Vorstellung vom Schöpfungswerk sehen. Aphrahat scheint sich so gegen den Vorwurf von Zoroastriern zu wehren, daß Gott zu schwach gewesen sei, um die Welt zu schaffen (Neusner, *Aphrahat and Judaism* 125). Auch Celsus hat an diesem Punkte eingehakt (vgl. H. J. Vogt in: Studia Patristica XXI 359 ff.). Manche Muslime haben dagegen versucht, ihrerseits unter Berufung auf den Koran dieses heidnische Argument gegen die Juden zu nutzen (vgl. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung* 222 ff.); sie haben darin christliche Vorgänger (vgl. Speyer, *Bibl. Erzählungen* 23). Zur weiteren Entwicklung der Diskussion über Sure 50/38 vgl. Bd. III 143. Aus der Parallele in Sure 2/255 soll Hišām b. al-Ḥakam geradezu auf die Körperlichkeit Gottes geschlossen haben; nur dann nämlich könne die Aussage, daß „weder Ermüdung noch Schlaf ihn überkommt", ein „Lob" sein, d. h. auf Gottes Vollkommenheit hinweisen (Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ²VII 178 nr. 556).

Gott hat auf dem Throne Platz genug, um jemanden, dem er seine Gunst beweisen will, zu sich zu rufen; wir sahen, daß er laut einer Exegese Muǧāhids den Propheten beim Gericht „zu einem lobenswerten Rang (*maqām maḥmūd*) erwecken" und neben sich sitzen lassen wird[17]. Von ʿĀʾiša wollte man gehört haben, daß er ihm dies versprochen habe[18]. Jedoch war Muḥammad dabei nicht ganz ohne Konkurrenz: Muqaddasī bezeugt, daß in Wāsiṭ jemand das

[16] Vgl. das Ḥadīṯ bei Ṭabarī I 20, 8 f./übs. Rosenthal 188; auch ib. 47, 11 ff./übs. 217 f. Die jüdischen Parallelen behandelt St. Schreiner in seiner Habilitationsschrift *Lehre und Gebot* (Berlin 1987), S. 61 ff.

[17] S. o. Bd. II 642: im Anschluß an Sure 17/79.

[18] Ibn al-Ǧauzī, *Daf'* 66, 4 ff.

gleiche von Muʿāwiya behauptete; Gott wird dem Kalifen bei dieser Gelegenheit den Bart mit wohlriechenden Essenzen salben und ihn den Menschen wie eine Braut zeigen[19]. Das war eine Ehrung, die man sonst offenbar für die Frommen ganz allgemein – oder zumindest die Blutzeugen unter ihnen – erwartete[20]; denn der „Geliebte Gottes" wird, wie Muqātil b. Sulaimān behauptete, am Jüngsten Tag an den Reihen der Engel vorbeischreiten und von Gott neben sich auf den Thron genommen werden, so daß er dessen Knie berührt[21]. Nun war hier, abgesehen von dem verschiedenen koranischen Ausgangspunkt, vielleicht auch eine andere Situation intendiert: Der Fromme wird vom Gericht ausgenommen und von Gott ausgezeichnet; Muḥammad dagegen nimmt am Gericht teil und übt vom Throne Gottes her seine Fürsprache aus. Stärker als sonst tritt im letzteren Fall das Element der Herrschaftsteilhabe in den Vordergrund.

> Zur Fürsprache s. u. S. 545 ff. Man hat diese an sich immer, soweit man sie denn überhaupt für möglich hielt, aus Sure 17/79 und dem „lobenswerten Rang" des Propheten herausgelesen; jedoch hat man die näheren Begleitumstände, eben das Sitzen auf dem Thron, häufig im dunkeln gelassen. Ḫušanī ließ sich in Qairawān von einem Kaufmann erzählen, wie in Baġdād um 280/893 darüber ein Streit ausbrach (*Aḫbār al-fuqahā' wal-muḥaddiṯīn* 158, −9 ff.); auch die oben Bd. II 642 behandelten Ereignisse gehören in diesen Zusammenhang. Deutlich ausgesprochen wird der Kontext bei Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 198, −7 ff. – Natürlich muß man hierbei auch Ps. 110.1 bedenken: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege". Die dort gebrauchte Formulierung ist ins Credo eingegangen (*sedet ad dexteram patris*) und hat eine Unmenge theologischer Literatur ausgelöst; vgl. zuletzt sehr umfassend M. Hengel in: Philonenko, *Le trône de Dieu* 108 ff. Auch die Vorstellung, daß Gott den Gläubigen und vor allem den Herrscher mit „Freudenöl" salbt, findet sich schon im Psalter (45.8); sie bezieht sich dort auf den König in Israel.

Um den Sitz im Leben näher zu bestimmen, lohnt wohl auch die Frage, an welche Art Thron man denn dachte, wenn auf ihm neben Gott noch eine zweite Person Platz finden sollte. Die Königsthrone des alten Mesopotamien hatten meist die Form eines Stuhls; bankartige Throne sind dort nur schwach belegt[22]. Dagegen war der Thron der Sasanidenherrscher nach Art einer κλίνη gefertigt, so breit, daß der Großkönig Kissen zu beiden Seiten haben konnte[23].

---

[19] *Aḥsan at-taqāsīm* 126, 15 ff. Nach der von P. Walker in JAOS 114/1994/343 ff. bekanntgemachten ismāʿīlitischen Häresiographie soll dies die Lehre Ibn Ḥanbal's gewesen sein.

[20] Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 224, apu. f.; hier jeweils im Anschluß an Sure 54/55, wo von einem „guten Sitzplatz in Gegenwart eines mächtigen Königs" die Rede ist.

[21] S. o. Bd. II 530. Vgl. dazu die Inschrift BR 5115 (31) bei Nevo e. a., *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev* 52, wo ein gewisser Bišr b. Tamīm darum bittet, „zu einem lobenswerten Rang erweckt" zu werden.

[22] Vgl. M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron* (Kevelaer 1985); für bankartige Throne vgl. dort S. 167.

[23] L'Orange, *Iconography of Cosmic Kingship* 38; vgl. auch S. 74 und 78, Fig. nr. 74 und 78. Allgemein dazu H. Kyrieleis, *Throne und Klinen, Studien zur Formgeschichte* (Berlin 1969). Die Achämeniden standen demgegenüber noch in altorientalischer Tradition (vgl. G. Walser,

Auch zentralasiatische Fürsten benutzten, vermutlich hieran anknüpfend, Throne mit einer Seiten- und Rückwand für zwei oder drei Personen[24]. Auf einer Miniatur im *Haughton-Šāhnāme* sitzen Kaiḫosrau und Rustam auf dem gleichen Thron[25]. An ein solches Sitzmöbel wird man auch denken müssen, wenn berichtet wird, daß Ziyād während seiner Statthalterschaft im Irak einen Gelehrten aufforderte, sich neben ihn zu setzen[26]. Im Persischen nannte man diese Art Thron *taḫt*; er war manchmal so geräumig, daß der Qarmate Abū Saʿīd in al-Ḥasā mit all seinen sechs Söhnen darauf sitzen konnte. Sie gaben dann auch gemeinsam ihre Befehle; wer mit dem Herrscher auf dem Throne saß, war ihm gleichgestellt[27]. Für Gott galt dies alles analog. Im übrigen wird der Ḫosrau, wenn er auf seinem Throne sitzt, mit dem Firmament zu seinen Füßen vorgestellt; er ist also vergöttlicht[28].

> Auch die Sitzweise „nach Herrenart" ist vielleicht die der Sasaniden. Auf einem Relief in Tang-i Sarwak thront der Fürst in ähnlich bequemer Haltung auf seinem Dīwān (vgl. P. O. Harper und P. Meyers, *Silver Vessels of the Sasanian Period* 105). Von Indien bis Iran kreuzte man beim Sitzen die Beine vor dem Körper. Allerdings konnte man auch die Füße leicht herunterhängen lassen und dabei die Fußgelenke kreuzen (vgl. von Gabain in: Festschrift Pritsak 260; auch *Das Leben im uigurischen Königreich von Qōčō* 106 ff.). Nach Ansicht der Mazdakiten saß Gott im Himmel wie der Ḫosrau auf Erden; er regierte dabei im übrigen mit Hilfe der Buchstaben, die den Allerhöchsten Namen ausmachen (Šahrastānī 193, 10 ff./633, 6 ff.).

Handlungen Gottes bezeugten nach Ansicht der Anthropomorphisten die Funktionalität seiner Glieder. So wie sich aus seinem „Kommen" ergab, daß er Füße hatte, so folgten Auge und Ohr aus der koranischen Aussage, daß er sieht und hört[29]. Nach Ansicht früher Šīʿiten sieht er in der Tat nur das, von dem er nicht durch eine Blende getrennt ist, also nur in dem Maße, wie Menschen zu sehen vermögen[30]. Bišr al-Marīsī erklärte demgegenüber, daß „sehen" an solchen Stellen immer „wissen" bedeute[31]. Aber nach ursprünglichem Verständnis konnte Gott auch vergessen[32]; um sein Wissen war es also nicht gut bestellt. Daß er allwissend sei, nahm man ohnehin nicht überall an; in Kūfa – und vielleicht auch anderswo – ging man bis in das späte 2. Jh. davon aus,

---

Audienz beim persischen Großkönig 8 ff.). Hengel arbeitet in: Philonenko 154 f. mit Abbildungen altägyptischer Throne; aber sie sind für unsere Belange zu früh.

[24] Togan, *Ibn Faḍlāns Reisebericht* 160 f.

[25] Ed. Dickson-Welsh II nr. 172.

[26] Balāḏurī, *Ansāb* IV 242, −6 ʿAbbās; weitere Beispiele s. o. Bd. II 643.

[27] Nāṣir-i Ḫosrau, *Safarnāme* 82, −8 f./übs. Schefer 227.

[28] S. o. Anm. 23.

[29] Vgl. die häufige Formel *inna llāha samīʿun baṣīr*; dazu unten S. 427 und 443.

[30] So Qāsim b. Ibrāhīm mit muʿtazilitischer Formulierung; vgl. Abrahamov in: Arabica 34/1987/102.

[31] Text XX 10; dazu oben S. 81 und 191.

[32] S. o. S. 375. Erst später lehnte man dies aufgrund von Sure 19/64 ab (Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 111, 6 ff.).

daß er nichts vorherwisse[33]. Was er dann sah, war ihm also neu; er nahm es wahr, mit seinen Sinnen oder mit seinen (Seh-)Strahlen[34]. Gott beweist seine Körperlichkeit im übrigen auch dadurch, daß er gesehen wird; die *visio beatifica* wurde auf die Dauer zu dem Punkt, wo der Transzendentalismus der Gegner zuerst an seine Grenze stieß[35]. Gott zeigt sich dabei den Seligen lachend; denn er ist mit ihnen zufrieden[36].

Manche Überlieferungen sind völlig an den Rand gedrängt worden und lassen sich kaum noch aufschlüsseln. Wenn z. B. gesagt wird, daß Gott ein Augenleiden hatte und auf dem Krankenlager den Besuch der Engel empfing, so verstehen wir den Sinn erst, wenn wir erfahren, daß er sich über die Sintflut und die Vernichtung der Menschheit die Augen rot geweint hatte[37]; man wußte im übrigen, daß diese Legende aus einem Midrasch stammte[38]. Sie tritt in ein neues Licht, wenn man vergleicht, was Ibn Ḥazm im Anschluß an eine Erzählung bei Masʿūdī über die Liturgie der Juden berichtet; dort kommemorierte man am Vorabend des Yom Kippur, wie Metatron, der „kleine Gott" (*ar-rabb aṣ-ṣaġīr*), sich die Haare raufte und Tränen darüber vergoß, daß sein Haus zerstört und seine Kinder zu Waisen geworden seien[39]. Metatron hatte hier die Funktion, den Anthropomorphismus abzumildern[40], und neben das Gedenken an die Sintflut trat das an die Zerstörung des Tempels[41].

Aber was soll man mit dem Ḥadīṯ machen, daß Gott seine Person (sich selbst? *nafsahū*) aus dem Schweiß von Pferden erschuf, die er zuvor selber erschaffen hatte und dann bis zur Erhitzung sich tummeln ließ?[42] Schwitzen ist natürlich eine Emanation und bietet damit die Möglichkeit, Schöpfung

---

[33] S. o. Bd. I 329 und 373 f.; auch unten S. 439 f.

[34] S. o. S. 385, auch 379.

[35] S. u. S. 411 ff.

[36] Dārimī, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 50, 1; Āǧurrī, *Šarīʿa* 263, 12 ff.; 264, 6 ff.; 277 ff.: nach einem Ḥadīṯ. Weitere Belege zu diesem Punkt bei Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 150, 14 ff.; zum theologischen Problem jetzt kurz Ammann, *Vorbild und Vernunft* 24 f.

[37] Šahrastānī 77, apu. ff./176, 5 ff.; auch Ibn Taimīya, *Minhāǧ* ²II 400, 1 f. Dazu Fück, *Arabische Kultur* 269.

[38] Šahrastānī 169, −6/511, 9. Vgl. dazu die Stellen bei P. Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung* 47 ff. und 401 f.

[39] *Murūǧ* II 390 f./II 83 § 802 Pellat > *Fiṣal* I 223, 11 ff.; dazu Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds* 31 sowie jetzt Adang, *Muslim Writers on Judaism* 79 f. und 99 ff.

[40] S. o. S. 376. Im Midrasch findet sich dieses Motiv so noch nicht; Metatron erbietet sich vielmehr, Gott die Trauer abzunehmen (Kuhn 237).

[41] Kuhn 61 ff. und 232 ff.

[42] Dārimī, *Radd ʿalā l-Marīsī* 143, 2 ff./500, 11 ff.; Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṯ* 156, ult. ff.; Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 471 ff.; Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 11, 2 (mit weiteren Belegen im Apparat); Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 76, apu. ff.; Suyūṭī, *Laʾālī* I 3, 8 ff.; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 225, apu.; Ahwāzī in: BEO 23/1970/130 = Yāqūt, *Iršād* III 153, 13 ff.; Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 48, 6 ff.; Fück, *Arabische Kultur* 268 mit Belegen; Kohlberg, *Medieval Scholar* 129 mit Bezug auf das *K. al-Asmāʾ* eines gewissen Sulaimān b. Muqātil. Aufgenommen von Ḥammād b. Salama und Muʿāḏ b. Muʿāḏ; später als Erfindung der *zanādiqa* abgetan. Baġdādī weist es zurück, weil es widersinnig sei und keine vernünftige Auslegung erlaube (*Uṣūl ad-dīn* 23, 2 ff.).

ohne Zuhilfenahme von Materie verständlich zu machen[43]. Aber schon Muġīra b. Saʿīd hatte die Sache einfacher angefangen: Gott selber schwitzt und läßt auf diese Weise einen Ozean – oder besser: zwei Meere – entstehen, aus denen er die Guten und die Bösen schafft[44]. In einem späteren sunnitischen Text begegnet der Gedanke, daß das Licht aus Scham vor Gott zu schwitzen beginnt und so die Engel, den Thron usw. aus sich entläßt[45]. Nach der Vorstellung der Ahl-i Ḥaqq werden die *pañ̌-tan* oder *šaš-tan*, also wiederum Engelwesen, aus dem Schweiß, dem Schnurrbart, den Achselhaaren Gottes geschaffen[46]. Wozu also die Pferde? Der einzige Bezug, der sich vorläufig anzubieten scheint, ist der zu Sure 100, in der man die femininen Plurale der Schwurformeln in Vers 1–5 als Hinweis auf Pferde deutete[47]. Warum es gerade Gottes „Person“ oder seine „Seele“ war – und nicht etwa seine „Gestalt“ –, die auf diese Weise geschaffen wurde, wissen wir nicht.

1.2.2 *„Sitzen auf dem Thron“ und Allgegenwart Gottes*

Der Thron war das hervorstechende Machtsymbol Gottes im Koran; Gott hat üblicherweise weder Szepter noch Krone[1]. So erklärt sich wohl, daß schon früh der sogenannte Thronvers Sure 2/255 besondere Anziehungskraft für die muslimische Frömmigkeit gewann; wir finden ihn z. B. auf einer Inschrift, die vermutlich ins 2. Jh. zurückgeht und jetzt im Museum in Amman aufbewahrt wird[2]. Wer ihn nach jedem Gebet rezitiert, so hieß es in einem Ḥadīṯ, der wird nur durch seinen Tod daran gehindert, sofort ins Paradies einzugehen[3]. Dabei war der Thron nur eines unter mehreren Themen, die in diesem verhältnismäßig langen Vers berührt wurden; im übrigen stand dort *kursī* statt des üblichen *ʿarš*[4]. Aber der Vers hatte ähnlich wie Sure 112 den Charakter eines Glaubens-

---

[43] S. o. Bd. I 317.

[44] Aš'arī, *Maq.* 7, 10 f.; dazu oben S. 386.

[45] Bei Macdonald in: Isl. Studies 3/1964/290, wo in der Übersetzung fälschlich *ʿirq* „Ader“ statt *ʿaraq* „Schweiß“ gelesen ist. Zum Text s. u. S. 521, Anm. 2.

[46] Niʿmatullāh, *Šāhnāme-yi ḥaqīqat* vv. 727 ff.; Minorsky in: EI² I 260 f.; Mokri in: JA 265/1972/241. Daß die Engel aus den Körperhaaren Gottes geschaffen werden, steht auch in einem Ḥadīṯ; diese wurden offenbar als Lichtpartikeln gedeutet (vgl. Fück 269; dazu Baihaqī 432, –5 ff. und Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 76, apu. ff.; auch oben S. 387).

[47] Ṭabarī, *Tafsīr* ²XXX 271 ff.; auch hier steht *ḫail* wie im Ḥadīṯ. Allgemein dazu Neuwirth in: Festschrift Falaturi 6 ff., wo noch Sure 71/1–5 einbezogen wird. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß die Pferde in schnellem Lauf vorgestellt werden.

[1] Eine Krone trugen ja auch die Umaiyadenkalifen im allgemeinen nicht (vgl. EIran VI 418 f.). Wenn Muġīra b. Saʿīd den Allerhöchsten Namen auf Gottes Krone Platz nehmen ließ, so war dies eine jüdische Vorstellung (s. o. Bd. I 402). Ähnliches gilt vielleicht für das Ḥadīṯ oben S. 389.

[2] Munaǧǧid, *Dirāsāt fī taʾrīḫ al-ḫaṭṭ al-ʿarabī* 115.

[3] Sic! Suyūṭī, *Laʾālī* I 230 ff. mit weiteren Beispielen.

[4] Die Exegeten haben darunter hier in der Tat manchmal den Schemel verstanden statt des Throns (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* ³V 398 f. nr. 5789 ff.); s. auch unten S. 412. Jedoch ist *korsē* im

bekenntnisses. Sowohl Theodor Abū Qurra[5] als auch ʿAmmār al-Baṣrī[6] sahen in der Thronvorstellung ein Kernelement muslimischen Denkens[7].

Wir können das Spektrum populärer Vorstellungen, die sich um diesen Kern herum ausbreiteten, hier nicht entfalten[8]. Schon im Judentum hatte man angenommen, daß der Thron wie Gott aus Licht besteht; Tüftler stellten sich vor, daß im Urozean aus dem Reflex des göttlichen Lichts ein Leuchten entsteht, aus dem der Thron gebildet wurde[9]. In der Šīʿa begegnet der Gedanke, daß sein Licht gebrochen ist; er ist rot, grün, gelb und weiß – wohl im Gegensatz zu der rein weißen Farbe des göttlichen Lichtes[10]. Wahrscheinlich dachte man dabei an den Regenbogen[11]. Aus diesem vierfarbigen Licht entstehen dann wiederum das irdische Licht, Sonne und Mond[12], aber auch die Erleuchtung im Herzen des Menschen, das Wissen[13]. Gott ist der, der in der Höhe wohnt (*al-ʿalī*)[14]; er hat sich nach dem Schöpfungswerk „auf dem Thron zurechtgesetzt" (*istawā ʿalā l-ʿarš*)[15]. Aber es ist nicht so, daß der Thron ihn trüge; vielmehr wird dieser von Gott getragen[16].

Das Verhältnis zwischen Gott und dem Thron hat in mannigfacher Weise zur Spekulation angeregt. Ein Ḥadīṯ beantwortet die Frage, wo Gott denn war, bevor er den Thron schuf: „im Gewölk (*ʿamā'*), darunter Luft und darüber Luft"[17]. Schon Auzāʿī meinte dann, daß Gott gar nicht auf, sondern über seinem Thron sitze (*fauqa ʿaršihī*)[18]; er ist „oben" (*bi-ǧihati fauq*), wie der karrāmitische Theologe Haiṣam b. Muḥammad später sagte[19]. Andererseits

---

Aramäischen des Danielbuches der „Thron". Allgemein dazu Vitestam, *ʿArsh and Kursī. An Essay on the Throne Tradition in Islam*, in: Living Waters. Festschrift Løkkegaard 369 ff.

[5] Vgl. REI 46/1978/129.

[6] *Burhān* 77, –6 ff.

[7] Beide sind bezeichnenderweise Christen; ein Jude hätte wohl kaum einen großen Unterschied gesehen. Die Bedeutung des Thronverses für die Anthropomorphisten betont Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 149, 15 f. Zu seiner Ausdeutung bei Ṭabarī und Naisābūrī vgl. Monnot in: MIDEO 15/1982/119 ff.

[8] Vgl. dazu Fahd in: *Sources orientales* I 246 ff.; Corbin, *Et son trône était porté sur l'eau*, in: In Principio 293 ff. Für Muqātil b. Sulaimān vgl. Nwyia, *Exégèse coranique* 69; für Suyūṭī Heinen, *Islamic Cosmology* 77 ff. Zahlreiches Material ist von Ḏahabī in seinem *K. al-ʿUlūw lil-ʿAlī al-Ġaffār* gesammelt worden.

[9] Scholem, *Jüdische Mystik* 123; allgemein dazu jetzt B. Ego, *Gottes Thron in Talmud und Midrasch*, in: Philonenko, Le trône de Dieu 318 ff. Auf jüdische Vorbilder weist auch O'Shaughnessy in der oben S. 402, Anm. 9 genannten Arbeit hin.

[10] Kulīnī, *Kāfī* I 129, 12 ff.; Maǧlisī, *Biḥār* LVIII 10, 3 ff.; dazu Amir-Moezzi, *Guide divin* 127.

[11] Vgl. dazu allgemein E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken* (Stuttgart 1983).

[12] Ṭabarī I 76, apu. f./übs. Rosenthal 247.

[13] *Kāfī* I 129, 12 ff.

[14] Gimaret, *Noms divins* 206 f.

[15] Sure 7/54 mit den Parallelen in Paret, *Kommentar* 161; Nagel, *Koran* 180. Dazu oben S. 395.

[16] *Biḥār* III 330 f. nr. 35 (nach Hišām b. al-Ḥakam); X 198, –5 ff.

[17] Also bevor sich die Wolken zerteilen und der Regenbogen sichtbar wird; Fück, *Arabische Kultur* 270 nach Ḥammād b. Salama.

[18] Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-Islām* VI 228, 1 f.

[19] Ǧuwainī, *Šāmil* 511, 12 f.; für Ibn Karrām selber behauptet bei Šahrastānī 80, 3 f./181, 3 f. (vgl. dazu Gimaret, *Livre des Religions* 348, Anm. 12). Zu Haiṣam b. Muḥammad vgl. meine *Ungenützten Texte* 68 ff.

bestanden viele Ḥanbaliten weiterhin darauf, daß er den Thron berührt; Ibn al-Ǧauzī hat dies abzuschwächen versucht[20]. Dabei stellte sich die Frage, ob der Thron ihn umgibt; denn Gott wäre dann ja kleiner[21]. Die frühen Karrāmiten fanden den Kompromiß, daß er nur von unten her begrenzt wird; in allen übrigen Richtungen dagegen ist er unendlich[22]. Das erlaubte ihnen zu sagen, daß er gleichwohl gewaltiger sei als alles andere; denn obgleich der Thron Himmel und Erde in sich faßt[23], hatte man doch immer schon zu der Annahme tendiert, daß Gott größer ist, größer auch als die Welt[24]. Ibn Kullāb verstand „auf dem Thron“ einfach als „oben“, ohne daß damit ein bestimmter Ort gemeint sei[25]. Bereits Hišām b. al-Ḥakam hatte so weit abstrahiert, daß er in dem Thron nur noch eine (metaphorische?) Bezeichnung für den Ort sah, an dem Gott sich befindet[26]. Aber selbst dann mußte man sich prinzipiell entscheiden, ob nicht eher Gott der Raum (*faḍā'*) ist, in dem sich die Dinge, also wohl auch der Thron, befinden[27]. Gott ist dann, so mußte man wohl sagen, unendlich[28]. Man fühlt sich daran erinnert, daß im Judentum Gott als der Ort (*māqōm*) bezeichnet wurde[29]. Aber auch auf Jamblich ließe sich verweisen; für ihn war Gott der Raum in dem Sinne, daß er alles zusammenhält und umfaßt[30].

In der Polemik reduzierte sich dies häufig auf einfache Alternativen: Oben und Unten etwa[31] oder Irgendwo und Nirgendwo. Gott ist entweder überall, im „Raum“, oder an einem bestimmten Ort, nämlich auf seinem Thron. Daß Gott überall sei, galt als Ansicht der „Ǧahmiten“[32]. Jedoch schwankten diese

---

[20] *Daf' šubhat at-tašbīh* 47, 6 ff. und 17, 5 ff.

[21] Umso mehr natürlich, wenn auch Muḥammad noch darauf Platz hat. Man ließ darum den Propheten selber betonen, daß nur vier Fingerbreit für ihn übrig seien (TB VIII 52, 11 und 15).

[22] Vgl. meine *Ungenützten Texte* 21. Schon bei Ezechiel wird Gott durch eine „feste Platte“ (*raqī'*) gegenüber den vier „Lebewesen“, welche den Thron tragen, abgegrenzt (I 1.22); allerdings befindet sich der Thron über ihr.

[23] So Kulīnī, *Kāfī* I 132 nr. 3 f.

[24] Vgl. Aš'arī, *Maq.* 208, 10 ff.; auch Dārimī, *Radd 'alā l-Marīsī* 85, 7 ff./443, 6 ff.

[25] S. o. S. 192.

[26] S. o. Bd. I 364.

[27] Als Ansicht einer bestimmten Gruppe genannt bei Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 227, pu. nach Naẓẓām und Burġūṯ; kürzer Aš'arī, *Maq.* 209, 5 f., offenbar gleichfalls nach Burġūṯ; Našwān, *Ḥūr* 146, pu. ff.; Ḫwārizmī, *Mafātīḥ* 20, 11 f. (wo *Faḍā'īya* zu lesen ist statt *Qaḍā'īya*); am ausführlichsten der von P. E. Walker in: JAOS 114/1994/343 ff. behandelte häresiographische Text, wo auch die Namen zweier Sektenhäupter mitgeteilt werden. Vgl. dazu Schreiner, *Ges. Schriften* 277 ff.

[28] Maqdisī, *Bad'* I 103, 9 (wo wiederum falsch *aṣḥāb al-qaḍā'* steht statt *aṣḥāb al-faḍā'*).

[29] „Ort“ im Sinne von „Raum“ (vgl. Jammer, *Das Problem des Raumes* 28 ff.; Wolfson, *Philo* I 247 ff.; Urban, *The Sages* 66 ff., wo mit „der Allgegenwärtige“ übersetzt ist). Auch nach der Formulierung in ŠNB ist Gott *makān al-ašyā'*.

[30] Simplikios, *In Categ.* 363, 32–364, 6 KALBFLEISCH. Jammer weist auf die Beziehung zwischen Raum und Licht hin; der Raum ist von Licht erfüllt (36 ff.).

[31] Für das Weltbild des christlichen Mittelalters vgl. dazu etwa H. Blumenberg, *Genesis der kopernikanischen Welt* 40 f.

[32] S. o. Bd. II 537 und 534.

zwischen Immanentismus und Transzendentalismus; einig waren sie sich nur darin, daß sie jede Lokalisierung Gottes ablehnten[33]. Letzteres taten die Mu'taziliten auch; Gott ist überall, insofern er alles lenkt und regiert, so lautete die übliche Formel[34] – überall, aber nirgendwo besonders[35], oder überall, ohne die Dinge zu berühren noch von ihnen getrennt zu sein[36]. Selbst auf der Spitze eines Berges ist man ihm nicht näher[37]. Mit gewissen Nuancen setzte sich dieser Gedanke schließlich bei allen spekulativen Theologen durch. Selbst Asketen waren ihm anfangs nicht abgeneigt gewesen; die Bakrīya ist dafür ein gutes Beispiel[38]. Die Gegner formierten sich vor allem in Iran, unter den Asketen bei Ibn Karrām und seiner Schule[39], sonst vornehmlich unter den Šāfi'iten und den Ḥanbaliten. Selbst mit einem so konservativen Mann wie Ibn Ḥibbān al-Bustī (der selber Šāfi'it war) legte man sich an, weil er Gott für unbegrenzt hielt[40]. 'Abdallāh al-Anṣārī warf den Aš'ariten vor, sie glaubten, daß der Himmel leer sei und Gott sich im Bauch eines Hundes aufhalten könne[41]. Das war ein naheliegendes Argument; es findet sich ähnlich auch im indischen Lokāyata[42]. Der Verfasser des *Škand gumānīk vičār* mokiert sich über die Widersprüche, in welche die Muslime sich verwickelten[43].

> Daß Gott weder in den Dingen noch außerhalb ihrer sei, hat auch der Vater des Ğalāluddīn Rūmī noch ausführlich dargelegt (Meier, *Bahā'-i Walad* 118 f.); Gott ist vielmehr „mit" allen Dingen (ib. 144 ff. und 160 ff.). Das klingt ein wenig nach einem Panentheismus im Sinne Spinozas; jedoch reicht zumindest für die frühen Ğahmiten das Material nicht aus, um sagen zu können, wieweit die Parallele ging. Rabbinische Zeugnisse zur Ubiquität Gottes hat S. Schechter gesammelt (*Some Aspects of Rabbinic Theology* 26 ff.). Sollte die Intensität der Diskussion gerade in Ostiran etwas damit zu tun haben, daß bei den zentralasiatischen Türken das Wort für „Gott", *tängri*, eigentlich „Himmel" bedeutete? (vgl. J.-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols* 110 ff.).

Welche Position die Traditionalisten hinter ihrer Polemik jeweils verbargen, ist nicht immer leicht zu erkennen. Auch sie glaubten natürlich, daß Gott alles regiert; nur schlossen sie daraus nicht, daß er überall real gegenwärtig sein müsse. Die Mu'taziliten und viele Ğahmiten taten dies wohl ebensowenig; aber sie waren schneller mit einer metaphorischen Erklärung bei der Hand.

---

[33] Ib. 501 f.

[34] S. o. S. 130 und Bd. III 88. Für die Ğahmīya vgl. Dārimī, *Radd 'alā l-Marīsī* 101, 11 ff./459, 4 ff.

[35] So Kulīnī, *Kāfī* I 94, 3 ff. nach einem Prophetenausspruch.

[36] Ibn Qutaiba, *Iḫtilāf fī l-lafẓ* 36, 3 f./239, −4 f.

[37] Dārimī, *Radd 'alā l-Marīsī* 100, 13/458, 7.

[38] S. o. Bd. II 110. Ḥasan al-Baṣrī, bei dem sie anknüpften, soll jeden Kommentar zur Frage verweigert haben (vgl. den ibāḍitischen Bericht bei Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šar'* II 49, 2 ff.).

[39] Vgl. dazu jetzt U. Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarqand* 303 ff.

[40] Vgl. Fück in: EI² III 799.

[41] *Ḏamm al-kalām*, zitiert von Beaurecueil in: MIDEO 5/1958/81, Anm. 2.

[42] Vgl. Tucci in: Atti Lincei, Serie V, 17/1923/284.

[43] Übs. de Menasce 167, 2 ff.

Der Thron (*kursī*) ist das Wissen Gottes, so sagte man unter Berufung auf Ibn ʿAbbās. Dieser nämlich hatte gerade die Kernstelle Sure 2/255 so gedeutet: wenn der Thron „weit über Himmel und Erde reicht", so, weil Gott selbst über den entferntesten Winkel Bescheid weiß[44] – und nicht nur die Ǧahmiten sprachen es nach[45], sondern selbst Ṭabarī schloß sich ihm an[46]. Wenn Gott „sich auf seinem Throne niedersetzt", so ist dies für den Ǧahmiten, mit dem Dārimī sich auseinandersetzt[47], einfach Ausdruck seines Herrschens[48]; insofern setzt er sich auf allem nieder[49].

1.2.3 Die Schau Gottes im Jenseits

Daß es dem Menschen vergönnt sei, Gott zu schauen, ist schon dem Propheten selber problematisch geworden[1]. „Die Blicke (der Menschen) erreichen Ihn nicht", so heißt es in Sure 6/103, und in Sure 42/51 wird dies dahin präzisiert, daß Gott nur „hinter einem Vorhang" mit denjenigen spricht, denen er seine Botschaft mitteilt[2]. So verwundert es nicht, daß frühe Exegeten wie Muǧāhid, ʿIkrima oder Ḥasan al-Baṣrī die visuelle Schau (*ruʾyat Allāh bil-abṣār*) abgelehnt haben sollen[3]. Im Ḥadīṯ begegnet der Gedanke, daß Gott beim Jüngsten Gericht durch Vorhänge aus Finsternis, Wasser usw. abgeschirmt ist[4]; manchmal wird auch dort die *ruʾya* direkt zurückgewiesen[5]. Widerstand erhob sich ebenso im Judentum[6], und selbst der Patriarch Timotheos I. hat auf einer Synode z. Z. Hārūn ar-Rašīd's Glaubensbrüder exkommuniziert, die behaupteten, daß Asketen Gott schauen könnten und auch Jesus dies in seinem irdischen Leben getan habe[7].

---

[44] Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}V 397 f. nr. 5787 f.

[45] Text XX 17, a; Ibn Manda, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 45, 11 und apu. f.

[46] *Tafsīr* ^{3}V 401, 1 ff.; dazu Kopf in: SI 5/1956/54.

[47] S. o. S. 225.

[48] Dārimī, *Radd ʿalā l-Marīsī* 84, 5 ff./442, 4 ff.; zu den verschiedenen Interpretationen vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* II 123, −11 ff.

[49] Kulīnī, *Kāfī* I 127 nr. 6. Auch für Karl Barth ist die Allgegenwart Gottes die Basis von Gottes Herrschaft. Er ist allem andern gegenwärtig; Ferne und Nähe sind eins (*Kirchliche Dogmatik* II_1 518 ff.). Der Thron ist innerhalb des Raumes über den irdischen Raum erhöht und insofern allein Gottes Raum (ib. 533).

[1] S. o. S. 387.

[2] Vgl. auch Paret, *Mohammed und der Koran* ^{1}45/^{5}50.

[3] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 2, 4 ff.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IV 213, 3 ff. > Malāḥimī, *Muʿtamad* 466, 2 ff.; Rabīʿ b. Ḥabīb, *Musnad* III 22 nr. 855 mit weiteren Namen; auch oben Bd. II 655, Anm. 3, und 700 f. Der uns überlieferte, vermutlich kastigierte Text von Muǧāhids *Tafsīr* enthält zu beiden Stellen nichts.

[4] Suyūṭī, *Laʾālī* I 15, −6 ff. und vorher.

[5] S. o. S. 387 und 390 f.; dazu Āǧurrī, *Šarīʿa* 276, −4 ff. oder Šaukānī, *Fawāʾid maǧmūʿa* 441, 8 ff. Die Ǧahmiten haben ebenso wie die Muʿtaziliten diese Traditionen ausgenutzt (vgl. Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 155, 1 ff. und oben Bd. II 701; auch ib. 186 und I 139).

[6] Gruenwald, *Mysticism* 93 ff.; Rüger in: *Mittelpunkt Bibel*, Festschrift Fick 39 ff.

[7] Gemeint sind wohl Messalianer; vgl. J. Martikainen, *Timotheos I. und der Messalianismus*, in: J. Martikainen/H. O. Kvist, Makarios-Symposion über das Gebet (Åbo 1989), S. 47 ff. An

Demgegenüber fand die *ru'ya* unter all jenen einen Anwalt, denen das Paradies viel bedeutete: den Mystikern, etwa im Kreis des ʿAbdalwāḥid b. Zaid[8], und den Glaubenskämpfern; vor allem in den *ṯuġūr*, an der Grenze zu Byzanz ebenso wie in Ostiran, breitete die Vorstellung sich aus[9]. Man ließ sich von Ḥadīṯen schildern, wie die Seligen sich am Freitag auf Podesten und Stühlen versammeln und Gott von seinem himmlischen Thron (*ʿarš*) zu ihnen auf seinen irdischen Thron (*kursī*) im Paradies herabsteigt[10]; dann wird der Vorhang gehoben, und sie erblicken ihren Herrn leuchtend wie den Mond in einer Vollmondnacht[11]. Schon ʿUmar II. soll sich solche Erzählungen haben vortragen lassen[12]. Muḥāsibī hat sie in seinem *K. at-Tawahhum* in einer Gesamtdarstellung zum Einklang gebracht[13]; Ḏū n-Nūn vergegenwärtigt sich darüber hinaus das „geistliche Konzert"[14], in welchem David zur Feier des großen Augenblicks den Psalter rezitiert[15]. Im Todesjahr des Ḏū n-Nūn[16] wird die *ru'ya* auf einem oberägyptischen Grabstein als Glaubensartikel ausdrücklich genannt[17].

Im Koran hatten diese bezwingenden Bilder nur sehr bedingt einen Rückhalt. So sehr dort die Freuden des Paradieses geschildert wurden, so wenig wurde von der Schau gesprochen. Nur in Sure 75/22 f. war gesagt, daß „strahlende Gesichter" „auf ihren Herrn schauen" werden – aber nicht im Paradies, sondern „an jenem Tag", also beim Gericht, wenn die Gesichter der Verdammten „finster sind, so daß man meinen könnte, eine Brandkerbe werde darauf angebracht". Eine visio beatifica war das nicht, eher ein kurzer Augenblick des Glücks, in dem der Mensch erfaßt, daß Gott ihm wohlwill. Auf diesen Moment bezog man denn auch häufig das Ḥadīṯ von dem Mond in der Vollmondnacht[18]. Und selbst wenn man eine Schau nach dem Gericht annahm,

---

sich ist die Gottesschau im Christentum wegen der Inkarnation kaum zum Problem geworden. Aber immerhin hat auch Augustin eine körperliche Schau nicht akzeptiert; man sieht nicht, man glaubt (*Civitas Dei* XXII 29.1).

[8] S. o. Bd. II 97 ff.; auch Bd. I 143 f.

[9] Darauf macht auch Muranyi in: ZDMG 136/1986/532 aufmerksam. Vgl. oben Bd. II 535 und 550 f.; für die ostiranischen ḥanafitischen Quellen auch Wensinck, *Muslim Creed* 130 und 193 f. Später fanden sich in Spanien ähnliche Bedingungen (vgl. Fierro in: RSO 66/1992/22 ff.).

[10] Dārimī, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 50, 1 ff.; auch Bd. II 90.

[11] Dārimī 46, 1 ff.; Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṯ* 84, 8 ff.; Dāraquṭnī, *K. ar-Ru'ya* 99 ff. (mit Aufzählung aller Varianten). Dazu *Conc.* V 467a und oben Bd. II 432 und 726, auch III 438; zur philologischen Problematik Bd. V 358, Anm. 3. – Zur Ausbreitung dieser Ḥadīṯe im Maġrib vgl. Muranyi, a. a. O. 529 ff.

[12] Āǧurrī, *Šarīʿa* 262, 10 ff.

[13] S. 54, ult. ff.; übs. in *Gedankenwelt* 214 und bei A. Roman, *Une vision humaine des fins dernières* 71 ff. § 196 ff.

[14] Der Vergleich stammt von Massignon (*Essai* ²209).

[15] Abū Nuʿaim, *Ḥilya* X 82, 20 ff.; übs. bei Massignon, *Essai* ²209 f. und Schacht, *Lesebuch* 91 f. Dazu *Gedankenwelt* 214 f.

[16] 245/860; s. o. Bd. II 727 f.

[17] RCEA II 21 nr. 430.

[18] Vgl. etwa Dārimī, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 47, 1 ff. und Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 100, –5 ff. sowie 110, 5 ff.; auch oben Bd. II 726. Vermutlich war es ursprünglich auch so gemeint; man hat in den anderen Versionen nur den Bezug auf das Gericht eliminiert. Vgl. dazu Bd. II 109.

konnte diese doch gewiß nicht permanent sein; dazu war den Seligen zuviel anderes versprochen. So bürgerte sich denn recht bald ein, hilfsweise die Aussagen in Sure 10/26 und 50/35 heranzuziehen, denen zufolge die „Rechtschaffenen" (*allaḏīna aḥsanū*) neben dem „Allerbesten" (*ḥusnā*) noch etwas „Zusätzliches" (*ziyāda*) erwarten dürfen. Diese Zugabe war eben die Schau[19]; der Freitag, an dem Gott sich nach dem oben genannten Prophetenwort den Seligen zeigt, erhält dort darum den Namen *yaum al-mazīd*[20].

Mit dieser exegetischen Ausweitung wurde die Beweislage recht komplex. Wer an die visio beatifica glaubte, verließ sich im Grunde auf Ḥadīṯe; die Exegese von Sure 10/26 und 50/35 war alles andere als hieb- und stichfest[21], und mit Sure 75/22 f. ließ sich nicht zeigen, daß die Schau als Lohn auch nach dem Gericht den Seligen noch zuteil würde. Wer dagegen die Gottesschau aus grundsätzlichen Erwägungen leugnete, mochte sich zwar auf das *lā tudrikuhū l-abṣār* von Sure 6/103 berufen und dazu noch die Mose-Perikope von Sure 7/143 heranziehen, der zufolge selbst der Sinai zu Staub zerfiel, weil er der Theophanie nicht standhielt[22]; aber er hatte Sure 75/22 f. gegen sich. So kam es, daß sich statt geschlossener, einheitlicher Positionen bald Kompromisse herausbildeten. Die Traditionalisten unterschieden häufig zwischen der Schau im Diesseits und der im Jenseits und gestanden zu, daß das *lā tudrikuhū l-abṣār* im Diesseits durchaus seine Gültigkeit habe[23], während es unter den Mu'taziliten manche gab, die nur eine Schau mit den Augen (*bil-abṣār*) für unmöglich hielten, eine solche mit dem „Herzen" aber akzeptierten[24]. Ḍirār meinte, daß den Menschen im Jenseits von Gott ein sechster Sinn gegeben werde[25]; auch das lief im Grunde auf eine *ru'ya bil-qalb* hinaus. Naǧǧār sagte, daß die Schau möglich sei, sich aber nicht beweisen lasse[26].

---

[19] S. o. Bd. I 266 sowie II 379 und 550 f.; Dārimī, *Radd ʿalā l-Marīsī* 160, pu. ff./518, 11 ff.; Dāraquṭnī, *Ruʾya* 297 ff. (mit Aussprüchen von *tābiʿūn* in diesem Sinne); Ibn Ḫuzaima 118 ff.; Ṭabarī, *Tafsīr* ³XV 62, apu. ff. Selbst Farrā' erwähnt diese Deutung (vgl. Beck in: Le Muséon 64/1951/200).

[20] Dārimī, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 50, 9.

[21] Id., *Radd ʿalā l-Marīsī* 158, −5 ff./516, 5 ff.; Ṭabarī ³XV 69, 8 ff. Die Ǧahmiten beriefen sich für ihre abweichende Deutung auf Ḥasan al-Baṣrī (Ibn Ḫuzaima 121, 1 ff.). Paret versieht die Gleichung *ḥusnā* = „Paradies" mit einem Fragezeichen; *ziyāda* übersetzt er mit „Übermaß (an Lohn)".

[22] Text XIII 21 A, XIV 19, o und XV 29; zur Behandlung dieser Stelle vgl. allgemein Tuft in: Hamdard Islamicus 6/1983, Heft 3/3 ff. Ähnlich auch Text XX 12, f.

[23] So etwa einige baṣrische Murǧi'iten (vgl. Gimaret in: JA 173/1985/243; ähnlich oben Bd. II 739). Hinweise darauf bei Muḥāsibī, *Fahm al-Qurʾān* 371, 5 ff. und Pseudo-Qāsim b. Ibrāhīm, *ʿAdl wat-tauḥīd* in: ʿImāra, *Rasāʾil* I 105, 13 ff.

[24] So Abū l-Huḏail (s. o. Bd. III 256); ähnlich auch Kindī, *al-Qaul fī n-nafs*, in *Rasāʾil* I 277, 13: *ruʾya ʿaqlīya lā ḥissīya*. Für die frühe Šīʿa vgl. Amir-Moezzi, *Guide divin* 122 f.; dieser vermutet darin eine mystische Tendenz (144 f.; s. aber oben S. 390).

[25] S. o. Bd. III 49.

[26] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 2, 9; s. o. S. 360. Natürlich ließen sich all diese Überlegungen nicht ganz von der Frage trennen, ob der Prophet Gott geschaut habe (s. o. S. 387 ff.; dazu Ibn Ḫuzaima 130, 1 ff.); man betonte, daß auch er Gott beim Gericht sieht und dann zur Fürsprache heraufgerufen wird (ib. 161, −4 ff.).

Allerdings fragte sich, ob mit diesen Zwischenlösungen viel gewonnen war; denn mochte auch der Sehvorgang sich nicht mehr mit dem Gesichtssinn vollziehen, so bezog er sich doch immer noch auf ein sichtbares Objekt, und es war alles andere als ausgemacht, daß Gott ein solches Objekt sein konnte. Gewiß nicht für diejenigen, die ihm im Gefolge Ǧahms sogar das Prädikat „etwas" absprachen[27]. Aber auch für andere taten sich Schwierigkeiten auf, zumindest solche begrifflicher Art; man mußte immer mit dem Einwand rechnen, daß Sichtbarkeit Körperlichkeit voraussetze[28]. Vor allem die antike Sehtheorie, die von den Anthropomorphisten sonst gerne bemüht wurde[29], stand nun im Weg: Wenn man nicht die Dinge selber, sondern nur Farben sah[30], ließ sich die Gottesschau nicht begründen. Und wenn man sich Gott allgegenwärtig vorstellte, „an allen Orten" (*fī kulli makān*), dann fehlte das wichtigste Spezifikum, das nach den ererbten optischen Vorstellungen für den Sehvorgang unerläßlich war: die Richtung des Blicks auf einen bestimmten Punkt[31]. So kamen die Mu'taziliten vermutlich dazu, ihre Position der der Ǧahmiten anzupassen: Man sieht Gott nicht, man erkennt ihn nur[32]. Sure 75/23 deutete man dann um: „die auf ihren Herrn schauen" ist zu verstehen als „die auf den Lohn von seiner Seite warten"[33]. Auch in der Šī'a bekehrte man sich auf die Dauer zu diesem Standpunkt.

Vgl. die Traditionen bei Kulīnī, *Kāfī* I 95 ff.; dazu Mufīd, *Fuṣūl* II 121, 15 ff./ 286, −8 ff. und Šarīf ar-Raḍī, *al-Maǧāzāt an-nabawīya* 27, 4 ff. (mit einer metaphorischen Deutung des Vollmond-Ḥadīṯes). Anfangs hatte das Problem in der Šī'a eine verhältnismäßig geringe Rolle gespielt; die *ru'ya* taucht unter den grundlegenden Glaubenswahrheiten nicht auf (s. o. S. 357 f.). Das hängt vielleicht damit zusammen, daß man stattdessen die irdische Schau des Imams hatte (so Amir-Moezzi, *Guide divin* 328 f.). Viele „Imāmiten" haben darum schon früh

---

[27] S. o. Bd. II 499 und unten S. 432 ff.

[28] Vgl. etwa TB XI 466, 4 ff. als Argument des Ibn Abī Duwād gegen Ibn Ḥanbal oder Ḏahabī, *Siyar* XI 167, −6 f. mit Bezug auf das Verhör des Aḥmad al-Ḫuzā'ī; auch Bd. I 399 und III 288. Darum dann der Nachweis, daß schon Seiendes gesehen werden könne (s. o. S. 160).

[29] S. o. S. 385 und 406.

[30] Dazu Bd. I 365 f. und III 354; auch oben S. 138.

[31] Natürlich auch der Abstand von dem wahrgenommenen Objekt; vgl. dazu Bd. II 502 und eingehend Tuft, *Controversy over „Ru'ya"* 175 ff.

[32] So im Grunde auch schon Abū l-Huḏail (vgl. Text XXI 67 f.). Für die Ǧahmīya vgl. Text XX 12, b−d. Die ostiranischen Ḥanafiten, die an der *ru'ya* festhielten, sagten stattdessen, daß es bei ihr keine Distanz zwischen Gott und seinen Geschöpfen gebe (vgl. den „Fiqh Akbar II", § 17; Wensinck, *Muslim Creed* 193 f. und 229). Ähnlich vermutlich Zuhair al-Aṯarī (vgl. Bd. II 739). Über die Bedingungen der Sichtbarkeit nach ǧahmitisch/mu'tazilitischer Ansicht vgl. Abdus Subhan in: IC 15/1941/422 ff. und Stieglecker, *Glaubenslehren* 781 ff.; sie sind kurz zusammengefaßt in Text XXIII 11 (Ṣāliḥ Qubba).

[33] Ǧāḥiẓ, *Radd 'alā l-Mušabbiha*, in: *Rasā'il* IV 9, apu. f.; Pseudo-Qāsim b. Ibrāhīm 105, −6 f.; Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 31, 5 f. Man übernahm dies anscheinend von Muǧāhid (s. o. Bd. II 640, Anm. 20 und Ṭabarī, *Tafsīr* ²XXIX 192, −8 ff., wo allerdings in einer der Überlieferungen S. 193, 2 ff. der Lohn auf diesseitige Dinge eingeschränkt wird). Eine ähnliche Exegese bei dem mittleren Aḫfaš (Bd. II 182); stärker abweichend ein Enkel Abū Ḥanīfa's nach seinem Großvater (vgl. Text XX 3, b−d; dagegen aber Bd. I 211). Weiteres dazu Tuft 103 ff.

mit den Muʿtaziliten in diesem Punkte gemeinsame Sache gemacht (ib. 118 ff.); für die spätere Phase vgl. Nettler in: Humaniora Islamica 1/1973/140 ff.

Allgemein zum Thema vgl. die vorher bereits zitierte Dissertation von A. K. Tuft, *The Origins and Development of the Controversy over „Ruʾya" in Medieval Islam and its Relation to Contemporary Visual Theory* (Univ. of California, Los Angeles 1979); ein Auszug daraus ist der oben Anm. 22 genannte Aufsatz. Einen guten Überblick gibt auch N. Pūrǧawādī in seiner Studie *Ruʾyat-i māh dar āsmān*, die in mehreren Heften der Zeitschrift Našr-i dāniš erschienen ist (10/1368 š., dort nr. 1, S. 6 ff.; nr. 2, S. 2 ff.; nr. 3, S. 16 ff.; nr. 4, S. 4 ff. und nr. 5, S. 16 ff.; jetzt auch in Buchform, Teheran 1375 š./1996). Pūrǧawādī bezieht dabei auch die spätere Mystik mit ein. Unter den Quellen sind einige Monographien besonders hervorzuheben, die aus dem Umfeld der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* stammen, neben der bereits genannten des Dāraquṭnī (*K. ar-Ruʾya*, ed. Ibrāhīm Muḥammad al-ʿAlī und Aḥmad Faḫrī ar-Rifāʿī; Zarqāʾ 1411/1990) z. B. die des ʿAbdarraḥmān b. ʿUmar Ibn an-Naḥḥās (323/935–416/1025, *K. Ruʾyat Allāh*) und die des syrischen Historikers Abū Šāma, der sich u. a. mit Zamaḫšarī auseinandersetzt (*Ḏauʾ as-sārī ilā maʿrifat ruʾyat al-bārī*, ed. Aḥmad ʿAbdarraḥmān aš-Šarīf; Kairo 1405/1985). Die ausführlichste Behandlung, die mir aus der Primärliteratur bekannt ist, findet sich bei Ibn al-Wazīr, *al-ʿAwāṣim wal-qawāṣim fī ḏ-ḏabb ʿan sunnat Abī l-Qāsim*, im 5. Bd. der Edition von Šuʿaib al-Arnāʾūṭ; der Autor läßt dabei beide Seiten zu Wort kommen.

Wenn die Muʿtazila anfangs zu Kompromissen neigte (Ḍirār, Abū l-Huḏail), so erklärt sich dies vielleicht daraus, daß sowohl in Kūfa, wo Ḍirār wirkte, als auch in Baṣra, wo Abū l-Huḏail zu Hause war, starke Strömungen die Lehre von der Gottesschau unterstützten; erst in Baġdād kam die Muʿtazila mit der Ǧahmīya näher in Kontakt. In der Polemik findet sich dabei u. a. das Argument, daß man ein Objekt, das man sieht, auch berühren könne (Qirqisānī, *Anwār* 170, 11 ff.). Das hat natürlich alte Wurzeln; mochten die kūfischen *ġulāt* auch untergegangen sein, so gab es in Baṣra doch manche Asketen, die für möglich hielten, daß Gott sie berühre und sie ihn umarmten (Ašʿarī, *Maq.* 214, 4 ff.). Allerdings ließen die meisten Anhänger der *ruʾya* sich auf einen solchen Analogieschluß nicht ein; sie verwiesen darauf, daß man Farben zwar sehe, aber nicht fühle (Qirqisānī 170, ult. ff.). Die diesseitige Gottesschau bewies man nun damit, daß es Menschen gab, die von Gott geträumt hatten; „wer Gott im Traume sieht, kommt ins Paradies", so überlieferte der Kūfier Yūsuf b. Maimūn (*Mīzān* IV 475, 3 f.; s. o. Bd. I 230). In dem apokryphen Traumbuch des Ibn Sīrīn werden einige Fälle besprochen (*Tafsīr al-manāmāt* 5, 10 ff.). Paradebeispiel war der kūfische *ḫaṭīb* Raqaba b. Maṣqala al-ʿAbdī (s. o. Bd. II 100). Natürlich wurde die Gottesschau damit gleichzeitig entwirklicht (s. o. S. 390); aber in jedem Fall war klar, daß der Empfänger des Traumes ein anthropomorphistisches Gottesbild vertrat. Die Ǧahmiten hielten denn auch solche Träume für reine Phantasiegebilde (s. o. Bd. II 504). Noch Ġazzālī (?) hat sich ausführlich zum Problem geäußert (*al-Maḍnūn bihī ʿalā ġairi ahlihī*, in: Al-Quṣūr al-ʿawālī 305 ff.). Weitere Beispiele vgl. Ritter, *Meer der Seele* 447 f.; immerhin erzählt noch Aḥmad Amīn in seiner Autobiographie davon, daß er als Kind einmal Gott im Traum gesehen habe (*My Life*, übs. I. J. Boullata; Leiden 1978, S. 40). – Zum Unterschied zwischen der *ruʾyat Allāh* im Islam und der *visio beatifica* im Christentum vgl. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 341 ff.

1.2.4 Zusammenfassung und Ausblick

Im Lichte dieser Materialien ist die These, von der wir ausgingen, daß nämlich der Anthropomorphismus im Islam abgeleiteten Charakter habe[1], zu modifizieren. Er stützt sich kaum auf Aussagen in der Schrift; der Koran enthält viel weniger Anthropomorphismen als das Alte Testament. Sein Nährboden ist vielmehr das Ḥadīṯ. Dabei haben nicht wenige der Prophetenworte, in denen er greifbar wird und auf die die „Systematiker" sich stützten, versteckt exegetischen Charakter; sie zeigen, wie man den Koran mit einem bestimmten Hintergrundwissen las. Dieses Hintergrundwissen war offenbar an lokale Traditionen gebunden; der Anthropomorphismus ist darum nicht so sehr abgeleitet als vielmehr induziert. Es handelte sich ja auch nicht um ein neues Phänomen; schon die beiden früheren Offenbarungsreligionen hatten sich damit auseinandergesetzt. Das ändert nichts daran, daß häufig auch der jeweilige Bildungsstand eine Rolle gespielt haben mag. Bīrūnī hat später festgestellt, daß einfache Leute Götterbilder brauchen, weil sie sich an das Konkrete halten[2]. Er sagte das mit Bezug auf Indien; beim Hinduismus konnte man lernen, was genuiner Anthropomorphismus war. Bereits Ǧāḥiẓ hat Worte des Verständnisses für diese fremde Welt gefunden[3]; er wußte im übrigen auch, daß die islamischen Anthropomorphisten wegen ihrer intensiven Gottesbeziehung die eifrigeren Beter waren[4]. Das war natürlich für ihn kein Grund, ihren Standpunkt für richtig zu halten[5]; aber darin steckte doch der Keim zu der Erkenntnis, daß jemand, der sich „ein Bild von Gott machte", nicht damit auch unbedingt etwas über die transzendente Wirklichkeit aussagte[6].

Solange der exegetische Grabenkrieg noch nicht voll entbrannt war, konnten wörtliches und metaphorisches Schriftverständnis noch unbehelligt nebeneinanderstehen. Muqātil b. Sulaimān geht, obgleich Anthropomorphist, bei manchen Koranstellen, mit denen man später anthropomorphistische Positionen abstützte, noch ganz unbefangen von deren übertragener Bedeutung aus[7]. Umgekehrt wußten die Ibāḍiten, daß man in der Zeit, bevor sie sich zu einem transzendentalistischen Gottesbild entschieden[8], in ihren Kreisen gegen gelegentliche Anthropomorphismen nichts einzuwenden gehabt hatte[9]. Auf loka-

---

[1] S. o. S. 374.

[2] *Taḥqīq mā lil-Hind* 84, 4 ff./Übs. Sachau I 111.

[3] *Ḥayawān* I 5, −4 ff./übs. Souami 195 f.

[4] *Ḥuǧaǧ an-nubūwa*, in: *Rasā'il* III 253, 8 ff./übs. Ritter, *Meer der Seele* 441; dazu oben S. 115.

[5] Der ganze Abschnitt wendet sich gegen die Christen, insofern sie Jesus als sichtbaren Gott verehren (ib. 251, −5 ff.).

[6] Y. Friedmann stellt fest, daß der iranische Historiker Gardēzī, der den Hinduismus aus eigener Anschauung kannte, sich aller Kritik enthielt (JAOS 95/1975/216). Bahā'uddīn Valad, der Vater Ǧalāluddīn Rūmī's, urteilte ähnlich wie Ǧāḥiẓ (vgl. F. Meier, *Bahā'-i Walad* 268 und 278 mit weiterem Material zum Thema).

[7] S. o. Bd. II 529; jetzt auch Gilliot in: JA 279/1991/57 ff.

[8] S. o. Bd. II 206 f.

[9] Maḥbūb b. ar-Raḥīl, *Sīra ilā ahl Ḥaḍramaut* in: *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 316, 7 ff. Vgl. auch für Muǧāhid oben Bd. II 642.

ler Ebene traten sich beide Tendenzen sowohl in Baṣra[10] und in Kūfa[11] als auch – in besonderem Maße – in Ostiran[12] gegenüber. Dabei hat es gewisse Auseinandersetzungen über das Problem gegeben; aber brisant wurde die Sache erst, als man die aus lokaler Tradition entstandenen Materialien sammelte und überregional miteinander verglich. Für die Theologie, vor allem die der Mu'tazila, war dies ein Anstoß, die Frage rational zu bewältigen.

Auf dieser rationalen Ebene war der Transzendentalismus leichter zu verteidigen. Er wurde im Prinzip ja auch von den Anthropomorphisten nicht geleugnet, ebensowenig wie dies die Christen taten, wenn sie der Inkarnation anhingen. Die Vorstellung von einem Gott, der anders ist, nicht menschenähnlich, aber dennoch auch nicht unerreichbar oder fremd, ist darum bis heute für den Islam wesensbestimmend geblieben. Zweifellos steckte darin auch ein spekulativer Fortschritt. Aber man wird sich hüten müssen, diesen eindimensional in ein zeitliches Früher oder Später umzumünzen. Ǧahm b. Ṣafwān, der den Transzendentalismus auf die Spitze trieb, ist der früheste islamische Theologe, dessen Profil für uns festere Konturen annimmt; auch Ǧa'd b. Dirham, der weit von ihm entfernt, in Obermesopotamien, ähnliche Vorstellungen vertrat[13], steht dort ganz am Anfang. Es ist möglich, daß beide durch neuplatonische Ideen beeinflußt sind[14]; dennoch würde man sich einer Vereinfachung schuldig machen, wenn man den Trend zu einem abstrakteren Gottesbild auf die Berührung mit griechischem Denken zurückführte. Eine solche These läßt sich zwar für das Judentum aufstellen[15]; in der Frühzeit des Islams dagegen war diese Synthese im Vorderen Orient längst vollzogen und konnte im fertigen Amalgam übernommen werden. Dort, wo Ǧa'd b. Dirham wirkte, war kurz zuvor, unter Yazīd II., ein Bilderverbot ausgesprochen worden[16]; vielleicht verrät sich darin schon der gleiche Geist[17]. Zurückhaltung gegenüber

---

[10] Asketen, Mystiker (s. o. Bd. II 99 f.) und Traditionarier (ib. 379 f.) gegen Mu'taziliten und Ibāḍiten.

[11] „Rāfiḍiten" und ein Teil der Murǧi'iten (z. B. 'Ubaid al-Muktib; s. o. Bd. I 212 f.) gegen Abū Ḥanīfa (s. o. Bd. I 211) und die Zaiditen (vgl. den *Tafsīr ġarīb al-Qur'ān* des Abū Ḫālid al-Wāsiṭī, ib. S. 265). Auch Kalbī, der vermutlich der extremen Šī'a nahestand (ib. 298 f.), nahm in seinen Korankommentar antianthropomorphistische Traditionen auf, die ihm von Ibn 'Abbās überliefert wurden (Dārimī, *Radd 'alā l-Marīsī* 54, 3 ff./411, –5 ff.).

[12] Ǧahm b. Ṣafwān gegen die meisten, wenn nicht alle Murǧi'iten (Abū Muṭī' an-Nasafī subsumiert die *mušabbiha* unter die Murǧi'a; *Radd* 120, –4 ff.).

[13] Zu ihm s. Bd. II 449 ff. und oben S. 389.

[14] Bd. II 454 f. und 499 f.; dazu unten S. 425 f.

[15] Vgl. etwa das monumentale Werk von H. A. Wolfson über Philo (1–2, Cambridge, Mass. 1948). Schon Aristobul von Alexandrien hat in einer Lehrschrift an Ptolemaios VI. Philometor (ca. 175–170 v. Chr.), also zwei Jahrhunderte vor Philo, die Anthropomorphismen des Alten Testamentes umgedeutet (Hanson, *Allegory and Event* 42; Hengel, *Judentum und Hellenismus* ^{3}298).

[16] S. o. Bd. I 27.

[17] Zur Beziehung zwischen göttlicher Transzendenz und dem Verbot von Götzenbildern bzw. der Anbetung fremder Götter im AT vgl. O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 37 ff. Texte aus dem Judentum bringt F. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* III 52 ff. Zu den Argumenten in der byzantinischen Theologie vgl. St. Gerö, *Byzantine Iconoclasm during the*

anthropomorphistischer Ausdeutung der Schrift aber findet sich bezeichnenderweise auch ganz am Rande der Alten Welt, im traditionellen Zentrum des Islams: im Ḥiğāz, bei Ibn ʿAbbās und Muğāhid in Mekka[18], bei Ibn Abī Yaḥyā[19] und Ibn Isḥāq[20] in Medina. Zwar gab es auch dort eine Gegenströmung; der Qadarit Muḥammad b. ʿAğlān scheint in ihr eine wichtige Rolle gespielt zu haben[21]. Aber man geht doch wohl nicht fehl in der Annahme, daß der Transzendentalismus sich, wenn er nicht durch Substrate konterkariert wurde, schon aus dem Koran selber nähren konnte.

Die Gegenseite versuchte dem Problem mit der *bilā kaifⁱⁿ*-Formel beizukommen. Die Wurzeln dieses Ansatzes reichen weit zurück. Ibn al-Māğašūn betonte in seinem Fatwā gegen die Ğahmīya, daß man bei Gott nicht nach dem Wie fragen solle[22]; in der frühen Šīʿa stoßen wir, als diese noch ganz anthropomorphistisch dachte, auf ähnliche Formulierungen[23]. Der Gedanke lag an sich ja auch nahe; in der christlichen Theologie hatte zu Beginn des 7. Jh's sich bereits der Syrer Bābai in diesem Sinne geäußert[24]. Aber die Ausdrucksweise selber ist anscheinend recht spät. Wir finden sie im *Fiqh absaṭ*, jedoch erst in einer späteren Schicht dieses Textes[25], dann bei Zuhair al-Aṯarī, also vermutlich in der zweiten Hälfte des 3. Jh's[26], und schließlich bei Aš'arī[27] oder bei Māturīdī[28]. Aš'arī führt sie in seinen *Maqālāt* auf die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* zurück[29]; auch Ğāḥiẓ kennt sie aus dieser Ecke[30]. Sie besagt, daß Gott nicht jene Befindlichkeiten besitzt, die wir an irdischen Dingen, vor allem an uns selber, beobachten; sekundär ließ sich – allerdings nicht unbedingt zwingend – aus ihr heraushören, daß man sich deswegen über jene auch keine Gedanken machen solle.

Vgl. dazu Frank in: Arabic Sciences and Philosophy 2/1992/24 f. und ausführlicher in: Le Muséon 104/1991/155 ff. Er tadelt dabei ib. 175, Anm. 87 mit Recht, daß die frühere Forschung, z. B. Wensinck oder McCarthy, immer von der letztgenannten Konnotation ausgegangen ist und damit denen, die die For-

---

Reign of Leo III. und allgemein Pelikan, *Christian Tradition* II 91 ff.; grundsätzlich dazu Strohmaier in: J. Irmscher (Hrg.), *Der byzantinische Bilderstreit* 83 ff.

[18] S. o. Bd. II 642. Auf Ibn ʿAbbās berief sich die Ibāḍīya im Irak (s. o. Bd. II 207 f.).

[19] S. o. Bd. II 698 und 701.

[20] S. o. S. 387; vgl. auch das *kitāb fī ṣ-ṣifa*, das er angeblich schrieb (Bd. II 676).

[21] Vgl. Watt in: Transactions Glasgow Univ. Or. Soc. 18/1959-60/40, Anm. 2; dazu oben Bd. II 681.

[22] S. o. Bd. II 700. Auch von seinem Zeitgenossen Mālik b. Anas gibt es einen viel überlieferten Ausspruch in diesem Sinne (vgl. etwa Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 130, 12 f.).

[23] S. u. S. 426.

[24] Pelikan, *Christian Tradition* II 49. Die Kirchenväter bieten vermutlich noch frühere Belege.

[25] S. o. Bd. II 538. Von Šaibānī überlieferte man in Iran nur eine approximative Formulierung (Nasafī, *Tabṣira* 130, 4 ff.).

[26] Bd. II 739.

[27] *Ibāna* 6, 9 ff. und öfter; vgl. Frank in: Le Muséon 104/1991/159.

[28] *Tauḥīd* 85, 15 ff. Weitere Belege bringen W. M. Watt in: Transactions Glasgow 13/1947-49/1 ff. sowie Frank, a. a. O. 159 ff.; jetzt auch Abrahamov in: Arabica 42/1995/365 ff.

[29] *Maq.* 290, 9 ff.

[30] S. o. Bd. III 468.

mel benutzten, Fideismus, Antiintellektualismus oder gar Agnostizismus unterstellte. Man sollte stattdessen bei der Einzelinterpretation bis zum Beweis des Gegenteils sich besser auf die erstere Interpretation beschränken. *Kaifīya* ist, als „Infinitiv" zu *kaifa* (vgl. Bd. V 378), die Eigentümlichkeit der irdischen Dinge; sie wird vorausgesetzt, wenn man von einer „Form" oder „Gestalt" redet (ib. 156 f.).

Die angedeutete Doppelsinnigkeit hing damit zusammen, daß viele der Aussagen, um die es ging, im Koran standen, also nach Ansicht der Mehrheit von Gott selber stammten; man konnte sie dann nur hinnehmen, so wie sie waren[31]. Hier lag der entscheidende Unterschied zum Standpunkt eines „Ǧahmiten" wie Bišr al-Marīsī, der in den koranischen Metaphern menschliche Rede über Gott sah; er betrachtete die „geborgten" (*musta'ār*), d. h. übertragenen, Darstellungsweisen im Koran als geschaffen[32]. Wenn diese hingegen Rede Gottes waren, so konnten sie nicht mehr „geborgt" sein; Gott spricht niemals anders als in eigentlicher Rede[33]. Gerade das war mit *bilā kaifⁱⁿ* gesagt: Weil wir Gottes eigentliche Befindlichkeit nicht kennen, wirkt sie auf uns metaphorisch. Das schließt den Gebrauch von *maǧāz* im Koran nicht aus; Ibn Qutaiba hat sich in dem einschlägigen Kapitel seines *Ta'wīl muškil al-Qur'ān* darüber verbreitet[34]. Metaphorische Ausdrucksweise ist, so meinte Ibn Ḥazm, Teil der normalen Sprachstruktur[35]. Aber man darf sie im Koran nur dort voraussetzen, wo sich ein Indiz dafür findet[36]. Dieses Indiz liegt im Kontext; die Aš'ariten erklärten darum das, was wir Metapher nennen würden, als kontextuelle Bedeutung eines polysemischen Ausdrucks[37].

Das Gegensatzpaar *ḥaqīqa : maǧāz* griff, so spürte man, im Koran nicht; es galt nur auf der sprachlichen, nicht dagegen auf der theologischen Ebene. Man hat es darum, nachdem es sich einmal ausgebildet hatte, unbefangen nur dort benutzt, wo es um menschliche Rede ging, vor allem im Bereich der Poesie. Zwar taucht es auch in den *uṣūl al-fiqh* oder im *tafsīr* auf, jedoch nur solange man es nicht auf göttliche Attribute anwenden mußte. Im *kalām* dagegen war es von Anfang an umstritten[38]. Nur die Mu'taziliten und – später von ihnen nicht mehr getrennt – die „Ǧahmiten" hatten im Grunde nichts dagegen; aber auch bei ihnen stammen unsere besten Belege aus den *uṣūl al-fiqh*, bei Ǧaṣṣāṣ

---

[31] Darum konnte der Māturīdit Abū l-Mu'īn an-Nasafī sagen, daß man zwar auf Arabisch von einer Hand Gottes reden dürfe, nicht dagegen auf Persisch (*Baḥr al-kalām* 21, 4 f./übs. Jeffery, *Reader on Islam* 389).

[32] Text XX 1; dazu oben Bd. III 184.

[33] Das verlangte schon der benutzte Terminus; *ḥaqīqī*, „veritativ", war von *ḥaqīqa*, „Wahrheit, Wirklichkeit" (veritas), nicht zu trennen.

[34] S. 76 ff.

[35] *Iḥkām* IV 29, 6 ff./[2]I 414, 5 ff.; dazu Arnaldez, *Grammaire et théologie* 78 f.

[36] So Ibn Samā'a, *al-Iktisāb fī r-rizq al-mustaṭāb* 20, −4 ff.

[37] Vgl. Frank in: Le Muséon 104/1991/162, Anm. 54. Im Referat des Ibn Taimīya ist die Schlüsselvokabel hier *qarīna*, der „Begleitumstand"; wenn ein Wort ohne *qarīna* verständlich ist, wird es in seiner umgangssprachlichen Bedeutung gebraucht, sonst metaphorisch (*Īmān* 109, −7 f.).

[38] Vgl. EI[2] V 1025 ff. s. v. *Madjāz*; jetzt vor allem Heinrichs in: ZGAIW 7/1991-92/253 ff.

oder Abū l-Ḥusain al-Baṣrī[39]. Die extreme Gegenposition vertraten diejenigen, welche jegliche übertragene Bedeutung im Koran ausschlossen; unter ihnen war der Sohn des Dāwūd al-Iṣfahānī[40]. Allerdings gingen die meisten, zumindest verbal, nicht so weit. Sachlich war man ohnehin nicht so sehr voneinander entfernt; auch die Ẓāhiriten ließen sich im konkreten Einzelfall auf eine kontextuelle Bedeutung ein[41]. Man stritt vor allem um das Prinzip. Das Problem verschärfte sich dann noch einmal, als Philosophen wie Ibn Sīnā den Anschein erweckten, daß sie die Offenbarung insgesamt als metaphorisch ansähen[42].

Das Thema bedarf weiterer Untersuchung. Auf theologischer Ebene wird es ausführlich behandelt von Ibn Taimīya in seinem *K. al-Īmān* (S. 83 ff.). Ihm ist aufgefallen, daß ausgerechnet Ibn Ḥanbal einen Fall von *maǧāz* im Koran zuließ, dort nämlich, wo Gott von sich in der 1. Person Plural spricht (85, 7 ff.). Ansonsten sieht er wie die heutige Forschung den Anfang „orthodoxer" Beschäftigung mit diesem Begriff bei Abū ʿUbaida (84, 2 ff.). Natürlich stellt sich das Problem grundsätzlich auch in der christlichen Theologie, nur daß man dort heutzutage immer die menschliche Rede über Gott im Blick hat; die Metapher ist dann die einzig adäquate Weise, über Gott zu sprechen, und erhält insofern den Rang von eigentlicher Rede (vgl. etwa Barth, *Kirchliche Dogmatik* II_1 259 und Ricoeur, *La métaphore vive* 325 ff.). Daß dies wiederum damit zusammenhängt, daß Anthropomorphismus eine Grundgegebenheit menschlicher Existenz ist, sagt E. Jüngel (s. o. S. 376). Die Lehre von der analogia entis löst die Schwierigkeit nicht; sie ist denn auch im Islam nicht entwickelt worden (vgl. dazu die Angaben bei Meier, *Bahā'-i Walad* 315 f.; allgemein Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* ^{3}357 ff.).

In einer späteren Phase hat gelegentlich noch eine Rolle gespielt, daß man weite Bereiche poetischer Sprache, Metaphern, Hyperbeln usw. in der Dichtungstheorie als „Lüge", also als bewußte Veränderung der Wirklichkeit ansah (als kritisches Argument bereits notiert von Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muškil al-Qurʾān* 99, 6 f.; später etwa bei Abū Yaʿlā, *ʿUdda* II 700, ult. und bei al-Muʾaiyad fī d-dīn, *Maǧālis* I 11, 1 ff. Allgemein dazu Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik* 58 ff.; Bürgel in: Oriens 23-24/1974/54 ff. und jüngst N. Ajami, *The Alchemy of Glory. The dialectic of truthfulness and untruthfulness in Medieval Arabic literary criticism*, Washington 1988, mit weiterer Literatur). Als ehrlich galt unter den poetischen Stilmitteln nur der explizite Vergleich; sein Vorkom-

---

[39] Für Ǧaṣṣāṣ vgl. Heinrichs 268 ff.; für Abū l-Ḥusain al-Baṣrī vgl. *Muʿtamad* 16 ff. Letzterer spricht von denjenigen, die *maǧāz* im Koran für möglich halten, als der überwiegenden Mehrheit (*al-ǧumhūr*; S. 30, 12); die Gegner sind für ihn *ahl aẓ-ẓāhir*, „Literalisten", die er dann kurz widerlegt (31, 7 ff.). Zum muʿtazilitischen und ǧahmitischen Gebrauch von *ḥaqīqa* : *maǧāz* in der Theologie vgl. Bd. II 497 f. und III 185; auch Heinrichs 256. Zu *maǧāz* in der späteren *uṣūl al-fiqh*-Literatur Modarressi in: JAOS 106/1986/787 ff.

[40] ʿAbbādī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* 74, 2 f.; neben ihm wird dort der Šāfiʿit Aḥmad Ibn al-Qāṣṣ aṭ-Ṭabarī, ein Schüler des Ibn Suraiǧ, genannt (gest. 335/947; vgl. Halm, *Ausbreitung* 130). Abū Yaʿlā kennt diese Einstellung auch von einigen Ḥanbaliten (*ʿUdda* II 695, 7 ff.; vgl. Ibn Taimīya, *Īmān* 84, ult. ff.). Unter den Ẓāhiriten vertrat sie in Spanien der *qāḍī* Munḏir b. Saʿīd al-Ballūṭī (Ibn Taimīya 85, 6; zu ihm s. o. S. 274 f.). Wie Muḥammad b. Dāwūd verfuhr, zeigt das Beispiel bei Heinrichs 264 f.

[41] Ähnlich Ibn Taimīya, *Īmān* 102, −5 ff.

[42] S. u. S. 555 f.

men im Koran hat auch nie jemanden gestört (vgl. dazu Wagner, *Grundzüge* I 181; Heinrichs in: ZGAIW 1/1984/209). Zamaḫšarī entdeckte dann, daß Fiktionalität wie überall, so auch im Koran und im Ḥadīṯ nicht notwendig Unwahrheit bedeutet (vgl. Heinrichs in: Fs. Schimmel 246). In der Frühzeit allerdings hat man den Koran gar nicht unter poetologischem Gesichtspunkt betrachtet, nicht einmal in der *iʿǧāz*-Diskussion (s. u. S. 608 ff.).

Jenseits und unabhängig von diesen hermeneutischen Theorien lebte ein unverstellter Anthropomorphismus weiter in jenen Bewegungen und literarischen Genera, die eher die Unterschichten und das Kleinbürgertum ansprachen, bei den *aṣḥāb al-ḥadīṯ*[43], bei den Ḥanbaliten[44], in der Mystik[45], in der Apokalyptik, im Volksglauben allgemein. Daß in der Mystik anfangs vor allem die Grenzkämpfer die treibende Kraft gewesen zu sein scheinen, haben wir gesehen[46]. Muqātil b. Sulaimān, der Anthropomorphismus mit Ansätzen mystischen Denkens verbindet[47], stand den Grenzkämpfern anscheinend nahe[48]. Ibn Ḥanbal hielt ihn bezeichnenderweise für den besten unter den frühen Exegeten[49]. Wenn anthropomorphistisch denkende Ṣūfīs wie Ibn Karrām sich so gerne nach Jerusalem zurückzogen, so vielleicht, weil sie dort, am Orte des *miʿrāǧ* (und des irdischen Paradieses), Gott näher zu sein hofften.

Material zu diesem Thema jetzt bei Elad in: JSAI 14/1991/67 f. Zu Ibn Karrām s. u. S. 752 sowie Bd. II 610; böse Zungen behaupteten, er habe einen Sohn gehabt, den er ʿAbdalǧasīm (!) nannte (Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 68, 11). Was die Grenzkämpfer angeht, so sollte man allerdings nicht übersehen, daß sie nicht nur darauf hofften, als Blutzeugen (*šuhadāʾ*) im Paradies Gott schauen zu können, noch bevor die übrigen Muslime dort eingelassen werden, sondern auch – und noch vielmehr –, dort sich mit den Paradiesesjungfrauen vereinigen zu können. Vgl. zu diesem Topos jetzt M. Jarrar in: Abhath 41/1993/27 ff.; Ibn al-Mubārak hat eine Qaṣīde darüber gedichtet (ib. 58). Das hat mit *tašbīh* nicht unbedingt etwas zu tun. Manche Mystiker hielten sich bei diesem Thema ohnehin zurück. Ḫarrāz lehnte das *tašbīh* ganz ab (s. o. S. 286); Ḥakīm at-Tirmiḏī träumte von der Gegenwart Gottes, ohne ihn dabei zu sehen (Bd. II 559). Abū Yazīd al-Biṣṭāmī schaute „auf Gott mit dem Auge der Gewißheit", als er ein Zwiegespräch mit ihm führte, sagt aber nicht, wie er ihn sah (Sahlaǧī bei ʿAbdarraḥmān Badawī, *Šaṭaḥāt aṣ-Ṣūfīya* 138, 3 ff.); da dies im Zustand des Entwerdens (*fanāʾ*) geschah, läßt sich von sinnlicher Wahrnehmung ohnehin wohl nicht mehr reden.

---

[43] Ein gutes Beispiel ist Ibn Ḫuzaima mit seinem *K. at-Tauḥīd*; er war Šāfiʿit.

[44] Näheres s. u. S. 423 f. Für Ibn Ḥanbal selber mag das Zeugnis bei Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 312, –5 ff. stehen; vgl. auch oben Bd. III 449 f.

[45] S. o. Bd. II 99 ff. Ibn Ḫafīf besteht in seiner *ʿaqīda* darauf, daß der Prophet bei seiner Himmelfahrt Gott realiter gesehen habe (Dailamī, *Sīra* 296, 105 f.). Über *tašbīh* und *tanzīh* bei Ibn ʿArabī und bei Ǧalāluddīn Rūmī vgl. Pourjavady in: Spektrum Iran 1/1986/20 ff.

[46] S. o. S. 412.

[47] Dazu näher Nwyia, *Exégèse coranique* 35 ff.

[48] S. o. Bd. II 516 f. und 509.

[49] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt* I 68, 3 f.

Der Gegensatz zwischen Anthropomorphisten und Transzendentalisten ist jedoch nicht von vornherein schichtenspezifisch gewesen. Erst die Verachtung, welche die Mu'taziliten und andere für alles Nicht-Rationale hegten, hat ihn dazu gemacht. Dabei finden sich interessanterweise die ersten Beispiele für die Verschärfung des Konfliktes und eine härtere Sprache auf seiten der *mušabbiha*: vielleicht in der Hinrichtung des Ǧa'd b. Dirham[50] und gewiß in einem Passus der Bāqir-Apokalypse, die den Grundstock des *Umm al-kitāb* bildet. Dort weigert sich 'Azāza'īl, vor Salmān al-Fārisī als dem präexistenten Adam, in dem Gott selber sich manifestiert, niederzufallen, und er tut dies mit dem Argument, daß Gott ja gar nicht in Salmān wohnen könne, weil er im höchsten Himmel weile; die Transzendenz Gottes wird somit, innerhalb einer Adaptation der Perikope Sure 15/28 ff., als ein Gedanke des Satans ausgegeben. Die Idee, die auf diese Weise zurückgewiesen wird, ist widergöttlich und verführerisch zugleich; denn Ǧābir al-Ǧu'fī, dem die Offenbarung Bāqirs zuteil wird, ist geneigt, 'Azāza'īl recht zu geben. Erst der Imam kann ihn eines Besseren belehren[51].

In ähnlicher Weise sahen die Ǧahmiten und Mu'taziliten dann in dem Anthropomorphismus einen Einfluß der *zanādiqa*. Sie führten die Ḥadīṯe, in denen er an die Oberfläche trat, auf deren Machenschaften zurück[52]; Ḥammād b. Salama, der sie in Baṣra verbreitete – und angeblich von den Ṣūfīs in 'Abbādān erhalten hatte[53] –, wurde als der Stiefsohn des Ibn Abī l-'Auǧā' bezeichnet[54]. Man überlegte sich, wieweit das *tašbīh* ein Grund sein könne, jemanden aus der Gemeinschaft der Muslime auszuschließen[55]. Der Mu'tazilit Abū 'Umar al-Bāhilī[56] soll sich vor dem Kalifen Muhtadī (reg. 255/869–256/870), als dieser, am Rande eines Teiches sitzend, jedem einen Wunsch freistellte, erbeten haben, daß der Teich voll sei vom Blut der Anthropomorphisten[57]. Die Ibāḍiten sahen keine Bedenken, sie zu töten[58] und ihre Angehörigen zu versklaven; Qāsim b. Ibrāhīm hat in einem separaten Traktat die gleiche Meinung vertreten[59]. Allerdings hatte dies alles meist keine direkten juristischen

---

[50] S. o. Bd. II 453 ff.

[51] Vgl. den Text bei Halm, *Gnosis* 160 ff., vor allem 167.

[52] S. o. Bd. III 182 f. für einen Ǧahmiten und für Ǧāḥiẓ; später auch Malāḥimī, *Mu'tamad* 308, 12 ff. und, in mu'tazilitischer Tradition, Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa* 48, 6 ff. Die These wurde sogar von Gegnern der Mu'tazila wie Ibn Qutaiba übernommen; Dārimī allerdings hat gegen sie protestiert (vgl. etwa *Radd 'alā l-Marīsī* 89, 1 ff./446, –5 ff. für das *amrad*-Ḥadīṯ). S. o. S. 406, Anm. 42, und vorher 402, Anm. 12.

[53] S. o. Bd. II 379.

[54] Fück, *Arabische Kultur* 260; deutlich als bloße Vermutung gekennzeichnet bei Baihaqī, *al-Asmā' waṣ-ṣifāt* 560, 7 f. (wo allerdings das Verhältnis auf den Kopf gestellt ist).

[55] S. o. Bd. III 136 für Murdār; auch Bd. II 176 für den baṣrischen Murǧi'iten Abū Šamir. Differenzierter Abū l-Huḏail (Bd. III 288). Weiteres s. u. S. 674.

[56] Zu ihm s. o. S. 244 f.

[57] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 311, –5 ff.

[58] Selbst auf der Flucht, was sonst dem ibāḍitischen Ehrenkodex widersprach (*Maq.* 109, 10 ff.; dazu Bd. II 231).

[59] Madelung, *Qāsim* 121 f.

Konsequenzen; häufig bescheinigte man mit dem *takfīr* nur den Gegnern das Höllenfeuer[60]. Diese äußerten sich im übrigen auf ihre Art ebenso selbstsicher. Ein gewisser Abū s-Saʿādāt, ein Schüler des Ṭabarānī (gest. 360/971), der aus Karḫ stammte oder dort zu Hause war, überlieferte von Ibn Ḥanbal ein bezeichnendes Ḥadīṯ qudsī, das dieser auf Ibn ʿAbbās (!) zurückgeführt haben soll: „An jedem Vorabend eines Freitags steigt Gott mit 600 000 Engeln in die hiesige Welt hinab und nimmt auf einem Thron aus Licht Platz. Vor ihm befindet sich eine Tafel aus roten Rubinen, auf der diejenigen Mitglieder der Gemeinde Muḥammads verzeichnet sind, welche die Schau (Gottes, seine) Beschaffenheit[61] und Gestalt vertreten. Er ist stolz auf sie vor den Engeln und sagt: Das sind meine Knechte, die mich nicht verleugnet haben; sie haben die *sunna* meines Propheten erfüllt und mit Bezug auf Gott keinen Tadel gefürchtet. Bei meiner Macht und Herrlichkeit, ich lege vor euch, o Engel, Zeugnis ab, daß ich sie ohne Gericht ins Paradies einlassen werde"[62].

Die Ḥanbaliten blieben weiterhin aggressiv. Nicht nur Ṭabarī und Ibn Ḥibbān[63], sondern auch Abū Nuʿaim bekam es mit ihnen zu tun; er wurde aus der Moschee vertrieben[64]. Qušairī ärgerte sich über sie, als er nach Baġdād kam[65]. Sie schufen neue lokale Traditionen oder setzten alte fort, in Damaskus etwa[66], vielleicht auch in Herat[67]. In Iran blieb der Anthropomorphismus ohnehin stark. Die Geographen notieren ihn für die Städte Hamadān und Kāšān[68], Ḥākim al-Ǧušamī für die Landschaft Āḏarbaiǧān[69]. Die Ẓāhiriten waren dafür bekannt, vermutlich in der Gegend von Iṣfahān[70]. In Gīlān glaubte man noch z. Z. des Šamsaddīn ad-Dimašqī (654/1256–727/1327), daß Gott um die Mittagszeit (!) die Menschen auf einem grauen (*ašhab*) Esel besuche[71]. ʿAllāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) behauptete dasselbe von den

---

[60] S. u. S. 675. Auch die *miḥna* ist kein Gegenbeispiel. Zwar spielte in ihr neben dem *ḫalq al-Qurʾān* auch der Vorwurf des *tašbīh* eine Rolle (s. o. Bd. III 466 und 472 f.); aber auf Abfall vom Glauben hätte ja die Todesstrafe gestanden. Später allerdings haben die Almohaden ihren *ǧihād* gegen die Almoraviden mit deren Anthropomorphismus gerechtfertigt (vgl. EI² III 959 f. s. n. *Ibn Tūmart*).

[61] *Kaifīya*, offenbar als Antithese zum *bilā kaif* gemeint.

[62] Suyūṭī, *Laʾālī* I 26, –8 ff.; zum Tradenten vgl. *Mīzān* nr. 634.

[63] S. o. S. 410 und Bd. II 642.

[64] S. o. Bd. II 629.

[65] Ibn al-ʿArabī, *ʿAwāṣim* 282, 9 ff. Der Verfasser hat sich übrigens in allen Gegenden, die er durchreiste: Ägypten, Syrien, Irak ihre Wortführer gemerkt (ib. 283, 5 ff.). Daß es auch gemäßigte Leute unter ihnen gab, zeigt der Fall des Ibn al-Ǧauzī. Er nennt in seinem *Dafʿ šubhat at-tašbīh* die Namen der Radikalen, u. a. den des Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ, des Verfassers des *Muʿtamad* (5, 4 ff.).

[66] Für das 7. Jh. vgl. Pouzet, *Damas au VII^e/XIII^e siècle* 88 ff.; Ibn Qudāma geht zu Anfang des Jahrhunderts in seinem *Taḥrīm an-naẓar* auf die Frage ein (§ 71 ff. MAKDISI).

[67] Dort vor allem durch den Mystiker ʿAbdallāh al-Anṣārī; zu seinem *K. al-Arbaʿīn fī dalāʾil at-tauḥīd* s. o. S. 374, Anm. 8.

[68] Schwarz, *Iran* 527 und 568. Kāšān war überwiegend šīʿitisch (s. o. Bd. II 631).

[69] *Risālat Iblīs* 137, 10; s. auch oben S. 241.

[70] Šāṭibī, *Iʿtiṣām* I 191, –5 f.

[71] *Nuḫabat ad-dahr* 226, 13 ff. MEHREN/Übs. 315; ähnlich Saksakī, *Burhān* 20, 9 ff. für Ṭabaristān. Vgl. oben S. 401.

Ḥanbaliten in Baġdād; er setzte noch eins drauf mit der Bemerkung, daß sie dem Esel Futter und Stroh aufs Dach ihres Hauses legten, weil dieser ja im Gegensatz zu Gott nicht unversorgt bleiben könne[72]. Die Ḥurūfīs haben später um ihres Anthropomorphismus willen sogar den Gebetsruf geändert; sie fügten nämlich den Satz hinzu: *ašhadu anna Ādama ḫalīfatu llāh*, weil sie glaubten, daß Gott sich im Antlitz Adams geoffenbart habe, der nach seinem Bild geschaffen war[73]. Aber im großen und ganzen schliff sich die Diskussion doch ab: Man wußte, daß ein Gott, der vom Scheitel bis zur Sohle Menschengestalt hatte, ein Konstrukt der Phantasie war, das sich bei näherer Betrachtung auf jene Einzelheiten reduzierte, die im Koran und im Ḥadīṯ verbalisiert worden waren[75]. Andererseits hütete man sich davor, diese Formulierungen nach „ǧahmitischer" Manier ganz aus der Welt zu schaffen; man bestritt nur noch ihre semantische und theologische Erklärbarkeit.

---

[72] *Minhāǧ al-karāma* in: Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* ²II 506, −4 ff. Bemerkenswert ist, daß Ibn ad-Dā'ī den iranischen *mušabbiha* auch naturwissenschaftliche Ansichten, zu Erdbeben, den Gezeiten usw. zuschreibt (*Tabṣira* 82, −5 ff.).

[73] Vgl. Ritter in: Oriens 7/1954/1.

[74] Typisch dafür ist Ibn Ḫuzaima. Er geht die Attribute einzeln durch und stellt dabei immer die Koranbelege an den Anfang; *ṣūra* akzeptiert er dagegen nicht (*Tauḥīd* 26, 6 ff.).

1.3 *Namen und Attribute*

Für Ǧahm b. Ṣafwān war Gott unerkennbar; er hat keine Eigenschaften. Das ist, wenn man die weitere Entwicklung betrachtet, eine extreme Position; die Muʿtaziliten sind nicht so weit gegangen. In der Frühphase dagegen ist sie nicht ganz isoliert. Auf der gleichen Linie liegt, wenn in einem hermetischen Logion, das vermutlich Sālim Abū l-ʿAlāʾ, der Sekretär des Kalifen Hišām, ins Arabische übersetzte, gesagt wird, daß Gott keine *māhīya* habe[1]. Der neuplatonische Einfluß, den wir oben[2] bereits einmal hypothetisch für diese Zeit angenommen haben, mag sich auch hier wieder äußern.

Allerdings ist das Wort *māhīya* schwer zu fassen; man unterschied es von *annīya* „Dasein, Existenz" und verstand darunter etwa „individuelle Wirklichkeit"[3]. Das Gegensatzpaar ist charakteristisch für die frühe kūfische Theologie; aber es findet sich auch bei dem Christen ʿAmmār al-Baṣrī[4] und ist später von den Neuplatonikern um Kindī übernommen worden[5]. Ḍirār b. ʿAmr und Naǧǧār waren die letzten, die es im *kalām* gebrauchten; auch sie glaubten, daß man bei Gott die *māhīya* nicht zu erkennen vermöge, selbst wenn sie diese ihm nicht mehr völlig absprachen[6]. Das Problem selber war ohnehin damit nicht erledigt; es lebte in der Form fort, ob Gott eine *nafs* habe oder nicht. Auch *nafs* bezeichnete das, was man mit *māhīya* auszudrücken versuchte: Gottes Personhaftigkeit. Jedoch ließ die neue Vokabel sich nun aus dem Koran herausholen[7]; damit konnten auch die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* die Frage angehen. Die Ǧahmiten allerdings sahen in der *nafs* bloß eine unnütze Hypostase.

> Vgl. Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 4, 9 ff.; ablehnend auch Qāsim b. Ibrāhīm (Madelung, *Qāsim* 115). Ibn Ḫuzaima setzt die Erörterung des Problems an den Anfang seines Buches; wahrscheinlich sah er in der *nafs* die Basis für weitere Attribute. Vgl. noch Baihaqī, *al-Asmāʾ waṣ-ṣifāt* 351 f.; allgemein Gimaret, *Noms divins* 151 ff.

Die Theologie konnte vor der Unerkennbarkeit Gottes nur mit Sprachlosigkeit reagieren. Ḫalīl b. Aḥmad bietet dafür ein gutes – und später viel belächeltes – Beispiel[8]. Die kūfische Šīʿa versuchte es mit sprachlichen Neubildungen:

---

[1] Ed. Grignaschi in: BEO 19/1965-66/75, Z. 10; im Anschluß an einen pseudaristotelischen Fürstenspiegel. Der Text betont übrigens, ähnlich wie Ǧahm b. Ṣafwān, die absolute Allmacht Gottes (S. 50); vielleicht lag hierin auch sein Interesse für die Umaiyaden.

[2] S. 417.

[3] S. o. Bd. I 369 für Hišām b. al-Ḥakam. In dem hermetischen Logion steht vielleicht ebenfalls *annīya* neben *māhīya*, wenn man statt *ainīya* so lesen darf.

[4] *Masāʾil* 153, 9.

[5] Vgl. die Belege Bd. I 363, Anm. 52. Dazu jetzt weiter Endreß in GAP III 20 f.

[6] S. o. S. 150 und Bd. III 49. Auch der sog. *Tafsīr* des Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq kennt *māʾīya* mit Bezug auf Gott (MUSJ 43/1968/188, pu.; zum Werk s. o. Bd. I 303 f.).

[7] Allerdings nur in Form eines Reflexivpronomens (vgl. Sure 3/28, 6/12 und 54, 20/41). Am aussagekräftigsten war die Rede Jesu in Sure 5/116: „Du (Gott) weißt Bescheid über das, was ich in mir hege. Aber ich weiß über das, was *du in dir hegst*, nicht Bescheid" (vgl. Text XIV 19, p).

[8] S. o. Bd. II 223 f.

„Gott hat ohne Wo das Wo gewot und ohne Wie das Wie gewiet (*aiyana l-ain bilā ain wa-kaiyafa l-kaif bilā kaif*). Er ist weder durch Wieheit (*kaifūfīya*) noch durch Woheit (*ainūnīya*) zu erkennen und weder durch ein Sinnesorgan noch durch einen Verstandesschluß (*qiyās*) irgendwie wahrzunehmen"[9]. Er ist „ohne Vor vor (allem) Vor" und „ohne Nach nach (allem) Nach"[10]. Formen wie *kaifūfīya* oder *ainūnīya* klangen fremdartig und doch irgendwie vertraut; von mittelschwachen Wurzeln (zu denen ja sowohl *aina* als auch *kaifa* gehörten) wurden seit jeher Nomina nach der Form *fa'lūla* gebildet[11]. Dieselben Erscheinungen finden sich in der Mystik, etwa bei Abū Yazīd al-Bisṭāmī oder bei Ǧunaid[12]. Gott hat „weder *kaifīya* noch *kaimūsīya*", weder Befindlichkeit noch Saftigkeit, so soll schon Quss b. Sā'ida zum Lobe Gottes gesagt haben[13]. Die Anspielung auf χυμός, den Körpersaft, war hier wohl vor allem gelehrter Kothurn[14]; die Lexikographen hörten aus dem Wort heraus, daß Gott keiner Nahrung bedarf[15]. Aussagen dieser Art eigneten sich gut zum rhetorischen *tauḥīd*. „Preis sei Gott, der der *kaifīya* und der *māhīya* vorausgeht! Er ist erhaben über alles Lokalisierte, Begrenzte und Beschreibbare (*ǧamī' al-ainīyāt wal-maḥdūdāt wal-mauṣūfāt*)", so überlieferte man von Aristoteles[16]. Gott ist, so war damit gesagt, „etwas, das sich weder verstehen noch definieren läßt"[17]. Deus definiri nequit[18]; sein Wesen ist seine Unbegreiflichkeit, seine ἀκαταληψία oder incomprehensibilitas[19]. Was der Mensch über ihn sagt, ist *wahm*, bloße Vorstellung[20].

Der neuplatonische Ansatz hatte im christlichen Denken seit jeher zahlreiche Anhänger gefunden. Maximus Confessor, der maßgebliche byzantinische Theologe zu Lebzeiten Muḥammads, hatte den apophatischen Charakter des Wissens über Gott betont; nur negative Aussagen sind hier wirklich wahr[21]. Für die christlichen Theologen arabischer Zunge, die in der frühen Abbasidenzeit lebten, hat S. Griffith dieselbe Tendenz nachgewiesen[22]. Im Islam dagegen

---

[9] Kulīnī, *Kāfī* I 78, 13 f.; auch 88, 12. Inhaltlich ähnlich, wenngleich nicht so gespreizt, das hermetische Logion in BEO 19/1965-66/75, Z. 10 f.

[10] Ib. 89, −4 und 90, 2; weitere Beispiele bei Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 14, 8 ff.

[11] Vgl. *daimūma, kainūna, šaiḫūḫa* (Wright, *Grammar* I 120). Später hat man in der Karrāmīya zur Bezeichnung göttlicher Tateigenschaften auch andere Stämme so behandelt (vgl. *Ungenützte Texte* 22: *ḫāliqūqīya, rāziqūqīya*).

[12] Vgl. z. B. dessen Brief an Yaḥyā b. Mu'āḏ, ed. Abdel-Kader 2/Übs. Reinert bei Gramlich, *Islamische Mystik* 22 f.

[13] Ibn al-Aṯīr, *Nihāya* IV 200, 4 ff. > *Lisān al-'Arab* VI 197 b, 14 ff.

[14] Ullmann, *Medizin im Islam* 20; WKAS I 512a.

[15] Dazu oben S. 369. Natürlich ist *kaimūsīya* morphologisch keine direkte Parallele zu *kaifūfīya*.

[16] Mubaššir b. Fātik, *Muḫtār al-ḥikam* 186, 1.

[17] Kulīnī, *Kāfī* I 82 nr. 1.

[18] Dazu K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II_1 216 ff.

[19] Ib. 207 f. mit einem Abriß der geschichtlichen Entwicklung.

[20] So in der šī'itischen Überlieferung, aber vielleicht auch bei Ḫalīl (s. o. Bd. II 224).

[21] Pelikan, *Christian Tradition* II 32 f. Grundlegend ist hierzu die Theologie des Pseudo-Dionys, vor allem dessen Traktat *De divinis nominibus*. Zum Problem aus heutiger Sicht Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* ^{3}316 ff. (zu Pseudo-Dionys ib. 348 ff.).

[22] In: Proc. PMR Conference 4/1979/66 f. und 79 ff.

wirkte das Modell etwas fremd. In viel stärkerem Maße als das Alte oder das Neue Testament enthielt der Koran Prädikationen Gottes, in denen diesem in positiver Sprache bestimmte Eigenschaften beigelegt wurden. Diese liturgischen Bekräftigungen hatten im allgemeinen die Form eines Nominalsatzes: „Er ist der Hörende und Wissende" usw.; die personalen Aspekte Gottes, die in den Prädikaten dieser Sätze herausgehoben wurden, nannte man seine „Namen". Natürlich konnte man solche „Namen" auch aus Verbalsätzen erschließen, und man hat später sehr wohl diese Möglichkeit genutzt. Aber schon Sībawaih betonte, daß die *asmā'*, die Nomina, gegenüber den *af'āl*, den Verben, den Vorrang haben[23]; zudem ließ die Häufigkeit der Prädikationen im Koran ein weiteres analytisches Vorgehen nicht unmittelbar notwendig erscheinen. Vor allem aber empfahl schon die Schrift selber, Gott mit „(all) den schönen Namen" (*al-asmā' al-ḥusnā*) anzurufen, die ihm zustehen[24]; damit war in der Gebetspraxis schon zu Lebzeiten des Propheten der Abstraktionsprozeß eingeleitet, von dem die Theologie später profitieren konnte.

> Für die Auswahl der Namen spielte keine Rolle, ob die Prädikate durch ein Adjektiv oder ein Nomen ausgedrückt wurden (vgl. *Allāh*, *rabb*, *saiyid* usw. neben *'alīm*, *'azīz* usw.); aber natürlich waren die Adjektive und Partizipien viel häufiger. Ebenso ist Pseudo-Dionysius Areopagita verfahren. Dagegen geht Johannes Damascenus analytisch vor, und zwar auf philosophischer Basis; darum sind die ἰδιώματα, die er in seinem *De fide orthodoxa* auflistet (I cap. 14), viel abstrakter.

Die „allerschönsten Namen", wie man auch übersetzen kann[25], werden somit nicht zufällig bereits in einer der Inschriften am Felsendom als separate Einheit neben dem Antlitz Gottes, seiner Barmherzigkeit und seinem „vollkommenen Wort" angerufen[26]. In einem Ḥadīṯ, das man auf Abū Huraira zurückführte, wurde demjenigen, der sie aufsagt, das Paradies versprochen[27]. Dabei wird auch ihre Zahl genannt: 99 sollen es sein, einer weniger als 100. Das hat sich bekanntlich durchgesetzt; bis heute werden sie so an einem „Rosenkranz" abgezählt[28]. Aber es gab konkurrierende Vorstellungen: In einer šī'itischen Tradition ist von 360 Namen die Rede[29]; auch von 1001 Namen hat man gesprochen[30]. Umgekehrt empfahl Sahl at-Tustarī, Gott mit den 40 Namen

---

[23] Er begründete dies damit, daß ein Satz allein aus *asmā'* zusammengesetzt sein könne (auch Adjektive sind *asmā'*), während eine finite Verbform (*fi'l*), ein Handeln, immer eines Nomens bedarf (vgl. U. Mosel, *Syntaktische Terminologie* 77 f.).

[24] Sure 7/180 und 17/110; auch 20/8 und 59/24.

[25] So in der Buchausgabe der Übersetzung von Paret, wo aber in einer nachträglich eingeführten Anmerkung zu den einzelnen Stellen jeweils unter Verweis auf Wehr, *Der arabische Elativ* (25), auf die andere Möglichkeit hingewiesen wird. Letztere ist dann in der Taschenbuchausgabe in den Text genommen.

[26] Am Osttor; vgl. van Berchem, CIA, *Jérusalem „Ḥaram"* 248/übs. Busse in: Das Heilige Land 109/1977/11.

[27] *Conc.* I 474 b; dazu Gimaret, *Noms divins* 51 f.

[28] Vgl. Wensinck in: EI[1] s. v. *Subḥa*; Venzlaff, *Der islamische Rosenkranz*, vor allem S. 37 ff.

[29] Kulīnī, *Kāfī* I 112 nr. 1.

[30] Vgl. Meier, *Bahā'-i Walad* 139, Anm. 11.

anzurufen, die von Ḥasan al-Baṣrī überliefert wurden[31], und in einem Gebet, das Šaqīq al-Balḫī benutzte und das er auf den Propheten zurückführte (über Uwais al-Qaranī!), werden nur 36 aufgezählt.

> Jeweils mit der Zurückweisung ihres Gegenteils: „Du bist lebendig, nicht sterblich" usw. (Suyūṭī, *La'ālī* II 349, −8 ff.). 36 und 360 sind runde Zahlen (s. o. Bd. III 302), auch 40; 1001 und 99 sind beinahe rund bzw. bewußt nicht rund (vgl. dazu H. Reinfried, *Bräuche bei Zauber und Wunder nach Buchari* 1 f.). In einer Variante (Suyūṭī 350, −5 ff.) sind es dann allerdings 52, und Qušairī erläutert in seinen *Fuṣūl fī l-uṣūl* 85 Namen (ed. Frank in: MIDEO 16/1983/65 ff. § 59). Vgl. auch „das Gebet des Propheten Idrīs" bei Abū Ṭālib al-Makkī (*Qūt al-qulūb* I 71, 22 ff./übs. Gramlich 257 ff.: mit 40 Namen) und das des Ibn Ḥanbal bei Ḫallāl, *Musnad* 475, 1 ff. (wo die Namen wiederum mit anderen Formeln vermischt sind; hier hat die Liste einen antiğahmitischen Akzent).

Zudem kommt es in jenen Versionen des Ḥadīṯes, in denen die Namen einzeln genannt werden, zu erheblichen verbalen Abweichungen; wir besitzen vier verschiedene Fassungen, dazu noch eine ihrerseits wiederum differierende Liste des Sufyān b. ʿUyaina[32]. Wichtig ist dabei, daß von vornherein zahlreiche Namen dabei waren, die im Koran keine Grundlage hatten. Man könnte vermuten, daß man einfach keine 99 zusammenbekam[33]. Aber das stimmt nicht unbedingt; denn Sufyān b. ʿUyaina hat das Kunststück geschafft, er hat nur in ganz wenigen Fällen aus Verbalformen extrapoliert[34]. Es hat wohl eher von Anfang an Litaneien gegeben, die vom Koran prinzipiell unabhängig waren, und Sufyān hat dann auf sie reagiert. Wahrscheinlich empfand er ihre Unabhängigkeit als Übelstand. In den Ḥadīṯen ist dieser noch nicht ins Bewußtsein gedrungen. Šīʿitische Quellen bieten einen ähnlichen Befund[35].

Damit lag der Schluß nahe, den die Ğahmiten von Anfang an zogen: Wir haben es hier nicht mit göttlicher Eigenprädikation, sondern mit menschlicher Rede über Gott zu tun. Das hatte gar nichts Abwertendes an sich; der Mensch preist Gott in diesen Litaneien, und er tut dies mit Worten, die, auch wenn sie sich nicht immer im Koran fanden, doch dessen Geist entsprachen. Nur war damit natürlich gesagt, daß diese Worte geschaffen waren; am göttlichen Ursprung der Schrift hatten sie keinen Anteil. Hier lag im 2. Jh. der eigentliche Streitpunkt. Ḥaddād al-Ğadalī ist wegen dieser Meinung in Baṣra zu Tode gepeitscht worden[36]. Er stand mit ihr gewiß nicht allein; unter den Ibāḍiten

---

[31] *K. al-Muʿāraḍa*, bei Tunç, *Sahl b. ʿAbdallāh at-Tustarī und die Sālimīya* 116 § 168. Dieselbe Zahl vertrat später noch die zaiditische Muṭarrifīya (vgl. Tritton in: Le Muséon 63/1950/60).

[32] Vgl. dazu Gimaret, *Noms divins* 55 ff.; auch Gardet in EI² I 714 ff.

[33] Ibn ʿArabī meinte später, daß nur 83 Namen mit Sicherheit bekannt seien (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* 44).

[34] Gimaret 69 ff.

[35] Kulīnī, *Kāfī* I 114 nr. 2 und 120 ff. nr. 2; für Ibn Bābōya vgl. Gimaret 66. Eine vom Koran unabhängige Liste von Gottesnamen findet sich auch im *K. Sirr al-ḫalīqa* (S. 33, 5 ff. = § 2.3; vgl. Weißer, *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung"* 78 ff.); jedoch steht sie ganz in hellenistischer Tradition.

[36] S. o. Bd. II 184 f.

haben die Nukkār für immer an ihr festgehalten und damit wahrscheinlich einen althergebrachten Standpunkt perenniert[37]. Man mußte sich dann fragen, in welchem Verhältnis Gott zu diesen Namen stand. Er ist der Sinn (*maʿnā*), der durch sie alle ausgedrückt wird, so heißt es in šīʿitischen Zeugnissen, die vermutlich auf die gleiche Zeit zurückgehen; er ist darum nicht mit dem jeweiligen Namen identisch. Er selber ist zwar ewig; aber seine Namen sind nur irdische Worte[38]. Prononcierter noch Bišr al-Marīsī: Gott hat gar keinen Namen; denn auch ein Mensch existiert ja unabhängig von seinem Namen[39]. Der Koran enthielt in der Tat keinerlei Selbstoffenbarung Gottes nach Art einer „Ich bin ...“-Aussage[39a].

Nur ließ sich die Frage auf der Grundlage des koranischen Befundes weder in der einen noch in der anderen Richtung leicht entscheiden. Denn im Koran fand sich ebensowenig jene Art der *invocatio nominis*, die durch ihre Du-Anrede sofort als Gebet zu erkennen war. Die Prädikationen, die er enthielt, waren kultische Anamnesen in der 3. Person, die bereits durch eine theologische Reflexion hindurchgegangen und in ihr objektiviert worden waren[40]. Sie konnten, da nicht selten Gott die Sprache seines Propheten zu lenken schien[41], auf dem Weg über die Vorstellung von der Verbalinspiration als Selbstaussagen verstanden werden[42]. So kommt es, daß die Auseinandersetzung über diese Frage sich in den Quellen häufig wie eine Frühform des Streites um das *ḫalq al-Qurʾān* präsentiert. Der Abbaside Manṣūr b. Muḥammad, ein Bruder des Hārūn ar-Rašīd[43], soll Bišr al-Marīsī, als dieser bei ihm schriftlich anfragte, ob der Koran „Schöpfer“ sei oder „geschaffen“[44], ermahnt haben, sich solche „Neuerungen“ aus dem Kopf zu schlagen und stattdessen bei den göttlichen Namen zu bleiben, die im Koran stehen – weil dies nämlich die Rede Gottes sei[45].

---

[37] ʿAlī Yaḥyā Muʿammar, *Ibāḍīya* 302. Vielleicht wendet sich ʿĪsā b. ʿAlqama al-Miṣrī, wenn er diese Lehre bekämpft (s. o. Bd. II 721), gegen Leute aus seiner eigenen Schule; vgl. auch II 185.

[38] Kulīnī, *Kāfī* I 87 nr. 2 (Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq in Antwort auf eine Frage des Hišām b. al-Ḥakam); 113 f. nr. 4; 114 nr. 2; 116 nr. 7.

[39] Text XX 1, c; dazu Bd. III 184.

[39a] Mit Ausnahme der Stellen Sure 20/12-14 und 21/15, die aber beide nicht direkt in unseren Zusammenhang gehören. Sure 20/12-14 ist eine Nacherzählung des Dornbuscherlebnisses; dort ist das „Ich bin, der ich bin“ bezeichnenderweise in „Ich bin Gott“ umformuliert.

[40] Hilfreich zur Präzisierung des Problems ist R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument* (Düsseldorf 1989), dort vor allem S. 97 ff.; allerdings werden dort, wie bei dieser Sache naheliegt, in erster Linie die Du-Aussagen in den Blick genommen.

[41] Nämlich in den mit „Sprich (*qul*)“ beginnenden Sätzen; s. u. S. 623 f.

[42] Wobei Gott allerdings auch da stricto sensu nichts über sein Wesen verrät, sondern dem Menschen die Namen nur mitteilt, damit dieser sich ihrer in Anamnese und Reflexion bedienen kann (vgl. dazu Leuze, *Christentum und Islam* 179 f.).

[43] Er leitete i. J. 185/801 die Pilgerfahrt (Ṭabarī III 651, 5 f.).

[44] Hier wird in der Tat eine Alternative zugrunde gelegt, die nur in der Frühphase der Diskussion eine Rolle spielte (s. u. S. 628).

[45] Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* III 62, 10 ff.

Im gleichen Sinn hat Šāfiʿī angeblich gefordert, daß derjenige, der bei einem Namen Gottes falsch schwört, eine Sühne zahle, weil die Namen ungeschaffen seien; wer dagegen bei der Kaʿba oder anderen irdischen Dingen schwöre, komme im Falle eines Meineids ungeschoren davon[46]. Das Fatwā war vermutlich fiktiv[47]. Darum ließ man auch Bišr al-Marīsī zur Frage Stellung nehmen – natürlich mit umgekehrtem Ergebnis: Wer beim Barmherzigen (*ar-Raḥmān*) schwört und damit Gott meint, muß im Falle eines Meineids Sühne leisten; wer dagegen dabei an die Sūrat ar-Raḥmān denkt, geht straffrei aus – obwohl diese Sure ein Teil des Korans ist[48]. Das war eine *ḥīla* von der Art, wie man sie den Ḥanafiten gerne zutraute; man verbreitete Dicta des Abū Ḥanīfa[49] und des Šaibānī[50], die in dieselbe Richtung zielten. Ihre Autoren waren, so insinuierte man damit, allesamt „Ǧahmiten" gewesen. Am wirkungsvollsten – und fintenreichsten – ließ sich argumentieren, wenn man den „Namen" Allāh selber benutzte: Soll denn „Allah" geschaffen sein, wenn und weil er im Koran vorkommt?[51]. Oder, wie Ibn al-Māǧašūn meinte: Kann denn Sure 112 geschaffen sein, wenn Gott selber hier sein Wesen in Worte faßt?[52]. Um hier nicht dauernd die Ebenen zu verwechseln, kamen die Ǧahmiten – und später ebenso die Muʿtaziliten –, auf die Idee, im Verein mit den Grammatikern terminologisch zwischen *ism* und *musammā*, Name und Benanntem, zu unterscheiden[53]. Die Namen sind, wie man gegen Ende des 3. Jh's in der Muʿtazila sagte, nicht *ṣifa* „Eigenschaft", sondern *waṣf* „Beschreibung", *waṣf al-wāṣif* oder *tasmiyat al-musammī*[54]. Die Gegner bezeichneten dies, wenn sie polemisch wurden, als *taʿṭīl*, „Entblößung, Entleerung" des göttlichen Wesens.

Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 25, −5 ff.; Kulīnī I 120, −4 ff. Zu *taʿṭīl* als Gegenteil von *tašbīh* vgl. Strothmann in EI[1] IV 742 ff. s. v. *Tashbīh*; auch Furat in IA XII$_1$ 61 f. s. v. *taʿṭīl*. Jedoch konnte man auch ein Gebot „entleeren" (Aš'arī, *Maq.* 91, ult.); es war dann seines Sinnes beraubt, annulliert. Der Begriff hat nie systematische Funktion gehabt; in den *Maqālāt* des Aš'arī wird er zur Bezeichnung einer Sekte überhaupt nicht eingesetzt. Amir-Moezzi, *Guide divin* 143 übersetzt darum einfach mit „agnosticisme"; jedoch ist dies angesichts der Tatsache, daß nur das Wesen Gottes „entleert" und nicht etwa seine Existenz als

---

[46] Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 211 nr. 343 f.; Ḏahabī, *ʿUlūw* 205, 2 ff.; vgl. auch Bd. II 507.

[47] Der Sache nach wird es dann allerdings später bei Abū l-Muʿīn an Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 313, 4 ff. von einem Aš'ariten als *iǧmāʿ al-fuqahāʾ* bezeichnet.

[48] Text XX 23.

[49] S. o. Bd. I 192.

[50] Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 92, 11 f.

[51] S. o. Bd. II 507; vgl. auch die Argumentation des Nuʿaim b. Ḥammād in Bd. II 725. Daß Gott ein Teil des Korans sei, weil er darin genannt wurde, begegnet als separate Lehrmeinung bei Aš'arī, *Maq.* 586, 13 ff.

[52] S. o. Bd. II 696, wo bei „Ibn al-Māǧašūn" unklar bleiben mußte, ob Vater oder Sohn gemeint ist.

[53] S. o. S. 201 f.; allgemein Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* II 89, 12 f./übs. Gramlich III 23.

[54] Wobei dann die Möglichkeit offen blieb, daß auch Gott dieser *wāṣif* oder *musammī* ist; so Kaʿbī laut Māturīdī, *Tauḥīd* 50, 10 f. Für *ṣifa* = *waṣf* bei Ǧubbāʾī vgl. Allard, *Attributs divins* 122.

solche in Frage gestellt wird, zu allgemein. Man mag mit dem Gedanken spielen, den etwas auffälligen Wortgebrauch auf griech. κένωσις zurückzuführen. Schon Theodor Abū Qurra bezeichnete die Mu'taziliten als *mu'aṭṭila* (*Mīmar fī ikrām al-īqūnāt* 103, 1 Dick); er könnte hier in christlicher Tradition stehen. Jedoch wird der Begriff an der Kernstelle im NT (Phil. 2.7) positiv verstanden: Christus „entäußerte sich selbst (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) und nahm Knechtsgestalt an". In diesem christologischen Kontext ist er auch von den Kirchenvätern aufgenommen worden (vgl. die Belege bei Lampe, *Patristic Lexicon* 744 ff. s. v.; dazu Pelikan, *Christian Tradition* I 256 f. und allgemein P. Henry in: *Suppl. Dict. de la Bible* V 7 ff. s. v. *Kénose* sowie U. Gerber in: *Ev. Kirchenlexikon* II 1027 ff.). Zwar begegnet im NT daneben auch der – an sich viel näher liegende – negative Gebrauch (vgl. 1. Kor. 1.17 und 9.15; dazu *Theol. WB zum NT* III 661 f.); aber er hat sich terminologisch nicht ausgewirkt. Achten muß man vielleicht darauf, daß die christliche Theologie immer davor warnte, die κένωσις über Christus hinaus auf Gott selber auszudehnen; „der Schoß des Vaters wird nie von der Gottheit des Sohnes entleert (ἐκενώθη)", sagt Athanasius (*Expositio fidei* in: PG XXV 204 B). Umgekehrt insistierten die Muslime natürlich auf der reinen Knechtsnatur Jesu; Timotheos muß sich vor dem Kalifen dagegen verwahren, diese nicht ernstzunehmen (*Apology*, übs. Mingana 80 f.). Das Thema bedarf einer näheren Untersuchung. Für Beratung an dieser Stelle habe ich L. Abramowski und E. Jüngel zu danken.

Die Muslime selber sagen von einem christlichen Einfluß nichts. Aš'arī führt das *ta'ṭīl* der Ǧahmiten auf die *zanādiqa* zurück (*Ibāna* 45, 1 ff.); den Mu'taziliten wirft er vor, es von „ihren Brüdern, den Philosophen" übernommen zu haben (*Maq.* 483, 7 ff.). Was er meinte, war *tanzīh*, griech. ἀφαίρεσις (dazu van den Bergh, *Tahafut al-Tahafut* II 88 ad 135.3; Happ, *Hyle* 636 ff.). Damit war der gleiche Sachverhalt positiv oder zumindest wertneutral ausgedrückt, daß nämlich Gott, wie Aš'arī mit Bezug auf diese (neuplatonischen) „Philosophen" sagt, eine „Entität (*'ain*)" ist, „die von Urbeginn an besteht", ohne daß sich eine weitere Aussage über ihn machen ließe – also wiederum apophatische Theologie. Auch sonst finden sich terminologische Differenzen. Die „Entäußerung" umschrieb man, wenn denn einmal in der islamischen Theologie von ihr die Rede war, mit der Vokabel *inḫala'a* (vgl. Suyūṭī, *Itqān* I 43, 15; dort auch zusammen mit *ṣūra* „Gestalt"). *Ta'ṭīl* aber heißt ursprünglich weniger „entleeren" als „einer Frau ihren Schmuck abnehmen" (*Lisān al-'Arab* XI 453 f. s. v.).

Die theologische Gewichtung des koranischen Materials brachte ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich; sie ist auch nicht unbedingt geradlinig verlaufen. Muǧāhid ging noch ganz unbefangen davon aus, daß es unbekannte Namen Gottes gibt; er nannte *Ramaḍān* als Beispiel[55]. In der Šī'a legte man dieselbe Ansicht Muḥammad al-Bāqir in den Mund; man solle deswegen, wenn man den Monat meine, immer *šahr Ramaḍān* sagen[56]. Das war vermutlich aus Sure 2/185 entwickelt, wo eben diese Wortverbindung stand und *Ramaḍān* im Genitiv natürlich auch den Besitzer oder Herrn des Monats bedeuten konnte[57]. Schon damals stand ein Exeget also vor dem Problem, daß, wenn

[55] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 342, –4 ff.
[56] Ibn aṣ-Ṣaffār, *Baṣā'ir ad-daraǧāt* 311 nr. 12.
[57] Vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* ³III 444 f. nr. 2811.

man den Koran als Quelle für die göttlichen Namen benutzte, man sich überlegen mußte, wie man sie daraus ableitete. Damit ist man nie recht fertig geworden. Zwar mochte man fordern, daß über Gott nur so geredet werde, wie er dies selber im Koran tut und wie der Prophet dies getan hat; der Ḥanbalit Barbahārī (gest. 329/941) hat diesem Prinzip Ausdruck verliehen[58]. Aber sein Schulgenosse Abū Yaʿlā (gest. 458/1066) mußte sich dann dagegen verwahren, daß die Sālimīya Gott als *īmān* „Glaube" bezeichnete[59], obgleich auch dies aus dem Koran herausgelesen war. Dort hieß es nämlich in Sure 5/5: „Und wer den Glauben leugnet (*man yakfur bil-īmān*), dessen Werk ist hinfällig", und da es nicht ganz logisch schien, dem Glauben gegenüber „ungläubig zu sein" (*kafara bi-* statt des üblichen *ǧaḥada*), waren schon früh einige Exegeten, u. a. wieder Muǧāhid, auf den Gedanken gekommen, *īmān* als *Allāh* zu interpretieren[60]. Mochte Abū Yaʿlā nun hier zu Recht protestieren, so war er doch auch selber nicht besonders konsequent. Zwar lehnte er es ab, daß man jedes Verb, das in einer koranischen Aussage über Gott vorkommt, in ein Partizip transponieren und damit zu einem „Namen" machen könne; Gott ist kein „Spötter" (*sāḫir*; nach Sure 9/79) oder „Ränkeschmied" (*mākir*; nach Sure 3/54)[61]. Aber er erlaubte, Gott einen „Führer" (*dalīl*) zu nennen, obwohl dies so gar nicht im Koran stand und man das Wort auch als „Beweis" verstehen konnte[62]. Ibn Ḥanbal war ihm darin vorausgegangen[63]. Wörter mit lobendem Beiklang kamen leichter davon[64]; von vornherein war eben der Sprachgebrauch mit entscheidend gewesen[65].

Bei Ǧubbāʾī ist zu sehen, welchen Grad an Subtilität diese Überlegungen erreichen konnten[66]. Jedoch hatte vor ihm in der Muʿtazila bereits ʿAbbād b. Sulaimān den sprachlichen Aspekt des Problems in den Vordergrund gestellt[67]. Nur daß es ihm wie fast allen Theologen seiner Zeit längst nicht mehr so sehr um „Namen" ging als um Attribute. Das war nicht dasselbe. Bišr al-Marīsī z. B. sah zwar in den Namen nur menschliche Rede; aber er scheint konzediert zu haben, daß Gott gewisse Eigenschaften besitze[68]. Namen waren für sich stehende sprachliche Äußerungen, *aqwāl*, wie ʿAbbād sagte, also Bestandteile von Sprechakten[69]; Attribute waren Inhalte. Ǧahm b. Ṣafwān hatte freilich

---

[58] Vgl. Frank in: MIDEO 18/1988/118. So auch Ibn ʿArabī (vgl. Chittick, *Sufi Path of Knowledge* 42) und selbst die Baġdāder Muʿtazila (Aš'arī, *Maq.* 525, 7 ff.).

[59] *Muʿtamad* 69, 4 ff.

[60] Ṭabarī, *Tafsīr* ³IX 592 ff. nr. 11291 ff.

[61] *Muʿtamad* 62, 16 ff.; ähnlich Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 129, 5 ff. Dazu oben S. 374 f. Zum Problem von *ḍārr* „schadend" s. o. S. 8, Anm. 26.

[62] Ib. 68, 14 ff.

[63] Ib. 62, 9 f.

[64] Vgl. Gimaret, *Noms divins* 99. Das normale – und koranische – Wort für *dalīl* war *hādī* (ib. 367 ff.).

[65] Bezeichnenderweise hat Aš'arī anders als Barbahārī auch noch den Konsens der Muslime als Basis anerkannt (*Lumaʿ* 10, 7 f.).

[66] Aš'arī, *Maq.* 534, 13 ff., auch 526, 5 ff.; dazu Allard, *Attributs divins* 126 ff.

[67] S. o. S. 20 ff.

[68] S. o. Bd. III 185 f.

[69] S. o. S. 20 f.

diesen Unterschied noch nicht gemacht; für ihn war Gott nicht nur namenlos, sondern auch eigenschaftslos. Aber so eigensinnig wie er, Gott nicht einmal *šai'* zu nennen[70], wagte man dann lange Zeit kaum noch zu sein; selbst Theologen, die Gott als den absolut Anderen betrachteten, etwa der „Murği'it" aṣ-Ṣāliḥī, nannten ihn immer noch *šai' lā kal-ašyā'*[71].

An dieser Stelle überlagerten sich wieder einmal theologische und sprachliche Probleme. *Šai'* hieß „Ding", aber auch „etwas". Ein „Ding" konnte Gott natürlich nicht sein, ein „Etwas" schon eher. Was die Theologen aber meinten, war im Grunde nichts anderes als „seiend"[72]; *šai'* ist, wie Ğubbā'ī sagte, „alles, was sich zur Sprache bringen und über das sich eine Aussage machen läßt"[73]. Er hatte dies von den Philologen (*ahl al-luġa*); Mubarrad sah in *šai'* das universellste aller Nomina[74]. Wenn Ğahm Gott das Prädikat *šai'* absprach, so wollte er wohl auf nichts anderes hinaus, als daß Gott ὑπερούσιος oder ἐπέκεινα τῆς οὐσίας sei[75]; Gott ist nicht das Sein, sondern der Hervorbringer des Seins, bzw. aller seienden Dinge, *munši' al-ašyā'* bzw., wie man manchmal auch sagte, *mušaiyi' al-ašyā'*[76], oder, mit anderer Vokabel, *mu'aiyis al-ais*[77]. Nahezu alle anderen Theologen behielten *šai'* für Gott bei und mußten darum in der einen oder andern Form zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein unterscheiden; alles, was *šai'* genannt wird, ist geschaffen, nur Gott nicht, so überliefert Ibn Bābōya von Ğa'far aṣ-Ṣādiq[78].

Auf die Dauer trat dann neben *šai'* das Wort *mauğūd*[79]. Damit war, nachdem einmal die Fremdheit des Neologismus sich verloren hatte, terminologisch etwas Klarheit geschaffen. Aber auf der theologischen Ebene empfand man lange Zeit ein gewisses Unbehagen. Naẓẓām hielt jegliche Spekulation darüber, ob Gott *šai'* sei oder *lā šai'*, für Ketzerei[80]. Hišām al-Fuwaṭī scheint geradezu

---

[70] S. o. Bd. II 499.

[71] S. o. S. 136.

[72] Eine Übersicht über die Definitionen von *šai'* im frühen *kalām* gibt Jolivet, *Etudes sur Avicenne* 20 ff.

[73] Aš'arī, *Maq.* 161, 9 f.

[74] *Muqtaḍab* IV 280, −4. Weitere Definitionen dieser Art bei Frank, *Beings* 31, Anm. 14.

[75] Die letztere Formulierung stammt bekanntlich von Plato (*Rep.* 509 B 6 ff.). Jedoch meinte er damit nur „jenseits des Anwesenden"; erst die Neuplatoniker machten daraus „jenseits des Seins" (vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* ^{3}316 ff.). Zur Entwicklung vgl. allgemein J. Whittaker, 'Επέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, in: Vigiliae Christianae 23/1969/91 ff.

[76] Vgl. Bd. V 215 zu Text XIV 7.

[77] So bei Kindī und Pseudo-Ammonius (Stern, *Isaac Israeli* 66 ff.; Rudolph, *Doxographie* 121). Das Kunstwort *ais*, aus dem Verb *laisa* über dessen ebenso künstliche Substantivierung *al-laisu* unter Wegfall der Negation abstrahiert, findet sich schon bei Ğāḥiẓ (vgl. Bd. III 113 und Wortindex s. v.).

[78] *Tauḥīd* 95, 8.

[79] So schon bei Hišām b. al-Ḥakam, wenn die Formulierung auf ihn zurückgeht (Bd. I 356); auch bei Sulaimān ar-Raqqī, vielleicht unter christlichem Einfluß (Bd. II 481), schließlich dann bei Ibn Kullāb (s. o. S. 190; auch Gimaret, *Ash'arī* 26 f.). Allgemein Gimaret, *Noms divins* 133 ff.

[80] S. o. Bd. III 400. Freilich spielte hier wohl mit, daß mit *lā šai'* nun auch das „Nichts" noch in die Diskussion kam.

auf Ǧahm zurückgegriffen zu haben[80a]. Auch sein Lehrer Abū l-Huḏail hütete sich, die Wörter *šai'* oder *maugūd* in die Attributenlehre hineinzuziehen; in der Schöpfung war die Zahl der „Dinge" für ihn ohnehin begrenzt[81]. Gottes Anderssein brachte er mit der Formel auf den Begriff, das dieser „der Gegensatz zur Welt" sei (*ḫilāf al-ʿālam*)[82]; so dann auch Qāsim b. Ibrāhīm und der jüdische Theologe Muqammiṣ[83]. An dieser Stelle sah ʿAbbād b. Sulaimān Gelegenheit, das schwer zu fassende Wort *šai'* einzubringen. *Šai'* heißt, so sagte er, mit Bezug auf Gott wie auf alles übrige Seiende: daß etwas ein je Eigenes und damit anderes ist[84].

Ṣāliḥī bewegte sich auf der gleichen Ebene, nur daß er mit seinem *šai' lā kal-ašyā'* das Element der Transzendenz noch stärker betonte. Attribute gestand er im Gegensatz zu ʿAbbād nicht mehr zu; aber er war sich mit diesem darin einig, daß es ein Prädikat gebe, welches Gott allein zukomme und darum sein Anderssein prägnant – und prägnanter als *šai'* – ausdrücke: ewig[85]. Die griffige Formel *šai' lā kal-ašyā'*, die im Grunde dadurch überflüssig wurde, empfahl sich weiterhin, weil im Koran Gott an einer Stelle als *šai'* apostrophiert zu sein schien[86]. Sie wird später gebraucht von so verschiedenen Leuten wie dem Šīrāzer Mystiker Ibn Ḫafīf[87] oder dem Šīʿiten Ibn Bābōye[88]. In der Šīʿa reichte sie offenbar auch über Ṣāliḥī zurück[89]; sie paßte in ein Milieu, in dem man die Unbegreiflichkeit Gottes so stark betonte[90]. Allerdings konnte es aus eben diesem Grunde auch gerade dort geschehen, daß man das Paradigma noch einmal auf die Radikalität Ǧahms zurückbog: in der Ismāʿīlīya. Aber diese Entwicklung liegt jenseits des von uns gesetzten zeitlichen Rahmens.

> Natürlich mag hier auch lokale Tradition eine Rolle spielen; die Ismāʿīlīya gehört ja wie Ǧahm nach Ostiran. Nach Ansicht Siǧistānīs drückt die Formel *šai' lā kal-ašyā'* die Transzendenz Gottes nicht adäquat aus; denn Gott ist überhaupt nicht *šai'*. Allerdings ist er ebensowenig nicht *šai'*; man bedarf einer doppelt negativen Theologie (Walker, *Early philosophical Shiism* 77 f.). Ebenso auch Ḥamīdaddīn al-Kirmānī (dazu jetzt de Smet, *La Quiétude de l'Intellect* 75 ff.). Zum Übersteigen des Seins speziell vgl. Walker 72 ff., de Smet 41 ff. und Landolt in: AS 45/1991/44 f.; in ismāʿīlitischer Tradition auch Šahrastānī (vgl.

[80a] S. o. S. 9 f.
[81] Ib. 275; dazu Frank in: Le Muséon 82/1969/471 f.
[82] Bd. III 244.
[83] Vgl. Madelung in: Aram 3/1991/38.
[84] Text XXV 37; dazu oben S. 18 f.
[85] S. o. S. 20 und 136.
[86] Sure 6/19; vgl. Gimaret, *Noms dirins* 144 f.
[87] In dessen im Anhang zu seiner Vita abgedruckter *ʿaqīda* (Dailamī, *Sīrat-i Ibn Ḫafīf* 286a, 26).
[88] Fyzee, *A Shi'ite Creed* 26.
[89] S. o. S. 136.
[90] S. o. S. 425 f. Dort finden sich auch ähnliche Formulierungen: Gott ist *šai'*, aber undefinierbar (Amir-Moezzi, *Guide divin* 114) oder *šai' bi-ḥaqīqat aš-šai'īya* „Seiendes im wahrsten Sinne des Wortes" (in einem Ausspruch des Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq bei Kulīnī, *Kāfī* I 81, –4). Man vergleiche auch das Spiel, das Ḫalīl b. Aḥmad mit dem Worte *šai'* treibt (Bd. II 223). – Wer waren die Zaiditen, die nach den Angaben Aš'arīs Gott nicht *šai'* nennen wollten, aber auch ablehnten, ihm dieses Prädikat ausdrücklich abzusprechen (*Maq.* 70, 4 ff. und 181, 2 f.)?

A. Hartmann in: Fs. Khoury 196 ff.). Gott ist *mu'aiyis al-ais* nach Abū Ḥātim ar-Rāzī (Walker 53); *mušaiyi' aš-šai'* ist Ausgangspunkt von Überlegungen Kirmānīs (de Smet 144, wobei dieser m. E. zu Unrecht hier von einem IV. Stamm in der Bedeutung „wollen" ausgeht). Für Kirmānī ist der transzendente Gott nicht einmal ewig (de Smet 60 f.).

Prädikate wie *šai'*, *qadīm*, *mauǧūd* o. ä. hatten den Nachteil, daß sie über die Person Gottes nichts aussagten, und natürlich fanden diese blutleeren metaphysischen Gespenster sich auch nicht im Koran[91]. Andererseits erwiesen sich, wenn man Gott als „perfekte Person"[92] begriff, die 99 Namen als etwas hinderlich; viele von ihnen waren bloße Synonyme. Darum erstaunt nicht, daß man immer nur einige wenige Attribute diskutierte, anfangs, noch außerhalb der Mu'tazila, bei den Ḥāriǧiten und Zaiditen, die polaren Eigenschaften Wohlgefallen und Zorn, mit denen die Prädestination sich umschreiben ließ, später vor allem Allmacht und Allwissenheit. Bišr al-Marīsī soll vier Attribute anerkannt haben[93]; später waren es einige mehr.

Vgl. die Aufzählungen in Text XXI 56, a–b (Abū l-Huḏail); XXII 173, a–b (Naẓẓām); XXXIII 6, a–c (Ibn Kullāb). Sie erheben allerdings nicht unbedingt Anspruch auf Vollständigkeit. Der Andalusier Ibn Masarra hielt die Zahl der göttlichen Attribute für unendlich (vgl. den Text bei Massignon, *Recueil* 70/übs. Schacht, *Der Islam* 106 f.). Auch Ibn Kullāb hat sie vermutlich noch nicht gezählt; spätere, gegenteilige Nachrichten sind Spekulation (s. o. S. 187). Diese erklären sich wohl daraus, daß man mittlerweile zwischen Wesens- und Tateigenschaften unterschied und die ersteren dann heraushob; man kam so häufig auf sieben oder acht: Wissen, Leben, Macht, Wollen, Hören, Sehen und Rede (vgl. etwa Ibn Rušd, *Kašf 'an manāhiǧ al-adilla* 160, 3 ff./übs. Alonso, *Teologia* 241 ff.; Faḫraddīn ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal* 135, pu. f./^{2}313, −8; Wensinck, *Muslim Creed* 188 für den sog. *Fiqh akbar II*) und dazu die Einzigkeit, die aber im Grunde mit dem Wesen Gottes identisch war (Allard, *Attributs divins* 5, Anm. 1, und 56 f.). Kulīnī erwähnt insgesamt elf, von denen er sieben mit einem Gegenteil verbindet (*Kāfī* I 112, 1 ff.). Bāqillānī soll fünfzehn Attribute angenommen haben (Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 207, 7 ff.); man behauptete dies auch von Ibn Kullāb (s. o. S. 187). In der indischen Philosophie gab es eine kanonische Liste von 24 göttlichen Eigenschaften (vgl. K. H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy II: Metaphysics* 112); so strikt sind die Muslime nie gewesen.

Mit den polaren Eigenschaften *riḍā* und *saḫaṭ/ġaḍab* bzw. *walāya* und *'adāwa* arbeitete man sowohl in der Ǧazīra (Sulaimān ar-Raqqī; vgl. Bd. II 481) und in Syrien (Abū Sulaimān ad-Dārānī; vgl. Gramlich in: Oriens 33/1992/31) als auch in Iran, und zwar dort ebenso die Ḥāriǧiten (Bd. II 580 und 592) wie die Ḥanafiten (*Fiqh absaṭ* 56, −5 ff., auf Abū Ḥanīfa selber zurückgeführt; vgl. Daiber, *Islamic Concept of Belief* 250), vermutlich auch ein Theologe wie Abū ṣ-Ṣabbāḥ aus Samarqand (Bd. II 562), später dann al-Ḥakīm as-Samarqandī (*as-Sawād al-a'ẓam* § 29). Abū l-Huḏail hat über das Thema geschrieben (vgl. Werkliste

[91] Man hat sie trotzdem später von dorther legitimiert (vgl. etwa Gimaret 134 und 144 f.); aber das ist reine Konstruktion.

[92] Luhmann, *Funktion der Religion* 131.

[93] S. o. Bd. III 185 f.

XXI, nr. 14). Diese breite Streuung verbietet es wohl, an außerislamischen Einfluß zu denken. Natürlich redeten auch die Christen von dem göttlichen Wohlgefallen (man denke an die Taufe Jesu!); aber das Wort, das sie dafür im Arabischen benutzten, war *masarra* – für einen Muslim mehr als mißverständlich (vgl. meine *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* 67 ff.). Zwar fällt auf, daß weder *rāḍī* noch *sāḫiṭ* je als Gottesname gebraucht wurden; *walī* taucht auf, wird aber häufig eher im Sinne von „Meister, Beschützer" verstanden (Gimaret, *Noms divins* 325 f.). Jedoch ist der Gegensatz Wohlgefallen: Zorn durchaus koranisch (vgl. Sure 3/162 und 47/28); die Formel *raḍiya llāhu 'anhu* (vgl. Sure 3/15 und 5/119; Parallelen bei Paret, *Kommentar* 62 und 134) ist ja Bestandteil der religiösen Alltagssprache geworden. Die Ḫārigiten assoziierten damit vermutlich auch die Antithese *walāya : barā'a*, mit der sie ihr zwischenmenschliches Verhalten kategorisierten (s. o. Bd. II 580 und 224 f.). Daß Gott dem Menschen unter zwei polaren Aspekten begegnet, ist ein naheliegender Gedanke; in der Mystik benutzte man später die Termini *ǧamāl* und *ǧalāl* (vgl. Meier, *Fawā'iḥ al-ǧamāl* 79 ff.; Gramlich, *Derwischorden* II 28 f.; zu den jüdischen Entsprechungen Mach, *Zaddik* 127). Ebenso nahe liegt, daß er das Gute mit Wohlgefallen ansieht und das Böse mißbilligt (vgl. die Unterscheidung zwischen *scientia approbationis* und *scientia reprobationis* in der christlichen Theologie; Barth, *Kirchliche Dogmatik* II_1 638 f.). Wenn man die beiden Eigenschaften als ewig betrachtete, kam Prädestination heraus, als Sonderfall auch die Lehre von der *muwāfāt* (s. o. S. 11); dann korrespondierte ihnen die Einteilung der Menschen in *ahl al-ǧanna* und *ahl an-nār*.

Man fühlt sich versucht, das dichotomische Schema in eine gesamtislamische Entwicklung hineinzustellen. Ǧahm b. Ṣafwān kannte überhaupt keine Attribute. Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm redet nur von einem einzigen Attribut, dem Anderssein und der Einzigkeit Gottes, das er mit dessen Wesen (*ḏāt*) gleichsetzt (so in seiner *Mas'alat aṭ-Ṭabarīyain*, ed. Abrahamov in: JSAI 11/1988/49, –4 f.; dazu Madelung, *Qāsim* 112 f.). Das geschilderte polare Konzept wird dann von dem der Mu'taziliten und Aš'ariten abgelöst; erst bei ihnen kann man von einer Attributenlehre sprechen. Jedoch heißt dies nicht, daß die älteren Vorstellungen damit überholt gewesen seien. Auch Literalisten wie Ibn Ḥazm hielten von einer Attributenlehre nichts (vgl. *Fiṣal* IV 207, 15 ff.). Qāsim b. Ibrāhīm ist im übrigen jünger als Abū l-Huḏail und an-Naẓẓām. Allerdings lebte er in Medina und Ägypten und war dort etwas weit vom Schuß. Man muß wohl jeweils auch lokale Traditionen berücksichtigen.

Auf die Dauer unterschied man, um Ordnung zu schaffen, mehrere Kategorien, zunächst deren zwei, 'Abbād dann drei[94]; später unterteilte man noch genauer[95]. Das Zweierschema fand am meisten Anklang; man redete dann von Wesens- und Tateigenschaften, *ṣifāt aḏ-ḏāt* und *ṣifāt al-fi'l*. Jedoch hat es sich erst allmählich durchgesetzt. Abū l-Huḏail wendet es noch nicht an, ebensowenig vermutlich Naẓẓām[96]; auch 'Abbād setzt anders an. Selbst Ibn

[94] S. o. S. 22.

[95] Dieses Thema untersucht R. M. Frank in seinem Buch *Beings and their Attributes* (Albany 1978). Vgl. auch Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī* 235 ff.

[96] Vgl. Bd. III 272 f. und 401.

Kullāb steht ihm fern[97]. Die spätere ḥanafitische Theologie hat es gleichfalls nicht anerkannt[98]. Aš'arī verbindet es mit der Baġdāder Schule[99]. Dort stellte man dann bald fest, daß es bestimmte Attribute gab, die durch den Raster fielen. Manche ließen sich auf beiderlei Art einordnen: „edel" etwa[100] oder „weise"[101]. Andere paßten gar nicht hinein, z. B. diejenigen, die nach 'Abbāds Sprachgebrauch Gott „aufgrund des Tuns eines andern" beigelegt werden wie z. B. *ma'lūm* „erkennbar"[102], oder – viel wichtiger – diejenigen, auf die die Anthropomorphisten sich konzentrierten: das Antlitz, die Hände usw.[103].

Unter diesen Umständen ist vielleicht von Belang, daß dieses Schema etwa gleichzeitig in der islamischen und in der christlichen arabischen Theologie eingeführt wird[104]. Den Christen war die Unterscheidung wichtig, weil sie – im Gegensatz zur griechisch-westlichen Theologie – auch die Hypostasen als Attribute betrachteten[105] und jene auf diese Weise von den übrigen Eigenschaften trennen konnten. Abel hat die Hypothese aufgestellt[106], daß die Muslime in diesem Punkte von den Christen gelernt hätten; aber das Kapitel aus *De fide orthodoxa* von Johannes Damascenus, auf das er alles zurückführen will, bringt die Unterscheidung nicht sauber heraus[107], und der Passus in der apokryphen *Risāla* des Kindī, wo sie deutlich ausgesprochen ist, ist vermutlich zu spät[108]. Man müßte zuvor auch untersuchen, ob das Kriterium, nach dem man die beiden Kategorien unterschied: daß nämlich zu den Tateigenschaften ein Gegenteil in Gott denkbar ist, zu den Wesenseigenschaften dagegen nicht (also Wollen : Nichtwollen oder Wohlgefallen : Zorn, aber nicht Wissen : Unwissenheit), irgendwo ein Vorbild hat.

> Das Kriterium wird bei Aš'arī, *Maq.* 508, 11 ff. den Mu'taziliten allgemein zugeschrieben; jedoch sieht es so aus, als ob in diesem Referat die Lehre 'Ab-

---

[97] S. o. S. 186.

[98] Vgl. Gimaret in: SI 47/1978/146 f. Aš'arī benutzt es gelegentlich bei der Beschreibung ḫāriǧitischer Lehren (*Maq.* 99, 12; auch 96, 4 f.); aber wahrscheinlich handelt es sich nur um ein von ihm hinzugefügtes Interpretamentum (s. o. Bd. II 580 und 592, Anm. 24). Zu dem etwas unklaren Wortgebrauch bei Naǧǧār s. o. S. 159.

[99] *Maq.* 505, 8 ff. in einem Abschnitt, der S. 503, 12 ff. mit der Erwähnung der „Baġdāder" beginnt und dann durch eine Digression unterbrochen wird (vgl. Text XXVI 1, Kommentar); auch 506, 8 f.

[100] Vgl. Text XXIX 11 für Iskāfī oder Text XVIII 20 für 'Īsā aṣ-Ṣūfī; Aš'arī, *Maq.* 528, 9 ff. für Ǧubbā'ī, der als Nicht-Baġdāder in die Diskussion eingreift. Dazu oben S. 82.

[101] So, für die „Baġdāder" allgemein ausgesagt, *Maq.* 505, 11 ff.

[102] S. o. S. 22 f.

[103] Man sprach später hier von *ṣifāt ḫabarīya* (s. o. S. 190). Die erstere Gruppe spielte nur dann eine Rolle, wenn man wie 'Abbād Attribute, die jenseits des koranischen Sprachgebrauchs standen, überhaupt akzeptierte (s. o. S. 432).

[104] Vgl. 'Ammār al-Baṣrī, *Masā'il* 156, 6 ff., allerdings mit anderer Terminologie; etwa gleichzeitig bei Abū Rā'iṭa, aber wiederum nur der Sache nach (vgl. Griffith in: OC 64/1980/182). Abū Qurra dagegen kennt die Unterscheidung nicht (vgl. Madelung in: Aram 3/1991/37).

[105] 'Ammār al-Baṣrī benutzt für diese die Bezeichnung *ṣifa ḏātīya* (*Masā'il* 177, 1 und 3).

[106] In: *Oriente cristiano* 504, Anm. 13.

[107] Cap. I 14: φύσις vs. ἐνέργεια.

[108] Vgl. die Übersetzung bei Tartar, *Dialogue* 125 f.; dazu Einl. 68 ff.

bāds vorausgesetzt sei (509, 4ff.). An anderer Stelle wird es darum erst mit Ǧubbā'ī zusammengebracht (530, 5f.). Vgl. dazu auch Allard, *Problème des attributs divins* 115f. und, für die Šī'a, McDermott, *Al-Mufīd* 143 und Kulīnī, *Kāfī* I 111, 2ff. – Berührung mit christlicher Theologie hätte Sulaimān ar-Raqqī gehabt haben können; auch mit Bezug auf ihn spricht Aš'arī von *ṣifāt aḏ-ḏāt* (aber nicht von *ṣifāt an-nafs*; s. o. Bd. II 483). Jedoch glaubte er, daß alle Attribute von Ewigkeit her mit Gott da sind (ib. 481). Im Syrischen sind die entsprechenden Termini *dīlāitā ḏa-ḵyānā* und *dīlāitā ḏ^{e}-sā'ōrūṯā* (vgl. Mingana in: Woodbrooke Studies II 13); im Judentum sprach man von *middōt 'aṣmiyōt* und *middōt p^{e}'āliyōt* (vgl. Thoma in: TRE XIII 639). Auch die abendländische Theologie trennt zwischen *attributa absoluta*, *quiescentia* oder *incommunicabilia* einerseits und *attributa relativa*, *operativa* oder *communicabilia* andererseits (Barth, *Kirchliche Dogmatik* II$_1$ 392); allgemein dazu jetzt Leuze, *Christentum und Islam* 158ff. und 172ff.

Die „Tateigenschaften" umschreiben Gottes Bezug zur Welt; die Mu'tazila hat sie wahrscheinlich ausgesondert, um die Transzendenz Gottes zu wahren. Ein weiterer Grund lag vermutlich darin, daß man lange Zeit nicht über die Kategorie der Potentialität verfügte[109]; man hätte ja sonst sagen können, daß Gott von Ewigkeit her und seiner Person (*nafs*) nach virtuell immer schon Schöpfer usw. ist. Allerdings wurde das alte Gegensatzpaar *annīya : māhīya* nunmehr hinfällig. Die *māhīya* war unerkennbar gewesen; Ḍirār und Naǧǧār vertraten darum eine strikte *theologia negativa*, in der sich eine Attributenlehre kaum entwickeln konnte[110]. Bei Qāsim b. Ibrāhīm ist *māhīya* durch *ḏāt* ersetzt; auch er hat keine Attributenlehre im später üblichen Sinne des Wortes.

Er kennt nur ein einziges Attribut, die Unvergleichlichkeit Gottes, seine Verschiedenheit von der Schöpfung (s. o. S. 436). Das ist Gottes *ḏāt*, im Unterschied zur *annīya* (Madelung, *Qāsim* 112). Zu *ḏāt* vgl. vorläufig die in Bd. V 398 angegebene Literatur; die Geschichte dieses Begriffs ist noch zu schreiben. Im Koran stand er nicht; dort fand sich nur *nafs*. Man hat in der Tat gelegentlich von *ṣifāt an-nafs* statt von *ṣifāt aḏ-ḏāt* gesprochen (so *Maq.* 505, 12; vgl. auch Frank, *Beings and their Attributes* 55). Jedoch begegnet nie die Wortverbindung *nafs Allāh* statt *ḏāt Allāh*; sie war wohl zu mißverständlich. *Ḏāt Allāh* dagegen soll schon von 'Alī in einer Predigt gebraucht worden sein: „Wer über das Wesen Gottes nachsinnt, begeht Ketzerei" (*tazandaqa*; Kulīnī, *Kāfī* VIII 22, 1). 'Ammār al-Baṣrī kennt das Wort (s. o. Anm. 105); jedoch bezeichnet er das Wesen Gottes als *ǧauhar* „Substanz" (*Masā'il* 149, 3ff.). Vielleicht stand *biḏātihī* Pate, mit dem man das aristotelische καθ' αὐτό wiedergab (vgl. Wolfson in: *Homenaje Millás-Vallicrosa* II 550 = *Studies in the History of Philosophy and Religion* I 148); Fārābī geht in seinem *K. al-Ḥurūf* ausführlich auf diese Wortverbindung ein (S. 106ff. § 74–79). Zwar hieß Gott im Koran *ḏū faḍl* (Sure 2/105, 2/243 usw.) oder *ḏū l-qūwa* (Sure 51/58); aber wenn man daraus ein *ḏāt* abstrahierte, mußte man sich fragen lassen, ob ein Femininum denn für Gott überhaupt passend sei (Ibn 'Aqīl, *Funūn* 66, 5ff.). Der Šarīf al-Murtaḍā

[109] S. o. S. 28 und 48f., auch unten S. 454f.

[110] S. o. S. 158 und Bd. III 37; ähnlich auch Muqammiṣ (*'Išrūn maqāla* IX 17ff. = S. 196ff.). Allerdings kannte Naǧǧār Wesenseigenschaften (oben S. 159).

hielt den Einwand für wichtig genug, um ihn ausführlich zu widerlegen; für ihn ist *ḏāt* „ein Ausdruck für die Sache selbst und an sich" (*ʿibāra ʿan nafs aš-šaiʾ wa-ʿainihī*; Hs. Princeton, ELS 2751, fol. 119 a–b). Das Wort stieß auch in der Muʿtazila auf Widerstand. Abū l-Huḏail benutzt es mit Bezug auf Gott anscheinend noch nicht (s. o. Bd. III 273 und 278); ʿAbbād lehnt es ab (s. o. S. 22). In jedem Fall muß man sich hüten, bei der Übersetzung mit „Wesen" zu viel Metaphysik zu assoziieren (s. o. S. 190); auch „Person" ist nicht gemeint (s. o. Bd. II 739). Vgl. noch Frank, *Beings* 53 und Gimaret, *Noms divins* 150 ff., kurz auch Endreß in GAP III 21.

1.3.1 Die Anfänge der Attributenlehre

Ṭabarī bemerkt scharfsichtig, daß die Attributenlehre sich nicht mit Prophetentraditionen abstützen lasse[1]; im 1. Jh., als man noch mit Ḥadīṯen Theologie machte, kam sie niemandem in den Sinn. Ein Gott, der Menschengestalt hatte, brauchte im Grunde keine Attribute; er war Person durch und durch[2]. Erst als Ǧahm dies leugnete, verspürte man die Notwendigkeit, bestimmte Aspekte des göttlichen Wesens auszugrenzen. Dabei ging man in den einzelnen Regionen erst einmal verschiedene Wege. In Ostiran, wo man Zorn und Wohlgefallen Gottes unterschied, überlegte man bald auch, wie Wohlgefallen und göttliches Wollen sich trennen, wenn der Mensch etwas Böses tut[3]. In der baṣrischen Qadarīya hatte man gelernt, daß Wissen und Wollen bei Gott sich nicht decken müssen: Er mag die Handlungen der Menschen vorherwissen; aber das heißt nicht, daß er sie auch vorherwill oder vorherbestimmt[4]. In Kūfa ging man – zumindest in der Šīʿa – gar nicht von einem göttlichen Vorherwissen aus; Gott reagiert auf die Ereignisse, wenn sie da sind[5]. Gott handelt, so sagte man, durch „Bewegung"; so vollziehen sich auch Wahrnehmungen und Erkenntnis in ihm[6]. Sein Wille ist also nicht unveränderlich; aber wenn er sich

---

[1] *Ṣarīḥ as-sunna*, in: REI 36/1968/198, –7 ff.

[2] Vgl. dazu auch die Überlegungen von Nagel in: Klimkeit, *Götterbild* 93 ff., vor allem 113.

[3] *Fiqh absaṭ* 54, 5; zum Gegensatz zwischen *amr* und *mašīʾa* vgl. ib. 53, 7 ff. (= hier Bd. II 538) sowie Bd. II 578 f. Für Baṣra s. Bd. II 82. Das Problem ließ sich gut am Beispiel der Opferung Isaaks/Ismaels aufzeigen; später kam in der Mystik die Reflexion über das Verhalten Satans hinzu (vgl. P. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption* 101 ff.).

[4] So schon in der qadaritischen *Risāla*, die den Namen des Ḥasan al-Baṣrī trägt (77, 4 ff.). Die entgegengesetzte These, daß nämlich das göttliche Wissen vorherbestimmende Kraft besitze, findet sich bereits in einem Ḥadīṯ (Dārimī, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 58, 13 ff.).

[5] Vgl. die Ausführungen zum *badāʾ* Bd. I 315 f.; auch ib. 329 f. Eine entwickeltere Theorie zum Verhältnis von Wissen und Willen bei diesem Theorem vgl. Kulīnī, *Kāfī* I 148 f. nr. 16. Ähnlich auch außerhalb Kūfas und der Šīʿa: für Ǧahm b. Ṣafwān vgl. Bd. II 498 f.; für die Qadarīya unten S. 492. Natürlich setzen auch volkstümliche Legenden manchmal voraus, daß Gott etwas nicht vorher weiß; er muß „nachbessern" (vgl. etwa Maqdisī, *Badʾ* II 47, apu. ff.; dazu Radtke, *Weltgeschichte* 80 f.). Dasselbe gilt für das oben S. 406 zitierte Ḥadīṯ von der Trauer Gottes über den Tod der Menschen in der Sintflut.

[6] S. o. S. 402.

„eines andern besinnt", so ist dies Ausdruck seiner Freiheit[7]. Da Gott den Inhalt seines Wissens und Wollens nicht in sich trägt, stellt sich auch das Theodizee-Problem noch nicht.

Der umgekehrte Gedanke, daß Gott nämlich von Anfang an schon alles wisse, weil er seine gesamte Schöpfung seit Urewigkeit vor sich oder bei sich habe, begegnet in der Frühzeit ebenfalls: in der Ǧazīra, bei Abū Ḥāḍir an-Naṣībī, und in Ostiran, bei Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī[8]. Das ist die alte Vorstellung vom κόσμος νοητός; sie ist am eindrucksvollsten bei Ibn ʿArabī, in dessen *ʿālam al-miṯāl*, aufgenommen worden[9]. In dem von uns behandelten Zeitraum dagegen hat sie sich nicht durchsetzen können. Selbst Pseudo-Ammonios lehnt sie ab, obwohl er in neuplatonischer Tradition steht[10]. Die frühen Muʿtaziliten konnten nichts mit ihr anfangen, weil ihnen der Begriff der Potentialität fehlte, ohne den sie kaum lebensfähig war[11]; man beschränkte sich auf die Bemerkung, daß, wenn Gott eine Änderung seines Planes will, er deswegen nicht unbedingt seinen Willen ändern muß[12]. Ursprünglich wurden offenbar alle Attribute als wandelbar verstanden. Man dachte damals nur nach über das Handeln Gottes; seine *māhīya* war ja unerkennbar.

> Ein altes Prädikat der *māhīya* war vielleicht *al-ḥaqq*. Nach Muqātil b. Ḥaiyān (zu ihm s. o. Bd. II 510 ff.) sagt Gott von sich selber: *ana l-ḥaqq al-qāʾim allaḏī lā azūlu* (Fasawī III 275, 7). Gemeint ist: „der Wahre", „der Seiende", der nicht vergeht. Da das Prädikat koranisch ist (Sure 22/6 und 62, 31/30; dazu Rahbar, *God of Justice* 31 ff.), findet es sich in allen Listen der göttlichen Namen. Jedoch waren die Theologen nicht immer bereit, es im eigentlichen Sinne auf Gott anzuwenden; auch der Sinn war umstritten (Gimaret, *Noms divins* 138 ff.; dazu Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān* 97 ff.). Paret übersetzt mit „wahrhaftig", betont also statt des ontologischen Aspekts den der Verkündigung. Das läßt sich damit rechtfertigen, daß bei Ḥassān b. Ṯābit (?) Gott als *ilāh al-ḥaqq*, also „Gott der Wahrheit" bezeichnet wird (Farrukh, *Bild des Frühislams* 28). Jedoch setzte sich zumindest in der neuplatonischen Tradition das ursprüngliche Verständnis unter neuem Vorzeichen wieder durch. Kindī spricht von dem „Ersten Wahren, welches alles (andere) Wahre verursacht" (*Rasāʾil* I 98, 1 f.); er konnte sich dazu auf die für ihn zusammengestellte „Theolo-

---

[7] Zurāra b. Aʿyan hat dies in einem Vers deutlich ausgesprochen: „Ohne das *badāʾ* gäbe es in Ihm keine Freizügigkeit (*taṣarruf*), und Er wäre wie ein Feuer, das immerfort (auf die gleiche Weise) loht" (Šīrāzī, *Šarḥ al-Lumaʿ* 485, 8). Vgl. dazu Madelung in: *Isl. Philos. Theology* 123 f. Auch Karl Barth scheut nicht die Formulierung, daß der Wille Bewegung in Gott hineinbringe; das ist für ihn mit dem „Leben" Gottes gemeint (*Kirchl. Dogmatik* II_1 584 f.).

[8] S. o. Bd. II 470 und 562.

[9] Vgl. Corbin, *Imagination créatrice* 139 ff.; zuerst Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn ʿArabī* 48 ff. Allgemein dazu Wolfson, *Philo* I 200 ff.; H. J. Kraemer, *Ursprung der Geistmetaphysik* 21 ff. und die Bd. II 470, Anm. 9 genannte Literatur.

[10] Vgl. seine Doxographie, cap. I–IV und den Kommentar von U. Rudolph dazu (S. 118 ff.).

[11] Das ändert sich erst bei Šaḥḥām (s. o. S. 45). Vgl. auch die kurze Bemerkung bei Aš'arī über einen gewissen Anyab b. Sahl al-Ḫarrāz (*Maq.* 163, 7 f.); er ist zwar nicht weiter zu belegen, dürfte jedoch, wie der Kontext nahelegt, jünger gewesen sein als Šaḥḥām.

[12] „Willing a change is not changing one's will"; vgl. dazu Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 240 ff. Zu diesem Argument bei Muḥāsibī s. o. S. 202 f.

gie im Sinne des Aristoteles", d. h. Plotin und Proklos, aber auch auf die Doxographie des Pseudo-Ammonios stützen (vgl. die Stellen bei Endreß, *Proclus Arabus* 93 f. und 286, Anm. 1; Rudolph, *Pseudo-Ammonios* 77, ult. ff. und 207). Ob Pseudo-Ammonios neben *ḥaqq* auch *ḥikma* als Attribut für Gott gebraucht, wie Alon (in: Festschrift Baneth 95 ff.) und Rowson (*Al-ʿĀmirī on the Afterlife* 287 und *A Muslim Philosopher* 235 ff.) angenommen haben, ist fraglich (vgl. Rudolph, a. a. O. 159 ff.). – Für Bišr al-Marīsī erfüllte *al-qaiyūm* die Funktion, die *al-ḥaqq* im Sinne von „der Beständige" vorher gehabt hatte (vgl. Bd. III 185).

1.3.2 Die Entwicklung der klassischen Attributenlehre

Spekulationen über bestimmte Eigenschaften Gottes hatte es auch unter den Neuplatonikern schon gegeben; der Philosoph Abū Ḥāmid al-Isfizārī resümiert diesbezügliche Gedanken des Proklos, die von Johannes Philoponos widerlegt wurden[1]. In dem vorher bereits zitierten hermetischen Text, der vielleicht von Sālim Abū l-ʿAlāʾ übersetzt wurde, ist von *ṣifāt lā bi-iṯbāt*, „nicht positiv ausgedrückten Eigenschaften", also vermutlich einer *theologia negativa*, die Rede[2]. Die frühen Theologen ließen sich von ihrer Scheu, über die *māhīya* etwas auszusagen, keineswegs immer daran hindern, irdische Kategorien auf Gott anzuwenden; Hišām b. al-Ḥakam tat dies mit seinem Körperbegriff[3], Muʿammar mit seiner *maʿnā*-Theorie[4]. Jedoch stand einem solchen Analogiedenken häufig der Sensualismus im Wege, den sie aus dem iranischen Milieu geerbt hatten[5]. Aṣamm kam auf diese Weise zu seiner Aussage, daß Gott weder Körper noch Akzidens sei[6]. Es ist gewiß kein Zufall, daß weder Bišr b. al-Muʿtamir und seine Schüler, etwa Murdār, noch Ṯumāma eine umfassende Attributenlehre ausgebildet haben[7]. Zwar stellt bereits der Patriarch Timotheos in seinem 40. Brief die christliche Trinität vor dem Hintergrund dessen heraus, daß auch die Muslime über die *ṣifāt* spekulieren[8]; aber er denkt an andere Vertreter des *kalām*, in erster Linie wohl an Ḍirār, vielleicht auch schon an Abū l-Huḏail.

Mit Abū l-Huḏail nämlich vollzieht sich eine Wende. Er scheint als erster das Problem durch eine systematische Analyse des koranischen Befundes angegangen zu haben. Die Schrift enthielt, wie man wahrscheinlich längst wußte, nicht nur „Namen" Gottes, sondern auch Attribute: Neben Aussagen wie *inna*

---

[1] Vgl. die Edition des Textes von Gimaret in: MUSJ 50/1984/247, –6 ff.
[2] BEO 19/1965-6/75, 5. Man beachte, die Echtheit einmal vorausgesetzt, den frühen Gebrauch des Wortes *iṯbāt*.
[3] S. o. Bd. I 358 f.
[4] S. o. Bd. III 80 f.
[5] Vgl. dazu Bd. I 452 und II 399; auch III 68 und 73.
[6] S. o. Bd. II 400.
[7] Bišr b. al-Muʿtamir hat mit seinen Gedanken über den göttlichen Willen vielleicht auf die Unterscheidung zwischen *amr* und *mašīʾa* zurückgegriffen (s. o. Bd. III 122 f.).
[8] Vgl. Griffith in: *La vie du Prophète* 101.

llāh^{a} *ʿālim*^{u} *ġaib*^{i} *s-samawāt*^{i} *wal-arḍ* * *innahū ʿalīm*^{un} *bi-ḏāt*^{i} *ṣ-ṣudūr*[9] standen andere wie *qul: innamā l-ʿilm*^{u} *ʿinda llāh*[10] oder *wasiʿa rabbunā kull*^{a} *šai*^{in} *ʿilm*^{an}[11]. Man war also berechtigt, aus den „Namen", den Adjektiven, die Nomina, d. h. die Attribute, herauszuholen; „Gott ist wissend" ließ sich verstehen als „Gott hat ein Wissen". Dabei ist wichtig, sich vor Augen zu halten, daß „wissend" hier nicht unbedingt „allwissend" bedeutete; man hatte ja bisher immer nur über Tätigkeiten Gottes nachgedacht, nicht über seine Natur. *Allāh*^{u} *ʿālim* hieß erst einmal nur, daß Gott über eine bestimmte Sache Bescheid wußte. Dementsprechend war *ʿilm* nicht einfach „Wissen" und erst recht nicht „Allwissenheit", sondern ein einzelner „Wissensakt"; *lahū ʿilm* hieß „er hat Wissen von einem bestimmten Ereignis". So war dies auch im Koran gemeint; wenn man den Propheten nach der Stunde des Gerichtes fragte, so antwortete er auf Geheiß Gottes: *innamā ʿilmuhā ʿinda rabbī* „über sie weiß nur mein Herr Bescheid"[12]. Der Gedanke an eine permanente Hypostase kam also gar nicht erst auf; Abū l-Huḏail arbeitete denn auch nicht mit philosophischen Kategorien, sondern vollzog die genannte Umformung rein auf der sprachlichen Ebene. Er sah darum keine Bedenken, zu behaupten, daß der Wissensakt mit Gott identisch sei; mit der Aussage „Gott ist wissend", von der aus er zu dieser Behauptung gekommen war, war ja der Bereich von dessen Person nicht überschritten. Allerdings hatte er nun der *theologia negativa* den Abschied gegeben; wahrscheinlich fühlte er, daß er mit seiner positiven Aufschlüsselung der „Namen" dem Geiste des Korans eher gerecht wurde[13]. Er lebt in einer Zeit, in der die Grammatik in die Exegese eindringt[14].

Die Gegner, d. h. wohl „Altmuʿtaziliten", Leute seiner eigenen Schule[15], sahen sogleich die Gefahr, die in diesem Schritt lag: Bringt man nicht, wenn man nunmehr nicht nur einen Wissensakt, sondern auch einen Willensakt (parallel zu *Allāh*^{u} *murīd*), einen Schöpfungsakt (parallel zu *Allāh*^{u} *ḫāliq*) usw. bei Gott postuliert, doch eine Vielheit in ihn hinein?[16] Naẓẓām formulierte darum anders: Gott ist nicht wissend durch einen Wissensakt, den er hat, sondern er ist wissend durch sich selber (*bi-nafsihī*). Ebenso ist er dann auch wollend durch sich selber oder Schöpfer durch sich selber; er weist mit seinen Namen immer nur auf seine Natur zurück[17]. Aber jetzt stellte sich die Frage,

---

[9] Sure 35/38 mit zahlreichen Parallelen; vgl. die Konkordanz s. v. *ʿalīm* und Paret, *Kommentar* 16 zu Sure 2/33.

[10] Sure 67/26; Parallelen vgl. Paret, *Kommentar* 180 zu Sure 7/187.

[11] Sure 6/80; vgl. Paret, *Kommentar* 145 zur Stelle.

[12] Sure 7/187.

[13] Vgl. dazu Bd. III 272 ff.

[14] Zum erstenmal in dem *K. Maʿānī l-Qurʾān* des Kisāʾī (gest. 189/805; vgl. GAS VIII 117 und allgemein Neuwirth in GAP II 125 f.). Zu den gleichnamigen Werken des Aḫfaš und des Farrāʾ s. o. Bd. II 182.

[15] Selbst sein Schüler Hišām al-Fuwaṭī hat seine Attributenlehre vielleicht nicht übernommen (s. o. S. 9).

[16] Zum Problem vgl. auch Barth, *Kirchliche Dogmatik* II_1 368 ff.

[17] S. o. Bd. III 399 f. Das hieß nun wohl auch, daß „wissend" zu „allwissend" geworden war; ʿAlī ar-Riḍā soll darum, als er Abū l-Huḏail's Formel ablehnte, auch *ʿālim* durch *ʿalīm* (*li-ḏātihī*) ersetzt haben (*Musnad al-Imām ar-Riḍā* I 15, 4 ff., nach Ibn Bābōya).

warum man denn dann noch verschiedene Namen gebrauchte. Abū l-Huḏail hatte noch sagen können, daß sie sich durch ihren Objektbezug unterscheiden: „wissend" bezieht sich auf Gewußtes, „wollend" auf Gewolltes usw.[18]; jetzt lief alles auf verschiedene Aspekte der göttlichen Natur hinaus. So ist es nur folgerichtig, wenn man sich in der folgenden Generation endgültig für das Gegensatzpaar *ṣifāt aḏ-ḏāt* vs. *ṣifāt al-fiʿl* entscheidet; Iskāfī tut dies ebenso wie ʿĪsā b. al-Haiṯam aṣ-Ṣūfī[19]. Für die Muʿtaziliten war damit zugleich gesagt, daß nur die „Wesenseigenschaften" ewig waren; die Tateigenschaften traten erst mit ihrem Objekt, der Welt und den Menschen, in die Existenz. Zugleich ließ sich auf dieser Ebene das Problem der Anthropomorphismen in neuer Weise angehen. Hören und Sehen Gottes, die von Theologen wie Bišr al-Marīsī ganz geleugnet wurden[20], hatten für die Muʿtazila weiter Bestand; jedoch mußte man, da mit ihnen Tätigkeiten Gottes bezeichnet waren, den Zeitaspekt besonders bedenken[21]. Iskāfī führte statt ihrer den zusammenfassenden „Namen" *mudrik*, „wahrnehmend" ein.

> S. o. S. 81 f. Später unterschieden sich die baṣrische und die Baġdāder Schule dadurch, daß die eine *mudrik* als separates Attribut neben *samīʿ* und *baṣīr* behandelte, während die andere es mit *ʿālim* „wissend" gleichsetzte (Mānkdīm, ŠUḤ 168, 5 ff.). In der šīʿitischen Tradition ließ man schon Muḥammad al-Bāqir gegen die Tendenz reden, Sehen und Hören bei Gott voneinander zu trennen; Gott ist mit allem nur auf eine einzige Weise gemeint (*aḥadī al-maʿnā*; Kulīnī, *Kāfī* I 108 nr. 1).

Mit Abū l-Huḏail war das Dilemma der Attributenlehre sichtbar geworden; sie mußte zwischen Transzendenz und Offenbarung vermitteln. Nur wenn man von einer Gottebenbildlichkeit des Menschen ausging, ließen sich die „Namen" Gottes analogisch erklären; jetzt dagegen sah es so aus, als sei jede Vollkommenheit Gottes mit jeder anderen und mit der Fülle aller anderen identisch[22]. So verwundert nicht, daß bereits zu Abū l-Huḏail's Lebzeiten sich in Baṣra eine Opposition entwickelte, die auf der von ihm geschaffenen Grundlage zu Schlüssen gelangte, welche von der Muʿtazila nicht mehr verantwortet werden konnten. Das Gegenmodell nimmt zum erstenmal Gestalt an bei Ibn Kullāb; der entscheidende Wortführer ist später al-Ašʿarī[23]. Für Ibn Kullāb waren die Attribute nicht mehr identisch mit Gott, sondern „Momente" (*maʿānī*) in seinem Wesen, die ein eigenes Sein beanspruchen können. Immerhin bezeichnete sich Gott im Koran nicht nur als *qawī* „mächtig"[24], sondern auch als „Besitzer

---

[18] S. o. Bd. III 274.

[19] S. o. S. 82 und 88; dazu S. 436 f. Vgl. *ṣifa fī ḏ-ḏāt* bei Naǧǧār (Werkliste XXXII, nr. 8).

[20] Text XX 18, c; dazu oben S. 405.

[21] S. o. Bd. III 273 für Abū l-Huḏail; auch Muḥāsibī, *Fahm al-Qurʾān* 344, −4 ff. Zusammenfassend Gimaret, *Noms divins* 262 ff. und *Ashʿarī* 288.

[22] So Barth, *Kirchliche Dogmatik* II_1 374.

[23] Zu den grundsätzlichen Unterschieden vgl. die erhellenden Ausführungen von R. M. Frank in: *Philosophies of Existence* 258 ff.

[24] Etwa in Sure 11/66, 22/40 und 74, 33/25 usw.

von Macht"[25]. Andererseits konnte man nicht so weit gehen, diese *maʿānī* als verschieden von Gott zu bezeichnen; denn dann wären sie Akzidenzien wie bei einem Menschen. Ibn Kullāb landete darum bei der Formel, daß sie „weder identisch mit Gott noch nicht-identisch mit ihm" seien. Auf diese Weise hatten die Christen seit je das Verhältnis zwischen dem göttlichen Wesen und den Hypostasen umschrieben; Ibn Kullāb setzte sich darum dem Verdacht aus, von ihnen beeinflußt zu sein[26]. Jedoch war dies, wenn es überhaupt stimmte, eine polemische Verkürzung. Die Formel war in der islamischen Theologie längst heimisch. Sulaimān ar-Raqqī hatte sie auf die göttlichen Attribute angewandt[27], vor ihm auch schon Hišām b. al-Ḥakam[28]; dieser hatte sie nicht etwa von den Christen übernommen, sondern offenbar von seinem in dualistischer Tradition stehenden Lehrer Abū Šākir ad-Daiṣānī[29]. In dem Modell der Muʿtaziliten sah man stattdessen manchmal den Einfluß der „Philosophen" am Werke. Ašʿarī hat dies für Abū l-Huḏail behauptet[30]; Ibn Ṣāʿid al-Andalusī konkretisierte es später, indem er auf Empedokles hinwies[31]. Er hatte dies bei ʿĀmirī abgeschaut; letzterer hatte Empedokles in der Tat eine Attributenlehre dieser Art untergeschoben[32].

Beide Systeme hatten die Überzeugung gemeinsam, daß eine Konzeptualisierung der Sprache des Korans prinzipiell möglich sei; das trennte sie von dem *bilā kaif* der Traditionalisten. Beide basierten auf einem radikalen Nominalismus; denn sie waren aus der Analyse der göttlichen „Namen" erwachsen. Aber sie setzten auch beide voraus, daß die Prädikate für Gott im selben Sinne galten wie für den Menschen; diese wurden univok gebraucht[33]. Das war der Preis, den man für die Abkehr von der apophatischen Theologie zahlte. Ḍirār hatte die Übertragbarkeit noch pointiert abgelehnt[34]; so war er auch dazu gekommen, dem Menschen das Attribut *ḫāliq* abzusprechen[35]. Für diejenigen dagegen, die nach ihm eine explizite Attributenlehre entwickelten, war der Mensch ebenso *qādir* „handlungsmächtig" wie Gott; es gibt im Arabischen bezeichnenderweise kein besonderes Wort für „Allmacht"[36]. Dieses Postulat

---

[25] *Ḏū l-qūwati l-matīn*; Sure 51/58. S. o. S. 438.

[26] S. o. S. 187 ff.

[27] Wobei auch er wie Ibn Kullāb in ihnen separate Entitäten (*ašyāʾ*, manchmal auch *maʿānī*) sah; s. o. Bd. II 481 f.

[28] S. o. Bd. I 374.

[29] Ib. 357 und 437.

[30] Vgl. Text XXI 63, e mit Kommentar.

[31] *Ṭabaqāt al-umam* 21, pu. ff.; übernommen bei Ibn az-Zubair, dem Verfasser der *Ṣilat as-Ṣila* (vgl. Tornero in: Al-Qanṭara 6/1985/32, 15 ff.).

[32] *Amad ʿalā l-abad* 78 ff. ROWSON. Die Beziehung ist zum erstenmal notiert bei Stern in: Actas IV Congresso UEAI (Coimbra), S. 326; vgl. jetzt dazu Rowson, *A Muslim Philosopher* 206 ff. und 223 ff. (wo darauf hingewiesen wird, daß z. T. Pseudo-Ammonios zugrunde liegt).

[33] Vgl. hierzu und zum Vorhergehenden näher Frank in: Arabic Sciences and Philosophy 2/1992/24 ff.

[34] S. o. Bd. III 37 f.

[35] S. o. S. 36.

[36] Ebenso wenig wie für „Allwissenheit" (s. o. S. 442).

der Univozität gründete wohl darin, daß der Koran nicht Rede über Gott war, sondern Rede Gottes selber[37]; hätte Gott seine eigene Sprache, so würde man ihn gar nicht verstehen. Gerade auf dem Gebiet der Sprachtheorie allerdings stieß das Axiom auch an seine Grenzen[38].

1.3.2.1 Der göttliche Wille und die Schöpfung

Man konnte den Problemen des univoken Sprachgebrauchs dadurch ausweichen, daß man lexikalisch zwischen göttlichen und menschlichen Eigenschaften differenzierte. Es ist gewiß kein Zufall, daß man im theologischen Diskurs beim Menschen immer weniger von *qudra* sprach als von *istiṭā'a* (das für Gott nicht gebraucht wurde). Diejenigen, die das menschliche Handeln mit *kasb* oder *iktisāb* umschrieben, vermieden auf die Dauer in diesem Zusammenhang nicht nur *ḫalaqa*, sondern auch *fa'ala*[1]. Allerdings waren solche Ausweichmanöver nicht überall möglich. So sah Ǧāḥiẓ z. B., daß ein Willensakt im Menschen anders strukturiert ist als in Gott[2]; man hat das Problem sogar doxographisch zu fassen versucht[3]. Aber man definierte den Unterschied normalerweise nur vom Ergebnis her: Der Mensch kann nicht sicher sein, ob ihm das, was er will, auch gelingt; bei Gott dagegen fällt, da seine Macht durch nichts außerhalb seiner selbst gehindert wird, der Willensakt mit seiner Durchführung zusammen. Das Gewollte verwirklicht sich bei ihm ohne Verzug (*bilā faṣl*)[4]. Das hieß im Grunde auch, daß göttliche Willensakte keine eigene Existenz haben; zumindest haben sie keine Erstreckung in der Zeit[5]. Nun war dies ohnehin nicht anders intendiert. Wille (*irāda*) war für das Sprachverständnis der damaligen Zeit ein Wollen, ein jeweils einmaliger Willensakt (im Englischen *volition*, nicht *will*); er konnte darum nicht permanent sein. Es war darum auch nicht unbedingt notwendig oder empfehlenswert, ihn ewig zu nennen[6]. „Gott will von Ewigkeit her" heißt „Er weiß von Ewigkeit her, was er will (bzw. wollen wird)", so drückte an-Naẓẓām es aus[7]; nur so ließ sich im übrigen auch vermeiden, daß der göttliche Wille sich zur Prädestination ausweitete[8]. Erst Naǧǧār hat hier konsequent eine Gegenposition bezogen; vor ihm war der Gedanke, daß der Wille eine „Wesenseigenschaft" Gottes sei, nur

---

[37] S. u. S. 614 ff.

[38] S. o. S. 185 f.; auch Frank, a. a. O. 32 f.

[1] S. o. S. 164 und 169.

[2] S. o. S. 105 f. und 108.

[3] Allerdings vielleicht erst spät; vgl. Malāḥimī, *Mu'tamad* 240, 2 ff.

[4] Vgl. Text XXI 125 für Abū l-Huḏail; dazu Bd. III 247. Für Naẓẓām ib. 402. Zu *bilā faṣl* vgl. Bd. V 318 und 431.

[5] Rudolph, *Pseudo-Ammonios* 200 für Ḍirār und Naẓẓām.

[6] S. o. Bd. III 82 f. für Mu'ammar. Für Abū l-Huḏail ist der göttliche Willensakt ein Akzidens (Bd. III 280).

[7] S. o. Bd. III 403.

[8] Muḥāsibī hat darauf hingewiesen, wenngleich unter der entgegengesetzten Perspektive (*Fahm al-Qur'ān* 341, 9 ff.). Zur Entwicklung allgemein vgl. Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Thought* 224 ff.

in zaghaftem Ansatz gedacht worden[9]. Die Mu'taziliten haben über dieses Attribut vermutlich nur nachgedacht, weil es ein Faktum gab, woran sich erwies, daß ein göttlicher Willensakt doch nicht immer zwingend verwirklicht wird: die Sünde. Denn nach ihrer Ansicht richtete sich ein solcher Willensakt immer nur auf das Gute; er konnte also hier nur mit dem Gebot (*amr*) identisch sein, das Rechte zu tun[10]. Aber das gehört in das Kapitel der menschlichen Willensfreiheit[11].

Solange Wille und Gewolltes zeitlich zusammenfielen, war der göttliche Willensakt eigentlich ein Schöpfungsakt. Darum: so wie *irāda* = *murād*, so auch *ḫalq* = *maḫlūq*; oder: wenn *irāda* ≠ *murād*, dann auch *ḫalq* ≠ *maḫlūq*[12]. Die Gleichung *ḫalq* = *maḫlūq* wirkte schon rein sprachlich überzeugend; denn *ḫalq* hieß sowohl „Schöpfungsakt" als auch „Schöpfung, Erschaffenes"[13]. Die Doppeldeutigkeit ist anscheinend zum erstenmal von Abū l-Huḏail klar erkannt worden[14]; in Iran hat man darum später mit Bezug auf den Schöpfungsakt lieber von *taḫlīq* als von *ḫalq* gesprochen[15]. Abū l-Huḏail hat im Zusammenhang damit auch den Unterschied zwischen einem göttlichen Willensakt und einem Schöpfungsakt auf den Begriff gebracht: Ein Schöpfungsakt ist im Gegensatz zu einem Willensakt immer von einem Sprechakt begleitet; denn Gott will die Dinge nicht nur, er sagt zu ihnen auch „Sei", wenn er sie in die Existenz ruft. Erst mit diesem Sprechakt wird materialiter etwas neu gesetzt. Denn sonst will Gott meist nur, daß an den Dingen etwas geschieht; sie sind dann der Ort, an dem sich sein Wille ereignet. Die Erschaffung dagegen hat keinen Ort; denn das erschaffene Ding ist zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht da[16]. Also ereignet sich dieser Willensakt, der gleichzeitig ein Schöpfungsakt ist, „im Ortlosen" (*lā fī makān*), als Hypostase; er hat kein Substrat[17].

Diese Theorie war etwas kompliziert. Sie war es deswegen, weil sie auf den Koran Rücksicht nahm. Die Vorstellung vom Schöpfungswort war nämlich dort bereits ausformuliert, etwa in Sure 2/117: „Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, dann ist sie"[18]. Dennoch haben schon Zeitge-

---

[9] Bei Bišr al-Marīsī (vgl. Bd. III 186) und interessanterweise auch bei Bišr b. al-Mu'tamir (ib. 122). Natürlich implizit überall bei den Prädestinatianern, aber dort kaum im Zusammenhang eines expliziten Systems. Sie benutzten dann auch lieber das Wort *mašī'a*.

[10] Vgl. Bd. III 48 für Ḍirār, 122 für Bišr b. al-Mu'tamir, 139 für Murdār; auch II 741 für den Murği'iten Abū Mu'āḏ at-Tūmanī. Dazu die sprachliche Analyse bei Naẓẓām (III 401 f.). Allgemein dazu Brunschvig in: FO 12/1970/37 f. = *Etudes* I 299 f.

[11] S. u. S. 492.

[12] Wie bei Bišr b. al-Mu'tamir; vgl. Bd. III 122 f. Auch bei Ḍirār (Text XV 22).

[13] Vgl. Bd. II 740 und III 240.

[14] Bd. III 281 f.

[15] Ib. 186 f. Man konnte auch beide Termini ersetzen, durch *takwīn*:*mukauwan* (ib.; dazu Gimaret, *Noms divins* 310). Argumente für und gegen *ḫalq* = *maḫlūq* sammelt Faḫraddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib* IV 178, 6 ff.

[16] Das war polemisch bereits von Ibn al-Muqaffa' bzw. dem Autor der ihm beigelegten Schrift gegen den Islam festgestellt worden (s. o. Bd. II 32).

[17] S. o. Bd. III 240 und 280.

[18] Parallelen vgl. Paret, *Kommentar* 27 zur Stelle. Ausführlich behandelt bei O'Shaughnessy, *Creation and the Teaching of the Qur'ān* 40 ff.; dort S. 41 auch zu christlichen Parallelen.

nossen des Abū l-Huḏail dieses Detail beiseite geschoben, Bišr b. al-Muʿtamir z. B., auch Bišr al-Marīsī[19]. Im Grunde steht er allein; selbst Naẓẓām ist ihm nicht gefolgt[20]. Wahrscheinlich zeigt sich darin eine Tendenz zur „Entmythologisierung" des Korans[21]. Allerdings war die Frage auch deswegen so schwer in den Griff zu bekommen, weil man den Sinn des von Gott Gesagten nicht von dem Sprechakt selber unterschied; mit der Annahme eines ewigen Willens oder eines κόσμος νοητός wäre dies viel einfacher gewesen. Noch Faḫraddīn ar-Rāzī wiederholt das Argument, daß man den Imperativ „Sei" nicht als Anrede auffassen dürfe, weil das Ding, an das er sich richtet, noch gar nicht existiert[22]. Die einzigen, bei denen Abū l-Huḏail's Konzept auf die Dauer fortlebte, waren die iranischen Ismāʿīliten. Allerdings redeten sie statt von *kun*, dem Schöpfungswort, von *amr*, dem „Imperativ" (was *kun* nach der Grammatik auch war), und dieser „Imperativ" war nun nicht nur eine Hypostase, sondern als solche auch Bestandteil und erste Stufe eines Emanationsprozesses.

Vgl. de Smet, *Le Verbe impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme*; in: RScPhil. 73/1989/397 ff. Auch Walker, *Early philosophical Shiism* 84; für Siǧistānī ist *amr* = *kalima* (*kun*) = *irāda* = *ibdāʿ*. Abū l-Huḏail hatte sich im Falle des *ḫalq* wegen der Äquivozität des Wortes noch mit dem Problem herumschlagen müssen, ob das Erschaffen selber erschaffen sei (Bd. III 281). Jetzt dagegen, wo *ḫalq* durch eine andere Vokabel, nämlich *amr*, ersetzt war, ließ sich leicht sagen, daß diese Hypostase nicht erschaffen sei; sie übt bloß das Erschaffen auf eine andere Weise aus, nämlich als *ibdāʿ*, welches punktuell ist und nicht andauert wie das *ḫalq* (Walker 82 f.). Man könnte sich vorstellen, daß die Ismāʿīliten sich von Theologen wie Abū Muʿāḏ at-Tūmanī und Zuhair al-Aṯarī haben inspirieren lassen, die in der Tradition Abū l-Huḏail's standen (s. o. Bd. II 740); das wäre dann ein Grund mehr, letztere nicht in Ägypten, sondern in Iran anzusiedeln. Jedoch sollte man auch an den Schöpfungsmythos der frühen Ismāʿīlīya denken, in welchem *kūnī* und *qadar*, also das (weibliche) Schöpfungswort und die (männliche) göttliche Allmacht zusammenwirken (vgl. Halm, *Kosmologie und Heilslehre* 53 ff.; *Das Reich des Mahdi* 26). Ähnliche Spekulationen wie bei Abū l-Huḏail finden sich im übrigen bei Pseudo-Ammonios, dessen Text gleichfalls den iranischen Ismāʿīliten bekannt war (vgl. Rudolph 201 ff.), und im *K. Sirr al-ḫalīqa* (vgl. Weisser, *„Buch über das Geheimnis der Schöpfung"* 89 cap. II 2; dazu Zimmermann in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* 196 ff.).

Wenn Abū l-Huḏail in dem schöpferischen Willensakt Gottes eine „ortlose" Hypostase sah, so war dies zugleich seine Art, die *creatio ex nihilo* auszudrücken. Auch das verstand sich wiederum nicht von selbst. Im Koran war das „Nichts" ebensowenig eine Kategorie wie in der Genesis. Nach der biblischen

---

[19] S. o. Bd. III 123 und 186.

[20] Ib. 401.

[21] So später deutlich bei al-Kindī; vgl. Walzer in: Oriens 10/1957/210 f. = *Greek into Arabic* 182 f.

[22] *Mafātīḥ al-ġaib* XIII 33, 5 ff. Allerdings hatte er wohl die Karrāmiten im Visier; denn diese hatten in dem *kun* einen Sprechakt (*qaul*) gesehen, der in Gottes Wesen entsteht und dort aus einer ewigen *qā'ilīya*, also einer Prädisposition dazu, hervorgeht (Mutawallī, *Muġnī* 16, 10 ff.).

Schöpfungsgeschichte ordnet Gott das Chaos, aber er geht ihm nicht voraus, oder besser: er schafft die guten Dinge differenzierend gegenüber den konstitutiven Vorgegebenheiten Erde, Finsternis und Urflut[23]. Dieses Auseinanderdifferenzieren vollzieht sich durch Benennen: „Gott schied das Licht von der Finsternis. Und Gott nannte das Licht Tag, während er die Finsternis Nacht nannte"[24]. Der Koran enthält demgegenüber gar keinen Schöpfungsbericht; er setzt das biblische Vorbild als bekannt voraus und bezieht sich dann darauf[25]. Aus dem Benennen wird dabei ein Heraufrufen, eben durch das Schöpfungswort; damit war der Schritt zur *creatio ex nihilo* eingeleitet[26]. Die islamischen Theologen haben darum vermutlich meist auch gar nicht gemerkt, daß sie einen neuen Gedanken in die Offenbarung hineintrugen. Šahrastānī allerdings hat es ausgesprochen[27].

> Zur Frage, ob der Koran die Erschaffung aus nichts lehrt, vgl. Beck in: Le Muséon 89/1976/199 ff. und O'Shaughnessy, a. a. O. 1 ff.; auch Alousi, *Problem of Creation* 11 ff. Zur Entwicklung im Christentum vgl. Grant, *Miracle and Natural Law* 135 ff. und G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin 1978). May weist darauf hin, daß auch das rabbinische Judentum diese Vorstellung nicht kannte (S. 22 f.); zur voraufgehenden Phase vgl. H.-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (Berlin 1966). Der erste christliche Denker, der den Satz aufstellte, daß die Materie von Gott hervorgebracht sei, war Tatian (May 153 ff.).

Creatio ex nihilo und göttliche Transzendenz hängen gewiß eng zusammen. Das Schaffen aus Materie ist anthropomorph; Gott hat dergleichen nicht nötig[28]. Aber Anthropomorphismus war im Islam ja anfangs gar nicht verpönt. Nach dem Koran entsteht die Welt durch Spaltung des Urstoffs; alles Belebte geht sodann aus dem Wasser hervor[29]. Auch die ersten Exegeten haben sich daran gehalten: Gott ist in einer Wolke über dem Urozean und schafft dann

---

[23] Dazu zuletzt W. Groß in: Fs. P. Hünermann 149 ff. sowie in Groß/Kuschel, *„Ich schaffe Finsternis und Unheil"*, S. 35 ff.

[24] Gen. 1.4 f.; vgl. bereits G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* ^{6}I 155 ff.

[25] In einer Weise übrigens, die den Kritikern nicht konsistent genug schien (Text XXXV 89, i); vgl. Paret, *Kommentar* 433 zu Sure 41/9–12.

[26] An den entsprechenden Koranstellen wird *ḫalaqa* häufig durch *qaḍā* ersetzt. Jedoch ist, wenn dies auf den Menschen angewandt wird, nur eine Belebung durch den Geist, keine *creatio ex nihilo* gemeint (O'Shaughnessy 46 f.). Erschaffung durch das Wort findet sich als theologisches Konzept auch schon in Psalm 33.6; zum Weiterwirken im rabbinischen Denken vgl. Goldberg in: Judaica 36/1980/107.

[27] In seinem Korankommentar *Mafātīḥ al-asrār* (Facs. Teheran, fol. 105b, 10 ff./übs. Monnot in: *La controverse religieuse* 291). Er verbindet dies mit der Beobachtung, daß auch *qadīm* dort nicht „ewig" heißt.

[28] Auf diese Art ist die Vorstellung vielleicht auch entstanden, bei den Gnostikern (vgl. May, *Schöpfung aus dem Nichts* 76).

[29] Sure 21/30; dazu Speyer, *Biblische Erzählungen* 4 f. Vgl. zum Folgenden auch den Artikel *Ḫalḳ* in EI^{2} IV 980 ff. (R. Arnaldez).

als erstes den Thron, auf dem er als Herrscher Platz nehmen wird[30]; die Himmel werden aus dem Dampf geschaffen, der aus dem Wasser aufsteigt[31]. Er schafft den Fisch (*nūn*), auf dessen Rücken er die Erde ausbreitet[32]; sie würde ja sonst im Wasser versinken. Und da der Fisch sich bewegt, müssen die Berge die Erde festhalten[33]. Zwar wird hervorgehoben, daß Gott „allein" ist; aber gemeint ist doch nur, daß es die Engel und den Menschen noch nicht gab[34]. Wie im Judentum, so liebte man es auch im Islam, Schriftstellen kreativ miteinander zu kombinieren. So fand sich z. B. der Fisch an sich gar nicht im Koran; das Wort *nūn* war ohnehin ungewöhnlich. Aber Jonas, der von dem Wal verschluckt worden war, wurde in Sure 21/87 *ḏū n-nūn*, „der mit dem Fisch" genannt[35], und der Buchstabe Nūn stand als Sigel am Anfang von Sure 68. Indem man beides miteinander verband, wurde aus der schwer zu deutenden Sigel der Fisch[36]. Auf sie aber folgte an derselben Stelle eine Anrufung des Schreibrohrs (*qalam*) und dessen, „was man (damit) niederschreibt". Letzteres war, wie man schon bald verstand, das Geschick der Menschen; der „Fisch" aber stellte, stärker als zuvor der Buchstabe, die gesamte Sequenz hinein in den Schöpfungsmythos. Als der Streit um die Prädestination einsetzte, wurde die Stelle zu einem Kronzeugen; jetzt sah man in dem Schreibrohr dasjenige, das Gott als erstes geschaffen hatte[37]. Das Nūn ließ sich dann aus dem Kontext von Sure 68/1 heraus, wenn auch nicht unbedingt sprachlich überzeugend, als „Tintenfaß" deuten[38].

Nicht nur Thron und Schreibrohr aber traten in Konkurrenz; auf die Frage nach dem ersten Geschaffenen gab es noch viele weitere Antworten. Dabei ist zu beobachten, wie der Schöpfungsvorgang an Materialität, aber auch an Direktheit verliert; man suchte nach Medien, deren Gott sich bedient hatte. Siglen wie das Nūn mögen der Punkt gewesen sein, an dem der – an sich aus der Gnosis stammende – Gedanke in die Exegese eindringen konnte, daß Gott die Buchstaben bei seiner Schöpfung benutzt habe[39]; daraus ließ sich dann schließen, daß jene als Hypostase (*šai' mutawahham*) zuerst geschaffen waren[40]. Auch der Wille mochte derart hypostatische Funktion erhalten: Gott

---

[30] Ṭabarī I 34, 7 ff./Übs. Rosenthal 204; *Tafsīr* [3]XV 246 f. nr. 17980 f. zu Sure 11/7. Dazu oben S. 408.

[31] Ib. I 49, pu. f./übs. 220 nach Sure 41/11; vgl. Arnaldez in EI[2] IV 983.

[32] Ṭabarī I 48, 7 ff./übs. 218; dazu Bd. III 239 mit weiteren Material.

[33] Ib., im Anschluß an Sure 78/7 und 13/3 (mit Parallelen bei Paret, *Kommentar* 257).

[34] Vgl. dazu Alousi 49 ff. Wie sehr man sich hüten muß, solche Aussagen überzuinterpretieren, zeigt die zitierte Arbeit von May (etwa S. 7 f.).

[35] In Sure 68/48 dagegen *ṣāḥib al-ḥūt*. Das Wort *nūn* ist wahrscheinlich aramäischen Ursprungs; vgl. Horovitz, *Koranische Untersuchungen* 155 und Speyer, *Biblische Erzählungen* 407 f.

[36] So deutlich in der Tradition bei Ṭabarī I 48, 14 ff./Übs. 218; vgl. *Tafsīr* [2]XXIX 14 f. Vgl. auch Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 243, 7 f. und Baihaqī, *al-Asmā' waṣ-ṣifāt* 482, 11 f.

[37] HT 77 ff.; auch Ṭabarī I 48, 4 ff./Übs. 218 f.

[38] Vgl. Suyūṭī, *La'ālī* I 131, 5 f.

[39] S. o. S. 384 ff.

[40] Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Zīna* I 66, 5 ff./übs. Vajda in: Arabica 8/1961/119 ff.; an dieser Stelle ist ihnen noch das *tawahhum* Gottes vorgeordnet.

schafft ihn zuerst und dann die Dinge mit ihm[41]. Oder, wiederum gnostisch und extrem-šīʿitisch: Gott schafft, als Lichtwesen, aus seinem Willen zuerst den Schatten[42]. Schließlich hieß es sogar, Gott habe die Vernunft (*ʿaql*) als erstes geschaffen[43]. Das hat an der zitierten Stelle offensichtlich neuplatonische Wurzeln, muß aber nicht überall so gemeint sein; manche haben damit vielleicht nur die herausragende Rolle des menschlichen Verstandes betont[44]. Man erzählte sich, daß man in Gegenwart Muḥammad al-Bāqir's darüber gestritten habe, was denn nun als erstes geschaffen sei: die Vorherbestimmung (*qadar*), das Schreibrohr oder der Geist (*rūḥ*), und er habe entschieden: Nichts von alledem; das erste Geschaffene, aus dem alles andere gekommen sei, sei das Wasser[45]. Der Imam kehrte damit wieder zum Koran zurück; aber der Urozean war nun nicht mehr ein vorgegebener Stoff, sondern selber geschaffen. Schon bei Muġīra b. Saʿīd kommt er durch das Schwitzen Gottes zustande[46].

Im Koran wird *ḫāliq* „Schöpfer" an zwei Stellen durch *badīʿ* „Hervorrufer, Neuschaffer" ersetzt[47]. Hieraus hat man später den Begriff *ibdāʿ* abgeleitet, mit dem man die *creatio ex nihilo* bezeichnete[48]. Auf einem ägyptischen Grabstein aus dem Jahre 240/855 wird Gott *badīʿ mubtadiʿ* genannt[49]. Aber im Koran deutet nichts darauf hin, daß *badīʿ* sich von *ḫāliq* unterschiede; auch die Exegeten hörten anfangs aus dem Wort nur heraus, daß Gott Himmel und Erde, die an beiden Stellen damit verbunden werden, alleine oder als erste erschaffen habe[50]. Wann und wo sich der Schöpfungsbegriff radikalisiert hat, wissen wir nicht. Es ist möglich, daß die neuplatonisch orientierte frühe Theologie diesen Prozeß einleitete; die bereits mehrfach zitierte Sammlung hermetischer Logia aus der Umgebung des Kalifen Hišām enthält eine klare Aussage[51]. Auch Gnostiker wie Muġīra b. Saʿīd kommen in Frage[52]. Muḥāsibī hat den Gedanken der *creatio ex nihilo* plakativ in das Proöm seiner *Riʿāya* aufgenommen: „... denn (Gott) war von Ewigkeit her einer, ohne daß es etwas neben ihm gegeben hätte. Dann begann er die Dinge zu erschaffen, nicht aus

---

41 Kulīnī, *Kāfī* I 110 nr. 4.

42 *Al-Haft wal-aẓilla* 30, 7 f. TĀMIR; dazu oben S. 379 f.

43 S. o. Bd. I 354, wiederum nach einer šīʿitischen Quelle.

44 S. o. Bd. II 170; Alousi, *Creation* 69 ff. Dazu jetzt sehr differenziert die Dissertation von D. S. Crow, *The Spectrum of the Notion of al-ʿAql in early Hadith* (McGill University, Montreal).

45 Kulīnī, *Kāfī* VIII 94 f. nr. 67; vgl. auch Arnaldez in EI² IV 984.

46 Zu den kosmogonischen Vorstellungen der frühen Šīʿiten jetzt ausführlich Amir-Moezzi in Elran VI 317 ff.

47 Sure 2/117 und 6/101.

48 So etwa bei Kindī; vgl. EI² III 664 s. v. *ibdāʿ*. Für Qāḍī ʿAbdalǧabbār vgl. Peters, *God's Created Speech* 268; zur Entwicklung allgemein jetzt de Smet, *La Quiétude de l'Intellect* 111 ff.

49 RCEA I 289 nr. 372.

50 Ṭabarī, *Tafsīr* ³II 541 nr. 1858 f.

51 BEO 19/1965-6/74, 8: *anšaʾa l-ḫalīqa lā min mauǧūdāt wa-aḥdaṯahā lā min mutaqaddimāt.* Zum Text s. o. S. 425.

52 Nach Muġīras Ansicht war Gott, bevor er seinen Allerhöchsten Namen aussprach und damit die Buchstaben in die Existenz treten ließ, „allein, ohne daß etwas bei ihm gewesen wäre" (Ašʿarī, *Maq.* 7, 7). Vgl. auch oben S. 384 f.

etwas, das ewig neben ihm existiert hätte; er schuf die Dinge also aus nichts (*fa-ḫtara'a l-ašyā'*) und ließ sie entstehen und bestimmte sie, wie er wollte"[53]. Aber das ist auch nicht viel früher verfaßt als der genannte Grabstein. Die Frage ist u. U. müßig und falsch gestellt. Die Vorstellung von der *creatio ex nihilo* mußte ja nicht erarbeitet werden; sie war längst entwickelt und floß bei den Neophyten unbemerkt mit ein, dies aber nicht unbedingt in allen Regionen zur gleichen Zeit.

Der Passus bei Muḥāsibī enthält im übrigen unkoranisches Vokabular; *iḫtara'a* findet sich in dieser Bedeutung nicht einmal im Ḥadīṯ. Das Wort gehört ebenso wie *aḥdaṯa* oder *auǧada* zu jenen Begriffen, mit denen die Theologen ausdrückten, daß Gott etwas „ohne Urstoff und ohne Vorbild" (*min ġair^{i} aṣl^{in} wa-'alā ġair^{i} miṯāl*)[54] in die Existenz rief[55]. Allerdings scheinen sie häufig gar nicht primär das Verhältnis Gottes zur Materie im Blick gehabt zu haben; manche Mu'taziliten verstanden Schöpfung eher als In-Bewegung-Setzen[56]. Das war ein griechischer Gedanke[57]; man konnte sich auf diese Weise also viel besser mit seinen Gegnern verständigen[58], kam aber in ein ganz anderes Fahrwasser. Naẓẓām erklärte die Dinge als eine Mischung von Ingredienzien, die sich gegenseitig durchdringen[59], und sein Schüler Ǧāḥiẓ hob die Konsequenz hervor, daß diese Grundbestandteile, nachdem sie selber einmal geschaffen sind, immer nur neue Verbindungen eingehen[60]. Deutliches Engagement für die *creatio ex nihilo* finden wir eher in der philosophischen Grauzone am Rande des *kalām*, wiederum in einem neuplatonisch inspirierten Text: dem oben bereits erwähnten K. *Sirr al-ḫalīqa*[61].

Das ist vielleicht kein bloßer Zufall. Die Gegner des Schöpfungsbegriffs rekrutierten sich nämlich gleichfalls in erster Linie aus Kreisen, die der Philosophie und antikem Denken nahestanden: aus der sog. Dahrīya. Mit diesem Wort war keine bestimmte Schule bezeichnet; es war vielmehr ein Sammelbegriff für einzelne Personen oder Personengruppen, mit denen man im bürgerlichen Milieu der Städte immer zu tun hatte: Ärzte, Astronomen (bzw. Astrologen), Alchemisten[62]. Ein Dahrit hält nichts vom *iḫtirā'*, sagte Ǧāḥiẓ; auch an

---

[53] *Ri'āya* 1, 5 ff.

[54] So Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}II 581, 8 mit Bezug auf *badī'*. Dazu jetzt Rudolph, *Pseudo-Ammonios* 129 f.

[55] Vgl. für die Kombination *bilā aṣl* = *iḫtara'a* Ibn Šabīb in Text XXXI 4, f.

[56] Vgl. Bd. III 325 f. für Naẓẓām.

[57] Wie aus dem unbewegten Beweger des Aristoteles ein Schöpfer wird, schildert Sorabji in: *Aristotle Transformed* 181 ff.

[58] S. u. S. 453 f.

[59] S. o. Bd. III 335 ff.

[60] S. o. S. 109; für Naẓẓām vgl. Bd. III 366 ff.

[61] Vgl. Zimmermann in: *Pseudo-Aristotle* 198 mit Belegen. Dasselbe wird dort für die *Theologie des Aristoteles* festgestellt (S. 174 f. und 199 f.); aber diese ist vermutlich später anzusetzen. Für die Doxographie des Pseudo-Ammonios vgl. den Kommentar von Rudolph 118 ff.; für den *Liber de Causis* jetzt Endreß in: Oriens 34/1994/183 f. mit Literatur. Von daher übernimmt al-Kindī.

[62] Vgl. Kraus in: aṭ-Ṭaqāfa 226/1943/12; auch oben Bd. II 40 und III 332 f.

Prophetenwunder glaubt er nicht[63]. Er erkennt nur den Augenschein an[64]; daraus folgt Rationalismus oder, wie die Muslime dies sahen, Skepsis[65]. Der Leugnung des Anfangs entsprach die Leugnung des Endes; es gibt keine Eschatologie. *Dahr* ist die ewige Zeit, die unaufhörliche Drehung des gestirnten Himmels, das „Rad der Sphäre" (*čarḫ-i falak*), wie die persischen Dichter später sagten[66]. Von *dahr* hatten schon die altarabischen Dichter gesprochen. Aber sie hatten damit vor allem das „Schicksal" gemeint[67]; das spielte in dem irakischen Milieu, in dem die islamischen Theologen mit der Dahrīya zusammenstießen, keine Rolle mehr. Bei dieser kamen vielmehr iranische und antike Gedanken zum Tragen.

Allerdings hatte die Überlieferung auch immer schon das Antidot zur Verfügung. Die *Propositiones* des Proklos über die Ewigkeit der Welt (Ἐπιχειρήματα περὶ ἀϊδιότητος τοῦ κόσμου)[68] sind aus dem Arabischen besser bekannt als aus dem Griechischen; aber man las zusammen mit ihnen auch die Widerlegung durch Johannes Philoponos[69]. Letzterer war Christ und hatte allen Grund, Einspruch zu erheben. Aber auch im Umfeld der iranischen Religionen gab es verschiedene Lager. Die Zoroastrier kannten ein Weltende[70] und sahen

---

[63] *Ḥayawān* IV 90, 3 ff. Vgl. weiterhin die angebliche Diskussion Abū Ḥanīfa's mit einem Dahriten im Kommentar des Abū l-Laiṯ as-Samarqandī zum *Fiqh absaṭ* (ed. Daiber. *The Islamic Concept of Belief* 190 ff., Z. 771 ff.).

[64] Ib. 90, 1; dazu oben Bd. I 452.

[65] Ein charakteristisches Beispiel ist die mit dem Namen des Ibn al-Muqaffa' verbundene Schrift gegen den Islam (s. o. Bd. II 31 f.). Vgl. auch die Ausführungen im *Garšāspnāma*, übs. Massé II 30 f.

[66] Ringgren, *Fatalism in Persian Epics* 49 ff., auch 9 ff.

[67] Literatur dazu vgl. HT 75; s. auch oben Bd. I 25.

[68] Vgl. jetzt die deutsche Übersetzung bei M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* II 134 ff.

[69] Vgl. Walzer in: EI² I 1340 s. v. *Buruḳlus* und Endreß, *Proclus Arabus* 15 ff.; dabei sind, wie A. Hasnaoui kürzlich nachgewiesen hat, Auszüge aus Philoponos' *De aeternitate mundi contra Proclum* im Arabischen sekundär Alexander von Aphrodisias zugeschrieben worden (Ar. Sc. and Phil. 4/1994/68 ff.). Zum Umfeld der Diskussion unter christlichen Autoren des 6. Jh., z. B. Äneas von Gaza und Zacharias von Mytilene, auch eine Generation vorher schon Synesios von Kyrene, vgl. E. Rowson in seinem Kommentar zu ʿĀmirīs *Amad ʿalā l-abad* (1988), S. 252 ff. Zu den diesbezüglichen Werken des Johannes Philoponos vgl. Sorabji in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* 7 und 167 f., auch 233 f.; zu seinem Einfluß oben Bd. III 231 und 394, auch 42 f. Bruchstücke einer bisher unbekannten Schrift des letzteren über die *creatio in tempore* hat S. Pines in IOS 2/1972/320 ff. bekanntgemacht; mit französischer Übersetzung ediert von Troupeau in: *Mémorial Festugière* 77 ff. Die Fragmente von *Contra Aristotelem*, vor allem aus Simplikios, aber auch aus arabischen Quellen (Fārābī), sind in englischer Übersetzung von Ch. Wildberg vorgelegt worden: *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World* (Ithaca, Cornell Univ. Press 1987); zur Textgeschichte vgl. ders. in: Sorabji, *Philoponus* 198 ff. – Das Interesse an der Kontroverse wird auch dadurch belegt, daß Pseudo-Ammonios, der Proklos als Neuplatoniker sehr schätzte, den Nachweis versucht, daß dieser die Ewigkeit der Welt gar nicht vertreten habe (cap. XXV mit Komm. S. 204 ff. Rudolph).

[70] Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* 312 ff.

in Ohrmazd den Schöpfer[71]. Die Markioniten lehnten zwar die *creatio ex nihilo* ab, kritisierten aber diejenigen Dahriten, welche Gott auch als Lenker des Kosmos nicht anerkannten[72]. Nach dem *Dēnkart* hießen diejenigen, die nicht an die Existenz des Schöpfers Ohrmazd und des „Propheten des *dēn*" (d. i. Zarathustra) glaubten, „in der Sprache des Reiches", also der Muslime, Sophisten und Dahrīya[73]. Gemeint sind u. a. wohl die Zurvaniten; schon ihr Name verwies auf *zurvān-i akanārak*, die „unendliche Zeit"[74]. Die creatio ex nihilo wurde aber auch im *Dēnkart* selber abgelehnt; denn aus nichts kommt nichts[75].

Zurvanitische Ideen blieben in der Tat nicht ganz ohne Einfluß auf den Islam; Abū l-ʿAtāhiya ist dafür ein Beispiel[76]. Aber daß die Welt einen Anfang und ein Ende habe, konnte von einem Muslim nicht geleugnet werden. Schon Ǧahm b. Ṣafwān verlieh diesem Axiom radikalen Ausdruck: Gott ist der Erste und der Letzte (Sure 57/3); er war am Anfang alleine, und er wird es auch am Ende sein[77]. Ǧahm stützte sich darin wohl auf einen breiten Konsens. Der Medinenser Abū Ṣāliḥ Ḏakwān as-Sammān (gest. 101/720) benutzte in einem Gebet, das er vor dem Einschlafen zu sprechen empfahl, die Formel: „Du bist der Erste; also gibt es vor dir nichts. Und du bist der Letzte; also gibt es nach dir nichts"[78]. Beide gingen wohl davon aus, daß Gott als einziger die Zeit ausfüllt; er ist in der Zeit oder vielleicht die Zeit selber – *ana d-dahr*, wie das Ḥadīṯ sagte[79]. Aber Ǧahm dachte sich die Sache so, daß nicht nur nichts auf Gott folgt, sondern dieser auch als einziger übrigbleibt; damit war vorausgesetzt, daß die Menschen nicht auf ewig im Paradies bleiben werden. Diese Konsequenz wollten nur die wenigsten tragen; sie schien auch nicht durch den Koran gedeckt[80].

Allerdings hatte das Modell den Vorteil, daß sich damit am klarsten der Dahrīya entgegentreten ließ. So hielt Abū l-Huḏail denn zumindest daran fest, daß alle Bewegung einen Anfang und ein Ende habe; das Paradies konnte dann sehr wohl ewig sein, vorausgesetzt daß in ihm auf die Dauer ewige Ruhe

---

[71] Ib. 249 f.; nach der Vorstellung Zarathustras schafft Gott die Welt im übrigen durch sein Denken, also *ex nihilo* (ib. 199). Vgl. dazu das Referat bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 331, 2 ff.

[72] S. o. Bd. I 432.

[73] *Dēnkart*, übs. de Menasce 237 § 225; vgl. auch den Text bei Zaehner 197.

[74] Zaehner 181; allgemein zu ihnen ib. 198 ff. sowie jetzt Boyce in: Fs. Yarshater 20 ff. und Shaked in: JSAI 17/1994/50 ff.

[75] Übs. de Menasce 327 § 362.

[76] *Aġ.* IV 5, 14 ff.; s. o. Bd. I 448. Der bekannte zurvanitische Ursprungsmythos war den Arabern bekannt (vgl. Abū ʿĪsā al-Warrāq bei Malāḥimī, *Muʿtamad* 597, –7 ff.); dazu Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 334, 4 ff.

[77] S. o. Bd. II 505; vgl. dazu Rudolph, *Pseudo-Ammonios* 129.

[78] Muslim, *Ṣaḥīḥ* 2084 = *Ḏikr* 61; Parallelen vgl. *Conc.* I 134b und Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 77, 6 ff., auch Gimaret, *Noms divins* 172.

[79] HT 76. Der Ibāḍit Naffāṯ b. Naṣr al-Qanṭarīnī überspitzte dies später dahin, daß Gott *ad-dahr ad-dāʾim* sei (Ṣāliḥ Bāǧīya, *al-Ibāḍīya fī l-Ǧarīd* 63 ff.).

[80] Dies hing allerdings daran, wie man *ḫ-l-d* in *ǧannat al-ḫuld* oder *ḫālidīna fīhā* verstand (s. o. Bd. II 505 und III 54; auch unten S. 550 f.).

herrschte. Für die Dahriten war die Bewegung (der Gestirne) das Grundelement ihres Weltbildes gewesen[81]; indem Abū l-Huḏail sich darauf einließ, kam er dazu, Schöpfung als In-Bewegung-Setzen zu verstehen. Seine Nachfolger akzeptierten dies, wie wir sahen, versuchten aber der darin angelegten Konsequenz zu entgehen. Spätestens bei Iskāfī wird die Analogie zwischen Anfang und Ende aufgehoben; man kann, so meinte er, beweisen, daß alle Bewegung einen Anfang haben muß, ohne deswegen auch deren Ende zugestehen zu müssen[82]. Kindī zeigte kurz darauf, daß es tatsächlich Phänomene gibt, die zwar einen Anfang, aber kein Ende haben, nämlich die Reihe der Zahlen oder die Zeit[83].

Mit dieser Annäherung an eine philosophische Fragestellung, die seit der Spätantike diskutiert wurde, ließ sich Gott nicht mehr als derjenige verstehen, der in der Zeit ist; er hat vielmehr die Zeit mit der Bewegung geschaffen[84]. Zeit war ja, wie Aristoteles gesagt hatte, das Maß der Bewegung[85]. Nun war es auch nicht mehr möglich, mit der kūfischen Theologie Bewegungen in Gott anzunehmen[86]; Gott ist unwandelbar und steht außerhalb der Zeit. Zwar ist, so heißt es im *K. Sirr al-ḫalīqa*[87], die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen; aber die Zeit wurde mit der Welt geschaffen, es gibt keine Zeit für die Zeit. Allerdings: wenn es keine Zeit für die Zeit gibt, wie kann dann Gott noch vor der Schöpfung da sein? Dieser neue Aspekt des Problems hat die Theologen im zweiten Drittel des 3. Jh's beschäftigt. Gott ist gar nicht vor den Dingen da, so sagte ʿAbbād; er ist nur „vorher" im prinzipiellen Sinne. Wenn er den Dingen vorgeordnet ist, so weil sie von ihm abhängen. Statt von zeitlicher Posteriorität redete ʿAbbād also von Kontingenz. Zwar wird Gott zum Schöpfer erst mit der Schöpfung; aber man darf deswegen doch nicht sagen, er sei von Urbeginn an ein Nicht-Schöpfer gewesen[88]. Ṣāliḥī versuchte den Sachverhalt durch Verfremdung der Normalsprache zu pointieren: Gott ist nicht *qabla l-ašyā'*, sondern *qablu l-ašyā'*[89]. Šaḥḥām arbeitete als erster mit der Vorstellung der Potentialität: die Körper haben auch vor der Erschaffung in Gottes Wissen eine gewisse Existenz[90]. Das war bei ihm noch etwas roh gedacht; auch der Begriff der Möglichkeit war noch nicht vorhanden[91].

---

[81] Vermutlich vor allem wegen der Astrologie; die in ihr vorausgesetzte Gesetzmäßigkeit des Himmels war durch die Ewigkeit von dessen Bewegung gewährleistet (vgl. die Lehre der „Chaldäer" bei Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* II 30; dazu van der Waerden in: SB Heid. Ak. Wiss., Math.-Nat. Kl. 1972, nr. 5, S. 20).

[82] S. o. Bd. III 261.

[83] Vgl. den Text, ed. Celentano in: AIUON 39/1979, Suppl. 18, S. 7, 10 f. Bei den Zahlen ignoriert Kindī dabei, dem Geiste seiner Zeit entsprechend, die Existenz negativer Zahlen.

[84] Für Ibn Šabīb s. o. S. 129.

[85] S. o. Bd. III 242.

[86] S. o. S. 402 und 439.

[87] S. 62, 2 ff.

[88] S. o. S. 23.

[89] S. o. S. 140 f.

[90] S. o. S. 48 f.

[91] Es ging ja nicht um Möglichkeit, sondern um Existenz oder genauer: um Bestehen (*ṯubūt*) als ein „Etwas" (*šai'*), und zwar um Bestehen im Wissen Gottes. Šaḥḥām entzog damit endgültig

Aber es war doch ein entscheidender Durchbruch; erst jetzt wurden Systeme wie das aristotelische, das auf dem Gegensatz von δύναμις und ἐνέργεια aufgebaut war, für das Denken des *kalām* konvertibel.

Die Annäherung, die damit eingeleitet war, hat immer noch Jahrhunderte gebraucht, und sie ist selbst dann auf halbem Wege stehengeblieben. Mit dem Kontingenzbegriff allein haben die Theologen das Verhältnis zwischen Gott und Welt nie erklären wollen; Schöpfung blieb immer Schöpfung in der Zeit. So ist die Frage, die schon die Dahrīya gestellt hatte, warum nämlich Gott die Welt gerade zu diesem Zeitpunkt geschaffen habe und nicht vorher oder nachher[92], auch noch von Ġazzālī in seinem *Tahāfut al-falāsifa* behandelt worden[93]. Nie auch hat man das Verhältnis zwischen Gott und Welt auf ein solches zwischen Ursache und Wirkung reduziert[94]; daß Gott Ursache sei, stand nur bei den Philosophen, etwa in dem pseudaristotelischen *K. al-Īḍāḥ fī l-ḫair al-maḥḍ*, dem lateinischen *Liber de Causis*. Selbst die Ismāʿīliten haben sich in diesem Punkt von den Neuplatonikern distanziert[95]. Das göttliche Wollen blieb eine freie Entscheidung, mit der sich eine Absicht verband; Gott tut nichts „zum Spaß", so sagte der Koran, und die Theologen richteten sich danach[96].

Über den Grund, warum er sein Alleinsein aufgegeben hatte, ließ sich freilich Einigkeit kaum erzielen. Um der Menschen willen, so sagten die Muʿtaziliten und verstanden darunter: um ihnen zu nützen; die Schöpfung war also ein karitativer Akt[97]. Gott schuf, so mochte man dann sagen, aus Großmut (*ǧūd*) und Barmherzigkeit[98]. Das hatten auch die Christen schon so gesehen[99]; Muqammiṣ sprach es ihnen nach[100]. Allerdings gewann es in der Verklammerung mit der Lehre von der Inkarnation einen tieferen Sinn; die Muslime mußten sich dagegen immer den Einwand vor Augen halten, daß der karitative Akt Adressaten galt, die es noch gar nicht gab. Da bot sich dann an, die Vorstel-

---

Lehren den Boden, nach denen ein Ding erst Ding wird, wenn Gott es in die Existenz versetzt und damit auch um es weiß (so Šaiṭān aṭ-Ṭāq nach *Maq.* 37, 3 ff.; dazu Bd. I 341).

92 So bei ʿAmmār al-Baṣrī, *Masāʾil* 106, 4 ff.

93 Vgl. die Übersetzung in: van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* I 1 ff.; dazu B. S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* 46 ff. Allgemein jetzt R. C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World* (Leiden 1990).

94 Wenn Ibn ar-Rēwandī einen Ansatz dazu bei Abū ʿAffān ar-Raqqī, dem Schüler des Naẓẓām, entdecken will, so ist dies wohl in erster Linie Polemik (s. o. S. 118).

95 Vgl. Walker, *Early philosophical Shiism* 41 für Siǧistānī. Dieser verstand sich nur dazu, Gott *muʿill ʿillat al-ʿilal*, causator causae causarum zu nennen (vgl. Madelung in: Nasr (ed.), *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture* 57). Ḥamīdaddīn al-Kirmānī war noch zurückhaltender (vgl. de Smet, *La Quiétude de l'Intellect* 134 ff.). Allgemein zur Frage auch Alousi, *Problem of Creation* 237 ff.

96 S. o. Bd. III 280; dazu Maqdisī, *Badʾ* I 115, 3 ff.

97 Bd. III 406; zu den Ansätzen im Koran vgl. O'Shaughnessy, *Creation* 59 f.

98 Maqdisī, *Badʾ* I 115, ult. f.

99 Justin, *Apol.* I 10, 2; II 4, 2 und 5, 2; Irenaeus, *Haer.* IV 14, 1; im arabischen Sprachraum Abū Rāʾiṭa 36, 5 ff. Graf (CSCO Bd. 130).

100 *ʿIšrūn maqāla* XII 3 = S. 231 Stroumsa.

lung von der Präexistenz Muḥammads[101] noch einzuarbeiten. Das geschah vor allem in der Mystik. Gott, so heißt es bei Abū Ṭālib al-Makkī, hat die Welt wegen der Menschen geschaffen, aber Adam (als Ahnherrn der Menschen) wegen Muḥammad und Muḥammad um Seiner selbst, d. h. um Gottes willen[102]. Oder, formal und inhaltlich noch stärker zugespitzt: „Wärest du (Muḥammad) nicht gewesen, so hätte ich die Sphären nicht geschaffen"[103].

Man konnte den Sinn der Schöpfung aber auch darin sehen, daß die Menschen – und nur sie – Gott zu erkennen vermögen; Gott erschließt sich also in ihr. Die Šīʿa hat diesen Gedanken gepflegt[104], und wiederum hat die Mystik ihn aufgegriffen, auch hier mit einem Ḥadīṯ qudsī: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte, daß ich erkannt würde"[105]. Das war souverän gedacht, aber schwer zu beweisen; darum kleidete es sich ja auch in die Form einer Selbstaussage. Schon Naǧǧār bestritt, daß sich überhaupt ein einziger umfassender Grund finden lasse; die Welt ist zu komplex dazu, Gott hat viele Gründe gehabt[106]. Da mochte man sich dann bald fragen, ob Gott überhaupt einen Grund haben mußte; die Aš'ariten leugneten es[107], ebenso Ibn Ḥazm[108]. Maʿarrī sagte in einem Vers seiner *Luzūmīyāt*: „Gott hat mich geformt (*ṣauwaranī*); doch ich weiß nicht, warum. Erhaben ist der Mächtige, der Eine"[109]. Die Erhabenheit Gottes äußert sich nämlich auch in seiner Autarkie; er ist *ġanī*, auf niemanden angewiesen[110].

Er zieht sich aber auch nicht aus der Welt zurück; der göttlichen Bedürfnislosigkeit und Seinsfülle korrespondiert seine Sorge. Schon der Koran bringt deutlich – viel deutlicher als das AT – zum Ausdruck, daß die Schöpfung nicht nur ein Geschehen „am Anfang" war, sondern sich immerfort vollzieht,

---

[101] Dazu unten S. 592 f.

[102] *Qūt al-qulūb* I 244, 16 ff./übs. Gramlich II 213, nach den „*aḫbār Dāwūd*". Kürzer auch als Ḥadīṯ qudsī; vgl. Furūzānfar, *Aḥādīṯ-i Maṯnawī* 181 nr. 575.

[103] *Laulāka mā ḫalaqtu l-aflāk*: berühmtes, aber offensichtlich spätes Ḥadīṯ qudsī (vgl. Furūzānfar 172 nr. 546; Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet* 114).

[104] Maǧlisī, *Biḥār* V 312 ff.

[105] Auch dies wird anderswo – und früher? – als Ausspruch Davids überliefert (Furūzānfar 29 nr. 70; dazu Ritter, *Meer der Seele*, Index 711). Ibn Taimīya bezeichnete das Wort als Fälschung (Ibn ad-Daibaʿ, *Tamyīz aṭ-ṭaiyib min al-ḫabīṯ* 153, 10 ff.). Über Ursprung und Alter der genannten Dicta ist vorläufig nichts auszumachen.

[106] Text XXXII 21. Das ließ sich aus dem Koran nachweisen (vgl. O'Shaughnessy, *Creation* 58 ff.).

[107] Für Aš'arī vgl. Gimaret, *Doctrine* 435; für Faḫraddīn ar-Rāzī z. B. *Mafātīḥ al-ġaib* XVII 21, –4 ff.

[108] Für ihn vgl. Arnaldez, *Grammaire et théologie* 295.

[109] *Luzūmīyāt* I 296, 2 ZAND/übs. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry* 159. Allgemein auch Maqdisī, *Bad'* I 116, 5 f.

[110] So schon im Koran; vgl. Sure 4/131 und die bei Paret, *Kommentar* 107 angegebenen Parallelen. Zur späteren Interpretation des Wortes vgl. Gimaret, *Noms divins* 223 f. Der Begriff der αὐτάρκεια wird in der griechischen Philosophie und im hellenistischen Judentum und Christentum benutzt (vgl. B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* 216 ff.); *ġanī* entspricht dort οὐ προσδεόμενός τινος. – Natürlich konnte man auch kaum nach den Gründen der Schöpfung fragen, wenn man, wie etwa die frühen šīʿitischen Theologen, Gott kein Vorherwissen zuschrieb.

als täglich erfahrbares Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt. Gott ruht eben nicht; er ist auch am siebten Tag der thronende Herrscher, der alles bestimmt[111]. „Gott besitzt eine Tafel, die auf der einen Seite aus einer Perle und auf der andern aus einem Smaragd besteht, mit einem Schreibrohr aus Licht", so soll Mālik b. Dīnār von Ḥasan al-Baṣrī überliefert haben; „mit ihr schafft er, mit ihr schenkt er Lebensunterhalt, mit ihr gibt er Leben und Tod, erhöht und erniedrigt, tut Tag und Nacht, was er will"[112]. Die Allmacht Gottes stand den Muslimen von Anfang an viel klarer vor Augen als seine Allwissenheit[113]; der Gedanke, daß Gott vorausschauend die Welt wie ein Uhrwerk sich selber überlassen hat, wäre ihnen kaum gekommen. Natürlich findet diese Vorstellung sich auch im christlichen Mittelalter noch nicht; aber der Koran hatte doch einen eigenen Akzent gesetzt[114].

Am ehesten befanden sich die Muslime hier noch im Einklang mit den Juden. Diese neigten dazu, in Gen. 2.2 das Wort *yišbot* (von dem der „Sabbat" herkommt) in dem Sinne zu verstehen, daß Gott am siebten Tage sein Werk zwar unterbricht, nicht aber beendet; schon bei Philo findet sich darum die Vorstellung von der immerwährenden Schöpfung[115]. Aber während im Judentum die theologische Systematisierung nach Philo wieder aufgegeben wird, kann sie sich im Islam später frei entfalten. Die Sālimīya machte den Gedanken in Baṣra zu einem ihrer Lehrsätze[116]. Der Philosoph Īrānšahrī[117] stützte damit das Postulat ab, daß Gott, wenn er handelt, nicht aus dem Zustand der Tatenlosigkeit in den des Tuns übergehe; er handelt eben immerzu[118]. Sogar die Mu'tazila, obgleich unter den Theologen noch am ehesten von hellenistischem Geiste geprägt, richtete sich zumindest in der baṣrischen Schule auf die Dauer danach aus. So sehr sie nämlich dem Menschen Handlungsfreiheit zugestand, so wenig hatte sie einen Blick für die Eigenständigkeit der unbelebten Natur. Daß die Dinge aus sich heraus wirken, nach dem Gesetz, nach dem

---

[111] Vgl. dazu Nagel, *Der Koran* 181. Auch oben S. 402 f.

[112] Suyūṭī, *La'ālī* I 20, 2 ff.; zu Mālik b. Dīnār s. o. Bd. II 91 ff. Eine Variante mit anderem Isnād bei Baihaqī, *al-Asmā' waṣ-ṣifāt* 606, apu. ff.

[113] Zu ihr s. o. S. 405 f. und 439.

[114] Die frühe christliche Polemik hat das deutlich gesehen (vgl. die unter dem Namen des Johannes Damascenus laufende Διάλεξις IV 429 f. KOTTER = Glei/Khoury, *Schriften zum Islam* 170 ff.; zur Autorschaft s. u. S. 627, Anm. 14). Wie anders die westliche Scholastik angesetzt hat, ist von M.-D. Chenu in seiner *Théologie au douzième siècle* herausgearbeitet worden (Paris 1957; dort vor allem Kap. 1 und 5). Immerhin hatte schon Origenes geglaubt, daß Gott sich am siebten Tag, also nach der Schöpfung, „in seinen Wachtturm zurückzieht" und auf sich selbst schaut – allerdings offenbar erst, nachdem die Weltzeit zu Ende gegangen ist (*Contra Celsum* 5.59/übs. Chadwick 310; dazu H. J. Vogt in: Studia Patristica XXI, S. 359 ff.).

[115] May, *Schöpfung aus dem Nichts* 19; Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 511. Das Verb *šābat* heißt „pausieren, eine Zäsur machen" (vgl. Köhler/Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* 946). Die Bedeutung „ruhen" ist in den ältesten Texten nicht direkt impliziert; vgl. ar. *sabata* „abschneiden, unterbrechen". Später ist gemeint: „den Sabbat feiern".

[116] Vgl. Böwering, *Mystical Vision of Existence* 95, nr. 10.

[117] Zu ihm s. o. S. 120 und 291.

[118] Vgl. Meier in: Oriens 33/1992/12.

sie angetreten, wurde bloß von einer Minderheit geglaubt: von Muʿammar[119], von Naẓẓām[120], von Ṯumāma[121], später von Kaʿbī[122] und in besonders auffälliger Weise von der Muṭarrifīya im Jemen[123]. Sonst aber betonte man, daß Gott jederzeit „schöpferisch" in den Lauf der Natur eingreifen könne[124]. Naẓẓāms Schüler al-Ǧāḥiẓ beklagte sich darüber; manche, so meinte er, sähen einen rechten Monotheismus nur dann verwirklicht, wenn sie den Dingen eine eigene Natur (*ṭabīʿa*, *ḥaqīqa*) absprächen, obgleich sie sich damit doch der Möglichkeit beraubten, Gott aus dem Wirken der Natur zu beweisen[125].

In der Tat findet sich der teleologische Gottesbeweis bei den Muʿtaziliten nicht besonders häufig[126], und dort, wo er auftaucht, in einem Apokryphon, verbindet er sich bezeichnenderweise mit dem Namen des Ǧāḥiẓ[127]. Die Theologen der andern Seite dagegen erschlossen im Gefolge des Abū l-Huḏail Gott gerade aus der Unstetigkeit alles irdischen Seins, aus der Bewegung[128]. Der Substanzbegriff im aristotelischen Sinne war ihnen fremd; die Akzidenzien erklären sich nicht aus der Natur der Dinge, sondern werden an diesen von Gott erschaffen[129]. Darum brauchten sie auch nicht den Begriff der Potentialität; Dinge, die keine ἐνέργεια haben, besitzen auch keine δύναμις. Möglich ist immer nur das Wirkliche; der Bereich des Möglichen war darum wie die gesamte reale Schöpfung nach Ansicht Abū l-Huḏail's zahlenmäßig begrenzt.

S. o. S. 453–455. Das entspricht dem Möglichkeitsbegriff, den die Megariker im Gegensatz zu Aristoteles entwickelt hatten. Nicolai Hartmann hat seine Vorzüge gegenüber dem des Aristoteles aufgezeigt. Aristoteles stellte sich eine Realwelt vor, „in der sich eine Überfülle des ‚bloß Möglichen' zwischen die Bestände des Wirklichen drängt, gleichsam als eine zweite Art des Seienden"; das gibt es in der Wirklichkeit nicht (*Kleinere Schriften* II 94). Vgl. dazu auch A. Faust, *Möglichkeitsgedanke* I 33 f.

Allerdings stellte Abū l-Huḏail dies in einen theologischen Rahmen: die existierenden Dinge sind *maqdūrāt*, Objekte der göttlichen Allmacht. Gott könnte diese zwar ungeschaffen lassen; aber sie existieren deswegen nicht potentiell. *Ġair maqdūr* sind nur diejenigen Objekte, die in einem Schöpfungsakt als Alternative bestanden; grammatikalisch betrachtet hat *maqdūr* hier überhaupt keine Gerundivbedeutung (vgl. dazu Bd. III 258 f.). Im übrigen dachte auch die Gegenseite nicht unbedingt prinzipiell anders; der *kumūn*-Begriff des Naẓẓām

---

[119] S. o. Bd. III 68 ff.

[120] Ib. 341 ff.; zu den beiden Genannten auch Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 559 ff. (wo allerdings die Quellenbasis etwas schmal ist).

[121] Zu ihm s. o. Bd. III 165.

[122] Vgl. McDermott, *Theology of Al-Mufīd* 215 f.

[123] Vgl. Madelung in: Akten VI. Kongreß UEAI Stockholm 77 f. (= *Rel. Schools and Sects*, nr. XIX). Zur Kritik des Ibn Rušd an Ġazzālī in diesem Punkt vgl. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* 135 ff.

[124] So etwa prononciert Abū l-Huḏail (s. o. Bd. III 277). Weiteres s. u. S. 474 f.

[125] *Ḥayawān* II 134, apu. ff./Übs. Souami 69. Auch oben Bd. III 366 f.

[126] Dies, obgleich er im Koran bereits angelegt ist; vgl. etwa Sure 16/10 ff.

[127] S. o. S. 208, aber auch 362.

[128] S. o. S. 7 und 335.

[129] Näheres dazu s. u. S. 460 f. und 470 ff.

hat gleichfalls mit Potentialität nur bedingt etwas zu tun (s. o. Bd. III 335). Diejenigen aber, die davon ausgingen, daß auch das Nichtseiende schon „etwas" sei, Šaḥḥām und seine Nachfolger (s. o. S. 45 und 48), wurden bezeichnenderweise beschuldigt, an die Ewigkeit der Welt zu glauben (so etwa von dem Šīʿiten Mufīd, vgl. dessen *Ḥikāyāt* in: Turāṯunā 4/1409, Heft 3/124 ff.; auch Alousi, *Problem of Creation* 204 f. und Madelung in: Akten VI. Kongreß UEAI Stockholm 81, Anm. 17).

Aristoteliker wie Maimonides sahen den systematischen Unterschied natürlich genau[130]. Ṯābit b. Qurra, auch er kein Freund der Theologen und im übrigen noch der alten ṣābischen Philosophenreligion anhängend[131], hielt seinen muslimischen Gesprächspartnern vor, daß Gott gar nicht in ihrem Sinne allmächtig sein könne, weil er, wie das Beispiel der Bienenwabe zeige, sich an vorgegebene geometrische Strukturen halten müsse, um Vollkommenheit zu erreichen[132]. Das Modell der permanenten Schöpfung aber verdichtete sich auf die Dauer zu einem konsequenten Okkasionalismus; nicht nur schafft Gott immer wieder neue Dinge, er schafft auch die bereits bestehenden, scheinbar beständigen Dinge in jedem Augenblick neu[133]. Damit war eine alte Tendenz auf die Spitze getrieben; die Zeit war atomisiert[134]. Früher, in der Epoche, die uns interessiert, hatte man nur einige bestimmte Einzelphänomene in dieser Weise zerlegt: die Bewegung und das menschliche Handeln[135]. Das atomistische Modell selber allerdings hatte damals schon im Mittelpunkt des Interesses gestanden; als der Okkasionalismus sich ausbreitete, hatte es seine Blütezeit bereits hinter sich.

1.3.2.1.1 Exkurs. Die frühislamische Atomenlehre

Der islamische Atomismus ist eine Errungenschaft der Muʿtazila; er ist in Baṣra konzipiert worden. Die kūfische Šīʿa kannte ihn nicht, ebensowenig Ǧahm b. Ṣafwān. Ǧāḥiẓ erzählt von einem Šīʿiten namens Abū Luqmān, der auf die Frage eines Muʿtaziliten ʿAlī als Atom (*ǧuzʾ lā yataǧazzaʾ*) bezeichnete, Abū Bakr und ʿUmar dagegen als teilbar und ʿUṯmān sogar als doppelt teilbar; Ǧāḥiẓ kann sich dies nur so erklären, daß der Mann von einer Terminologie

---

[130] *Dalālat al-ḥāʾirīn* 206, 8 f.

[131] Wenn auch vermutlich in geläuterter Form (s. o. Bd. II 446 ff.).

[132] Strohmaier, *Denker im Reich der Kalifen* 49. Das Beispiel von der Biene ist wohl bewußt im Anklang an den Koran gewählt (s. o. Bd. III 433); ein anderes Beispiel bei Pseudo-Maǧrīṭī, *Picatrix* 335, 16 ff./übs. 351. Vgl. auch Wolfson, *Philosophy* 614 f. Daß dies in antikem Denken wurzelt, zeigt A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike* 9 ff.

[133] *Taǧdīd al-ḫalq fī l-ānāt*; für Ibn ʿArabī vgl. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* 18.

[134] Die klassische Studie dazu ist D. M. Macdonald, *Continuous Recreation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology*, in: Isis 9/1927/326 ff.; auch ders., *Development of Muslim Theology* 201 ff. Ausführlich dann M. Fakhry, *Islamic Occasionalism* 25 ff. und jetzt L. Rubio, *El „ocasionalismo" de los teólogos especulativos islámicos. Su posible influencia en Guillermo de Ockham y en los „ocasionalistas" de la Edad Media* (Madrid 1987). Für das Abendland noch R. Specht, *Die Vorstellung von der Ohnmacht der Natur*, in: Fs. Walzer 425 ff.

[135] S. u. S. 472 f. und 483 f.

beeindruckt war, die er überhaupt nicht verstand[1]. Dennoch scheinen die baṣrischen Atomisten von jemandem gelernt zu haben, der zumindest zeitweise in Kūfa wirkte: von Ḍirār b. ʿAmr. Dieser sprach zwar noch nicht von Atomen, sondern von Teilen (*abʿāḍ*); aber er formulierte bereits einen wichtigen Grundsatz, der auch dem islamischen Atomismus auf immer ein eigenes Gesicht gab: daß nämlich diese Teile nur vereint in die Existenz treten[2]. Denn die Atome waren nach islamischer Auffassung keine Korpuskeln, sondern erhielten ihre Körperlichkeit erst in der Kombination miteinander. Allerdings waren sie im Gegensatz zu den Teilen nicht wahrnehmbar[3]. Das, was Ḍirār nämlich als „Teile" bezeichnet hatte, waren Eigenschaften gewesen – die Eigenschaften eines Körpers, der nur in ihnen „gebündelt" sich darbot[4]. Man erfährt ihn mit den Sinnen, und nur das, was man so von ihm erfährt, die „Akzidenzien" (*aʿrāḍ*), ist Teil von ihm.

Dieser erkenntnistheoretische Sensualismus war vermutlich aus iranischem Denken ererbt[5]. Er findet sich in anderer terminologischer Einkleidung auch bei dem Baṣrier al-Aṣamm[6]. Allerdings paßte er auf die Dauer schlecht zu der muʿtazilitischen Theologie. Er lag nahe bei Religionen wie dem Manichäismus, der sich in islamischer Umgebung den Anstrich eines naturwissenschaftlichen Systems gab[7], und auch die Dahrīya kam vermutlich gut mit ihm aus[8]; aber wer wie Abū l-Huḏail die Existenz eines unsichtbaren Gottes beweisen wollte, mußte sich etwas anderes einfallen lassen. Für diesen war der Atomismus denn auch nicht Teil eines physikalischen Systems, sondern ein Theologoumenon. Er unterschied zwischen den Atomen, die er die „nicht mehr weiter teilbare Einzelsubstanz" (*al-ǧauhar al-wāḥid allaḏī lā yanqasimu*) nannte[9], und den Akzidenzien, die an ihnen aufscheinen und ihnen inhärieren. Das Akzidens aber, das aus den Atomen einen Körper machte, war der Zusammenhalt (*taʾlīf*) oder das Vereinigtsein (*iǧtimāʿ*), und dieses Akzidens war von Gott gegeben. Gott also war derjenige, der auf solche Weise sichtbare Wirklichkeit entstehen ließ, und Gott konnte diese, indem er ihr das Akzidens Zusammenhalt entzog und durch das Akzidens Trennung ersetzte, auch wieder zunichte machen[10]. Mit dem Atomismus wurde somit nur verdeutlicht, wie der göttliche Wille arbeitete. Nirgendwo ist gesagt, daß Gott die Atome

---

[1] *Ḥayawān* III 37, pu. ff./übs. Souami 132 f.
[2] S. o. Bd. III 38 f.
[3] Ib. 227.
[4] Zum Modell des „Bündels" s. o. Bd. III 43 f.; jetzt auch Dhanani, *Physical Theory of Kalām* 90 ff.
[5] S. o. Bd. I 452. Man verband ihn aber auch mit indischen Strömungen (Bd. II 20 und 503).
[6] S. o. Bd. II 399.
[7] S. o. Bd. I 424. Zum Materialismus der Manichäer vgl. auch G. G. Stroumsa in: HTR 81/1988/43 ff.
[8] Dazu allgemein oben S. 451 f.
[9] Text XXI 4, a; ebenso oben Bd. III 68 für Muʿammar.
[10] S. o. Bd. III 224 und 229 f. Zur Rolle des *taʾlīf* vgl. auch Ibn Sīnā, *Šifāʾ*, Ṭabīʿīyāt I 185, 8 ff.

zuerst schuf und dann sozusagen als Bausteine benutzte[11]; er ruft die Dinge vielmehr als Ganze in die Existenz durch sein Schöpfungswort. Auch Muʿammar, der gleichzeitig mit Abū l-Huḏail dasselbe Modell benutzte und es vielleicht vor ihm entwarf[12], sah dies vermutlich nicht anders. Nur daß er das *ta'līf* nicht kannte und die Akzidenzien aus der Natur der Körper hervorgehen ließ; nach seiner Ansicht konnte Gott nur durch die von ihm selbst gewollte Prädisposition der Körper wirken[13]. Insofern ist Muʿammar stärker naturwissenschaftlich ausgerichtet als Abū l-Huḏail. Er hat sich damit jedoch gegenüber diesem nicht durchgesetzt. Naẓẓām, der an sich ähnlich dachte wie Muʿammar[14], wandte sich bezeichnenderweise von dem Atomismus ab, weil er ihn als ein in dieser Hinsicht ungeeignetes Modell ansah.

Wir haben es, wenn man so will, mit einer Retheologisierung antiker Wissenschaft zu tun[15]. Allerdings sollte man nicht vergessen, daß in der hellenistischen Philosophie der Topos Περὶ θεῶν in die Physik gehörte[16]. Schon damals hatten sich in dem, was David Furley die „kosmologische Krise der Antike" genannt hat[17], Ansätze gegenübergestanden, die ebenso divergierten wie die des Abū l-Huḏail und des Naẓẓām; im übrigen hat noch der bedeutendste Atomist der frühen Neuzeit, Gassendi, eine voluntaristische Theologie vertreten[18]. Dennoch besteht kein Zweifel daran, daß der Atomismus des Abū l-Huḏail eine ganz andere Intention hat als der der Antike. Abū l-Huḏail will gar nicht die Natur erklären wie Demokrit oder Leukipp – schon deswegen nicht, weil es die Natur in seinem Weltbild sozusagen nicht gibt. Für die beiden Vorsokratiker waren die Atome ewig, unendlich an Zahl und immerfort in Bewegung[19]; sie bewegten sich in der unendlichen Leere des Alls, und nur der Zufall führte sie zusammen[20]. Vor allem aber waren sie körperlich; sie hatten

---

[11] Man sollte allerdings nicht unterschlagen, daß ab und zu die Vorstellung begegnet, die Menschen hätten in der Präexistenz beim Urbund mit Gott (*mīṯāq*) atomare Gestalt gehabt (so etwa Ibn Manda, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 63, 9; vgl. dazu Amir-Moezzi, *Guide divin* 41 und oben Bd. III 278). Man konnte sich dann fragen, wie Atome in diesem Zustand schon auf eine Frage Gottes, das *a-lastu bi-rabbikum*, reagieren können (Kulīnī, *Kāfī* II 12, 8 ff.). Aber hier liegt das bekannte Ḥadīṯ von der Nachkommenschaft (*ḏurrīya*) Adams zugrunde, welche Gott aus dessen Lenden herausholt (vgl. HT 32 ff.); das Wort für „Atom" ist darum an dieser Stelle bezeichnenderweise *ḏarr*, nicht *ǧauhar* oder *ǧuzʾ* (*lā yataǧazzaʾ*).

[12] S. o. Bd. III 67 f.

[13] Ib. 68 ff.

[14] S. o. S. 457 f.

[15] Also ein ähnlicher Vorgang wie in der Alchimie, welche in der Gnosis durch Anverwandlung der magisch-chemischen Traditionen des Alten Orients entstand (vgl. dazu Colpe, *Problem Islam* 52 f.).

[16] Vgl. etwa Diogenes Laërtius VII 132 und 147 ff.; auch SVF II 299 ff. mit Bezug auf Chrysipp. Dazu oben S. 359.

[17] *The Cosmological Crisis in Classical Antiquity*, in: Proc. Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy II, ed. J. J. Cleary (Lanham 1986), S. 1 ff.

[18] Vgl. dazu M. J. Osler (ed.), *Atoms, Pneuma and Tranquillity. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge 1991, dort S. 155 ff.

[19] Für Leukipp vgl. etwa Jürß, *Griechische Atomisten* 115 und 118.

[20] Das wird z. B. von Alexander von Aphrodisias in seinem Περὶ προνοίας konstatiert. Der Text ist von Mattā b. Yūnus ins Arabische übersetzt worden (vgl. H. J. Ruland, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias* 1 ff.).

Haken und Ösen, um sich im Fall durch das Vakuum miteinander zu verklammern. Der Fortschritt bei Demokrit hatte gerade darin bestanden, daß Teillosigkeit nicht mehr mit Dimensionslosigkeit zusammengesehen wurde; seine Vorgänger hatten nämlich noch nicht zwischen dem materiellen und dem geometrischen Punkt unterschieden[21]. Daß die Korpuskeln durch den Zufall regiert wurden, konnte keinem Theologen gefallen; die Kirchenväter sahen darum in dem eigendeterminierten Chaos der Atomisten nur heidnische Leugnung der Schöpfung[22]. Abū l-Huḏail dagegen konnte, indem er ein transzendentales Prinzip, eben Gott, an die Stelle des Zufalls setzte, dieser Verweigerungshaltung den Abschied geben.

Dieser grundsätzliche Unterschied ist seit jeher in der Forschung herausgestellt worden, nicht nur in der Islamistik, sondern auch von den Philosophiehistorikern. Das liegt daran, daß man in der Darstellung des Maimonides eine bequeme, wenngleich aus gegnerischer Perspektive geschriebene Zusammenfassung zur Hand hatte (dazu Fakhry, *Occasionalism* 25 ff.; jetzt auch Schwarz in: Maimonidean Studies II 159 ff. und III 143 ff.). Auch der oben S. 459 genannte Aufsatz von Macdonald stützt sich in erster Linie darauf. Wie sehr Maimonides verallgemeinert hat, stellte sich erst beim Erscheinen der seitdem maßgeblichen Quelle, der *Maqālāt al-Islāmīyīn* des Aš'arī (Istanbul 1929), heraus. Sie wurde zum erstenmal von O. Pretzl in: Der Islam 19/1931/117 ff. behandelt, einige Jahre später dann von S. Pines in seiner häufig zitierten Dissertation *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin 1936). Tertiäre Resümees gehen seitdem im allgemeinen von diesen Arbeiten aus, so etwa, recht prägnant, A. Mieli, *La science arabe* (Rom 1938), S. 138 ff., oder, etwas wirr, Tayeb Tisini, *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters* (Berlin 1972), S. 37 ff. und Ḥusain Murūwa, *an-Naza'āt al-māddīya fī l-falsafa al-'arabīya al-islāmīya* (Beirut 1978, ^{5}1985) I 725 ff. Von selbständigem Wert sind H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass. 1976), S. 466 ff. (unter Verwertung eines früheren Beitrags zur Festschrift E. Voegelin, dort S. 593 ff.) und das Buch von C. Baffioni, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico* (Neapel 1982; dort S. 89 ff. über den *kalām*). Vgl. auch dieselbe, *Valore „filosofico" dell'atomismo del Kalām*, in: AIUON 40/1980/243 ff. (mit Übersetzung der wichtigsten Belegstellen aus den *Maqālāt*), L. E. Goodman in: Journal of Jewish Studies 31/1980/214 ff. und D. Konstan in: Ancient Philosophy 2/1982/60 ff.; Textmaterial ist zusammengestellt bei Levey in: Chymia 7/1961/40 ff. Die russische Dissertation von Taufīq Ibrāhīm Kāmil, *Der Atomismus des Kalām und seine Stellung in der arabisch-islamischen Philosophie des Mittelalters* (Moskau 1978) war mir leider nicht zugänglich; vgl. zu ihr Batunsky in: Religion 12/1982/372 f. Grundlegend und von großer Originalität jetzt Alnoor Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology. Minimal Parts in Baṣrian Mu'tazilī Atomism* (PhD Harvard 1991); ich habe für den vorliegenden Band und für Bd. VI die gedruckte Fassung (*The Physical Theory of Kalām.*

[21] So im übrigen auch Euklid; er postuliert die unendliche Teilbarkeit und definiert dennoch den Punkt als unteilbar. Die Entwicklung wird herausgearbeitet in der Studie von Luria, *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten*; vgl. dort etwa S. 124 und 127.

[22] Vgl. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik* I 11 ff.; danach Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 351. Ebenso übrigens auch die Juden (vgl. Urban, *The Sages* 29 f.).

Atoms, Space, and Void in Baṣrian Mu'tazilī Cosmology; Leiden 1994) heranziehen können.

Nun hatte es der *kalām* ja nicht mit Demokrit oder Leukipp zu tun, sondern mit einer jahrhundertelangen Tradition, die sich aus deren Anstoß ergeben hatte. In der Spätantike war das System einigen Veränderungen unterworfen worden, die den Übergang in das islamische Modell leichter verständlich machen. Epikur hatte die Formen, unter denen die Atome auftreten, stark eingeschränkt; denn diese haben keine „Qualitäten, die den Phänomenen zukommen"[23]. Da sie trotz allem eine gewisse körperliche Größe besitzen müssen, unterschied er neben ihnen sog. Minima (ἐλάχιστα), unter denen man sich die kleinstmöglichen Einheiten unter Absehung von aller Körperlichkeit vorzustellen hat. Damit war eine neue Diskussionsebene erschlossen; man setzte solche Minima nicht nur bei den Körpern, sondern auch mit Bezug auf Zeit, Bewegung und Raum an und redete jetzt von Zeit-, Bewegungs- oder Raumquanten statt von Atomen im alten Sinne[24]. Die Rangordnung der diskussionswürdigen Probleme wurde dabei maßgeblich bestimmt durch die Kritik, die Aristoteles im sechsten Buch seiner *Physik* an dem Atomismus alter Prägung geübt hatte; dort stand, im Zusammenhang mit den zenonischen Paradoxa, das Phänomen der Bewegung im Vordergrund. Die zenonischen Paradoxa aber hat auch Naẓẓām in seiner Kritik des Abū l-Huḏail aufgegriffen[25], und für die Bewegung hatte jeder der frühen Mu'taziliten eine andere Erklärung. Das Bild, das die *mutakallimūn* des 4./10. Jh's und vermutlich auch schon ihre frühmu'tazilitischen Vorgänger sich von den Atomen machten, erinnert, wie Dhanani in Auseinandersetzung mit Pines festgestellt hat[26], stark an die Minima des Epikur: kleinste Einheiten, die, als unteilbar vorgestellt, im Rahmen einer diskreten Geometrie[27] Felder im Raum besetzen[28]. Diese Vorstellungen wurden den Muslimen vermutlich nicht durch syrische, sondern durch iranische Zwischen-

---

[23] In seinem Brief an Herodot bei Diogenes Laërtius X 54 ff.; dazu Sambursky, *Physikalisches Weltbild der Antike* 152 ff.

[24] Vgl. H. J. Krämer, *Platonismus* 310. Allgemein dazu M. Gigante, *Scetticismo ed Epicureismo*; Neapel 1981.

[25] S. o. Bd. III 314 und 318 f. Bīrūnī wollte später von Ibn Sīnā wissen, warum Aristoteles die Atomisten mit den zenonischen Paradoxa so schlechtgemacht habe (*As'ila wa-aǧwiba* 17 ff. = *Ibn Sina Risaleleri*, ed. Ülken II 19, 12 ff.). Auch in der Scholastik des 14. Jh's hat übrigens der dort aufkommende Atomismus sich am Problemhorizont des Aristoteles orientiert; daraus erklären sich manche Gemeinsamkeiten mit dem *kalām* (vgl. Murdoch in: *La science de la nature*; Cahiers d'Etudes Médiévales II, S. 12).

[26] Vor ihm übrigens auch schon Konstan in dem oben genannten Aufsatz.

[27] Der Begriff bezeichnet die Gegenposition zur kontinuistischen Geometrie im Sinne Euklids, der auch Aristoteles anhängt.

[28] Die Frage, ob die Atome unter diesen Umständen eine Ausdehnung haben, einen Raum ausfüllen (*taḥaiyuz*), wird in der Frühzeit noch nicht entschieden und hat später, seit Ǧubbā'ī und Ka'bī, zu Differenzen geführt (s. o. Bd. III 225 ff.; dazu ausführlich und sehr scharfsinnig Dhanani, *Physical Theory of Kalām* 97 ff., für die Frühphase ib. 133 ff.). Abū l-Huḏail hat dafür nur die Kategorie *kaun*, „Befindlichkeit" im Sinne von: an einem bestimmten Ort sein (III 234 f.). Zu den Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen epikureischem und islamischem Atomismus allgemein vgl. Dhanani 191 f.

träger vermittelt; unter den *zanādiqa* gab es Atomisten[29], und das Phänomen der Bewegung wurde auch hier heftig diskutiert[30]. Wahrscheinlich kannte man dort den Atomismus als Gegenmodell zur κρᾶσις δι' ὅλων, die auf die Mischungstheorien der dualistischen Religionen eingewirkt hat[31]; nicht nur Naẓẓām, sondern auch die Alchemisten waren sich darüber im klaren, hier vor einer grundsätzlichen systematischen Entscheidung zu stehen[32]. Übersetzungen antiker Texte haben gewiß keine Rolle gespielt; die *Physik* des Aristoteles ist erst spät explizit herangezogen worden[33].

A. O. Makovel'skij hat in seinem Aufsatz *Atomistika na bližnem Vostoke* (in: Voprosy filosofii 1957, Heft 3, S. 112–116; zusammengefaßt bei Baffioni, *Atomismo* 5 ff.) bereits in der Antike jemanden ausfindig machen wollen, bei dem der Atomismus im Dienste der Religion stand: Ekphantos von Syrakus, der als Pythagoreer die Atome als Punkte verstand und nicht als Körper. Sie bewegen sich darum nach seiner Ansicht nicht durch ihre Schwere, sondern werden von einer „göttlichen Kraft" getrieben. Jedoch wissen wir über ihn nahezu nichts (vgl. Wellmann in RE V 2215; van der Waerden, *Die Pythagoreer* 465). Makovel'skijs Studie behandelt den islamischen Atomismus im übrigen zu undifferenziert und kommt auch sonst über eine Skizze nicht hinaus (vgl. die Kritik bei Baffioni 11 ff.). Allerdings ist festzuhalten, daß Ekphantos wahrscheinlich auch in der *Turba philosophorum* begegnet, als Teilnehmer an der kosmologischen Debatte (Plessner, *Vorsokratische Philosophie* 64 ff.). – Daß die Kirchenväter trotz ihrer Abneigung gegen die heidnische Zufallshypothese das Atom als letzte körperliche Einheit nicht unbedingt verwarfen, zeigt eine Stelle in Gregor von Nyssa's Schrift über das Sechstagewerk (PG XLIV 72 A 10 ff.), auf die R. M. Frank aufmerksam gemacht hat (in: *Islamic Philosophical Theology* 93, Anm. 111).

Demokrit bekam im übrigen auf die Dauer ein ganz anderes Gesicht; man sah in ihm einen orientalischen Weisen, und Clemens von Alexandrien, Athenagoras oder Tertullian haben ihn deswegen hochgeschätzt (vgl. R. M. Grant in: Wolfson Jubilee Volume I 382 f.). Ähnliches gilt für die arabische Tradition; in der Doxographie des Pseudo-Ammonios erinnert nichts an seine ursprüngliche Lehre (vgl. U. Rudolph, *Pseudo-Ammonios* 148; allgemein Baffioni 25 ff. und Daiber in: Proc. First Internat. Congress on Democritus 251 ff.). Allerdings beziehen sich manche Texte in allgemeiner Form auf seinen Atomismus (vgl. Strohmaier, *Demokrit über die Sonnenstäubchen*, in: Philologus 112/1968/1 ff.; Daiber, a. a. O. 261 ff.; auch Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 474 ff.). Ein Referat von Epikurs Atomenlehre wurde den Arabern durch die *Placita philoso-*

---

[29] S. o. Bd. I 442.

[30] Ib. 437 und 442. An iranische „gnostische Sekten" als Vermittler denkt auch Pretzl (a. o. O. 127 ff.) und jetzt wiederum Dhanani 182 ff.

[31] S. o. Bd. I 399 und III 336 f.

[32] Vgl. Ǧābir b. Ḥaiyān, ed. Lory 161, 5 ff.; für Naẓẓām s. o. Bd. III 362 ff. Allerdings war es früh auch schon zu Überschneidungen gekommen; Bardesanes, der an sich zu den Ahnherren der Naẓẓāmschen *kumūn*-Theorie gehört (s. o. Bd. III 337), meinte zugleich, daß die Elemente atomare Strukturen haben (Drijvers, *Bardaiṣan* 137; auch in: JELO 21/1969-70/198 f.).

[33] Später hat Ibn Sīnā die *mutakallimūn* in der Physik seines *Šifā'* im aristotelischen Sinne kritisiert (s. o. Bd. III 236 f. und 311; eingehend jetzt Marmura in: ZGAIW 7/1991-2/183 ff.).

phorum bekannt (I 3.18 = 102 ff. DAIBER); es ist teilweise übernommen in *Ṣiwān al-ḥikma* 4, 16 ff. DUNLOP/80, 11 ff. BADAWĪ.

Auch in der Terminologie scheinen die Araber sich an die Griechen anzulehnen. *Al-ǧuz' allaḏī lā yataǧazza'* für „Atom" entspricht ἀμερές[34]; *iǧtimā'* (*ta'līf*) und *iftirāq* erinnern an σύγκρισις und διάκρισις[35], *mumāssa* an ἁφή und *muǧāwara* an παράθεσις[36]. Allerdings heißen in einem der Referate, die Pseudo-Plutarch in den *Placita philosophorum* von der Lehre Epikurs gibt, die Atome *aǧsām laṭīfa* „feine Körper"[37], und genau das waren sie nach Ansicht der *mutakallimūn* nicht. Sie waren *ǧawāhir* oder, wie man beim Singular häufig erläuternd hinzufügte, *al-ǧauhar al-wāḥid* bzw. *al-ǧauhar allaḏī lā yanqasimu*[38]. Aristoteles hatte bereits von Demokrit gesagt, daß er „die unteilbaren Größen (τὰ μεγέθη τὰ ἄτομα) zu Substanzen (οὐσίαι = *ǧawāhir*) mache"[39]. Das Wort *ǧauhar* selber scheint wiederum auf iranische Vermittlung hinzudeuten; *gōhr* bedeutete schon im Mittelpersischen die „Substanz"[40]. Allerdings war die Vokabel im Arabischen seit langem bekannt; die Dichter bezeichneten damit im allgemeinen die solide Abstammung, den gesunden Kern einer Familie[41]. Walīd II. spricht von der „Substanz" des Weines; damit ist die philosophische Bedeutung schon für das Ende der Umaiyadenzeit belegt[42]. Daß die Atomisten sich gegenüber einer Tradition absetzten, dürfte daraus hervorgehen, daß sie das Wort durch *al-wāḥid* und *allaḏī lā yanqasimu* näher spezifizierten; ob dies auch mit mi. *gōhr* schon geschah, wissen wir nicht[43]. Gegen die letztere Annahme spricht, daß *ǧauhar* bei den *mutakallimūn* im Verbund

---

[34] Vgl. etwa Simplikios, *In Arist. Phys.* Z 2.938, 17 ff. DIELS = Usener, *Epicurea* 197 frg. 277. Diodoros Kronos sprach statt von Atomen von „*teillosen* Körpern" (Furley, *Two Studies* 131 f.).

[35] S. o. Bd. III 228. *Iǧtimā'* läßt sich daneben vermutlich auch mit ἀθρόισμα zusammenbringen (ib. 224).

[36] Bd. III 364.

[37] S. 21 DAIBER (= I 24.2).

[38] Vgl. Pretzl 122, Anm. 1.

[39] *Met.* VII 13.1039a 10 f. Das Attribut *allaḏī lā yanqasimu* würde dann ἀδιαίρετον entsprechen (vgl. *Met.* V 3.1014 b 5 und *De gen. et corr.* I 1.314 a 21). Dazu Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 466.

[40] Bailey, *Zoroastrian Problems* 89 ff., auch 124; dazu jetzt Endreß in GAP III 15.

[41] So Ḥassān b. Ṯābit 181 v. 4 'ARAFĀT; 'Umar b. Abī Rabī'a 96 v. 8 und 97 v. 3 SCHWARZ; Ibn Qais ar-Ruqaiyāt 3 v. 15 RHODOKANAKIS; an den letzten drei Stellen in der offenbar stereotypen Verbindung *al-ǧauhar al-muhaḏḏab* „der Edelkern". Die Grundbedeutung ist „Juwel"; jedoch begegnet der metaphorische Gebrauch schon im Huḏailitendiwan (nr. 93 v. 9 KOSEGARTEN = 256 v. 38 WELLHAUSEN; vgl. dazu Nöldeke, *Briefe an Goldziher* 214 und 216). Im übrigen ist auch im Pehlevi *gōhr* sowohl in der Bedeutung von „Abstammung" als auch in der von „Juwel" belegt (McKenzie, *Concise Pahlavi Dictionary* 36).

[42] *Dīwān* 8 v. 5 GABRIELI/übs. Derenk 101; Wagner, *Grundzüge* II 39 f. Was Abū l-'Atāhiya genau meint, wenn er *ǧauhar* neben *ma'din* gebraucht (*Dīwān* 449 v. 39), ist mir nicht ganz klar.

[43] Pretzl hat vermutet, daß die *mutakallimūn* das Wort im Mitteliranischen bereits mit der Bedeutung „Atom" vorfanden (Der Islam 19/1931/122, Anm. 1). Was R. Azar, *Der Begriff der Substanz in der frühen christlich-arabischen und islamischen Gotteslehre* (Diss. Bonn 1967), S. 131 dazu sagt, ist reine Phantasie und vermutlich aus Pretzl, S. 129 herauskombiniert.

mit *ʿaraḍ* „Akzidens" auftritt; dies aber ist ein Wort, das schon im Koran begegnet, in der Bedeutung von „etwas, das einem entgegentritt, sich anbietet", die „Glücksgüter (des Diesseits)", wie Paret übersetzt[44]. Das Begriffspaar *ǧauhar*: *ʿaraḍ* ist in den logischen Schriften des Muḥammad Ibn al-Muqaffaʿ gegeben[45]. Freilich zeigt der Fall des Ḍirār, daß man *ʿaraḍ* auch isoliert gebrauchen konnte; bei ihm war *ʿaraḍ* tatsächlich das, was sich dem Blick des Menschen „anbot", die Eigenschaft, unter der er einen Körper wahrnahm.

Daß *ʿaraḍ* im *kalām* nie genau dem „Akzidens" im aristotelischen Sinne entspricht, hat Frank gezeigt (in: Fs. G. Hourani 42). Im *kalām* hat man seine Bedeutung aus der Etymologie herzuleiten versucht (Text XXI 17 und XXII 2; dazu Bd. III 334). Vgl. auch Fārābī, *K. al-Ḥurūf* 95, 3 ff. § 56 f. – Der Übergang von „Substanz" zu „Atom" bereitet solange keine Schwierigkeiten, als man *al-ǧauhar al-wāḥid* (*allaḏī lā yanqasimu*) als begriffliche Neuschöpfung der Atomisten betrachtet, zu der *al-ǧauhar* im Sinne von „Atom" nur die verkürzte Form ist; „die (nicht weiter teilbare) Einzelsubstanz" ist genau das, was man unter einem Atom verstand. So hat sich auch Pines entschieden; die alternative Hypothese, daß *ǧauhar* von vornherein (ähnlich wie *ʿilm* „einzelner Wissensakt" oder *irāda* „einzelner Willensakt") eine einzelne Substanzeinheit, eben das Atom, bezeichnen könne, verwirft er selber, nachdem er sie zur Diskussion gestellt hat (*Atomenlehre* 3 f.). Später allerdings haben die *mutakallimūn* im allgemeinen nur noch mit dem verkürzten Begriff gearbeitet (Pines 4; Frank, a. a. O. 39 ff.).

Interessant ist die Frage, wieweit atomistische Begrifflichkeit in andere Bereiche der Theologie oder andere Wissenschaften hineingewirkt hat. Man wird dies z. B. annehmen dürfen, wenn Ǧāḥiẓ beim Koran von *ta'līf* spricht; dort ist nicht etwa „Verfasserschaft" gemeint, sondern „Komposition, Zusammensetzung" (s. o. S. 112). Auch die Grammatik sollte man unter diesem Gesichtspunkt einmal näher untersuchen: *ǧumla* als „Satz" z. B. (dazu Weiteres unten S. 480) oder die Übertragung der Bewegungslehre auf die Phonologie (*ḥaraka* „Vokal" als Gegensatz zu *sukūn*). Wörter wurden ja als Folge von *aṣwāt muqaṭṭaʿa*, von getrennt artikulierten Lauten (= Konsonanten) verstanden, die sich entweder „bewegen" oder in Ruhe sind (vgl. Bd. I 376 und III 409; dazu Text XVI 15, c, wo auch *ta'līf* hinzutritt). Der Vokal ist das Mindestmaß, das nötig ist, um zwei Konsonanten gegeneinander abzusetzen (Bravmann, *Phonetische Lehren* 15). Schon die frühen griechischen Atomisten hatten sich, wie Aristoteles verrät, für ihre Theorie an der Alphabetschrift orientiert (*Met.* A 4. 985b 13 ff.; vgl. dazu Laktanz, *Div. Inst.* 3, 17, 24/übs. Jürß, *Griechische Atomisten* 321; allgemein Sambursky, *Das physikalische Weltbild der Antike* 175 f.). Die Buchstaben heißen auf griechisch bezeichnenderweise „Elemente" (στοιχεία). Auch die Buchstabenspekulation des Muġīra b. Saʿīd atmet den gleichen Geist.

---

[44] *ʿaraḍ* (*ad-dunyā*), Sure 8/67 und 9/42; vgl. Paret, *Kommentar* 203 und Lane, *Lexicon* 2008 f. s. v. Māturīdī hat auf diese Stellen verwiesen (*Tauḥīd* 17, 2 f.). Vgl. auch *ʿāriḍ mumṭir* in Sure 46/24: „aufziehendes Gewölk, das Regen bringen wird".

[45] S. 11, 6 DĀNIŠPAŽŪH. Der vorherrschende Begriff für Substanz ist dort allerdings *ʿain* (vgl. Afnan, *Philosophical Terminology* 99 f.). In derselben Schrift findet sich im übrigen auch, worauf jetzt Dhanani aufmerksam macht (*Physical Theory* 185), die älteste Beschreibung eines atomistischen Körpermodells im Sinne Muʿammars; sie ist lediglich nicht als solche gekennzeichnet.

Nun stellen sich diese Abhängigkeitsfragen freilich ganz anders, wenn man sich entschließt, auch den indischen Atomismus in den Vergleich mit einzubeziehen. Macdonald hat hier nach Parallelen gesucht[46]; außerhalb der Orientalistik ist dies auch vorher schon geschehen[47]. Pines hat dem Problem die bisher sorgfältigste Untersuchung angedeihen lassen[48]; jedoch liegt diese nun mehr als ein halbes Jahrhundert zurück. Das Zögern der Forschung ist verständlich; nicht nur fehlt es einem Islamisten im allgemeinen an der indologischen Kompetenz, sondern man hat es im indischen Raum auch mit verschiedenen Systemen und einer durch unscharfe Chronologie komplexen Tradition zu tun. Der Kontext ist insofern wieder grundsätzlich verschieden, als hier ebenso wie in der griechischen Welt Gott aus dem Spiel bleibt; im System des Vaiśeṣika sind die Atome ewige, nichtverursachte materielle Substanzen[49]. Aber Pines weist daneben zu Recht auf Übereinstimmungen hin: Wie bei Abū l-Huḏail sind die Atome, verglichen mit den Körpern, ausdehnungslos; sie sind übersinnlich und werden erst sinnlich wahrnehmbar, wenn sie mit anderen vereint sind[50]. Ebenso wie die Araber arbeiten die Inder mit dem Vergleich vom Berg und dem Senfkorn[51], und vor allem stellen sie eine Frage, die auch jenen wichtig war: wie ein Atom sich mit anderen berühren kann, und mit wievielen es sich berühren muß, um einen Körper zu bilden. Das hat die Griechen, soweit wir dies beurteilen können, gar nicht interessiert. Aber es mag den Iranern wichtig gewesen sein; die Übernahme hätte sich jedenfalls in ihrem Milieu vollziehen müssen. Nachweisen können wir das nicht; aber es ist nach allem, was wir über den Gedankenaustausch in diesem Raum wissen, nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls wird man sagen dürfen, daß der islamische Atomismus nicht durch Urzeugung entstanden ist; die Anregungen, die er aufnahm, scheinen vielgestaltig gewesen zu sein. Das hinderte ihn nicht daran, diese völlig selbständig zu kombinieren und weiterzuentwickeln.

Wir erkennen es am ehesten daran, wie die islamischen Denker mit dem Problem der Berührung (*mumāssa*) umgingen. Acht Atome müssen zusammenkommen, damit ein Körper entsteht, so sagte Muʿammar; sechs, so meinte, vermutlich in Auseinandersetzung mit ihm, Abū l-Huḏail. Zugrunde lag eine verschiedene Raumvorstellung; Muʿammar dachte an einen Würfel, Abū l-Huḏail an die sechs Richtungen, wie sie auch Aristoteles schon gekannt hatte[52]. Muʿammar mag dabei von einer Packlage der Atome ausgegangen sein, Abū l-Huḏail gewiß eher von einer Gitterstruktur. Aber man kam davon wieder ab. Zwar hat Hišām al-Fuwaṭī diesen Ansatz noch einmal weitergedacht, indem er die kleinsten Körper Abū l-Huḏail's zu „Molekülen" machte,

---

[46] Vgl. Isis 9/1927/330 und 342 ff.

[47] Vgl. die Belege bei Pines, *Atomenlehre* 102, Anm. 2. In breiterem Rahmen ist die Indienthese vor allem von Horten vorgetragen worden.

[48] Ib. 102 ff.

[49] Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies* 79 ff.

[50] Vgl. dazu auch *Abhidharmakośa*, übs. de la Vallée Poussin II 213: als buddhistische Lehre.

[51] Dazu oben Bd. III 229 und 322 f.; aber auch I 356 und II 399. Dazu jetzt Dhanani 163 ff.

[52] S. o. Bd. III 67 und 225.

aus denen dann Körper von jeweils 36 Atomen entstehen[53]. Aber der Trend ging in eine andere Richtung: weg von der Anschauung, hin zur reinen Spekulation. Das lag an Naẓẓām; dieser hatte gezeigt, daß ein Atom *per definitionem* gar nicht verschiedene Seiten haben kann, an denen es sich mit anderen berührt[54]. Darum definierte sein Schüler Ṣāliḥ Qubba das Atom als geometrischen Punkt, der sich nur mit einem weiteren berühren kann und dann in diesem aufgehen muß[55]. Ihm schlossen sich die Theologen der nächsten Generation an. Iskāfī sah den Körper schon mit zwei Atomen verwirklicht, weil „Körper" nichts anderes heißt als „das Zusammengesetzte"[56]; Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī meinte mit einem einzigen Atom auskommen zu können, weil auch in diesem die Zusammensetzung virtuell schon angelegt sei[57]. Iskāfīs Lehre setzte sich durch[58]; man störte sich nicht daran, daß er mit seiner Körperdefinition der Physik völlig den Abschied gegeben hatte. Griechisch war das alles nicht und wohl auch nicht indisch; selbst wenn der *kalām* an dieser Stelle einen Anstoß aufgenommen haben sollte, ist er sofort einen eigenen Weg gegangen.

Selbst Mu'ammar und Abū l-Huḏail haben mangelndes Interesse an den physikalischen Aspekten ihres Systems dadurch bekundet, daß sie den Begriff des Vakuums völlig ignorierten; zumindest schweigen die Quellen sich darüber aus[59]. Nun hatte auch Aristoteles nicht an die Existenz eines Vakuums geglaubt[60]; Atomisten kamen nicht umhin, seine Kritik zu berücksichtigen. Die Stoiker teilten seine Meinung, zumindest was das Innere der Welt anging; allerdings glaubten sie, daß es außerhalb des Universums das Leere gebe[61]. Straton von Lampsakos zeigte dann experimentell, daß man in der Tat ohne die Hypothese eines Vakuums auskommt: Wenn man einen Stein in ein mit Wasser gefülltes Gefäß wirft, so wechselt er mit dem Wasser bloß den Platz[62]. Für Abū l-Huḏail war der Raum vermutlich mit Luft ausgefüllt[63]; unter den *mutakallimūn* überlegte man sich, ob nicht, wenn es gar keine Luft gäbe, die Wände

---

[53] S. o. S. 4 f.

[54] S. o. Bd. III 309. Dazu jetzt Dhanani 167 ff.

[55] Bd. III 425 f.

[56] S. o. S. 87.

[57] S. o. S. 137 f.

[58] Zumindest bei den Aš'ariten (s. o. S. 87). Zur Nachfolge des Ṣāliḥī vgl. Dhanani 57 f. Weitere Positionen sind die des Ka'bī (vier Atome; s. o. Bd. III 227, dazu jetzt Dhanani 135) und die des Qalānisī (drei Atome; vgl. Gimaret in: JA 277/1989/242). Allgemein auch Mufīd, *Awā'il al-maqālāt*, Appendix 77, 3 ff.

[59] Vgl. auch Pretzl in: Der Islam 19/1931/124 f.

[60] Vgl. Lasswitz, *Atomistik* 106 ff.; Dijksterhuis, *Val en worp* 22 ff.; jetzt Lettinck, *Aristotle's Physics* 317 ff. (auch für den Kommentar des Johannes Philoponos).

[61] Vgl. Aëtius, *Placita philosophorum* II 9.2/147 DAIBER; allgemein Sorabji, *Matter, Space and Motion* 125 ff. Diese Frage ist bezeichnenderweise auch im frühen *kalām* diskutiert worden (s. o. Bd. I 364).

[62] Gatzenmeier, *Naturphilosophie des Straton* 96; in Auseinandersetzung mit Gatzenmeiers Gesamtinterpretation jetzt Furley, *Strato's Theory of the Void*, in: Festschrift Moraux 594 ff.

[63] S. o. Bd. III 240. Aristoteles führt diesen Gedanken auf Anaxagoras zurück (*Phys.* IV 6. 213a 24 ff.; dazu Pines, *Atomenlehre* 49). Für den *kalām* vgl. noch Aš'arī, *Maq.* 442, 15, allerdings ohne nähere Zuordnung.

eines Zimmers sich berühren müßten[64]. Im übrigen redete Abū l-Huḏail gar nicht von dem Raum, in dem, sondern von dem Ort (*makān*), an dem sich eine Sache befindet; dieser Ort ist nur ein Akzidens eben dieser Sache. Das war bei Aristoteles ähnlich; der Raum ist nicht die Ausdehnung (διάστημα) zwischen den Wänden eines Behältnisses, sondern bloß die Gesamtsumme aller Örter (τόποι)[65]. In einem muʿtazilitischen Text, der sich auf Muʿammar bezieht[66], wird „Raum" auch im Arabischen mit *al-amkina* umschrieben. Alle diese „Orte" sind, so muß man sich vorstellen, von Minima besetzt[67]. ʿAbbād b. Sulaimān hat die Existenz eines Vakuums geradezu ausgeschlossen[68]; implizit lehnte er damit auch ab, daß die Atome Kugelgestalt haben könnten[69].

Noch Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 364/974) sagt in seiner Widerlegung des Atomismus nichts von einem Vakuum[70]. Jedoch hatte sich die Sachlage in der Zwischenzeit geändert. Die Argumente des Aristoteles waren nun nicht nur bekannt, sondern auch in einer arabischen Übersetzung der *Physik* zugänglich (durch Isḥāq b. Ḥunain, gest. 298/Ende 910). Was Epikur zum Vakuum gesagt hatte, konnte man in den *Placita philosophorum* nachlesen[71]; dieser Text war von Qusṭā b. Lūqā (gest. 301/913) ins Arabische übertragen worden. Muḥammad b. Zakarīyāʾ ar-Rāzī (gest. 313/925?) nahm unter seinen fünf Urprinzipien auch eine atomistisch gefaßte Materie an, die mit einer „Substanz der Leere" (*ǧauhar al-ḫalāʾ*) zusammengeht; damit ließ er in gewisser Hinsicht die Lehre Demokrits wieder aufleben[72]. Sein Zeitgenosse Abū Hāšim (gest. 321/933) suchte gegenüber Kaʿbī die Existenz eines Vakuums damit zu beweisen, daß Tiere in einem tiefen Brunnen nicht leben können[73]. Kaʿbī demonstrierte die Richtigkeit der alten Lehre mit Experimenten; er geriet ja auch mit Rāzī aneinander[74]. Aber gerade die Experimente weckten die Neugier; sie ließen sich im allgemeinen auch umgekehrt deuten. Wir erfahren von ihnen bei Ibn Mattōya[75] und Abū Rašīd[76]. Letzterer nahm zu dem Thema noch einmal in

---

[64] *Maq.* 432, 14 ff.

[65] *Phys.* IV 4. 211b 14 ff.; dazu Jammer, *Problem des Raumes* 16 f. Zur späteren Diskussion über diese Auffassung vgl. Sorabji in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* 14 f. und Furley, ib. 130 ff.

[66] Maqdisī, *Badʾ* II 121, 4 = Text XVI 49, f.

[67] Der *makān* wird auf diese Weise zu einem *ḫaiyiz* (vgl. Dhanani 65 ff.).

[68] Text XXV 100, b; das Zeugnis ist allerdings spät.

[69] Weil dann nie eine lückenlose Packlage erreicht werden kann (s. o. S. 29, Anm. 13). Atome haben nach Auffassung der *mutakallimūn* Würfelform, zumindest virtuell (s. o. Bd. III 225 f.; Genaueres jetzt bei Dhanani 113 ff.).

[70] Vgl. Endreß in: ZGAIW 1/1984/159.

[71] Daiber, *Aëtius Arabus* 120 (I 7.34), 124 (I 12.5), 128 (I 18.3) und 131 (I 20.1); vgl. auch Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 135, 9 ff.

[72] Pines, *Atomenlehre* 40 f., 47 f. und 76; Baffioni, *Atomismo* 115 ff.; Goodman in: Philosophical Forum 4/1972/26 f.

[73] Abū Rašīd, *Masāʾil fī l-ḫilāf* 50, apu. ff.; allgemein Mufīd, *Awāʾil*, Appendix 81, 6 ff. Dazu Dhanani 87.

[74] Vgl. EIran I 360 a; auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 624, apu. ff.

[75] *Taḏkira* 116 ff.; dazu jetzt Saʿīd Murād, *Ibn Mattawaih wa-ārāʾuhū l-kalāmīya wal-falsafīya* 379 ff.

[76] *Masāʾil fī l-ḫilāf* 47, 7 ff. (auch schon Biram, *Atomistische Substanzenlehre* 24 ff.). Zum Verhältnis beider Quellen zueinander vgl. Daiber, *Aëtius Arabus* 363 f.; eine genauere inhaltliche

seinem *K. an-Naqḍ ʿalā aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* Stellung; er hielt damals, ein Jahrhundert nach Abū Hāšim, die Annahme eines Vakuums für unerläßlich[77]. Mit den *aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* waren wohl die Baġdāder Muʿtaziliten gemeint; sie standen über Kaʿbī noch in der Nachfolge des Naẓẓām und konnten Abū Rašīd's Meinung nichts abgewinnen[78]. Jedoch hat diese sich auf die Dauer, vor allem in der Ašʿarīya, weitgehend durchgesetzt.

Daiber hat in seinem Aufsatz über Fārābīs Vakuum-Traktat in: Der Islam 60/1983/37 ff. die Verhältnisse rekonstruiert. Zur Ašʿarīya dort S. 45; vgl. auch das Material, das Pines in *Atomenlehre* (47, Anm. 1, und 49; 80, Anm. 2 und 3) sowie in: REJ 103/1938/21 und jüngst Gimaret in *La doctrine d'al-Ashʿarī* (S. 63 f.) gesammelt haben. Zahlreiche Übersetzungen finden sich in der ähnlich angelegten Darstellung von M. Schwarz in: Maimonidean Studies II 170 ff. Jedoch ist anzunehmen, daß Maimonides sich für seine Schlußfolgerungen vor allem auf Ibn Sīnā stützte; dieser hatte in seiner *Physik* die Lehre der islamischen Atomisten ziemlich eingehend beschrieben (*Ṭabīʿīyāt* 185, 7 ff.). Die Experimente werden auch von Bīrūnī aufgeführt; jedoch hält dieser nichts von einem Vakuum (vgl. seinen Briefwechsel mit Ibn Sīnā 47, 5 ff. und 58, 4 ff.; dazu Heinen in: Chelkovski, *The Scholar and the Saint* 54 ff.). Für Ibn Bāǧǧa vgl. Lettinck, *Aristotle's Physics* 299 f.

Man kann sich natürlich fragen, ob das Schweigen der frühen Quellen tatsächlich ein Desinteresse der ersten Generationen am Problem des Vakuums spiegelt oder ob man nicht vielmehr damals unreflektiert der Ansicht des Aristoteles folgte, daß Bewegung auch in einem Plenum, einem angefüllten Raum, möglich sei (dazu näher Dhanani 82 ff.); Luft und Wasser wurden ja als elastisch angesehen. Aber man würde dann doch erwarten, daß die Doxographen diese Ansicht irgendwo registrieren. Daiber geht auf die Frage nicht ein; er bringt a. a. O. den Unterschied zwischen der frühen und der späteren Muʿtazila nicht zur Sprache.

Der zweite Punkt, in dem Abū l-Huḏail eher ontologisch dachte als physikalisch, ist die Lehre von den Akzidenzien. Lukrez hatte sich mit dem Problem auseinandergesetzt, ob es farbige Atome gibt[79]. Für Abū l-Huḏail konnte sich die Frage gar nicht stellen; denn die Atome sind unsichtbar. Die Farben sind nur Akzidenzien an dem aus Atomen zusammengesetzten sichtbaren Körper.

Analyse jetzt bei Dhanani 76 ff. M. Schwarz hat aus einer andern Stelle bei Ibn Mattōya nachgewiesen, daß auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, der gemeinsame Lehrer der beiden Autoren, ein Vakuum für nötig hielt (in: Isis 64/1973/384 f.). Die Experimente sind z. T. aus Aristoteles, *Phys.* IV 6. 213a 25 ff. inspiriert und werden dort auf Anaxagoras zurückgeführt; auch Heron von Alexandrien hat Pate gestanden (vgl. Daiber in: Der Islam 60/1983/39). Vgl. die Behandlung bei Johannes Philoponos (D. Furley, *Summary of Philoponus' Corollaries on Place and Void*, in: Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* 130 ff. und Sedley, ib. 143 ff.). Zur Wiederaufnahme in der Spätscholastik E. Grant, *Much Ado about Nothing* 77 ff.

[77] *Masāʾil* 48, 2; dazu Madelung in EIran I 367 b. Das Buch ist nicht erhalten.

[78] Daß Naẓẓāms *kumūn*-Begriff sich mit der Idee eines Vakuums nicht vertrug, hat Ibn Sīnā notiert (*Šifāʾ*, Ṭabīʿīyāt II–IV, S. 105, 3). Zu berücksichtigen ist allerdings, daß Kaʿbī Atomist war (EIran I 361 a).

[79] Vgl. G. Müller, *Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez* 57 ff.; auch Jürß, *Griechische Atomisten* 444 ff.

Akzidenzien treten ohnehin normalerweise erst an dem Körper auf; sie sind das, was man an ihm wahrnimmt. Dabei sind sie selber Entitäten: die Schwärze, die Wärme usw.; prinzipiell sind sie darum von ihm ablösbar, so daß sie „nicht an einem Ort" (*lā fī makān*) auftreten können[80]. Abū l-Huḏail dachte wohl so, weil er Ḍirārs Lehre vor Augen hatte. Auch dort waren die Akzidenzien nichts anderes als Sinneseindrücke gewesen, und sie waren sogar völlig auf sich gestellt, weil es keine Substanz gab. Ḍirār hatte unterschieden zwischen konstitutiven Akzidenzien, durch deren Zusammenwirken ein Körper erst entsteht (d. h. die wir zusammen wahrnehmen müssen, um überhaupt zu wissen, daß wir einen Körper vor uns haben), und anderen, die nachher an dem bereits wahrgenommenen Körper auftreten. Die letzteren währen nur einen Augenblick; die ersteren können von Dauer sein, und sie sind es wohl auch häufig, weil nur so die Welt nicht in eine Serie flüchtiger und diskontinuierlicher Eindrücke zerfällt. Zu ihnen gehören auch die Farben; denn ohne Farbe würden wir einen Körper gar nicht sehen[81]. Abū l-Huḏail brauchte diese Konsequenz nicht mehr zu fürchten; er hatte ja nun die Atome, die „Substanzen" waren. Farbe ist darum für ihn etwas Sekundäres; sie tritt erst am Körper auf, nachdem dieser „zusammengesetzt" worden ist. Ein konstitutives Akzidens dagegen ist eben dieser „Zusammenhalt"; *ta'līf* oder *tarkīb* ist darum auch später, etwa in dem oben geschilderten Dissens zwischen Iskāfī und Ṣāliḥī, immer ein Schlüsselbegriff geblieben. Schon mit Bezug auf die „Trennung" war dies anders; über sie und ihre kategoriale Zugehörigkeit hat man sich bald gestritten.

S. o. Bd. III 230 f.; zum Problem allgemein auch Schwarz in: Maimonidean Studies II 189 f. Ähnlich wie bei den göttlichen Attributen hatte man manchmal ein Interesse daran, festzustellen, wie viele Akzidenzien es überhaupt gibt. Das war zugleich die Frage danach, unter welchen Aspekten die Welt der Phänomene wahrgenommen wird. Die Quantität z. B. war für die *mutakallimūn* kein Akzidens (ʿĀmirī, *Amad ʿalā l-abad* 132, 5 ff. Rowson [1988]). Ein anonymer Kommentator von Ibn Mattōya's *Taḏkira* zählt 22 Akzidenzien auf (vgl. Dhanani 16, Anm. 6); bei Baġdādī sind es 30 (*Uṣūl ad-dīn* 40, 9 ff.). Beide gestehen jedoch zu, daß weitere Akzidenzien im Gespräch waren, über die man sich bloß nicht einigen konnte; zu letzteren vgl. etwa die Diskussionen bei Abū Rašīd, *Masā'il fī l-ḫilāf* § 87, 122–123 und 146. Wenn Massignon in *Passion* ²III 75/ III 65 eine Liste von 21 „objektiven Akzidenzien" bringt, zusammen mit ihren 21 Gegenteilen, die er nicht nennt (weil es sie nämlich häufig gar nicht gibt), so ist wiederum eine Auswahl aus den vorherigen gemeint. Allein die Tatsache, daß man Akzidenzien zahlenmäßig begrenzen konnte, zeigt natürlich, daß wir es mit einem ganz andern Akzidensbegriff zu tun haben als bei Aristoteles.

Primäre und sekundäre Qualitäten hatte schon Epikur unterschieden[82]. Daß die Eigenschaften erst den Atomverbindungen zukommen, sah man auch in

[80] S. o. Bd. III 240 f. und 280; vgl. oben S. 446 zum göttlichen Willen. Diese Ablösbarkeit wurde von den Philosophen, die in aristotelischer Tradition standen, geleugnet (Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 106, 9).

[81] S. o. Bd. III 228 f. und 354; dazu Bd. I 366.

[82] S. o. Bd. III 44.

Indien so[83]. Die Frage war allerdings, ob Eigenschaften akzidentell sein müssen. Die Dualisten glaubten das nicht; alles in der Welt ist von Natur aus entweder gut oder böse. Ihre muslimischen Gegner schlossen daraus, daß sie die Akzidenzien überhaupt leugneten[84]. Das war vielleicht etwas voreilig[85]; aber daß sie ihnen eine zentrale Stellung in ihrem System anwiesen, wird man kaum behaupten wollen. Naẓẓām, der in vielen Dingen den physikalischen und ontologischen Vorstellungen der Dualisten Tribut zollte, kannte nur ein einziges Akzidens: die Bewegung[86].

Das hängt nun damit zusammen, daß er diesen Begriff sehr weit faßte. Aber damit stand er ja nicht allein; Hišām b. al-Ḥakam war genauso verfahren[87]. Bewegung und Ruhe standen im Zentrum philosophischen Denkens, seitdem Plato im *Sophistes* in ihnen die Hauptkennzeichen alles Seienden gesehen hatte[88]. Die Spekulationen verbanden sich mit denen über Identität und Verschiedenheit, die von Parmenides angestoßen worden waren. Sie fanden in der Spätantike ihren Weg auch in den iranischen Raum[89]; die *zanādiqa* waren fasziniert davon[90]. Die Atomisten allerdings schränkten den Begriff ein; sie benutzten ihn nicht im Sinne von „Wandel, Veränderung", sondern nur mit Bezug auf den Ortswechsel und da nach den Prinzipien der von ihnen vertretenen diskreten Geometrie. Bewegung ist darum diskontinuierlich; der sich bewegende Körper schreitet jeweils fort von einem bestimmten „Feld" zu dem nächstbenachbarten, derart daß er in jedem Augenblick eines von ihnen besetzt[91], bis er irgendwo zur Ruhe kommt. Die Bewegung ist dabei immer ein Akzidens, nur eben nicht mehr das einzige.

> Ǧahm b. Ṣafwān, der ja noch kein Atomist war, sah in der Bewegung einen „Körper". Aber er wollte damit nur sagen, daß sie kontingent ist; für ihn ist alles außer Gott ein Körper (Text XIV 15; dazu Bd. II 506). Wer den Begriff „Akzidens" vermeiden wollte, konnte auch von *maʿnā* reden (so etwa Hišām b. al-Ḥakam); das lief auf ein *non liquet* hinaus.

Wenn im *kalām* nun in schneller Folge verschiedene Lehrmeinungen zum Thema auftreten[92], so läßt auch dies wiederum den Schluß zu, daß man sich in einer Tradition stehend wußte, für die die Axiomatik, eben die diskrete Geometrie, kaum noch kontrovers war. Aristoteles, der die Auflösung der

---

[83] *Abhidharmakośa*, Übs. de la Vallée Poussin 39.

[84] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* V 31, 9 und 11, 16/übs. Monnot, *Penseurs* 190 und 155.

[85] Vgl. die differenzierenden Bemerkungen von Abū ʿĪsā al-Warrāq, ib. 11, 17 ff. = Aš'arī, *Maq.* 349, 12 ff.

[86] S. o. Bd. III 360 ff.

[87] S. o. Bd. I 357.

[88] *Sophistes* 254 D. Zu den verschiedenen Bedeutungen von „Bewegung" bei Aristoteles vgl. *Physik* V 4.

[89] Vielleicht kann Damaskios hierfür als Beispiel dienen (s. o. Bd. III 326); er kommt immer wieder auf das parmenideische Problem zurück (vgl. etwa *Dubitationes* § 313).

[90] S. o. S. 463 f.

[91] Arab. *šaġala*; man beachte die Übereinstimmung mit der Terminologie der Grammatik.

[92] S. o. Bd. III 40 für Ḍirār; 75 für Muʿammar; 233 ff. für Abū l-Huḏail; 324 ff. für Naẓẓām.

Bewegung in einzelne Punkte als Fehlschluß gebrandmarkt hatte[93], wurde überhaupt nicht berücksichtigt; die nächsten Parallelen liegen bei Epikur und im Skeptizismus[94]. Dabei ging es nicht darum, Bewegung zu leugnen; sie wurde zwar als Prozeß negiert, aber im Resultat anerkannt. So hatte auch Diodoros Kronos im Vergleich zur älteren eleatisch-megarischen Eristik die Sache gesehen[95]. Der Meinungsstreit innerhalb des *kalām* macht ein wenig den Eindruck einer Pflichtübung; die Tradition verlangte, daß man über die Bewegung eine Meinung habe, und sie stellte gleichzeitig das Material zur Verfügung, aus dem jeder sich seinen eigenen Standpunkt bilden konnte. Zwar läßt sich zeigen, wie der Bewegungsbegriff in den jeweiligen systematischen Zusammenhang hineingehört; aber physikalische Probleme, die sich im Zusammenhang mit ihm stellten, etwa die Frage, wie Bewegung angestoßen wird und warum sie weiterbesteht, wurden offenbar kaum behandelt. Die Ausnahme ist wiederum Naẓẓām; er kennt einen Begriff, der dem des Impetus nahe zu kommen scheint[96], und er hat mit seiner Theorie vom „Sprung" (*ṭafra*) das Phänomen der Beschleunigung in den Griff zu bekommen versucht[97]. Für die Atomisten dagegen war nur wichtig, daß Bewegung bereits den Atomen selber inhäriert; das führte zu einem Streit darüber, was geschieht, wenn zwei Kräfte eine Sache bewegen und die Atome zwischen ihnen aufgeteilt werden müssen[98]. Später, in der scholastischen Phase der Mu'tazila, hat sich das Spektrum der Fragen erweitert; aber dies ist offenbar vor allem dem durch Naẓẓām gegebenen Anstoß zu verdanken[99].

Mit dieser Erweiterung des Problemhorizontes gingen systematische Verschiebungen einher, die, ähnlich wie die Lehre vom Vakuum, vorher allenfalls virtuell in den erreichten Lösungsversuchen angelegt waren. Seit Ǧubbā'ī fing man an, von Akzidensatomen zu reden[100]; denn wenn man Bewegungsimpulse über verschiedene Atome verteilen konnte[101] oder wenn Beschleunigung sich dadurch erklärte, daß mehr und mehr Atome eines sich bewegenden Körpers mit Bewegungsquanten besetzt wurden[102], so konnte dies auch heißen, daß

---

[93] *Phys.* VI 9. 239b 8; dazu F. Kaulbach, *Der Begriff der Bewegung* 2.

[94] Vgl. die Belege oben Bd. III 234.

[95] H. J. Krämer, *Platonismus* 310 f.; weitere Belege s. Bd. III 326, Anm. 7.

[96] *I'timād*; s. o. Bd. III 324 ff.

[97] Dazu Bd. III 310 ff. Der Scholastiker Buridan erklärt Beschleunigung als eine Kette sukzessiver Quantensprünge; aber er verstand darunter, daß jedes Minimum ein wenig schneller ist (Wolff, *Impetustheorie* 226).

[98] Vgl. Bd. III 73, Anm. 51 für Mu'ammar; ib. 236 für Abū l-Huḏail; ib. 121 und Text XVII 19 für Bišr b. al-Mu'tamir; Text XVIII 11 für Murdār; oben S. 5 für Hišām al-Fuwaṭī und S. 73 für Ǧa'far b. Ḥarb.

[99] Zeuge ist neben Ibn Mattōya und Abū Rašīd dafür vor allem Ibn Sīnā (s. o. Bd. III 236 f. und 311 ff.). Genauer dazu jetzt Dhanani 176 ff.

[100] Vgl. Gimaret, *Ash'arī* 65 f.

[101] S. o.; besonders eklatant in der Lösung des Ǧa'far b. Ḥarb.

[102] Vgl. Bd. III 236 f. für Abū l-Huḏail. Diese Lösung weicht nicht nur ab von der des Naẓẓām (s. o.), sondern auch von der des Epikur; dieser hatte angenommen, daß die Atome in einem zur Bewegung kommenden Körper erst einmal einheitlich gerichtet werden müssen, bevor sie eine größere Geschwindigkeit erlauben (vgl. W. G. Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action* 46 f. und 59 ff.).

das Akzidens Bewegung atomisiert wurde[103]. Noch deutlicher liegt der Fall beim Zeitatomismus. Er ergab sich im Grunde aus der Diskontinuität der Bewegung; Abū l-Huḏail hat dies anscheinend gesehen[104]. Auch in der Theorie des menschlichen Handelns war er vorausgesetzt[105]. Aber er ist in der Frühphase anscheinend weitgehend unreflektiert geblieben; jedenfalls zeigen die Quellen kaum Zeichen einer Analyse[106]. Das war in der Antike ähnlich gewesen. Überall, wo man die endliche Teilbarkeit von Strecken annahm, war Zeitatomismus fast automatisch gegeben[107]; aber er ist dann doch nur bei einigen Denkern an die Oberfläche getreten: bei Diodoros Kronos, bei Epikur[108]. Die *mutakallimūn* hielten sich vermutlich auch deswegen zurück, weil die Zeit nicht leicht zu kategorisieren war. Abū l-Huḏail betrachtete sie als Hypostase, d. h. als Akzidens ohne Substrat[109]; damit stand fest, daß sie nicht durch ihren Träger atomisiert wurde wie die Bewegung. Man faßte den Sachverhalt schon rein sprachlich auf andere Weise. Jeder Körper ist, so ließ sich sagen, zu jedem Zeitpunkt in einem bestimmten Zustand; „Zustand" (*ḥāl*) wird in unseren Texten tatsächlich häufig dort gebraucht, wo wir *waqt* „Augenblick" erwarten würden[110]. Erst ganz spät, bei Ibn ʿArabī[111] oder bei Faḫraddīn ar-Rāzī[112], begegnet der Plural *ānāt*; er wurde von den Philosophen im Anschluß an Aristoteles entwickelt[113].

Physikalischer Atomismus und zeitlicher Okkasionalismus sind dabei nicht unbedingt aneinander gebunden; Bāqillānī, der im allgemeinen für den letzteren steht, hat sich für den Atomismus, den er von Aš'arī her kannte, kaum besonders interessiert. Wichtig für die Ausbildung seines Modells war viel eher die Lehre von der Momenthaftigkeit der Akzidenzien[114]. Wenn man annahm, daß gewisse Akzidenzien keine Dauer (*baqā'*) haben[115], so war damit gesagt,

---

[103] Dazu Text XXI 13–14; wie sehr dies an die Probleme der Kinetik gebunden war, geht aus 15, a–b hervor.

[104] Vgl. Text XXI 13, d.

[105] Vgl., wiederum für Abū l-Huḏail, Bd. III 247 f.

[106] Allgemein dazu Schwarz in: Maimonidean Studies II 175 ff.; auch Gimaret, *Ash'arī* 66 f.

[107] So in der Akademie (vgl. Krämer, *Platonismus* 350 nach der Schrift *De lineis insecabilibus*, ib. 348).

[108] Sorabji in: *Infinity and Causality*, ed. Kretzmann 40 und 60 sowie 68 ff.; vorausgesetzt auch später bei Gregor von Nyssa (PG XLIV 72 A 10 ff.). Für Indien vgl. *Abhidharmakośa* 229 f.; dort glaubte man, daß jeder Augenblick prinzipiell von den anderen verschieden sei.

[109] S. o. Bd. III 241 ff.

[110] Vgl. die Texte XV 1, f; XVII 44, d; XXI 136, a usw.; auch Gimaret, *Ash'arī* 66. Gemeint ist häufig, etwas genereller, „Stadium, Phase". Bezeichnenderweise konnte man hierfür auch *ǧuz'* sagen (Text XXIX 28). Diese Sehweise erinnert übrigens wieder an indische Systeme. Auch dort atomisierte man nicht die Zeit, sondern Phänomene in der Zeit. Vgl. dazu jetzt die Dissertation von A. von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness* (Stuttgart 1995). Interessanterweise glaubte man in Indien, daß diese Augenblicksstruktur für den Yogin erfahrbar sei (ib. 196 ff.).

[111] S. o. S. 459, Anm. 133.

[112] Vgl. Schwarz in: Maimonidean Studies II 180.

[113] Pines, *Atomenlehre* 26, Anm. 4.

[114] Das betont Gimaret gegen Gardet in *Ash'arī* 58, Anm. 15.

[115] S. o. Bd. III 232 f.; jetzt auch Dhanani 44 ff.

daß der Körper, dem sie inhärieren, in jedem Augenblick neu wahrgenommen wird, auch wenn diese sich von einem Augenblick zum andern nicht ändern (= Zeitatomismus), und es lag nahe, daraus zu schließen, daß nicht nur sie, sondern auch der sie tragende Körper in jedem Augenblick von Gott neugeschaffen werden (= Okkasionalismus). Allerdings finden sich auch hierfür griechische Vorbilder, in der Skepsis[116]. Jedoch liegt der Ansatz im Islam anders, bei der göttlichen Allmacht. Schon die Muʿtazila hat hier Vorarbeit geleistet, zuerst Abū l-Huḏail[117], dann Ṣāliḥ Qubba[118] und schließlich dessen Schüler Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī[119]: Gott kann kontinuierliches Naturgeschehen in jedem Augenblick unterbrechen. Die Verwandtschaft mit der Antike zeigt sich eher im Detail; denn bei ihnen allen ist wie schon im Hellenismus das beliebteste Beispiel das vom Feuer, das seine Wirkung, das Verbrennen, nicht notwendig hervorbringen muß[120]. Aber sie verstanden dies noch als Ausdruck einer theoretischen Möglichkeit; sie waren ja keine Skeptiker, sondern wollten nur Gottes Wunderkraft nicht beeinträchtigen. Erst Šaṭawī (gest. 297/910), der Schüler des ʿĪsā aṣ-Ṣūfī und des Abū Muǧālid[121], kam auf den Gedanken, zu behaupten, daß ein Akzidens schon *per definitionem* nicht zwei Augenblicke hintereinander bestehen könne; ihm folgten Abū l-Qāsim al-Kaʿbī und der zur Šīʿa übergetretene Muʿtazilit Ibn Mumlak[122]. Ašʿarī[123] und seine Anhänger, auch die Māturīditen[124] und andere spätere Theologen haben darauf aufgebaut[125]. Das eigendeterminierte Chaos des demokriteischen Atomismus lebte wieder auf in der allaugenblicklichen Verfügungsgewalt eines transzendentalen Prinzips.

> Man kann dies auch so ausdrücken, daß Gottes potentia absoluta den Primat vor der potentia ordinata erhielt. Zu diesen Termini der spätmittelalterlich-christlichen Theologie vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II_1 606 ff. und jetzt die Bücher von F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (Ithaca 1984) und von W. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power* (Bergamo 1990). Jedoch darf man dies hier wie dort nicht gleich so

---

[116] Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 300 ff.

[117] S. o. Bd. III 277. Ein ähnlicher Ansatz auch bei seinem Schüler Hišām al-Fuwaṭī (oben S. 8).

[118] Bd. III 423.

[119] S. o. S. 139.

[120] Vgl. Sorabji in: *Penser avec Aristote* 297.

[121] S. o. S. 143; zu ihm auch meine *Erkenntnislehre* 332.

[122] Ašʿarī, *Maq.* 358, 2 ff.; dazu Schwarz in: Maimonidean Studies II 194 f. Für Kaʿbī vgl. noch Wolfson, *Philosophy* 522 ff. Zu Ibn Mumlak s. o. S. 245.

[123] Gimaret, *Ashʿarī* 91 und 125 f.

[124] Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 546, 16 ff.

[125] Vgl. etwa Bāqillānī, *Tamhīd* 18, 4 f. und Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 36, 13 ff.; allgemein Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* 106, 10 f. Auch die Juristen haben sich das Axiom zu eigen gemacht (vgl. für Saraḫsī Brunschvig in: SI 52/1980/11; auch oben Bd. II 417). Baġdādī vermerkt, daß die Entscheidung etwas damit zu tun hatte, ob man „Dauer" als eigenes Akzidens anerkannte (*Uṣūl ad-dīn* 42, pu.); in diesem Falle nämlich hätte ein Akzidens nur dann Bestand haben können, wenn man ein Akzidens (die Dauer) einem andern inhärieren ließ, was axiomatisch ausgeschlossen war (s. o. Bd. I 358).

verstehen, als ob Gott in jedem Augenblick Wunder tue. Die lateinischen Texte lassen, je nachdem wann und wo sie entstanden sind, eine doppelte Interpretation zu. Man kann einmal in ihnen die potentia absoluta Gottes destruktiv verstehen, derart daß die potentia ordinata, also die Macht zum tatsächlich Geschehenden, immerfort in der Gefahr ist, von ihr aufgelöst zu werden; man kann aber ebenso in der potentia absoluta nur eine theoretische Möglichkeit für Gott sehen, Dinge zu tun, die er de facto niemals tun wird (vgl. Oakley in seiner Rezension zu dem Buch von Courtenay, Speculum 68/1993/739 ff.). Für Abū l-Huḏail und seine Nachfolger besitzen wir leider keine Originaltexte; jedoch dürfte ihnen – wie nach Courtenay's Auffassung auch den lateinischen Texten – die letztere Deutung eher gerecht werden. In der späteren Zeit wirkte die Vorstellung von der göttlichen „Gewohnheit" (*ʿāda*) als Korrektiv; auch sie ist bereits in der Muʿtazila entwickelt worden (s. u. S. 641 f.; auch Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 544 ff.).

Daß der Naturbegriff hierbei gleichfalls eine Rolle spielt, war bereits gesagt (oben S. 457 f.). Indes verlaufen auch hier die Grenzen nicht ganz geradlinig. Sowohl Šaṭawī als auch Kaʿbī gehören der Baġdāder Schule an, in der man eigentlich den Dingen eine „Natur" zusprach und ihnen damit ein Element der Kontinuität gab; beide waren also vermutlich trotz allem noch keine Okkasionalisten. Allerdings soll nach Ansicht mancher Häresiographen schon Naẓẓām an eine permanente Neuschöpfung geglaubt haben; auch er stünde damit eigentlich im falschen Lager. Jedoch hat man in seinem Fall wohl nur aus einer Angabe bei Ǧāḥiẓ unzutreffende Schlüsse gezogen (s. o. Bd. III 368 f.). Die Entwicklung bleibt im einzelnen noch zu untersuchen. Dies gilt besonders auch für die Reaktion der Ašʿariten; unter ihnen herrschte in Einzelfragen wesentlich weniger Übereinstimmung, als man gemeinhin annimmt. Ašʿarī selber steht offenbar noch ganz in der muʿtazilitischen Tradition (vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 202 ff.). Für die spätere Zeit dagegen sind längere Ausführungen zur Atomistik gar nicht so häufig. Selbst Bāqillānī, der aufgrund einer Bemerkung des Ibn Ḫaldūn als Vater des ašʿaritischen Atomismus und Okkasionalismus gilt (vgl. Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* 62 ff.; Wolfson, *Philosophy* 40 f. und 126 ff.), widmet dem Thema in seinem *Tamhīd* nur einige Zeilen (S. 17, 17 ff.) und bringt nicht einmal in seinem Buch über die Prophetenwunder (*al-Bayān ʿan al-farq baina l-muʿǧizāt wal-karāmāt*) sehr viel Einschlägiges. Für Ǧuwainī vgl. *Šāmil* 142 ff.; für Šahrastānī dessen *Masʾala fī iṯbāt al-ǧauhar al-fard*, die Guillaume im Anschluß an die *Nihāyat al-iqdām* ediert hat (S. 505 ff.). Wie wenig jeder Okkasionalist zugleich Atomist sein mußte, erkennt man bei ʿAinalquḍāt al-Hamaḏānī (*Zubdat al-ḥaqāʾiq*, cap. 55 f.).

Ein interessantes Beispiel für Atomismus außerhalb der Ašʿarīya bietet der Šīʿit Maiṯam b. ʿAlī al-Baḥrānī (gest. 679/1280) in seinem *K. Qawāʿid al-marām fī ʿilm al-kalām*. Er behandelt das Thema nicht nur in der Ontologie (S. 51 ff.), sondern auch in der Anthropologie, wo er auf diese Weise die leibliche Auferstehung erklärt (S. 141 ff.; Weiteres s. u. S. 558). An letzterer Stelle (!) bringt er auch Beweise für das Vakuum. Das Werk ist mittlerweile in einem Druck zugänglich (Qum 1398/1978; hier zitiert); jedoch war es bereits in einer Londoner Magisterarbeit von M. G. Goriawala nach der Handschrift des British Museum (vgl. GAL^2 S 1/713) herausgegeben worden (*Al-Baḥrānī's Kitāb al-Qawāʿid, being a Treatise on Shīʿī Scholastic Theology*, London SOAS 1952). Zum Autor

vgl. Mīrzā ʿAbdallāh Efendi, *Riyāḍ al-ʿulamā'* V 226 f. und jetzt vor allem Ali al-Oraibi, *Shīʿī Renaissance. A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th century* (Diss. McGill University Montreal 1992, dort vor allem S. 46 ff.). Wie ein Mystiker sich atomistische Gedanken dienstbar machen konnte, zeigen die Ausführungen von F. Meier zu Bahā'-i Walad (S. 436 ff.). Noch gegen Ende des 9./15. Jh's schrieb Muḥammad at-Tabrīzī al-Ḥanafī (gest. 900/1494) eine *Risāla fī l-ǧauhar al-fard* (vgl. Ǧubūrī, Katalog Baġdād, Maktabat al-Auqāf IV 51 f.; zum Autor vgl. GAL^2 2/267 S 2/287).

Bei den Philosophen beginnt die Kritik am Atomismus schon mit al-Kindī. Er schrieb eine *Risāla fī buṭlān qaul man zaʿama anna ǧuzʾ^{un} lā yataǧazza'* (vgl. McCarthy, *at-Taṣānīf al-mansūba ilā failasūf al-ʿArab* 30 nr. 158); darum galt er auch ein Jahrhundert später noch als große Autorität auf diesem Gebiet (Tauḥīdī, *Imtāʿ* I 58, 12). Jedoch ist sein Traktat nicht mehr erhalten. Vielleicht hat der Muʿtazilit Abū Bakr az-Zubairī sich speziell damit auseinandergesetzt, als er den „Philosophen" mit einem Argument zugunsten des Abū l-Huḏail „das Maul stopfte" (s. o. S. 249). Nachlesen läßt sich die Argumentation der Philosophen erst bei Yaḥyā b. ʿAdī (s. o. S. 469; dazu *Maqālāt*, ed. Ḫulaifāt, S. 135 ff. und 183, −4 ff.) und zwei Generationen später dann bei Ibn Sīnā, in dessen Kommentar zur aristotelischen Physik (s. o. Bd. III 311 ff.). Auf einen Philosophen wirkte wohl schon die Tatsache befremdlich, daß in einem System wie dem des Abū l-Huḏail der Atomismus mit Physik gar nicht viel zu tun hatte und stattdessen Gott wie ein deus ex machina eingesetzt wurde. Aber auch strenge Anhänger der göttlichen Allmacht wie Ibn Ḥazm waren dagegen (vgl. sein *al-Uṣūl wal-furūʿ* I 150, 5 ff.).

2. Das Menschenbild

Der islamische Atomismus ist kein Materialismus. Er ist eher der Versuch, alle geschaffene Wirklichkeit auf eine einzige Art Substanz zurückzuführen; die Atome haben alle die gleiche Form. Epikur hatte dies, wie wir sahen[1], nur für die Minima angenommen; die Muslime haben sein System gewissermaßen weiter gestrafft. Dieser Trend zur Vereinheitlichung erreichte seinen Höhepunkt, als Ṣāliḥī die These aufstellte, schon ein einziges Atom könne Körper sein; jetzt war nicht nur das Atom die Substanz (*ǧauhar*), sondern die Substanz auch der Körper. Allerdings tat man diesen Schritt nur um den Preis, daß komplexere Gebilde sich umso schwerer erklären ließen. Man hatte bisher annehmen können, daß ein Akzidens, welches sich über mehrere Atome verteilt, zumindest doch dem Körper gemeinsam ist; jetzt, wo Atom und Körper identisch waren (oder zumindest sein konnten), ging dies nicht mehr. Ǧubbā'ī, der Ṣāliḥī nicht folgen wollte, mußte sich eingestehen, daß Abū l-Huḏail, den er sich zum Vorbild nahm, die Akzidenzien aufgespalten und damit eigentlich „Akzidensatome" angenommen hatte[2]. Aber er selber akzeptierte dies nur noch da, wo es unbedingt nötig war, z. B. beim „Zusammenhalt" (*ta'līf*) oder bei der Länge[3]; denn er wußte, daß er in dem Augenblick, wo er diese Akzidenzien über (mindestens) zwei Atome verteilte, im Grunde gegen den Satz vom Widerspruch verstieß, indem er zugestand, daß ein und dieselbe Entität sich zum gleichen Zeitpunkt an zwei Orten befinden könne[4]. Aš'arī hat dagegen eben deswegen Einspruch erhoben[5]. Man merkte nun auch, daß dasselbe Problem noch auf anderen Ebenen bestand. Ein Wort z. B. war, wenn man es aussprach, eine Einheit; aber es bestand aus einzelnen „Atomen", den Konsonanten. Man konnte darum allen Ernstes darüber diskutieren, was passiert, wenn in einer Gruppe von Menschen, die *yā Zaid* rufen, jeder Buchstabe von jemandem anders ausgesprochen wird. Wiederum war es Ǧubbā'ī, der dazu Stellung nahm; aber es sieht so aus, als habe Šaṭawī die Spitzfindigkeit in die Welt gesetzt, also eben derjenige, der mit seiner Lehre von der grundsätzlichen Unbeständigkeit der Akzidenzien den Okkasionalismus einleitete[6].

---

[1] S. o. S. 463.

[2] S. o. S. 473 f.

[3] Vgl. Aš'arī, *Maq.* 303, 7 f. mit 315, 8 ff.

[4] Ib. 303, 8.

[5] Gimaret, *Ash'arī* 78 f.

[6] Aš'arī, *Maq.* 427, 8 ff.; vgl. das Argument bei Abū Rašīd, daß, wenn eine Aussage Wissen „erzeugen" würde, nur ihr letzter Buchstabe dies tun könnte, weil die anderen bereits nicht mehr da sind (*Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, fol. 33 b). Für Ǧubbā'ī gehörte „Wissen" zu den Akzidenzien, die sich über mehrere Atome verteilen (*Maq.* 315, 10).

Am deutlichsten stellte sich die Frage in der Anthropologie. Denn daß der Mensch – und überhaupt jedes Lebewesen – nicht einfach eine Ansammlung von Atomen sein könne, wie auch immer man diese definierte, lag auf der Hand. Er war ja lebendig, und bei vielem, vielleicht bei allem, was er tat, war er als Ganzes beteiligt, nicht nur mit einem bestimmten Glied, einem „Teil". Darum reichte es nicht aus, mit Abū l-Huḏail zu sagen, daß das Leben als Akzidens zu dem hinzutrete, was als Konglomerat von Atomen die äußere Erscheinung des Menschen ausmache[7]. Vielmehr mußte auch dieses Akzidens, wie Ǧubbā'ī merkte, zu denjenigen gehören, die sich über alle Atome verteilten[8], weil letztere insgesamt eine besondere Struktur bildeten, einen „Komplex", aus dem man nicht so schnell etwas wieder herausnehmen konnte, ohne auch dem Akzidens zu schaden. Für diesen „Komplex", das „Gesamt", gab es seit Abū l-Huḏail den Terminus *ǧumla*, also eben jenen Begriff, mit dem man in der Grammatik den „Komplex" Satz bezeichnete, der über das einzelne Wort hinausging[9]. Aber selbst damit war noch nicht alles gesagt. Denn jenseits des Menschen als eines bloßen Lebewesens gab es noch den Menschen als Person und Individuum; ein šī'itischer Theologe aus dem zweiten Drittel des 4. Jh's, Abū l-Ǧaiš Muẓaffar b. Muḥammad al-Balḫī, gab einer seiner Schriften den Titel *al-Insān wa-annahū ġair hāḏihī l-ǧumla*[10].

Worin die Individualität des Menschen bestand, war nicht von vornherein entschieden. Von einer Seele redete man nicht so schnell wie im Christentum. Beim Jüngsten Gericht, wo jeder Mensch für sich selber einstehen mußte, war es eher sein Handeln, das ihm unverwechselbar eigen war, und zwar nicht als Ganzes, sondern jede einzelne Tat, die er in seinem Leben verrichtet hatte. Das kam dem atomistischen Denken entgegen. Handlungen waren, so schien es, dem jeweiligen Körper akzidentell zugeordnet; sie setzten zwar ein Handlungsvermögen (*istiṭā'a, qudra*)[11] voraus, aber dieses brauchte nicht permanent zu sein. Vielleicht existierte es jeweils nur einen Augenblick lang, und vermutlich verteilte es sich in diesem Augenblick ähnlich wie das Leben über alle – oder vielleicht auch nur einige – Atome seines Subjektes. Erst wenn man letzteres annahm, lohnte es sich darüber zu diskutieren, ob der Mensch mit einem einzigen Teil (*ǧuz'*) seiner Kraft (*qūwa*) mehr als das Gewicht eines

---

[7] S. o. Bd. III 245 f.; auch dieses Akzidens konnte natürlich nach späterer Ansicht keine Dauer haben (vgl. etwa für Ġazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya* 49, 3 ff.).

[8] *Maq.* 315, 9 f.; ausgenommen waren dabei vielleicht jene Atome, aus denen sich unbelebte Bestandteile des menschlichen Körpers wie die Haare oder die Fingernägel zusammensetzten (Bd. III 245).

[9] Oben S. 466 und Bd. III 245; dazu genauer Gimaret 92 ff. sowie Frank, *Beings and Their Attributes* 53 f. und Index s. v. *al-ǧumla*.

[10] Nağāšī 299, 8 f.; zu Abū l-Ǧaiš vgl. Bd. VI 317.

[11] Neben *istiṭā'a* und *qudra* ist auch *qūwa* gebräuchlich; jedoch hat dieser Begriff einen breiteren Anwendungsbereich (Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 221, pu. f.; allgemein dazu die im Wortindex s. v. *qūwa* angegebenen Stellen). Auch zwischen *qudra* und *istiṭā'a* hat man unterschieden, so etwa Māturīdī (*Tauḥīd* 256, 8 ff.) oder der Philologe Abū l-Qāsim as-Suhailī (vgl. den Text in: Maurid 18/1989, Heft 3/95, 7 ff.); jedoch notiert Suhailī, daß die *uṣūlīyūn* dies nicht taten.

Atoms tragen[12] oder ob er sich mit ein paar über das gesamte Agglomerat seiner Atome verteilten Bewegungseinheiten schon bewegen könne[13]. Wie auch immer man sich hier entschied, die Lehre vom Handlungsvermögen wurde zum Prüfstein, an dem sich die Geister schieden.

[12] Aš'arī, *Maq.* 241, 6ff.; dazu oben S. 30.
[13] S. o. Bd. III 236f.

2.1 *Das Handeln*

Aus heutiger Sicht ist eine solche Trennung von Handeln und Handlungsvermögen auffällig. Statt der Fixierung auf das Begriffspaar *istiṭā'a* : *fi'l* würde man eher andere Oppositionen erwarten, Handeln vs. Wollen z. B. oder Handeln vs. Erkenntnis. Perspektiven dieser Art finden sich in der Tat in anderen Bereichen, bei den Juristen etwa, wenn sie von der intentio (*nīya*) sprechen[1], oder bei den Mystikern, wenn sie beklagen, daß die Gelehrten nicht so handeln, wie sie reden[2]. Aber die Theologen waren nicht daran interessiert, zu zeigen, wie das Handeln im Geflecht menschlicher Entscheidung zustande kommt, sondern wie es von Gott möglich gemacht wird. Dem Willen haben bekanntlich auch die Griechen nur wenig Beachtung geschenkt; sie hatten kein rechtes Wort dafür[3], und erst mit dem Eindringen jüdischen und christlichen Denkens wurde man des Problems gewahr[4]. Statt des Wollens aber Erkenntnis als Grundlage des Handelns, das wäre umgekehrt zu sehr antik empfunden gewesen; ein Muslim handelte nicht wie ein Grieche in Übereinstimmung mit der Ordnung des Kosmos, sondern nach dem Willen des Schöpfers[5].

Der erste, der das Wort *istiṭā'a* terminologisch gebrauchte, könnte Zurāra b. A'yan gewesen sein[6]. Er hielt dafür, daß der Mensch von Geburt an handlungsfähig ist. So hatte man auch in der Antike und bei den Kirchenvätern die Dinge gesehen: Handlungsfähigkeit gehört zur menschlichen Natur; nur zwanghafte Handlungen bedürfen darum einer Erklärung. In demselben Sinne scheint Ḍirār in der *istiṭā'a* eines jener Primär„akzidenzien" gesehen zu haben, die den Menschen konstituieren[7]. Bišr b. al-Mu'tamir betrachtete sie dann als gewährleistet, solange der Mensch gesund ist[8], und Naẓẓām setzte sie mit dem Lebensgeist (*rūḥ*) gleich[9]. Die Baġdāder Schule hat sich diese Sicht zu eigen gemacht[10]. Ṯumāma führte sogar den Willen ein[11]; Ǧāḥiẓ entwickelte, darauf aufbauend, ein psychologisches Handlungsmodell, das gleichermaßen der zeitgenössischen Askese wie antiken Gedanken verpflichtet zu sein scheint[12]. In Baṣra dagegen dachte man normalerweise anders. Den Maßstab hatte wie-

---

[1] So vielleicht schon Abū Ḥanīfa (s. o. Bd. I 205). Allgemein s. u. S. 732.

[2] Vgl. Rosenthal, *Knowledge triumphant* 246 ff. und 316 ff.; auch Goldziher, *K. ma'ānī al-nafs* 54 ff. (wo allerdings vor allem Philosophen zitiert werden).

[3] Vgl. Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, Kommentar 327 f.

[4] Eine Ausnahme bilden bezeichnenderweise die römischen Juristen mit ihrem *voluntas*-Begriff. Das Thema ist umfassend behandelt bei A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike* (Göttingen 1984); zu den Juristen dort S. 152 ff.

[5] Dihle 79 ff.

[6] S. o. Bd. I 322. So schon Tritton, *Muslim Theology* 66. Weiteres s. u. S. 489.

[7] S. o. Bd. III 44 f.

[8] Ib. 115.

[9] Ib. 369 f. und 377.

[10] McDermott, *Theology of al-Mufīd* 167. In der Šī'a rief man 'Alī ar-Riḍā dafür zum Zeugen an (so Kulīnī, *Kāfī* I 160, pu. und schon Kaššī 145 nr. 229).

[11] S. o. Bd. III 165.

[12] S. o. S. 103 ff.

derum Abū l-Huḏail gesetzt; seine Vorstellungen wurden am Orte sogar außerhalb der Mu'tazila übernommen. Zwar glaubte auch er, daß das Handlungsvermögen Bestand habe[13]; aber er verstand es doch nicht als permanente Funktionsfähigkeit, sondern bezog es auf die jeweils einzelne Handlung. Denn für sie hatte man sich ja zu verantworten; Abū l-Huḏail war kein Philosoph, sondern ein Theologe, der dem Geiste des Korans gerecht zu werden versuchte.

Die Fragestellung war durch den Streit um die Willensfreiheit kanalisiert worden. Dort war nämlich ebensowenig die Menschennatur als Ganzes in den Blick gekommen, weder in einer Erbsündenlehre wie im Christentum noch in der Vorstellung vom Fall der Seele wie in der Gnosis oder im Kampf zweier ewiger Prinzipien wie im Dualismus[14]. Vielmehr hatte die Mu'tazila die Idee von dem gerechten Gott in den Mittelpunkt gestellt, der die Entscheidungen der Menschen belohnt oder bestraft. Gottes Allmacht wurde dabei nie in Frage gestellt; zur Diskussion stand nur der Umfang dessen, worüber der Mensch trotzdem noch verfügen konnte. In diesem Rahmen hat Abū l-Huḏail seinen Gedankengang weiter ausgebildet. Zuerst mit Bezug auf seine Attributenlehre. Er hatte, wie wir sahen, festgestellt, daß die Aussage „Gott ist mächtig" im Koran den Sinn hat von „Gott hat Macht (*qudra*) zu einer bestimmten Sache"[15]. Da konnte denn auch beim Menschen „handlungsfähig" (*qādir*) oder „imstande, etwas zu tun" (*qādir ʿalā šaiʾ*) nur bedeuten: „Er hat Handlungsvermögen (*qudra*) zu einer bestimmten Handlung"; Begriffe wurden ja univok gebraucht. Das Wort *qudra* ließ sich – ebenso wie *irāda* usw. – bezeichnenderweise in den Plural setzen; man sprach von *qudar*, einzelnen „Handlungsfähigkeiten"[16].

Auf dieser Ebene, der des bloßen Sprachgebrauchs, trat dann ein zweites hinzu: Abū l-Huḏail beobachtete, daß das arabische Verbalsystem eine Handlung unter zwei Aspekten klassifizierte, einem unvollendeten (*yafʿalu*) und einem vollendeten (*faʿala*). Wenn sie vollendet ist, ist sie eigentlich schon nicht mehr vorhanden – ähnlich wie die Bewegung, die, wenn man sie konstatiert, immer schon vorbei ist. Das Handlungsvermögen hatte da seine Funktion bereits erfüllt und war im Grunde nicht mehr nötig. Solange die Handlung aber unvollendet ist, ist sie noch nicht ganz da; der Mensch ist dabei, sich zu entscheiden. Das ist ein innerer, seelischer Vorgang, der der Handlung selber vorausgeht; hier ist auch der Platz des Handlungsvermögens, durch das garantiert wird, daß die Handlung überhaupt geschehen kann. Was wir an dem Modell vermissen, ist wiederum die Vorstellung von einem Kontinuum; Abū l-Huḏail unterschied stattdessen zwischen einem Zeitpunkt, in dem das Handlungsvermögen dem Handeln vorausgeht, und einem andern, in dem es mit dem Handeln gleichzeitig da wäre. Um die Entscheidungsfreiheit zu gewährlei-

---

[13] S. o. Bd. III 247.

[14] Zum letzteren vgl. Jackson, *Zoroastrian Studies* 132 ff. und 219 ff.

[15] Vgl. Sure 6/37, 6/65, 17/99 usw., wo die entsprechenden Sätze immer nach dem Schema *Allāhᵘ qādirᵘᵐⁿ ʿalā an yafʿala šaiʾᵘⁿ* gebildet sind.

[16] Bei ein und derselben Person, wohlbemerkt; vgl. etwa Text XXI 23, d oder Gimaret, *Ashʿarī* 65. Dazu Frank in: Le Muséon 82/1969/482, Anm. 102.

sten, mußte er, wie alle Mu'taziliten, darauf bestehen, daß der Mensch sein Handlungsvermögen jeweils bereits einen Augenblick vor der Handlung besitzt. Es ist dann als Akzidens zu definieren und als solches von Gott geschaffen; der Mensch hat ja nicht die „Natur", in der es von Anfang an angelegt sein könnte. Er erhält es vielmehr von außen, und es wird ihm zu jeder Handlung gesondert geschenkt[17].

Hier war der Punkt, wo die Deterministen ansetzen konnten. Ihr Wortführer scheint in Baṣra vor allem Naǧǧār gewesen zu sein, derjenige Theologe, der als erster konsequent das göttliche Wollen zu einem ewigen Willen machte[18]. Er stellte Abū l-Huḏail's Modell auf den Kopf: Wenn Gott ohnehin dem Menschen in jedem Einzelfall die Fähigkeit zu handeln verleiht, warum soll er das nicht erst tun, wenn die Handlung bereits geschieht und entsprechend seinem ewigen Willen abläuft? Der Mensch hat also zwar Handlungsvermögen, aber nur gleichzeitig mit dem Handeln; es ist im übrigen identisch mit Gottes Mitwirken, seinem Beistand (*taufīq*), wenn der Mensch etwas Gutes tut, oder seinem Im-Stich-Lassen (*ḫiḏlān*), wenn er eine Sünde begeht. Warum sollte Gott sich, wenn er schon eine Fähigkeit vergibt, neutral verhalten? Der Mensch wünscht dies ja gar nicht, wie sich an seinen Bittgebeten erkennen läßt. Die Befähigung gilt somit nur für einen einzigen Augenblick, den Zeitpunkt einer konkret geschehenden Handlung. Das Handlungsvermögen hat darum keinen „Bestand" mehr wie bei Abū l-Huḏail. Nach dessen Ansicht hatte es immerhin noch zwei Augenblicke gewährt, den des Handelns selber und den vorher, in dem man sich dafür entschied[19].

Naǧǧār war Ḥanafit und mag als solcher Beziehungen zu Kūfa gehabt haben; dort hatte bereits der Ibāḍit 'Abdallāh b. Yazīd ähnlich gedacht wie er[20]. In Baġdād stimmte Bišr al-Marīsī mit ihm überein, wenngleich dieser die Frage wohl noch mit geringerem begrifflichem Aufwand anging[21]. Seine eigentlichen Schüler saßen in Mitteliran; in Baṣra konnte er sich bezeichnenderweise nicht halten[22]. Sie waren Ḥanafiten wie er; die kūfische Tradition, in der sie standen, machte ihnen sein antiqadaritisches Engagement sympathisch. Aber manchen war er dann doch zu extrem. In Ostiran scheint man wieder etwas mu'tazilitischen Geist in sein System hineingegossen zu haben: Zwar besitzt der Mensch Handlungsvermögen nur zum Zeitpunkt der Handlung; aber er kann es doch sowohl zum Guten wie zum Bösen nutzen. Gewiß vollbringt er damit

---

[17] Vgl. zu allem Bd. III 247 f.; für die Entwicklung ab Naẓẓām Text XXII 157. Es ist vielleicht nicht abwegig, daran zu erinnern, daß *istiṭā'a* „Handlungsvermögen" und *ṭā'a* „Gehorsamswerk" von der gleichen Wurzel gebildet waren und für arabisches Sprachempfinden wohl eng zusammenhingen.

[18] S. o. S. 157 f.

[19] S. o. S. 151 ff.

[20] Dieser nimmt sogar mit negativem Vorzeichen auf den bei Abū l-Huḏail ausgesprochenen Gedanken Bezug, daß das Handlungsvermögen zum Zeitpunkt des Handelns schon gar nicht mehr nötig sei (s. o. Bd. I 409 f.).

[21] S. o. Bd. III 186; zum Verhältnis der beiden zueinander s. o. S. 148 und 158.

[22] S. o. S. 161.

eine bestimmte und insofern determinierte Handlung; aber ob sie gut oder böse ist, das hängt vom Kontext oder der Intention ab. Wenn jemand betet, kann er damit Allah, ebenso aber auch die Sonne verehren. Ibn ar-Rēwandī hat sich so geäußert; im Osten projizierte man die Lehre auf Abū Ḥanīfa zurück[23]. Freilich hatte auch Naǧǧār der Entscheidungsfreiheit des Menschen ein Seitentürchen geöffnet: der Mensch kann das göttliche Mitwirken ignorieren und einfach nichts tun. Dann tut er zwar nicht das Gegenteil – das wäre zu positiv gesagt; aber er hat zumindest eine Alternative (*badal*). Aš'arī, der sonst weitgehend mit ihm übereinstimmte, hat diesen Schritt nicht mitgemacht[24].

Das Modell präsentiert sich deswegen mit so zahlreichen Varianten, weil theologisches und juristisches Denken an dieser Stelle ineinander übergingen. Die Texte werden davon nicht einfacher. Gegenteil des Handlungsvermögens war das Unvermögen, die Ohnmacht (*'aǧz*) – ein anthropologischer Begriff. Gegenteil des Handelns war das Unterlassen (*tark*) – ein juristischer Begriff. Man konnte die Frage diskutieren, ob Nicht-Tun strafbar sei[25]; denn für einen Juristen galt, anders als für einen Naturwissenschaftler, nicht der Satz „Ex nihilo nihil fit"[26]. Als Jurist mußte man auch entscheiden, ob teilweise vollendete Handlungen gültig sind oder nicht, z. B. ein Gebet, das man nicht voll abgeleistet hat[27]. Nach Abū l-Huḏail's theologisch inspiriertem Modell wäre dies natürlich eine Kette von Einzelhandlungen gewesen, von denen jede für sich abgeschlossen ist. Es ist darum wohl kein Zufall, wenn er das Problem noch nicht behandelt, sondern erst sein Schüler Hišām al-Fuwaṭī. Stattdessen kam er darauf, was denn passiert, wenn das Handlungsvermögen während der Handlung, also dann, wenn der Mensch sie eigentlich schon getan hat (*fa'ala*), durch Unvermögen ersetzt wird, bei einem Schlaganfall etwa[28]. An vielen dieser Stellen hätte sich mit der Kategorie des menschlichen Willens vermutlich besser Klarheit schaffen lassen. Aber für Abū l-Huḏail und die, die von ihm abhingen, war der Wille phänomenologisch nicht faßbar; was wir wahrnehmen, sind Entscheidungen, eben „Handlungsfähigkeiten"[29]. Diese Entscheidungen beziehen sich immer auf eine Alternative: Gut oder Böse, Tun oder Lassen. Sie sind in einen durch die Offenbarung und das Gesetz vorgegebenen Rahmen hineingestellt; Freiheit äußert sich immer nur als Wahl (*iḫtiyār*)[30].

---

[23] S. o. S. 308 f.

[24] S. o. S. 154 und Gimaret, *Ash'arī* 147.

[25] Vgl. McDermott, *Theology of al-Mufīd* 158 f.

[26] Engisch, *Vom Weltbild des Juristen* 135.

[27] Vgl. dazu oben S. 11 f. und 18.

[28] S. o. Bd. III 247 f. Allgemein zum Problem vgl. *Maq.* 234, 12 ff.

[29] Vgl. Frank in: *La notion de liberté* 39.

[30] Man unterschied auch bei Gott zwischen einer *irādat ḥatm*, einem Willen(sakt), mit dem etwas definitiv entschieden wird, und einer *irādat iḫtiyār*, einem Willen(sakt), der Platz läßt für die Entscheidung des Menschen und sich auf das Vorherwissen beschränkt; vgl. Kulīnī, *Kāfī* I 162 nr. 3 (allerdings im Kontext eines gemäßigten Determinismus: das Handlungsvermögen existiert nur gleichzeitig mit dem Handeln).

Ebenso wie der Freiheitsbegriff sich auf diese Weise jeder Möglichkeit, Neues, Ungewohntes, Unverlangtes zu tun, verschließt, so auch der des Handelns. Das Handeln, von dem in unseren Texten geredet wird, produziert nichts; es ist πράττειν, nicht ποιεῖν, um mit Aristoteles zu reden[31]. Man dachte dabei in erster Linie an das Befolgen der Gebote, etwa das Beten oder das Fasten. Wenn aber etwas aus ihm hervorging, von ihm „erzeugt wurde" (*tawallada*), so sah man dies primär unter dem Aspekt der Verantwortung, die der Mensch damit für die Folgen seines Tuns übernahm[32]. Naǧǧār hat bezeichnenderweise eine solche Kausalität abgelehnt; wenn man das Handlungsvermögen nur für ein einziges Geschehen erhält, kann aus diesem auch nichts hervorgehen[33]. In jedem Fall aber produziert der Mensch keine Körper[34]; das vermag Gott allein. An dieses Axiom hielten sich alle, sofern sie den Gegensatz von Körper/Substanz und Akzidens anerkannten[35]; wenn jemand einen Körper formt, so schafft er ihn nicht, sondern bewirkt nur etwas an ihm, nämlich Akzidenzien wie Länge, Breite usw. Sogar die Akzidenzien sind ihm nur begrenzt verfügbar. Man zählte sie später auf: der Mensch hat Macht über 10 Klassen von ihnen, Gott über 13. Das wurde zu einer Konvention; nur bei Gott hat man gelegentlich noch den einen oder andern zusätzlichen Bereich gefunden[36]. „Kreativ" ist darum allein Gott; obgleich *ḫalaqa* im Koran zweimal auch vom Menschen gebraucht wurde, hat man es im allgemeinen doch vermieden, dessen Handeln damit zu bezeichnen[37]. Man sagte stattdessen *ʿamila*, Inf. *ʿamal* (πράττειν) oder *faʿala* (ποιεῖν); bei dem letzteren Wort bedeutet der Infinitiv *fiʿl* bezeichnenderweise nicht nur „Handeln, Wirken", sondern auch die „Wirkung"[38].

Wenn man den Vorgang des *tawallud* erklärte, konnte man darum nur das Wort *fiʿl* benutzen[39]. Das Handlungsvermögen des Menschen wirkte hier über seinen Träger hinaus; es „erzeugte" ein Akzidens an einem fremden Objekt, den Schmerz etwa, den man jemandem durch einen Schlag zufügt, oder auch einfach die Bewegung an einem Pfeil, wenn jemand diesen von einem Bogen abschießt. Gerade das letztere Beispiel ist im Laufe der Generationen immer weiter differenziert worden[40]. Aber man kann an ihm auch verfolgen, wie die

---

[31] *Eth. Nic.* X 8. 1178 b 20 f.; dazu Dihle, *Vorstellung vom Willen* 66.

[32] S. o. Bd. III 249; vgl. aber dagegen ib. 117.

[33] S. o. S. 151.

[34] Vgl. Text XXI 140, m; dazu Bd. III 249.

[35] Die Ausnahme ist Aṣamm, der nur den Begriff „Körper" kennt, ihn aber anders gebraucht (s. o. Bd. II 398 ff.).

[36] Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* 126, apu. ff.; so schon Mānkdīm, ŠUḤ 90, 1 ff. (vgl. Gimaret, *Théories de l'acte humain* 39 f.). Für Abū l-Huḏail s. o. Bd. III 249 f.; für Ǧubbāʾī vgl. Ibn al-Murtaḍā, ib. 107, 16 ff.; er kommt bei Gott nur auf 12. Zusammen ergaben sich dann jene 22, die wir oben S. 471 bereits notiert haben.

[37] Ich meine damit den konkreten Wortgebrauch, nicht die Anerkennung einer theoretischen Möglichkeit. Zur theologischen Problemstellung s. o. S. 36 ff.

[38] S. o. Bd. III 78 und 118.

[39] Vgl. die Definitionen bei Aš'arī, *Maq.* 408, 13 ff.

[40] Vgl. Bišr b. al-Muʿtamir (Bd. III 116 f.) > Abū l-Huḏail (ib. 249) > Ǧaʿfar b. Ḥarb (oben S. 74) > Iskāfī (oben S. 86); auch bei dem Ibāḍiten Abū Zakarīyāʾ (übs. Revue Africaine

Sache gemeint war: Es ging nicht um die Unterscheidung von Berührungs- und Übertragungskausalität wie bei Aristoteles und seinen Nachfolgern[41], sondern um die Tatsache, daß diese Sekundärgeschehnisse nicht mehr zu beherrschen waren und trotzdem dem Menschen als Handlung noch angehörten. „(*Tawallud*) ist ein Wirken (*fi'l*), dessen Ursache ich hervorgerufen habe", so heißt es in einer Definition; „es kann von mir nicht mehr unterlassen werden, wobei ich es sowohl an mir als auch an dem Objekt (*fī ġairī*) bewirke"[42]. Der Pfeil trifft einen Menschen und tötet ihn; dabei ist das Opfer vielleicht gar nicht die Person, die man hatte treffen wollen, sondern etwa eine Geisel, die in die Schußrichtung gehalten wird[43]. Dies ist auch gar nicht die einzig mögliche Folge; man kann sich also fragen, ob man nicht doch andere Dinge damit nicht verursacht, also „unterlassen" hat[44]. Das sind alles juristische Fragestellungen, kasuistisch gedacht und auf die Spitze getrieben. Wichtig war dabei der Zeitabstand, der häufig zwischen primärer und sekundärer Handlung auftrat: Wenn der Pfeil sein Ziel erreicht, ist der Schütze vielleicht schon tot; ist dieser dann immer noch der Handelnde? Was geschieht, so mochte ein Jurist fragen, wenn ein Zoroastrier, der seinen Jagdhund ohne die *Bismillāh*-Formel losgeschickt hat (durch die die Beute auch nach der Berührung durch einen Hund noch rituell rein bleibt), Muslim wird, bevor der Hund das Wild gepackt hat?[45] Demgegenüber waren Schlag und Schmerz zwar normalerweise nicht zeitlich gegeneinander verschoben; aber ein Jurist mochte auch hier bedenken, daß ein Schlag zu Spätfolgen führen konnte.

Nun ging es zwar auch bei den Stoikern, wenn sie über Ursachen sprachen, immer um die Zuerteilung von Verantwortung[46]. Hišām b. al-Ḥakam hat vielleicht noch von ihrer Unterscheidung zwischen Haupt- und Hilfsursachen gewußt[47]. Aber Bišr b. al-Muʿtamir, der als erster ausführlich vom *tawallud* handelte und den Begriff vielleicht in die Debatte einführte, hat mit ihnen doch wohl nichts zu tun. Seine Theorie ist noch sehr undifferenziert. Daß das

---

105/1961/138 f.). Daneben begegnet häufig das Beispiel vom Steinwurf (vgl. Text XXI 140, Kommentar); dies war seit Aristoteles im Gespräch (vgl. Zimmermann in: Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* 121 f.). Was den Bogenschützen angeht, so benutzt schon Ptolemaios ihn zum Vergleich, allerdings im Bereich der Himmelsmechanik, die für die *tawallud*-Diskussion überhaupt keine Rolle spielte (*Tetrabiblos* III 1 [Camerarius 107]). In der arabischen Überlieferung findet er sich in der Paraphrase des Philoponos, offenbar als Zusatz zur griechischen Vorlage (vgl. Lettinck, *Aristotle's Physics* 330). Aristoteles hatte einfach von ῥιπτούμενα „Projektilen" gesprochen (*Phys.* IV 8. 215 a 14).

[41] *Phys.* VIII 10. 267 a 2 ff.; zur Kritik des Johannes Philoponos vgl. Sorabji in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* 7 f. und Wolff, ib. 84 ff. Auch Abū l-Hudail hat vielleicht die dafür zentrale Vorstellung abgelehnt, daß ein Projektil durch die Luft hinter demselben vorangetrieben wird (Text XXI 73, c).

[42] *Maq.* 408, 15 f.

[43] S. o. S. 86; dieses und weitere Beispiele auch bei Pines. *Atomenlehre* 32.

[44] *Maq.* 380, 6 f. und vorher.

[45] Das Wild wird in der Tat dadurch nicht rein (Gräf, *Jagdbeute und Schlachttier* 160).

[46] M. Frede in: Schofield (ed.), *Doubt and Dogmatism* 225. Ähnlich Johannes Philoponos, *In Arist. Phys.* 195, 2 ff. Vitelli; dazu Lettinck 130.

[47] S. o. Bd. I 370.

Prinzip Verantwortung auch bei ihm schon im Vordergrund stand, ist gar nicht gesagt. Er arbeitete noch mit zahlreichen Beispielen, in denen die Wirkung nicht an einem fremden Objekt, sondern an dem Verursacher selber erzeugt wird[48]. Bei einem rein juristischen Ansatz würde man zudem irgendwo einen Hinweis darauf erwarten, daß das *tawallud* an Verstandesreife oder Zurechnungsfähigkeit gebunden ist. Allerdings nahm bereits zu Bišrs Lebzeiten dann Abū l-Huḏail eine Korrektur an dessen Modell vor, die in eben diese Richtung deutet: „Erzeugen" kann man nur das, was man unter Kontrolle hat, von dem man „weiß, wie man es macht"[49]. Das lag daran, daß Bišr auch die Sinneswahrnehmungen als *mutawallidāt* angesehen hatte: Sehen wird „erzeugt" dadurch, daß man die Augen öffnet – obgleich man doch gar nicht „weiß, wie man es macht"[50]. Dabei wollte Abū l-Huḏail mit seiner Einschränkung nicht einem naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff zum Durchbruch verhelfen. Im Gegenteil: er erlaubte ja, daß Gott die Kausalität durchbrechen kann; wenn man Feuer an Baumwolle hält, so muß diese nicht entflammen[51]. Wer allerdings den Dingen eine „Natur" zusprach, mochte überlegen, durch welche natürliche Kraft denn das *tawallud* überhaupt zustandekam, wenn nicht Gott es bewirkte; Ṯumāma hat darüber nachgedacht[52], und später versuchte man, das *iʿtimād* der Körper hier ins Spiel zu bringen[53]. Iskāfī war anscheinend der erste, der zwischen „Erzeugen" und Verursachen unterschied: Nur unbeabsichtigte Folgen sind „erzeugt", beabsichtigte werden verursacht[54]. Damit war Abū l-Huḏail's Kriterium vom „Wissen, wie man es macht" aufgegeben. Aber Ursache und Bedingung vermochte selbst Iskāfī noch nicht sauber zu trennen[55]; Karneades hatte dies schon den Stoikern vorgeworfen[56].

> Der übliche Terminus für „Ursache" war dabei, wenn man Aš'arī, *Maq.* 389, 1 ff. trauen darf, *ʿilla*. Der Passus zeigt, daß man nicht zwischen Ursache und Grund unterschied, erst recht nicht zwischen den vier αἰτίαι des Aristoteles (*Met.* I 3). Die Frage, die man vorrangig erörterte, war, ob die Ursache ihrer Wirkung vorausgehen kann oder nicht; darin verrät sich der Einfluß der Handlungstheorie und des Atomismus. ʿAbbād b. Sulaimān hielt es bezeichnenderweise für nötig, darauf hinzuweisen, daß das Handlungsvermögen nicht Ursache sein könne (Text XXV 87, b; dazu oben S. 35). Das Wort *sabab* findet sich

[48] S. o. Bd. III 116. Dies spricht zugleich gegen einen Einfluß der Theorie von der Übertragungskausalität; mit ihr sollte nämlich das Wirken eines Werkzeugs auf räumliche Distanz erklärt werden (Blumenberg, *Genesis der kopernikanischen Welt* 174 ff.).

[49] Bd. III 249.

[50] Ib. 118; dazu Duġaim, *Falsafat al-qudar* 172 ff.

[51] Wobei es sich für Abū l-Huḏail auch in diesem Fall nicht um *tawallud* handelt, aus dem gleichen Grunde wie bei der Sinneswahrnehmung.

[52] S. o. Bd. III 165.

[53] So zumindest stellt Ibn Sīnā die Sache dar (vgl. Pines in: REJ 103/1938/45 ff. = *Collected Works* I 45 ff.; Hasnaoui in: Jolivet/Rashed, *Etudes sur Avicenne* 108 f.).

[54] S. o. S. 86.

[55] Ib.

[56] Vgl. Brochard, *Les sceptiques grecs* 152 f.

demgegenüber selten; es bezeichnet eher die Ursache, deren Gott sich bedient, also die Zweitursache. Zu den Verhältnissen bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār vgl. Gimaret in: Ann. Isl. 21/1985/271.

2.1.1 Aspekte des Problems der Willensfreiheit

Freiheit als Funktion des Handlungsvermögens, so legten die Theologen sich seit der zweiten Hälfte des 2. Jh's die Sache zurecht. Ursprünglich dagegen war die Freiheit, als Wahl zwischen Gut und Böse, ein ethisches Postulat gewesen. Man dürfe, so hatten die Qadariten gesagt, Gott nichts Böses zuschreiben[1]; der Mensch entscheidet selber, ob er sündigen oder der Weisung Gottes folgen will. Zwar leitete bereits Zurāra die Vokabel *istiṭāʿa*, mit der man das Handlungsvermögen bezeichnete, aus dem Koran ab; aber auf Vorläufer konnte er sich dafür kaum stützen. Im Koran fanden sich natürlich allerorts die finiten Formen des Verbs, wie ebenso im Ḥadīṯ[2]; aber der Schritt zum Terminus, der nur über den Infinitiv führen konnte, war noch nicht getan[3]. Die meisten Stellen waren dazu auch gar nicht geeignet; Zurāra hat selber nur eine von ihnen herausgegriffen[4]. Ibn al-Māǧašūn hat, nicht viel später als er, aber vermutlich im Ḥiǧāz, *qudra* statt *istiṭāʿa* gebraucht; der Mensch wird von Gott zu seinem Tun „ermächtigt" (*maqdūr*)[5]. Hier ist der abgeleitete Charakter dieses Handlungsvermögens deutlich ausgesprochen. Zwar findet sich *qudra* ebensowenig im Koran, weder mit Bezug auf Gott noch mit Bezug auf den Menschen. Aber Gottes *qadar*, seine Schicksalsbestimmung, war dort häufig erwähnt, und in ihr sah Ibn al-Māǧašūn Gottes Königsgewalt (*mulk*) am Werke, von der Gott dem Menschen etwas abgibt[6]. „Willensfreiheit" in unserem Sinne des Wortes kommt kaum vor, weder als „Freiheit" noch als „Wille". In Kūfa sprach man von *tafwīḍ*, Übertragung der Verfügungsgewalt an den

---

[1] S. o. Bd. I 23 und II 75 f. sowie 92. Der Gedanke selber lag nahe und findet sich etwa in Sir. 15.11.

[2] Vgl. dazu *Conc.* IV 39 ff.

[3] Im Ḥadīṯ gibt es für *istiṭāʿa*, soweit ich sehe, nur einen einzigen Beleg (Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-ʿummāl* I 124 nr. 665); dieses Diktum ist sichtlich spät.

[4] Sie war für die Juristen interessant geworden, weil in ihr von den Bedingungen des Ḥaǧǧ die Rede war. Nicht unterschlagen sollte man den terminologischen Gebrauch von *istiṭāʿa* in den Quaestiones des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya (*Anfänge* 17, 5; 20, 14; 34, 5; vor allem 36 f. § 41). Jedoch ist die Echtheit des Textes nicht gesichert (s. o. Bd. II 665 und 687, Anm. 1), und die als Argument benutzten Koranstellen sind ganz andere als bei den Muʿtaziliten (zu letzteren vgl. Gimaret, *Théories de l'acte humain* 335 ff.). Dasselbe gilt für den Beleg in der angeblichen *Risāla* ʿUmars II (*Anfänge* 160 f.; zur Echtheit s. o. Bd. I 134 f. und II 571). Vorläufig darf man aus diesem Befund also nur schließen, daß die Qadariten das Wort früher benutzten als die Prädestinatianer. Jedoch bedurften die letzteren seiner im Grunde auch nicht.

[5] Bd. II 694 f.

[6] Mit Bezug auf den Menschen wird *qudra* auch in der antiqadaritischen *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī gebraucht (S. 73, 12 und 77, 10), ebenso wie anderswo *istiṭāʿa* (S. 72, 10 und 77, 12; dazu Schwarz in: Oriens 20/1967/29 f.); aber hierfür gilt der gleiche Vorbehalt wie für die oben genannten Quaestiones (vgl. Bd. II 46 ff.).

Menschen; unter Šīʿiten propagierte man den Mittelweg *lā ǧabr wa-lā tafwīḍ*[7]. Daneben gebrauchte man *taḫliya* „Freilassen, Freigeben"[8]; jedoch ließ sich dies auch auf unbelebte Dinge anwenden[9]. *Iḫtiyār* „Wahl(freiheit)" ist vielleicht von Ǧahm b. Ṣafwān benutzt worden, der aber reiner Determinist war[10]. Ansonsten scheint das Wort erst von Muʿtaziliten aufgegriffen worden zu sein[11]; zentrale Bedeutung erlangte es auch bei ihnen nie[12].

An sich war das Problem schon seit Jahrhunderten im Gespräch. In der Antike hatte man die Alternative göttliche Bestimmung vs. menschliche Entscheidung mit Beispielen aus Homer diskutiert[13]. Die Stoa hatte zu vermitteln versucht; „daß jemand seinen Mantel nicht verliert, war nicht einfach vorherbestimmt, sondern zusammen damit, daß er darauf achte", so hatte Chrysipp gesagt[14]. Das frühe Christentum hatte im allgemeinen den freien Willen verkündet, um gegen den damals weit verbreiteten heidnischen Fatalismus einen Akzent zu setzen; nur das Bewußtsein von der Verderbtheit der Menschennatur hatte diese Tendenz auf die Dauer abgeschwächt[15]. Johannes Damascenus hielt Vorherwissen und Vorherbestimmung sauber auseinander: πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά[16]. Die Muslime haben davon gewiß manches gelernt; die Qadarīya ist eine der wenigen polyzentrischen religiösen Bewegungen der Frühzeit, und sie trat vor allem auch in Syrien auf, wo das Christentum seit langem verwurzelt war. Dennoch finden sich terminologische Parallelen zu Johannes Damascenus erst in der Muʿtazila: ἐφ' ἡμῖν/*min ǧihatinā*, κατεξούσιος/*qādir*, ἐξουσία/*qudra*[17]. Später übersetzte man den Traktat Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν des Alexander von Aphrodisias unter dem Titel *Fī l-istiṭāʿa* ins Arabische[18]. Aber das war eine ganz andere Tradition, und wenn Christen wie

---

[7] S. o. Bd. I 341; auch bei den Ḥanafiten, etwa in dem wiederum nicht ganz gesicherten zweiten Brief Abū Ḥanīfa's an ʿUṯmān al-Battī (ib. 205 f.; dazu Rudolph, *Māturīdī* 314 ff.). Für die Qadariten vgl. Bd. I 409.

[8] Vgl. Bd. I 205 für den genannten Brief Abū Ḥanīfa's (Text II 8, k) oder Schwarz, a. a. O. 29 für die antiqadaritische *Risāla* Ḥasan al-Baṣrī's. Für Abū l-Huḏail vgl. Text XXI 92, d.

[9] Vgl. *taḫliyat aš-šuʾūn* bei Hišām b. al-Ḥakam (Text IV 46, a).

[10] Und deswegen das Wort vermutlich eher auf Gott anwandte (Text XIV 5); vgl. damit Text 6, c.

[11] Etwa bei Muʿammar (Bd. III 85).

[12] Vgl. Gardet in: EI² III 1062 f. s. v. *Iḫtiyār*.

[13] Vgl. A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos* 18 ff.

[14] SVF II 998; auch die von Lesky behandelten Überlegungen stammen aus der Stoa. Sorabji spricht hier von einem „weichen" Determinismus, der normale Verhaltensweisen nicht ausschließt (in: Schonfield, *Doubt and Dogmatism* 279 ff.).

[15] Pelikan, *Christian Tradition* I 279 ff.; auch Rosenthal, *Muslim Concept of Freedom* 14 ff. Im Westen kam die Wende durch Augustin.

[16] *De fide orthodoxa* II 30; dazu H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung* 161 sowie Sahas, *John of Damascus on Islam* 111. Zum Problem in der byzantinischen Theologie allgemein vgl. Beck, a. a. O. 216 ff.

[17] Vgl. dazu Frank in: *Islamic Philosophical Theology* 94, Anm. 120.

[18] Hrg. von Ruland in seiner Dissertation (*Zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias*) 193 ff.; unvollständig auch von ʿA. Badawī in: *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres* 80 ff. Der Terminus ἐφ' ἡμῖν wird schon bei Aristoteles und Chrysipp gebraucht

ʿAmmār al-Baṣrī[19] oder Theodor Abū Qurra[20] von *ḥurrīyat al-istiṭāʿa* bzw. einfach *ḥurrīya* sprachen, dort wo sie Willensfreiheit meinten, machten selbst die Muʿtaziliten nicht mehr mit. Die Christen gaben mit *ḥurrīya* einfach syr. *ḥērūṯā* wieder, das schon bei Ephrem begegnet[21]. Im Islam setzte man die Akzente anders und hatte dies von Anfang an getan.

> Diejenigen, die im Islam den Begriff *ḥurrīya* benutzten, waren die Juristen und die Mystiker. Bei den Juristen war damit der Status des Freien gegenüber dem des Sklaven gemeint, bei den Ṣūfīs die Freiheit von der Bindung an die Welt (Rosenthal, *Concept of Freedom* 7 ff. und 108 ff.). So sehr beide sich in ihrer Perspektive unterschieden, so sehr hatten sie doch gemeinsam, daß sie an Unabhängigkeit im Kraftfeld des Diesseits dachten. Das gilt in ähnlicher Weise für die höfisch geprägte Sprache mitteliranischer Texte; wer einen „freien Willen" hat (*āzāt-kām*), ist nach dem *Dēnkart* jemand, der frei schalten kann und deswegen nobel handelt (übs. de Menasce 223; generell dazu Jackson, *Zoroastrian Studies* 226 ff.). Ob das Christentum den Begriff von Anfang an anders behandelte, weil es in einem Sklavenmilieu aufwuchs, wo Freiheit sich nur als innere Freiheit manifestieren konnte, bliebe zu überdenken. – Die bisherige Diskussion über die Abhängigkeit der muslimischen Theologie von den Christen in dieser Frage wird referiert von Griffith in dem genannten Aufsatz, S. 79 ff.; wie auch immer es sich damit verhalten haben mag, feststeht, daß Abū Qurra die Argumente, die unter den muslimischen Theologen seiner Zeit ausgetauscht wurden, recht gut kannte (vgl. Griffith, ib. 89 und den von ihm herausgegebenen Text in: Le Muséon 92/1979/30 f.).

Was der Koran zu diesem „eigenen Weg" beitrug, ging weit über Fragen des Wortgebrauches hinaus. Zwar läßt sich mit guten Gründen behaupten, daß dort nicht jene starre Prädestination gepredigt wird, die schon die byzantinische Polemik darin hatte vorfinden wollen[22]; aber daß Gott die Macht hat, die Menschen zu leiten, wie er will, das wurde häufig genug gesagt, häufiger jedenfalls als im Neuen Testament[23]. In einem systematischen theologischen Zusammenhang stand das noch nicht; aber als die Spekulation dann einsetzte, fragte man immer zuerst, wo diese Allmacht ihre selbstgesetzten Grenzen habe, nicht, was dem Menschen alles freistehe. Vor Gott blieb dieser seinem Wesen nach immer ein Knecht (*ʿabd*). Aber er war Person; Gott redete mit ihm. Fatalismus war seit dem Koran nicht mehr möglich. Das war der Fortschritt, den die Offenbarung gebracht hatte; der Mensch ist nicht mehr Spielball eines anonymen Geschicks. Vor diesem Hintergrund war es eigentlich

---

(Hist. WB der Philosophie II 1068; Rist, *Stoic Philosophy* 129; Englert, *Epicurus on the Swerve* 94 ff.).

[19] *Masāʾil* 119, 6 f.

[20] *Mayāmir*, ed. Bāšā 9, –4.

[21] Vgl. Griffith in: Parole de l'Orient 14/1987/91 f.

[22] Vgl. die abgewogene Arbeit von H. Räisänen, *The Idea of Divine Hardening* (Helsinki 1972); auch schon D. Rahbar, *God of Justice* (Leiden 1960). Zur byzantinischen Polemik vgl. A. Th. Khoury, *Polémique byzantine* 332 ff.

[23] Zum Thema allgemein vgl. etwa Ahrens, *Muhammad als Religionsstifter* 80 ff.; Watt, *Free Will and Predestination* 12 ff.; Jomier in: MIDEO 16/1983/31 ff.

folgerichtig, wenn die Qadariten die koranische Botschaft so verstanden, daß Gott das Gute, das der Mensch tut, selber bestimmt, ihn dagegen allein läßt, wenn dieser sich in Böses verstrickt[24]. Ihre Lehre war keine „Neuerung"; die Tatsache, daß sie nahezu überall in der islamischen Welt auftraten, zeigt, daß ihre Gedanken nahelagen und daß sie unter den Gelehrten zu Beginn wahrscheinlich die Mehrheit stellten[25]. Sie waren ja auch gemäßigt genug; von Indeterminismus konnte gar keine Rede sein. In der qadaritischen *Risāla*, die uns unter dem Namen des Ḥasan al-Baṣrī erhalten ist, werden zwar Vorherwissen und Vorherbestimmung getrennt wie bei Johannes Damascenus[26]; aber es heißt da auch: „Wenn du sagst, du bindest dein Pferd nicht an ..., weil da doch nur das geschehe, was dir bestimmt sei ..., so würde man darüber den Kopf schütteln"[27]. Das klang wie bei Chrysipp. Und wenn einmal das göttliche Vorherwissen völlig geleugnet wurde, so war dies vermutlich kein Versuch, Gott aus dem Kräftespiel völlig zu eliminieren, sondern stimmte überein mit einer weitverbreiteten Vorstellung, von der auch Deterministen wie Ǧahm b. Ṣafwān oder die Verfechter des *badā'* unter den kūfischen Šī'iten sich tragen ließen. Gott beobachtet dann das Geschehen anstatt es vorherzuwissen.

S. o. S. 405 f. und 439 f. Zur Argumentation dieser „extremen" Qadariten vgl. *Anfänge* 116 f. Wahrscheinlich sind mit ihnen ḫāriǧitische Gruppen gemeint (ib. 128 f., auch oben Bd. II 592). Man führte sie natürlich auch später noch als abschreckendes Beispiel vor (so Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna* 703 f. nr. 1307 und vorher; Ibn Taimīya, *Ǧāmi' ar-rasā'il* 128, 10 und 177, pu. ff. oder Nawawī, *Šarḥ matn al-Arba'īn* 19, 9 f./übs. Pouzet 94 f.); aber man wußte, daß sie sich nicht hatten halten können (Bayāḍī, *Išārāt al-marām* 276, 3 ff. nach Qurṭubī). Im übrigen hatte es auch unter den Christen solche Strömungen gegeben; Theodor Abū Qurra setzte sich mit ihnen auseinander (vgl. Griffith in: Parole de l'Orient 14/1987/104 f.). Für das frühe Judentum vgl. Urbach, *The Sages* 257 f.

Man sollte allerdings nicht unterschlagen, daß die genannten Ḫāriǧiten nach dem Bericht, den Aš'arī über sie gibt (*Maq.* 93, 7 ff.), Gott nicht so sehr das Vorherwissen als vielmehr einen Willen bezüglich der menschlichen Handlungen, d. h. einen diese begleitenden Willensakt absprachen. Aber Wissen und Wollen wurden bei Gott ursprünglich kaum geschieden (vgl. etwa Text IV 2 für Hišām al-Ǧawālīqī); nur Faḍl ar-Raqāšī scheint hier einen schärferen Blick gehabt zu haben (s. o. Bd. II 169 f.). Zum Problem allgemein vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II_1 640 ff.

Der Prädestinatianismus der Gegenseite wurde begünstigt durch die Umstände. Gewiß haben auch ihn die Umaiyaden nicht erfunden, wie die Mu'tazi-

---

[24] Vgl. etwa Bd. II 48 für Ḥasan al-Baṣrī.

[25] Daß auch die Christen so dachten, wird in der Nachfolge des Johannes Damascenus gleich zu Anfang der ihm zugeschriebenen Διάλεξις betont (vgl. Glei/Khoury, *Schriften zum Islam* 166 f.).

[26] Vgl. den Text in: Der Islam 21/1933/77, 4 ff.; dazu Schwarz in: Oriens 20/1967/29.

[27] Ib. 75, 15 ff.

liten später behaupteten; aber er kam deren Gottesgnadentum gerade recht[28]. Er entsprach dem Koran, insofern in ihm der Wille eines persönlichen Gottes im Mittelpunkt stand. Zudem konnte er stärker an vorislamische Tradition anknüpfen. Die beduinische Erfahrung des Ausgeliefertseins an eine übermächtige Umwelt lebte in den Eroberern fort; in den Köpfen vollzog sich der Übergang zur Stadtkultur nur langsam. Ein bekanntes Ḥadīṯ beschwor im selben Atemzug die Unverfügbarkeit des Todestermins und der Lebens„mittel", des täglichen Brotes, wie die Vorherbestimmung von Mutterleibe an; die Theologie kam seitdem von den Themen *aǧal* und *rizq* nicht mehr los[29]. Das Prophetenwort läßt in seinen zahlreichen Varianten noch erkennen, wie der Problemhorizont sich wandelte: Zuerst sah man nur das irdische Glück als vorherbestimmt an, dann das jenseitige Heil und schließlich auch das Handeln, mit dem man jenes erwirbt oder verspielt[30]. Beim Handeln aber akzeptierten auch die Prädestinatianer im allgemeinen eine Schranke, die Gott selbst gesetzt hatte: das *taklīf mā lā yuṭāq*. Die Handlungen waren ja nicht nur gewollt, sondern auch geboten; da ging es nicht an, daß Gott dem Menschen etwas auferlegte, das dieser, weil ihm etwas anderes bestimmt worden war, gar nicht leisten konnte. „Gott verlangt vom Menschen nicht mehr, als er vermag"[31].

Das Verbot des *taklīf mā lā yuṭāq* stammte an sich aus der Arbeitswelt. „Der Sklave (*mamlūk*) soll angemessen zu essen bekommen und gekleidet werden; man soll ihm keine Arbeit (*ʿamal*) auferlegen, die er nicht verrichten kann", so heißt es in einem Ḥadīṯ, das Ibrāhīm b. Ṭahmān von Mālik b. Anas überlieferte (*Mašyaḫa* 136 nr. 78 = *Muwaṭṭaʾ* 980, Istiʾḏān 40, mit gekürztem Isnād; weitere Belege und Varianten vgl. *Conc.* VI 54 f.). Jedoch ist der Übergang in die religiöse Sphäre bereits im Koran vollzogen; in Sure 2/286 heißt es hinter dem oben zitierten *lā yukallifu llāhu nafsᵃⁿ illā wusʿahā*: „Herr! ... Belaste uns nicht mit etwas, wozu wir keine Kraft haben (*mā lā ṭāqaᵗᵃ lanā bih*)". Damit war, wie der Kontext nahelegt, vermutlich gemeint, daß Gott den Muslimen die Last des Gesetzes nicht so schwermachen solle wie den Juden (vgl. Paret, *Kommentar* 60 zur Stelle); mit Willensfreiheit hatte dies noch nicht viel zu tun. Aber für alle diejenigen, die den Determinismus ablehnten, mußte es naheliegen, sich darauf zu berufen; es ist vielleicht kein Zufall, daß im Isnād des genannten Ḥadīṯes der medinensische Qadarit Muḥammad b. ʿAǧlān auftaucht (so auch bei Muslim 1284 = *Aimān*, cap. 10; zu ihm s. o. Bd. II 678 ff.). Die Ġailān-Legende enthielt einen Satz, in dem Verpflichtung *fauqa ṭ-ṭāqa* um der Barmher-

[28] S. o. Bd. I 24 f. Gegen diese meine politische Interpretation wendet sich H. Q. Murad in: Festschrift Adams 117 ff.

[29] Daß in der Betonung gerade dieser beiden Punkte vorislamisches Lebensgefühl durchbricht, ist von W. M. Watt immer wieder hervorgehoben worden (zuerst in *Free Will and Predestination* 19 ff.). Vgl. jetzt seine zusammenfassende Betrachtung *Islamic Alternatives to the Concept of Free Will* in: *La notion de liberté* 15 ff. Gegen diese Sichtweise wendet sich Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 609 f.

[30] Vgl. HT 1 ff. Wolfson verweist *Philosophy* 602 ff. auf charakteristische jüdische Parallelen, in denen gerade diese letztere Wende hin zum Prädestinatianismus noch fehlt.

[31] Sure 2/286 mit den bei Paret, *Kommentar* 60 angegebenen Parallelen.

zigkeit Gottes willen emphatisch abgelehnt wurde (Text I 1, d). Auch ʿAbdalwāḥid b. Zaid hat sich explizit dagegen ausgesprochen (s. o. Bd. II 97). Der baṣrische Dichter Abū Ḥaiya an-Numairī (gest. zwischen 158/775 und 180/796; vgl. GAS 2/464) meinte von den Qadariten: „Sie lehren, Gott werde den Menschen (*ʿibād*) nichts auferlegen, was sie nicht vermögen, und sie nichts fragen, was sie nicht finden. Sie haben, bei Gott, recht, die Qadariten; aber ich bin dennoch nicht ihrer Meinung", m. a. W.: obgleich er kein Qadarit war, wollte er doch sich auf das *taklīf mā lā yuṭāq* nicht einlassen (*Aġ.* XVI 308, 7 ff.). Ähnlich dachte die Mehrheit der kūfischen Šīʿiten: Zwar tut der Mensch nur, was Gott will; aber das *taklīf mā lā yuṭāq* ist abzulehnen (Kaššī 146, apu. ff.; auch *Biḥār* V 70, −4 ff.). Allerdings kam Šaiṭān aṭ-Ṭāq der Schranke sehr nahe, und Hišām b. al-Ḥakam hat man vorgeworfen, sie mißachtet zu haben (s. o. Bd. I 341 und 372). Explizit in Kauf genommen wurde dies von dem Ibāḍiten ʿAbdallāh b. Yazīd, als er sich mit den Qadariten auseinandersetzte (ib. 410). Für die christliche Theologie vgl. Theodor Abū Qurra, *Mīmar* IX 3, ed. Bāšā 10, 13 f./Übs. Graf, *Arabische Schriften* 225. Im Hintergrund steht der Rechtssatz *ultra posse nemo obligatur* bzw. das Dictum des jüngeren Celsus (um 100 n. Chr.): „Impossibilium nulla obligatio est" (Dig. 50, 17, 185). Eine ausführliche Behandlung des Themas bietet Brunschvig, *Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de la théologie musulmane*, in: SI 20/1964/5 ff.; kürzer auch Daiber, *Muʿammar* 102 ff.

2.1.1.1 Die Vorherbestimmtheit des Todestermins

Daß der Tod unausweichlich sei, war ein Gedanke, der im Koran ebenso wie in der vorislamischen Poesie eindringlich zum Ausdruck gebracht wurde. Aber während die Dichter der Ǧāhilīya vom Todeslos (*manīya*) sprachen[1], redete der Koran von der Frist (*aǧal*), die Gott gesetzt hat[2]; dieses Wort übernahm auch das Ḥadīṯ[3]. Die Qadariten, zumindest die in Baṣra, stellten sich anfangs nicht dagegen; sowohl Ḥasan al-Baṣrī als auch ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī hielten den Zeitpunkt des Todes für vorherbestimmt[4]. In der qadaritischen *Risāla*, die unter dem Namen Ḥasan al-Baṣrī's überliefert wird, wird das Thema nicht berührt, obgleich der Autor das oben zitierte Prophetenwort über die Vorherbestimmung von Mutterleibe an vermutlich kannte[5]. Dagegen griff die christliche Theologie das Problem damals auf. Jakob von Edessa (gest. 89/708) sah sich durch eine Anfrage veranlaßt, darüber zu schreiben[6]; zur gleichen Zeit nahm in Byzanz auch Germanos, der dort in hohem Alter i. J. 715 ökumenischer Patriarch wurde, dazu Stellung[7]. Vorher, vielleicht noch zu Lebzeiten Muḥammads, hatte Theophylaktos Simocates, Sekretär und Präfekt unter He-

---

[1] Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie* 22 ff.; Ringgren, *Arabian Fatalism* 16 ff.

[2] Sure 63/11 mit den bei Paret, *Kommentar* 479 genannten Parallelen.

[3] Vgl. *Conc.* I 22 f.; dazu HT 85.

[4] S. o. Bd. II 48 und 82.

[5] *Risāla* 74, 17 ff.; dazu HT 31.

[6] S. o. Bd. II 441; Weiteres vgl. Cook, *Early Muslim Dogma* 145 ff.

[7] *Germanos on Predestined Terms of Life.* Greek Text and English Translation by Charles Garton and Leendert G. Westerink (Arethusa Monographs VII. Buffalo 1979).

raklius, dies bereits getan[8]. Der locus classicus zum Thema fand sich bei dem Kirchenvater Basilius (ca. 330–379)[9]; später wird es stereotyp in der Ἐρωτ-αποκρίσεις-Literatur abgehandelt[10]. Was die Christen dabei bewegte, war der Widerspruch, daß der Tod, der da von Gott vorherbestimmt sein soll, doch ein Übel ist; sie meinten damit wohl, daß er vielen Menschen zu früh geschickt wird. Das Aufflammen des Interesses im 7. Jh. mag damit zusammenhängen, daß durch die Perserkriege und den Einbruch des Islams die Lebensverhältnisse sich verschlechtert hatten; in einem späteren Stadium hatte man dann vielleicht direkt den koranischen Standpunkt vor Augen. Jedenfalls äußert sich Jakob von Edessa in seiner Antwort so indeterministisch, wie ein Muslim dies kaum getan hätte: Gott setzt den Todestermin keineswegs von vornherein fest; er kann dem Gerechten ja das Leben verlängern, um ihn für seine Frömmigkeit zu belohnen.

Auf einen solchen Gedanken kam man leicht, wenn man das Alte Testament gelesen hatte[11]. Er lag im Grunde auch nahe; wir finden ihn sowohl in der Šīʿa[12] als auch im sunnitischen Ḥadīṯ[13]. Aber man bekam sehr schnell Bedenken wegen der „qadaritischen" Konsequenzen[14]; denn im Koran hieß es von der „Frist" immer nur, daß sie nicht aufgeschoben werde. Darum setzte die islamische Theologie, soweit sie qadaritischen Impulsen folgte, den Akzent anders; man fragte, ob die Frist nicht verkürzt werden könne, und zwar durch menschliches Eingreifen, durch einen Mord. Eine positive – proqadaritische – Antwort fiel solange leicht, wie man glaubte, daß Gott kein Vorherwissen habe; denn Gott bestimmte dann die Frist nur in dem Augenblick, wo sie zu Ende ging. In der Tat ist uns das Argument in dieser Kombination überliefert[15]. Qadariten, die einen solchen Ansatz nicht teilten, konnten sagen, daß ein Mord zwar von Gott vorhergewußt, aber nicht vorherbestimmt werde; man würde Gott ja sonst etwas Böses zuschreiben. Auch dann brauchte man,

---

[8] Seine Schrift ist ediert und übersetzt von den gleichen Verfassern als Arethusa Monograph VI (Buffalo 1978): *Theophilactus Simocates on Predestined Terms of Life.* Der Traktat ist in Form von Rede und Gegenrede (*in utramque partem disserere*) aufgebaut.

[9] *Homilia quod Deus non est auctor malorum*; PG XXXI 333 B.

[10] *Germanos*, Einl. xxiv f.

[11] Vgl. Jes. 38.1 ff. = 2. Reg. 20.1 ff.; auch Prov. 4.10 und 9.11. Maimonides hielt die Vorstellung vom *aǧal* für im Grunde unjüdisch (vgl. *Maimonides über die Lebensdauer.* Ein unediertes Responsum hrg., übs. und erklärt von Gotthold Weil, Basel 1953; Nachdruck Tel-Aviv 1979 [ohne den deutschen Text]). Zur Behandlung des Themas im frühen Judentum vgl. Urbach, *The Sages* 264 ff.

[12] Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 275, 3 ff.; Maǧlisī, *Biḥār* V 141 nr. 12.

[13] *Lā yazīdu fī l-ʿumr illā l-birr* (Conc. II 371 b; dazu HT 86).

[14] Vgl. die Diskussion über das (nicht kanonisch gewordene!) Ḥadīṯ *Ṣilat ar-raḥim tazīdu fī l-ʿumr* bei Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṯ* 131, –4 ff. Zum Ḥadīṯ selber vgl. Suyūṭī, *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr* II 44, –4; die Muʿtaziliten stützten sich in der Tat darauf (Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 3, 9). Zum qadaritischen Kontext vgl. *Anfänge* 49 f.

[15] In dem antiqadaritischen Sendschreiben, das unter dem Namen ʿUmars II. läuft (vgl. *Anfänge* 171 f.). Gemeint sind hier wahrscheinlich Ḫāriǧiten; dasselbe wird bei Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šarʿ* III 287, 2 f. nach einer ḫāriǧitischen *ʿaqīda* aus Iran von der Maimūnīya berichtet (s. o. Bd. II 579). Vgl. auch Aš'arī, *Maq.* 256, 6 ff.

wie eine Kontroverse im Schülerkreis des Ḥasan al-Baṣrī zeigt, in dem gewaltsamen Eingreifen des Menschen nicht unbedingt eine Beschleunigung der Frist zu sehen[16]. Abū l-Huḏail schloß sich dieser Ansicht an[17]. Immerhin wußte man aus dem Leben des Propheten, daß manche der Morde, die damals in Medina geschehen waren, dem göttlichen Plan entsprochen hatten; „Gott hat NN getötet", so hatten diejenigen sich ausgedrückt, die die „Hinrichtungen" vorgenommen hatten[18].

Nicht alle Mu'taziliten waren einverstanden; vor allem die Baġdāder fanden Einwände[19]. Sie verschoben den Akzent von Gottes Vorherwissen auf seine Freiheit: Gott kann selber entscheiden, ob er eine Frist verkürzt oder nicht; der Mörder ist damit nicht entschuldigt[20]. Denn man wird ja kaum glauben wollen, daß er all diejenigen, die in einer Schlacht gemeinsam sterben (also getötet werden), auch sonst hätte alle zu diesem Zeitpunkt sterben lassen[21]. Es macht insofern einen Unterschied, ob er den Termin genannt hat oder nicht[22] – offenbar eine eigenwillige Interpretation der Tatsache, daß im Koran das Wort *aǧal* manchmal von dem Attribut *musammā* begleitet war, aber eben nicht immer[23]. In Baṣra vermochte auf die Dauer Abū l-Huḏail besser zu überzeugen; Ǧubbā'ī übernahm seinen Standpunkt, auch Abū Hāšim und später Abū l-Ḥusain al-Baṣrī[24]. Man mochte zweifeln, ob der Mörder nach dieser Ansicht wirklich frei war. Aber um Determinismus handelte es sich trotzdem noch nicht. Denn für die Deterministen lag zumindest seit Naǧǧār der Fall gar nicht auf dieser Ebene; sie behaupteten, daß Gott einen Mord nicht nur vorherweiß, sondern auch vorherwill[25].

Auch Ḥunain b. Isḥāq hat einen Traktat zum Thema geschrieben, der in der theologischen Summe des Ibn al-'Assāl erhalten geblieben ist (GCAL II 128;

---

[16] S. o. Bd. II 79 f.; auch *Anfänge* 172, Anm. 1.

[17] S. o. Bd. III 279.

[18] So vor allem mit Bezug auf den Juden Abū Rāfi' Sallām b. Abī l-Ḥuqaiq (vgl. den Bericht bei Ṭabarī I 1375 ff. sowie Ibn Isḥāq, *Sīra* 714, 1 ff. und 981, 10; dazu Buhl, *Leben Mohammeds* 277 und jetzt Mattock in: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies I 80 ff.). Ṭabarī macht sich diese Ausdrucksweise zu eigen (I 1760, 6, ebenfalls mit Bezug auf einen Juden). Auch der Tod in der Schlacht konnte damit gemeint sein, etwa bei Abū Ǧahl (vgl. das Ḥadīṯ *Conc.* V 267 b). „Gott hat getötet" hieß soviel wie „Gott hat gerichtet".

[19] *Biḥār* V 142, 10 f.; Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 144, 3 ff. (hier wie in anderen Quellen erscheint Abū l-Huḏail eher als die Ausnahme).

[20] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XI 3, 10 ff.; der gesamte Abschnitt S. 3–26 ist jetzt übersetzt von Abrahamov in: JSAI 13/1993/7 ff.

[21] S. o. Bd. III 279. Das Argument hat seinen Vorgänger in der Kritik des Karneades an der Astrologie. Cook macht darauf aufmerksam, daß es bei der Übernahme in ein System, das von göttlicher Vorherbestimmung ausging, seinen Sinn verlor (*Dogma* 146 f.). Dies stimmt allerdings nur dann, wenn Gott ein Vorherwissen hat.

[22] *Biḥār* V 139 nr. 3.

[23] Sure 6/2 und Paret, *Kommentar* 134 zur Stelle.

[24] *Biḥār* V 142, 12 ff.; für Ǧubbā'ī vgl. Baġdādī, *Uṣūl* 143, 1 ff. Ebenso dachte auch schon der Zaidit Qāsim b. Ibrāhīm (vgl. Madelung in: *Festschrift Löfgren* 39 f.). Für Qāḍī 'Abdalǧabbār vgl. *Anfänge* 173. Zu der Auseinandersetzung im einzelnen Gimaret, *Ash'arī* 424 f.

[25] Madelung, ib. 40. Bei Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 167 § 52 und Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 148 f. § 278 ist der Sachverhalt offenbar verkürzt dargestellt.

dazu jetzt S. Kh. Samir in: Aram 3/1991/171 ff.); sein Gesprächspartner war vermutlich Mu'tazilit. Wie die früheren christlichen Autoren nimmt Ḥunain hier einen indeterministischen Standpunkt ein; Gottes Vorherwissen hat für ihn keine determinierende Kraft. Der erste Mu'tazilit, der sich zu der Frage äußerte, scheint Ḍirār b. 'Amr gewesen zu sein (vgl. Werkliste XV, nr. 15).

2.1.1.2 Die Verfügbarkeit des Lebensunterhalts

Das Problem des *rizq* lag in vielem ähnlich. Jedoch gibt es hier allem Anschein nach keine christlichen Parallelen; was nun Farbe in das Spiel der Argumente bringt, ist vor allem die islamische Mystik. Das Wort *rizq* selber ist vorislamisch; es ist durch Konsonantenabstraktion aus mi. *rōzīk* > syr. *rōzīqā* entstanden[1]. Auch die Vorstellung, daß der „Lebensunterhalt" nicht unbedingt verfügbar ist, sondern von den Umständen abhängt, ist altarabisch; die Weideverhältnisse richteten sich nach dem Regen, und Beute war etwas, das einem zufiel[2]. Leider fehlt bisher eine Wortuntersuchung; wir haben nur den Befund aus dem Koran. Dort ist Gott *ar-rāziq* und *ar-razzāq*; das Gefühl des Angewiesenseins ist personalisiert[3]. Zugleich ist das „Risiko" von dem Menschen hinweggenommen; denn „es gibt kein Tier auf der Erde, für dessen Unterhalt Gott nicht aufkäme"[4]. Auf die Dauer kam ein weiterer Gesichtspunkt hinzu, der die alte Perspektive verschob: Was Gott gewährt, ist gut und recht. Beute war demgemäß wohl nur dann noch *rizq*, wenn sie den Ungläubigen abgenommen wurde, und bei dem Diebstahl mußte man sich allen Ernstes überlegen, ob man nicht mit anderen Kategorien arbeiten sollte. Das Problem wurde anscheinend von den syrischen Qadariten zum erstenmal auf den Begriff gebracht, von Makḥūl und dann vor allem von Ġailān[5]: War auch die Macht, die die arabische Oberschicht damals besaß, ein *rizq* oder war sie bloß Anmaßung? Der Begriff hatte sich sichtlich ausgeweitet; *rizq* konnte nun alles sein, was Gott gewährt, auch die Herrschaft. Daß hierbei soziale Unterschiede auftraten, wurde durch den Koran an sich anerkannt; Gott „teilt den Unterhalt reichlich zu, wem er will, und begrenzt (ihn auch)"[6]. Aber als *maulā* mochte man sich doch fragen, ob etwas, das ursprünglich der göttlichen Allmacht zur Bestätigung hatte dienen sollen, nicht mittlerweile zu einer handfesten Ideologie geworden war[7].

So kamen die Qadariten dazu, zwischen der Rolle Gottes und der des Menschen zu unterscheiden. Gott stellt zwar den *rizq* bereit; aber der Mensch

---

[1] Siddiqi, *Persische Fremdwörter* 56 mit Belegen; Jeffery, *Foreign Vocabulary* 142 f.

[2] Wensinck, *The Arabic New Year* 3; Clauss, *Als Beduine unter Beduinen* 103. Im Ḥadīṯ heißt es, daß Gott den *rizq* in der *lailat al-qadr* jeweils für ein Jahr bestimmt (Wensinck, ib.).

[3] Vgl. Gimaret, *Noms divins* 397; jetzt auch McAuliffe in EI² VIII 568 s. v. *Rizḳ*.

[4] Sure 11/6. Zur Etymologie von „Risiko" (bzw. engl. *risk*) vgl. Rosenthal, *Gambling* 173.

[5] S. o. Bd. I 74 und 76; *Anfänge* 235 f.

[6] Sure 13/26 und die bei Paret, *Kommentar* 261 genannten Parallelen. Die Formulierung ist nicht ganz eindeutig (Paret, ib.). Vgl. dazu Reinert, *Tawakkul* 37.

[7] Vgl. dazu jetzt W. Qadi, *The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice*, in: Saber religioso 260 f. nach dem Kerntext bei 'Abdalḥamīd b. Yaḥyā, *Rasā'il* 207, 4 ff. 'Abbās.

erwirbt ihn, und er kann dies auf erlaubte und auf verbotene Weise tun[8]. Allerdings war der politische Protest nicht von Dauer; unter den Abbasiden machten die Qadariten ihren Frieden mit dem Staat. Darum war *rizq* für sie jetzt nicht mehr die Macht, sondern der Besitz – der Besitz, den sie als Kaufleute selber hatten. Ihre Lehre änderte sich dementsprechend: Es gibt *rizq*, der einem zufällt, als Gottesgeschenk gewissermaßen, eine Erbschaft z. B. oder der Beuteanteil der *ḏū l-qurbā*; aber man kann seinen *rizq* auch selber durch Erwerb vermehren[9]. Oder: *rizq* ist das, was man selber besitzt, nicht das, was man einem andern abnimmt; jemand, der vom Raube lebt, verzehrt nicht seinen *rizq* – besser gesagt: er verzehrt nicht den seinen, sondern den eines andern[10]. Das war bürgerlich gedacht; es ging um Besitzstandswahrung[11]. Die Gegenseite hatte es darum leicht, Gottes Verfügungsgewalt in den Vordergrund zu stellen: Wenn jemand sein Leben lang sich von unrechtem Gute nährt, hätte er danach ja nie seinen *rizq* bekommen; wo bliebe da die Fürsorge Gottes, der doch bei jedem Tier für den Unterhalt aufkommt?[12] Daß Verbotenes nicht zum *rizq* zählen könne, wird von Aṣmaʿī[13] oder dem Ibāḍiten ʿAbdallāh b. Yazīd[14] ebenso abgelehnt wie später von Aš'arī[15]. Ibn Ḥanbal sprach von Unglauben, als jemand leugnete, daß Gott dem verhaßten türkischen General Ašnās seinen *rizq* zukommen lasse[16].

Allerdings sahen sich die Prädestinatianer doch zu einer Unterscheidung veranlaßt: Verbotenes kann nur dann zu dem von Gott gewährten *rizq* gehören, wenn es der Erhaltung des Existenzminimums dient, beim Mundraub etwa, vielleicht auch beim Übergriff auf staatliches Eigentum. So darf zwar einerseits niemand verhungern; aber andererseits bleibt der *rizq*, den Gott dem Menschen zum Besitz gegeben hat (*mallaka*), unantastbar[17]. Gott verteilt den *rizq* jeden Tag nach dem Morgengebet[18], und wenn jemand sich etwas Verbo-

---

[8] So die Qadariten in den *Masā'il*, die Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zugeschrieben werden (§ 11/übs. *Anfänge* 50f.).

[9] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 144, 12ff.; vgl. Nāši', *Ausaṭ* 100 § 107.

[10] Als Lehre der Mu'taziliten genannt in Text XXI 154, a–d; dazu Gimaret, *Noms divins* 398.

[11] Die alte „umaiyadische" Fragestellung ist vielleicht von Ḍirār b. ʿAmr in seinem *K. al-Arzāq wal-mulk wal-āǧāl wal-atfāl* (Werkliste XV, nr. 15) noch einmal aufgenommen worden, wenn dort tatsächlich *mulk* zu lesen ist und nicht *milk*.

[12] Vgl. das sorgfältig konstruierte Beispiel bei Baġdādī, *Uṣūl* 145, 1ff. Bei Malaṭī, *Tanbīh* 134, 9ff./176, 2ff. wird das hier angeprangerte Extrem ausdrücklich zur qadaritischen Lehre erklärt.

[13] Vgl. Āǧurrī, *Šarīʿa* 226, –4f.

[14] S. o. Bd. I 410.

[15] *Ibāna* 64, 6ff.

[16] Ḫallāl, *Musnad* 260, 4ff.

[17] Text XXI 154, e–f als Lehre der *ahl al-iṯbāt*. Diese Unterscheidung ist noch nicht getroffen in den *Masā'il* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya; dort sind Reichtum und Armut einfach gottgewollt (§ 11, h/übs. *Anfänge* 50).

[18] Maġlisī, *Biḥār* V 147 nr. 7, wo daraus die Mahnung abgeleitet wird, nach dem *fağr* nicht noch einmal zu schlafen. Zur Verteilung des *rizq* einmal im Jahr s. o. Anm. 2. Die Qadariten scheinen demgegenüber eher davon ausgegangen zu sein, daß der *rizq* dem Menschen von Geburt an mitgegeben wird (vgl. *Anfänge* 176); das sagte im übrigen auch das oben S. 493 genannte prädestinatianische Ḥadīṯ.

tenes aneignet, das Gott ihm eigentlich nicht zugedacht hatte, so zieht dieser ihm das zur Strafe vom Erlaubten wieder ab[19]. Gott wahrt also im übergeordneten Sinne die Gerechtigkeit; Diebstahl lohnt sich nicht. Oder auch: Diebstahl ist etwas Alltägliches; wo käme man hin, wenn man all denen, die sich von unrechtem Gut ernähren, die Fürsorge Gottes abspräche?[20]

Ein Qadarit mochte sich fragen, wie man bei soviel Resignation noch begründen wollte, daß geraubtes Gut zurückgegeben werden mußte[21]. Aber im Grunde waren all diese Stellungnahmen eher existentiell als systematisch verankert, und wie in der *aǧal*-Diskussion, so kamen auch hier die beiden Seiten sich häufig sehr nahe[22]. Das lag an der statischen Gesellschaftsauffassung, die beide vertraten. Die eigentliche Opposition setzte ganz anders an: sie erklärte Erwerb und Besitz grundsätzlich für verwerflich und sagte sich zugleich vom Staat los. Es ist bezeichnend, daß sie innerhalb der Muʿtazila aufkam; ihre Vertreter spürten, daß durch die Verbürgerlichung die alten qadaritischen Ideale aufgegeben worden waren[23]. Aber man fiel damit auch zurück auf die alte *rizq*-Definition: *Rizq* ist einfach das, was Gott bereitstellt; man braucht den bürgerlichen Erwerb nicht, weil Gott den Lebensunterhalt garantiert. Das paßte nun eigentlich viel besser zu einer deterministischen Theologie, und so hat dieser Standpunkt denn auch überlebt außerhalb der Muʿtazila, in der ḫorāsānischen Schule der Mystik und in der Karrāmīya. Wieweit sich das Thema dort verzweigte, hat Benedikt Reinert in seiner Untersuchung des *tawakkul*-Ideals gezeigt[24]. Šaqīq al-Balḫī war der erste, der *rizq* und *tawakkul* miteinander verknüpfte[25].

> Am Rande diskutierte man in diesem Zusammenhang außerdem die Frage, ob die Preise etwas Gottgewolltes sind oder in die Verantwortung der Menschen fallen. Jedoch sind die Belege spät; der früheste findet sich bei Nāši' (*Ausaṭ* 102 § 114). Man trennte dabei zwischen der unterschiedlichen Verfügbarkeit der Waren (etwa im Verlaufe einer Teuerung), die von Gott abhängt, und dem Preis, der vom Menschen festgesetzt wird. Nur um den letzteren ging es: die Deterministen neigten dazu, den Markt sich frei entwickeln zu lassen, während die Muʿtaziliten einer interventionistischen Preispolitik den Weg freimachten. Dabei ist zu berücksichtigen, daß es den „Markt" nicht gab; an seine Stelle tritt Gott. Vgl. zum Thema Gimaret in: JESHO 22/1979/330 ff. und jetzt Moh. Hashim Kamali, *Tasʿīr (Price Control) in Islamic Law*, in: The American Journal of Islamic Social Sciences 11/1994/25 ff. Für die Juristen stellte sich das Problem

---

[19] *Biḥār* V 146 f. nr. 1 und 6.

[20] So Baġdādī in seinem *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusnā*, der dabei wohl an die Übergriffe der Salǧūken dachte (Gimaret, *Noms divins* 399; dazu EIran III 409).

[21] So der Zaidit al-Hādī ilā l-ḥaqq in seiner Replik auf die *Masā'il* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya (ʿImāra, *Rasā'il* II 172, 12 ff.).

[22] Vgl. etwa, wieder zum Fall des Abū l-Huḏail, Text XXI 153–154 mit Kommentar.

[23] Dazu näher oben Bd. III 131 ff. und unten S. 716 f.; es handelt sich um die sog. *ṣūfīyat al-Muʿtazila*.

[24] *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* 35 ff. und Index s. v. *rizq*; vgl. auch Gimaret, *Noms divins* 399 f.

[25] Reinert 40.

unter dem Aspekt der Lebensmittelhortung und der Monopolbildung; auch sie waren prinzipiell für den freien Markt und begünstigten darum die Spekulation (vgl. Talbi in: Cahiers de Tunisie 20/1972/277). *Inna llāh huwa l-musaʿʿir*, hieß es schon im Ḥadīṯ (*Conc.* II 463 b).

Eine andere verwandte Frage ist die nach dem Bittgebet; auch damit wirkt der Mensch ja, wenn es Sinn haben soll, auf die Vorherbestimmung und im besonderen auf den Lebensunterhalt ein. Wiederum lag der Anstoß im Ḥadīṯ: „Nichts wehrt dem Geschick wenn nicht das Gebet", so hieß es dort (*lā yaruddu l-qadarʾ illā d-duʿāʾ*, Conc. II 132 b; šīʿitische Parallelen vgl. Kulīnī, *Kāfī* II 469 f.). Jedoch verläßt die Diskussion darüber kaum den Bereich der Exegese (vgl. HT 86 f.; *Anfänge* 154; ein besonders charakteristisches Beispiel Kulīnī 470 nr. 9). Nur beim Qāḍī ʿAbdalǧabbār finden sich längere systematische Ausführungen (*Muġnī* XX_2 238 ff.). Kindī wußte, daß manche den Einfluß des Gebetes ganz leugneten; er selber hielt es nur dann für wirksam, wenn es mit der himmlischen Harmonie übereinstimmt (vgl. d'Alverny in: Archives d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age 41/1974/146 nach dem nur lateinisch erhaltenen *De radiis*). ʿĀmirī behandelte es interessanterweise zusammen mit der Magie (*al-Amad ʿalā l-abad*, cap. 12 bei Rowson, *A Muslim philosopher* 122, 4 ff.).

2.1.1.3 Die Struktur des Willensentscheids

Eine anthropologische Theorie der Willensfreiheit hat nur Naẓẓām entwickelt. Sie ist wenig optimistisch; der Mensch kann sich nur deswegen zwischen Gut und Böse entscheiden, weil seine Seele im Körper gefangen ist. Willensfreiheit ist hier Ergebnis irdischer Unvollkommenheit; im Paradies tut demgegenüber jeder nur noch das Gute[1]. Hišām b. al-Ḥakam dachte im Ansatz ähnlich; aber er war in viel stärkerem Maße Determinist[2]. Atomistische Systeme dagegen waren einem anthropologischen Gesamtkonzept nicht günstig; man verlor den Bezug zur Wirklichkeit und schlug sich mit unnötigen Fragen herum wie „Kann man in einem einzigen Augenblick (d. h. einem Zeitatom) mehr als eine Handlung unterlassen?"[3] oder „Kann man etwas, das man unterlassen hat, nachher doch noch tun (da es ja, als einmaliges Unterlassen, auch nur einem einzigen Augenblick zugeordnet war)?"[4]. Abū l-Huḏail versuchte Ordnung zu schaffen, indem er die *afʿāl al-qulūb* von den *afʿāl al-ǧawāriḥ* unterschied: Psychische Handlungen können, im Gegensatz zu den rein körperlichen, zu mehreren nebeneinander existieren; darum kann man etwas gleichzeitig wissen und wollen, also auch sich dafür entscheiden[5]. Das Ziel der Entscheidung ist allerdings vorgegeben, durch die Gebote; Wertkonflikte gibt es nur, insoweit Gebote in ihrer Priorität miteinander konkurrieren können[6].

Jedoch wird die Wahl beeinflußt durch „Einfälle" (*ḫawāṭir*), die entweder zum Guten oder zum Bösen anregen und deswegen in der Theorie meist mit

---

[1] S. o. Bd. III 377 ff.
[2] S. o. Bd. I 369 ff.
[3] Nicht etwa: „tun".
[4] Aš'arī, *Maq.* 381, 15 ff.
[5] S. o. Bd. III 248.
[6] Dies ist systematisch erst von Muḥāsibī herausgearbeitet worden (*Gedankenwelt* 91 f.).

dem Dual, als *al-ḫāṭirān*, bezeichnet werden. Man stritt darüber, ob sie für eine Entscheidung konstitutiv sind; Abū l-Huḏail und Bišr b. al-Muʿtamir lehnten dies ab[7], Naẓẓām und Ǧaʿfar b. Mubaššir hielten dafür[8]. Hinter diesem Dissens stand die Frage, ob Entscheidungen und Denkprozesse immer ausgelöst werden müssen oder auch spontan zustandekommen können[9]. Sie ließ sich dann in der genannten Form stellen, weil man davon ausging, daß ein „Einfall" nicht spontan in der Seele entsteht, sondern von außen kommt, entweder durch Gott oder durch den Satan eingegeben[10]. Autonome seelische Vorgänge akzeptierte man ebensowenig wie eine freiwirkende Natur. Naẓẓām freilich fand, daß dem Satan zuviel Macht gegeben werde, wenn man zugestehe, daß er das Böse anregen könne. Er meinte, daß Gott auch den bösen „Einfall" schicke, allerdings nicht, um den Menschen zu verführen, sondern um die Freiheit der Wahl herzustellen; gerade darum sind die *ḫāṭirān* unerläßlich[11]. Sein Schüler al-Ǧāḥiẓ war dann der erste, der sich von dem Modell löste und eine psychologische Theorie eigenen Rechts entwarf, in der die „Einfälle" nur noch im Plural, als *ḫawāṭir* oder *dawāʿī* „Motivationen", auftreten und die von außen kommenden Anstöße durch ein innerseelisches Kräftespiel ersetzt sind[12]. Dies hatte seine Parallelen in der zeitgenössischen Mystik. Muḥāsibī unterschied drei Gruppen von „Einfällen": solche, die aus der Triebseele (*nafs*) kommen, andere, die aus der Vernunft (*ʿaql*) und damit von Gott kommen, und schließlich solche, die vom Satan kommen[13]; Ǧunaid schloß sich ihm an[14].

Später nahm man noch Einfälle, die von einem Engel eingegeben werden, hinzu und kam damit auf eine Viereinteilung; so Kalābāḏī, Qušairī, Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī und Ibn ʿArabī, danach fast alle persischen Derwischorden. Naǧmaddīn Kubrā vertrat ein Fünferschema; er stellt, weiter differenzierend, der *nafs* das „Herz" (*qalb*) gegenüber. Ihm folgte der Orden der Ḏahabīya (vgl. Meier, *Fawāʾiḥ al-ǧamāl* 128; Gramlich, *Schiitische Derwischorden* II 218 ff.). Daß ein Engel von Gott ausgesandt werden könne, um dem Menschen einen „Einfall" zum Guten einzugeben, ist vielleicht zum erstenmal von Abū Hāšim systematisch vorausgesetzt worden (vgl. Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 27, 15 f.; dazu *Erkenntnislehre* 334 und 337). Natürlich sind dies alles nur Ausfaltungen des alten Zweierschemas bzw. Versuche, die äußeren und inneren Anstöße miteinander zu kombinieren.

---

[7] S. o. Bd. III 127 und 253 f.; für Abū l-Huḏail ist der „Einfall" nur ein Akzidens.

[8] Aš'arī, *Maq.* 429, 4. Für Naẓẓām s. o. Bd. III 379 f.; er betrachtete den „Einfall" als einen Körper.

[9] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 26, 15 f.

[10] Nur deswegen konnte Naẓẓām den *ḫāṭir* als Körper behandeln; er hätte sonst in ihm eine „Bewegung", also ein Akzidens sehen müssen.

[11] S. o. Bd. III 379. Insofern ist nicht einmal seine Theorie der Willensfreiheit rein anthropologisch konzipiert.

[12] S. o. S. 103 ff.

[13] *Riʿāya* 44, 7 ff.

[14] Vgl. sein *K. Adab al-muftaqir*, übs. Deladrière, *Junayd* 74 ff.

Da die meisten frühen Mu'taziliten sich in der einen oder andern Form mit dem Zweiermodell auseinandersetzen, muß man sich fragen, wo es herkommt. Vom System her unerläßlich war es ja nicht; in der Ethik haben „Einfälle" oder Eingebungen nichts zu suchen, und ein theologisches Modell hätte mit dem Satan allein auskommen können. Im Koran findet sich denn auch nichts Entsprechendes, nicht einmal der Wortstamm *ḫ-ṭ-r*. Das Ḥadīṯ kennt zwar das Verb in seinem hier vorausgesetzten unpersönlichen Gebrauch: *yaḫṭiru fī bāl[i] fulān* oder *yaḫṭiru baina l-mar'[i] wa-nafsihī* (Conc. II 48 a); aber das Nomen *ḫāṭir* kommt auch dort nicht vor, erst recht nicht der Dual. F. Meier hat auf den Gegensatz von λογισμοὶ εὔλογοι und λογισμοὶ ἄλογοι im christlichen Mönchtum, etwa bei Johannes Climacus hingewiesen (*Fawā'iḥ al-ǧamāl* 127); Gramlich hat weitere Belege aus den Kirchenvätern hinzugefügt (*Derwischorden* II 218, Anm. 1137). H. A. Wolfson nennt in einem Aufsatz, den er dem Thema widmet (in: *Festschrift Scholem* 363 ff. = *Philosophy of the Kalam* 624 ff.), sonstige Parallelen: die Vorstellung vom *yēṣer ha-ṭōḇ* und *yēṣer ha-rā'* im rabbinischen Judentum, die Unterscheidung von λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν bei Plato und die „Zwillingsgeister" (*mainyū*) aus Yasna 30 v. 3. Aber er berücksichtigt zu wenig, daß die *ḫāṭirān* dem Menschen von außen eingegeben werden; von seinen Parallelen berühren sich die beiden ersteren eher mit dem *nafs-qalb*-Dualismus der Mystik, und die „Zwillingsgeister" stehen in einem andern, kosmologischen Kontext (vgl. Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* 179). An iranischen Einfluß, zumindest bei Naẓẓām, denkt allerdings auch Shaked (in: *Transition Periods* = Studia Iranica, Cahier 5, S. 230 f.). Wenn Baġdādī an zwei Stellen (*Uṣūl* 26, 1 ff. und 154, pu. ff.) die „Brahmanen" zum Vergleich heranzieht, so meint er damit wohl nur, daß diese mit bloßer Ethik operierten, ohne einen Propheten anzuerkennen; eine reale Grundlage hat seine Behauptung nicht (dazu Wolfson, *Philosophy* 631 f.). Er geht an späterer Stelle (203, 13 ff.) dementsprechend davon aus, daß die *ḫāṭirān* nach „qadaritischer", d. h. mu'tazilitischer Vorstellung dazu geeignet waren, ein Naturrecht zu etablieren.

2.1.1.4 Das Mitwirken Gottes

Die „Einfälle" gehören zu jenem Umfeld des Handelns, das jenseits der *qudra* liegt und auf das der Mensch darum keinen Einfluß mehr hat. Die moderne Justiz würde, wenn es durch eine solche äußere Einwirkung zu einem Fehlverhalten kommt, auf mildernde Umstände erkennen. So sah man dies damals nicht. Ein „Einfall" hat, wenn er sich als „Einflüsterung" (*waswās*) des Satans präsentiert, immer nur den Charakter einer Prüfung; die Entscheidung, die der Mensch dann fällt, erhält dadurch nur umso höheren Rang. Man war sich allerdings dessen bewußt, daß die „Umstände" bis in den Verlauf der Handlung hineinreichen können. Wer handelt, kann Glück oder Pech haben – in der personalisierenden Sprache religiösen Denkens gesagt: Gott kann ihm Erfolg verleihen oder ihn scheitern lassen. Für Naǧǧār, den Deterministen, war das Handlungsvermögen geradezu mit dem göttlichen *taufīq* oder *ḫiḏlān* identisch[1]. Andere formulierten noch krasser: Gott schafft mit dem *ḫiḏlān* den

[1] S. o. S. 152.

Unglauben[2]. Aber auch Johannes Damascenus, der doch an den freien Willen glaubte, hatte von εὐδοκία „Wohlgefallen" und ἐγκατάλειψις „Im-Stiche-Lassen" geredet; dieses Gegensatzpaar ist Vorbild der islamischen Begriffe geworden[3]. Nur daß göttliches „Wohlgefallen" der menschlichen Freiheit mehr Spielraum läßt als göttliche „Erfolgverleihung"; unter den Muslimen hatten selbst die Qadariten in ihrer Mehrzahl angenommen, daß Gott die guten Handlungen des Menschen selber wirkt[4]. *Ḫiḏlān* wird schon von Ḍirār b. ʿAmr gebraucht; statt *taufīq* scheint er lieber *maʿūna* „Hilfe" gesagt zu haben[5]. Er war es auch, der Naǧǧār einen weiteren Begriff vorgab, mit dem man die begrenzte Reichweite menschlichen Handelns markierte: *kasb* bzw. *iktisāb*.

Das Verb hieß eigentlich „erwerben"; aber schon in vorislamischer Zeit hatte man damit metaphorisch das Ausführen einer Handlung bezeichnet. Das gilt auch für den Koran und noch für Ḍirār. Man wollte damit keineswegs ausdrücken, daß der Mensch in seiner Selbständigkeit beeinträchtigt sei; im Gegenteil: mit *kasaba/iktasaba* ist gesagt, daß er sich eine Handlung zu eigen macht in dem Sinne, daß er sie bewußt tut – „deliberate action", wie R. Frank formuliert[6]. Und noch etwas war anscheinend von Anfang an impliziert: die Handlung ist nicht gleichgültig; man erwirbt sie auf sein Konto, mit positiver oder negativer Bewertung[7]. Auch Muʿtaziliten haben sich des Wortes bedient, Nāši' z. B.[8] oder Ǧubbā'ī, der in dem soeben erläuterten Sinne meint, der Mensch erwerbe damit „Nutzen oder Schaden, Gutes oder Böses"[9]. Ḍirār allerdings ließ es dabei nicht bewenden. Die Handlungen sind nicht nur in diesem Sinne frei und bewußt getan, sondern sie sind auch göttliche Schöpfung. Denn wenn sie geschehen, so liegt dies nicht allein in der Macht des Menschen; er nimmt vielmehr überall das Wirken der Natur in Anspruch. „Natur" aber gab es für Ḍirār ebensowenig wie für Abū l-Huḏail; es handelte sich für ihn immer nur um das Wirken Gottes[10].

Wir haben dies als Synergismus bezeichnet. Das mag jemanden, der von der christlichen Tradition herkommt, irreführen; Synergismus ist dort „das Zusammenspiel und die Konkausalität von göttlicher Gnade und menschli-

---

[2] *Maq.* 265, 6 f.

[3] *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 190.

[4] S. o. S. 492.

[5] Vgl. sein K. *al-Maʿūna fī l-ḫiḏlān* (Werkliste XV, nr. 13). Allerdings wissen wir nicht, wie er es sich vorstellte, daß die „Hilfe" beim *ḫiḏlān*, also zusammen mit ihm bei der gleichen Handlung, auftreten soll.

[6] In: MIDEO 15/1982/72, Anm. 1.

[7] Dies zeigt die grundlegende Studie von M. Schwarz in: Fs. Walzer 355 ff.; vgl. auch Paret, *Kommentar* 22 zu Sure 2/79 und jetzt den Kommentar von Khoury, II 32 zur gleichen Stelle: *kasaba* heißt „begehen" im Sinne von „zu verantworten haben".

[8] Vgl. Text XXXI 54, d; allerdings vor allem mit Bezug auf die Erkenntnis (Text 64).

[9] Aš'arī, *Maq.* 542, 2 ff.; dazu Schwarz 375. Übernommen bei Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Furūq* 112, 7 f. Für einige streng indeterministische Zaiditen vgl. *Maq.* 72, 11 f./Schwarz 357. Vgl. auch den Gebrauch von *iktasaba* bei ʿAmmār al-Baṣrī, *Masā'il* 119, 6 f.: durch die Willensfreiheit (*ḥurrīyat al-istiṭāʿa*) „erwirbt" man sich das Jenseits.

[10] S. o. Bd. III 45 f. Nāši' lehnt diese Weiterung ausdrücklich ab (Text XXXI 54, e).

chem Mitwirken“[11]. An Gnade dachte Ḍirār nämlich nicht; das tat eher Bišr b. al-Muʿtamir in seiner *luṭf*-Theorie[12]. Aber Bišr sprach von einer theoretischen Möglichkeit, Ḍirār dagegen von einem realen und jederzeitigen Zusammenwirken. Das erregte den Zorn der jüngeren Generation unter den Muʿtaziliten, u. a. auch Bišrs selber: Menschliche Handlungen können nicht von Gott geschaffen sein. Das aber wären sie, wenn Gott bei ihnen mitwirkte. Wahrscheinlich redete man aneinander vorbei. Nach Ḍirārs Ansicht waren gar nicht die Handlungen selber von Gott geschaffen; diese waren bloß *muktasab*, vom Menschen selber getan. Was von Gott geschaffen wurde, war das Ergebnis der Handlung, ihr Zustandekommen. Das Mißverständnis wurde durch die Doppeldeutigkeit des Wortes *fiʿl* hervorgerufen, das sowohl „Handeln“ als auch „Wirkung“ heißen konnte; man ist auch sonst immer wieder einmal darauf hereingefallen[13]. Der *kasb*-Begriff war an dem Zerwürfnis unschuldig[14]. Aber Ḍirār war seitdem in seiner Schule diskreditiert.

Innerhalb der Muʿtazila hat daraufhin Šaḥḥām *ḫalq* und *iktisāb* wieder ganz voneinander getrennt. Wenn Gott eine Handlung schafft, so ist, wie er meinte, der Mensch zu ihr gezwungen. Andernfalls „erwirbt“ er sie frei, ohne daß ein göttlicher Schöpfungsakt mit ihr verbunden wäre[15]. Ḍirārs Modell wurde stattdessen von der Gegenseite übernommen, eben von Naǧǧār und seinen Anhängern. Sie waren als Ḥanafiten vermutlich darauf bereits eingestimmt; in dem zweiten Sendschreiben, das Abū Ḥanīfa angeblich an ʿUṯmān al-Battī gerichtet hat, wird dargelegt, wie bei jeder Handlung der Mensch mit seiner Absicht (*nīya*) und Gott mit seiner Hilfe oder Verweigerung zusammenwirken[16]. In jedem Fall standen sie alle positiv zu dem von den Muʿtaziliten verpönten *ḫalq al-afʿāl*; darum nannte man sie anscheinend *ahl al-iṯbāt*[17]. Aber mit dieser bewußten Umwertung unterwarfen sie sich auch dem muʿtazilitischen Kategorialsystem. Nur formulierten sie nun in einer Weise, wie Ḍirār dies wahrscheinlich nie getan hätte: der Mensch tut, was von Gott geschaffen ist[18]. Damit wirken beide nicht mehr zusammen; der Mensch übernimmt eher etwas, das ihm von Gott gewährt wird.

---

[11] *New Catholic Encyclopedia* XIII 884 s. v. *Synergism*; vgl. auch RGG[3] VI 561 f. An beiden Stellen wird vor allem auf Melanchthon hingewiesen. Im Mittelalter müßte man sich beim Pelagianismus und „Semipelagianismus“ umschauen. Schon in der Orestie werden die Götter als μεταίτιοι „Mitverursacher“ bezeichnet (Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation* 49). Proklos kennt die Vorstellung von der συναιτία (vgl. Sorabji in: *Penser avec Aristote* 302).

[12] S. o. Bd. III 123 f.

[13] S. o. Bd. III 78, 118, 120 und 165; auch hier S. 173 und 486 f.

[14] Allerdings hatte sich dort eine ähnliche Verschiebung vollzogen: Wenn man eine ruhmreiche Handlung „erwirbt“, d. h. ausführt, so erwirbt man damit auch den Ruhm, der sich als Wirkung aus ihr ergibt (vgl. Schwarz 360).

[15] S. o. S. 50. Zur Entwicklung vgl. auch Wolfson, *Philosophy* 663 ff.

[16] Auf diese Beziehung hat neuerdings U. Rudolph hingewiesen (*Māturīdī* 39 f. und 314 ff.; dazu oben Bd. I 205). Die Frage nach der Echtheit des Textes kann angesichts der Zeitstellung Naǧǧārs hier vermutlich außer Betracht bleiben. Eine murǧi'itische Vorstufe mag man vielleicht auch bei Faḍl ar-Raqāšī schon erkennen (s. o. Bd. II 170).

[17] S. o. S. 148 f.

[18] Ib. 149.

Gott und Mensch sind darum auch nicht so sehr in gleichem Maße Täter (*fāʿil*). Natürlich konnte niemand widersprechen, wenn man sagte, daß Gott Täter ist aufgrund eines ewigen, der Mensch dagegen nur aufgrund eines zeitlichen Handlungsvermögens (*bi-qudraᵗⁱⁿ muḥdaṯa*)[19]; das deckte sich damit, daß letzterer, obzwar *muktasib*, so doch nicht *muḥdiṯ* „neu hervorbringend" genannt werden sollte[20]. Aber Burġūṯ, der Schüler Naǧǧārs, vermied dann offenbar *fāʿil* ganz; Gott ist nur noch *ḫāliq* und der Mensch nur noch *muktasib*[21]. Man war auf dem Wege zu einer Neuorientierung, die, wie Schwarz gezeigt hat, erst bei Ġazzālī und zu dessen Zeit endgültig durchgeführt ist: daß nämlich *kasb/iktisāb* nicht mehr die Ausführung einer Handlung bezeichnet, sondern ihre Aneignung durch den Menschen in dem Sinne, daß sie ihm, obgleich von Gott geschaffen, zugeschrieben wird. Daß die Entwicklung so viel Zeit brauchte, erklärt sich wohl daraus, daß auch Naǧǧār und Burġūṯ später nicht als „orthodox" empfunden wurden. Aš'arī stand, obgleich er manches von Naǧǧār übernahm[22], ebensosehr in der Tradition der baṣrischen Mu'taziliten. Da war also noch einiges abzuschleifen. Determinismus galt den Aš'ariten als „ǧahmitisch"[23]; sie vertraten in den ersten Generationen die Handlungsfreiheit des Menschen in stärkerem Maße, als man ihnen dies üblicherweise nachsagt[24].

Natürlich hat mitgespielt, daß man mit einem mehrdeutigen Begriff arbeitete. Ḥakīm at-Tirmiḏī meinte, ganz prädestinatianisch, daß der Mensch sein Handeln „erwirbt" aus einer Auswahl von Handlungen, die Gott ihm anbietet[25]. Ṭabarī sagte bereits, daß *kasb* ein bloßes „Zuschreiben" sei, „In-Relation-Setzen (zum Menschen; *iḍāfa, istiḍāfa*)". Aber er sagt es eher nebenbei, ohne es zu einer beherrschenden Definition zu erheben[26]; soweit war man damals noch nicht. Allerdings steht dann zwei Generationen später bei Ibn Ḫafīf, dem einflußreichen Ṣūfī-šaiḫ aus Šīrāz, daß das *iktisāb* von Gott geschaffen sei und nicht vom Menschen[27]. Wenn die Mu'taziliten dem zum Schluß nichts mehr entgegenzusetzen hatten, so lag es mit daran, daß sie denjenigen, bei dem dies alles noch in ihrem Geiste gedacht gewesen war, eben Ḍirār, gleich zu Anfang aus ihren Reihen ausgeschlossen hatten.

---

[19] Aš'arī, *Maq.* 538, ult. ff. als Meinung der *ahl al-ḥaqq*.

[20] *Maq.* 540, 1 ff. als Meinung der *ahl al-iṯbāt*. Auch die Mu'taziliten sahen natürlich den Unterschied; sie sagten, daß der Mensch im Gegensatz zu Gott eines Werkzeuges bedarf (s. o. S. 82 für Iskāfī; mit Bezug auf den *kasb*-Begriff Abū Hilāl al-'Askarī, *Furūq* 112, 8 ff.).

[21] S. o. S. 164.

[22] S. o. S. 147.

[23] Die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* sparten in ihrer Kritik an der Gahmīya diesen Punkt ganz aus (vgl. Reinert, *Tawakkul* 27).

[24] Zumindest nach der Interpretation von R. Frank (vgl. seinen Aufsatz *The Structure of Created Causality according to al-Ashʿarī* in: SI 25/1966/13 ff.). Kritik daran äußert Abrahamov in: JRAS 1989, S. 210 ff.

[25] Vgl. Gobillot in: SI 73/1991/37.

[26] Schwarz 371 und 373.

[27] In seiner *ʿaqīda*; vgl. den Anhang zur *Sīra* 292, 80 f. SCHIMMEL-TARI.

Zu berücksichtigen sind auch, ein halbes Jahrhundert vor Ġazzālī, die Ausführungen des Aḥmad b. al-Ḥusain al-Baihaqī (gest. 458/1066) in seinem *K. Šuʿab al-īmān* (I 210, −8 ff.). Auf christlicher Seite nahm wieder einmal Yaḥyā b. ʿAdī zur Frage Stellung, in seinem *K. Naqḍ ḥuǧaǧ al-qāʾilīn bi-anna l-afʿāl ḫalq Allāh wa-ktisāb lil-ʿabd* (behandelt von Pines in: Israel Acad. of Sciences and Humanities V 4, 1973, S. 119 ff.; vgl. Endreß, *Works of Yaḥyā b. ʿAdī* 78 ff. nr. 5.36 mit ausführlicherem Titel).

2.1.1.5 *Theodizee*

Die Aš'ariten machten sich das Leben nicht leichter, als sie den *kasb*-Begriff neu definierten. Wenn sie allerdings auf die Dauer in Aporien hineingerieten, so wiederholte sich im Grunde nur das, was den Qadariten und Muʿtaziliten vorher bereits von ihrem Ansatz her mutatis mutandis in der Frage der Theodizee widerfahren war. Bei diesem letzteren Problem hatte ursprünglich der Zoroastrismus Pate gestanden. Wölfe, Wespen, Schlangen und Skorpione gehörten nach iranischer Vorstellung zur Welt des Bösen; für die Muslime dagegen waren sie mit den Lämmern und den Bienen von ein und demselben Gott geschaffen. Ḥadīṯe zeigen, daß man auch im Islam − und zwar vor allem im Irak, wo man mit Dualisten engen Kontakt hatte − schädliche Tiere anfangs weiter als böse behandelte[1]; frühe muʿtazilitische Theologen machten sich dementsprechend eine Zeitlang Gedanken darüber, ob und in welcher Gestalt diese in die Hölle kommen[2]. Aber auf die Dauer ließ sich doch nicht verkennen, daß das eine Sackgasse war; Tiere konnten ja keine Schuld auf sich laden. Gut und Böse sind in der Welt gemischt; da hat denn auch der Skorpion einen Sinn, so sagte al-Ǧāḥiẓ[3]. Gott hat ihn jedenfalls nicht geschaffen, damit er dem Menschen schade[4]; damit hätte Gott ja selber etwas Böses getan. Was dem Menschen schadet, sind eher dessen eigene Sünden; wenn also etwas der Erklärung bedarf, so, warum die Sünde in die Welt gekommen ist. Natürlich ist auch sie Teil des irdischen Mischzustandes; Ǧāḥiẓ sieht darin einen Grund dafür, daß wir einen freien Willen brauchen[5]. Aber man mußte dennoch erklären, warum Gott die Sünde geschehen ließ und ob er nicht einfach wegen ihrer Existenz auch an ihr beteiligt war. Und selbst wenn man an diesem Punkt alle Verantwortung auf den Menschen schob, blieb immer noch die Frage nach demjenigen Übel, das diesen unverschuldet trifft, nach dem Leid, das Gott über ihn kommen läßt. Gott muß ja gerecht sein; ausgehend von diesem Postulat hat Leibniz bekanntlich den Begriff „Theodizee" gebildet[6].

---

[1] S. o. Bd. II 52 f.
[2] S. o. Bd. III 87 nach Text XVI 44.
[3] *Ḥayawān* III 300, 3 ff./übs. Souami 55 f.; dazu Geries, *Al-Maḥāsin wa-l-masāwī* 44 ff. und Ormsby, *Theodicy* 223 ff.
[4] Ib. 301, 11 ff./übs. 56.
[5] Ib.; vgl. damit oben S. 500 zu Naẓẓām.
[6] In seinen *Essais de theodicée* aus dem Jahre 1710.

Im Koran war die Theodizee eher abgewehrt worden: Gott wird nicht zur Rechenschaft gezogen[7]. Daß er aber gerecht sei, wird dort nur an seinem Handeln demonstriert; er ist der Richter, der straft und belohnt. Dagegen ist *ʿādil* kein Gottesprädikat; auch das Nomen *ʿadl* kommt in Verbindung mit Gott sozusagen nicht vor[8]. Unter den 99 Gottesnamen steht der Komplex der Gerechtigkeit ganz am Rande; *ʿādil* findet sich auch dort nicht, stattdessen *al-muqsiṭ* und *al-ʿadl* (das die Grammatiker als Infinitiv mit adjektivischer Bedeutung auffaßten)[9], aber selbst diese beiden Wörter nicht in allen Listen[10]. Man kann sich also nur wundern darüber, daß die Muʿtazila den Begriff so sehr in den Mittelpunkt ihres Denkens stellte. Zwar heißt es in der qadaritischen *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī (?) mit Bezug auf die Prädestination: „Unser Herr ist zu barmherzig, zu *gerecht* und zu edel, um seinen Knechten dies anzutun"[11]. Aber zum Thema wird dies dort nicht, und die Gerechtigkeit ist eingerahmt von der Barmherzigkeit und dem Edelmut; wie im Koran, so wird auch hier Gott in erster Linie verstanden als der Herr, der gerecht ist, weil er sich keine Übergriffe erlaubt. In seiner Großmut mag er den Menschen ihren Willen lassen, um sie dann nachher – wiederum gerecht – entsprechend ihrer Entscheidung zu belohnen oder zu bestrafen. Daß aber diese seine Großmut und Gerechtigkeit auch mit seiner Barmherzigkeit in eins gehen, hängt damit zusammen, daß er es den Menschen leicht gemacht hat, seine Gebote zu erfüllen[12]. Jedoch bleibt die Gerechtigkeit immer das, was „man rechtens tun darf" (*mā lil-fāʿil an yafʿalahū*); so hat später Ibn Fūrak *ʿadl* in seinem *K. al-Ḥudūd* definiert[13].

Dort, wo das Wort *ʿadl* in frühen religiösen Texten auftritt, hat es meist einen ganz andern Sinn: den von irdischer, sozialer Gerechtigkeit. Ḫāriǧiten und Šīʿiten[14], aber auch Muʿtaziliten[15], kleideten darin ihren Protest gegen die

---

[7] Dazu jetzt Zirker in: Festschrift Falaturi 409 ff. Besonders charakteristisch hierfür ist die Perikope von Mose und seinem unbekannten Begleiter (Sure 18/65 ff.; vgl. dazu Schwarzbaum in: Fabula 3/1959-60/119 ff. und Prenner, *Muhammad und Musa* 11 ff.).

[8] Nur beiläufig in Sure 6/115: „Und das Wort deines Herrn ist in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit in Erfüllung gegangen". Gemeint ist wohl wieder das Gericht. – Auch die Dissertation von Daud Rahbar, *God of Justice* (Cambridge 1953; veröffentlicht Leiden 1960), geht trotz aller Textbelege nicht von dem Wort Gerechtigkeit aus, sondern bemüht sich um den Nachweis, daß der Gott des Korans kein unberechenbarer Tyrann sei. In der Tat wird seine Gerechtigkeit dort fast nur in negativer Form ausgesagt (Fakhry, *Ethical Theories* 14 ff.).

[9] Man könnte ebensogut an ein Adjektiv nach dem Morphem *faʿl* denken. In der Tat gebrauchte man das Wort sowohl veränderlich, mit Femininendung wie bei einem Adjektiv, als auch unveränderlich (Lane, *Lexicon* 1974 b).

[10] Gimaret, *Noms divins* 56 ff., auch 341 ff.; für den Bereich des Ḥadīṯ vgl. Rosenthal in: IOS 10/1980/95 f.

[11] S. 74, 17.

[12] Sure 2/185 und 4/28; s. u. S. 592.

[13] BSOAS 54/1991/11; die merkwürdige Formulierung der Definition erklärt sich eben daraus, daß man auch die göttliche Gerechtigkeit darunter subsumieren mußte.

[14] Vgl. für Ṣāliḥ b. Musarriḥ oben Bd. II 462; für die Šīʿa Bd. I 265, Anm. 43.

[15] So Bašīr ar-Raḥḥāl (Bd. II 329).

Obrigkeit; der Mahdī wird „die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen“ [16]. Synonym gebrauchte man in diesem Zusammenhang jene Vokabel, mit der im Koran ausgedrückt wird, daß Gott beim Gericht nach Billigkeit verfährt: *qisṭ*, das Epitheton der Waage (*al-mawāzīn al-qisṭ*) [17]. Es wurde dort auch auf den Menschen bezogen: Er müßte „für Gerechtigkeit sorgen“ (*qāma bil-qisṭ*), aber er tut es nicht [18]. ʿAmr b. ʿUbaid hat es in diesem Sinne aufgenommen, auch die syrische Qadarīya [19]. Jedoch trug dieser Ansatz gleichfalls keine Frucht; später gab man *inṣāf* gegenüber *qisṭ* den Vorzug [20].

Die muʿtazilitische Kombination von *ʿadl* und *tauḥīd* begegnet zum erstenmal in dem Titel einer Schrift von ʿAmr b. ʿUbaid [21]. Wir wissen aber nicht, wie er das Thema angefaßt hat. Vielleicht ging er von Sure 3/18 aus: „Gott bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer ihm ... Er sorgt für Gerechtigkeit“; Inschriften haben später diesen Satz manchmal reproduziert [22]. Aber da steht wiederum *qisṭ* statt *ʿadl*; wir hätten damit also immer noch keine Antwort auf die Frage, warum die Muʿtazila den andern Begriff wählte. Außerdem bliebe auf diese Weise unerklärt, warum sie der göttlichen Gerechtigkeit so sehr den Primat gab; Sure 3/18 ist immerhin die einzige Stelle im Koran, in der *qāma bil-qisṭ* von Gott ausgesagt wird. Vielleicht hat, wie bei der Theodizeefrage, so auch hier iranisches Denken eingewirkt [23]. Ohrmazd galt in erster Linie als wahr und gerecht, gegenüber Ahriman als dem Prinzip der Lüge (*drug*) [24]. Ebenso war Gerechtigkeit dort eine Grundkategorie des irdischen Königtums; dies wird von den Fürstenspiegeln der islamischen Zeit übernommen [25]. Gerechtigkeit (*ʿadl*) bürgt für die gleichmäßige Verteilung der Last (*ʿidl*); *ẓulm* dagegen ist Unordnung [26]. Gerechtigkeit ist gleichermaßen ein sittliches wie ein kosmisches Prinzip [27].

---

[16] Bd. III 19.

[17] Vgl. Sure 21/47. Ohne diesen Bezug auf die Waage vgl. Sure 10/4 mit den bei Paret, *Kommentar* 217 angegebenen Parallelen.

[18] Für *qāma bil-qisṭ* als Pflicht der Menschen vgl. Sure 57/25, in spezifischen Situationen auch 4/127 und 4/135; dazu Izutsu, *Ethico-Religious Concepts* 209 f.

[19] S. o. Bd. II 287 und 340 sowie I 106.

[20] Vgl. F. Rosenthal in: IOS 10/1980/93 f.; auch Arkoun in EI² III 1236 f. s. v. *Inṣāf*. Allgemein M. Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore 1984).

[21] Werkliste X, nr. 1; dazu Bd. II 306.

[22] Vor allem in Iran und natürlich wohl keineswegs immer muʿtazilitisch inspiriert; vgl. Leisten, *Architektur für Tote* 87, Anm. 100.

[23] Vgl. dazu allgemein de Menasce, *Muʿtazila et théologie mazdéenne*, in: Fs. Madkour 41 ff., vor allem 45 ff.

[24] Dēnkart 309 DE MENASCE (§ 332); Zaehner, *Dawn and Twilight* 34 ff.; Jackson, *Zoroastrian Studies* 99 f.; EIran VII 562 f. s. v. *Druj-* und 577 s. v. *Dualism*.

[25] Vgl. dazu Knauth, *Das altiranische Fürstenideal* 162 ff.; Khalifeh-Soltani, *Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur* 103 ff.

[26] Vgl. für die Būyidenzeit eingehend Mottahedeh, *Loyalty and Leadership* 175 ff.; auch G. Hourani in: MW 70/1980/10 ff. Mit *ʿidl* war bekanntlich die Kamellast bezeichnet, die zu einer Seite des Höckers herabhing und der eine ebensolche auf der andern Seite entsprechen mußte. Daß Gott um seiner Gerechtigkeit willen alle gleich behandeln müsse, wird auch von dem Christen ʿAmmār al-Baṣrī betont (*Masāʾil* 117, −6 ff. und 120, 6 ff.).

[27] Dies gilt für mittelalterliches Denken allgemein; vgl. Gurjevitsch, *Weltbild* 308 f.

Es ist vielleicht der Erwähnung wert, daß *qisṭ* auch eine Maßeinheit war, ein Hohlmaß, das man für Öl gebrauchte (vgl. EI² VI 119a). In dieser Bedeutung kommt es über syr. *qesṭā* von griech. ξέστης, das seinerseits von lat. *sextuarius* abzuleiten ist (vgl. Brockelmann, *Lexicon Syr.* 679). In der Bedeutung „Gerechtigkeit" dagegen scheint das Wort eher zu aram. *qušṭā* zu gehören (vgl. Fraenkel, *Aramäische Fremdwörter* 205 f.). Für arabische Ohren war natürlich beides nicht zu trennen. Im übrigen scheint das Hohlmaß nur in Ägypten gebräuchlich gewesen zu sein. Aber vielleicht war der Begriff dennoch dadurch zu sehr profaniert, um sich gegenüber *ʿadl* behaupten zu können.

Den nächsten Schritt tat Abū l-Huḏail; er nahm die göttliche Gerechtigkeit an prominenter Stelle unter die fünf *uṣūl* auf. Er tat es nicht um seiner Attributenlehre willen; denn diese gehörte in das Kapitel *tauḥīd*. Vielmehr diente die Gerechtigkeit ihm als Übergang zum *waʿd wa-waʿīd*; ganz im koranischen Geiste denkend sah er sie im Zusammenhang mit der Eschatologie. Wie schon seine Vorgänger in der Muʿtazila verstand er dies so, daß Gott die schweren Sünder auf ewig verdammen wird; das war auch die Lehre, die man am ehesten assoziierte, wenn man von *ahl al-ʿadl* oder *ʿAdlīya* sprach[28]. Abū l-Huḏail setzte sich damit von der baṣrischen Murǧi'a ab, mit der er sonst in vielen Punkten übereinstimmte; in seinen Augen brachte diese mit ihrem Glauben an Gottes Freiheit zur Verzeihung das Gleichgewicht der „Waage" durcheinander. Allerdings gab es auch unter seinen Schulgenossen jemanden, der sich diesem Verdacht aussetzen mochte: Bišr b. al-Muʿtamir, der annahm, daß Gott durch einen Gnadenerweis (*luṭf*) jeden Menschen auf den rechten Weg hätte bringen können[29]. Ihm setzte Abū l-Huḏail die These entgegen, daß Gott auch im realen Geschehen immer schon das für den Menschen Heilsamste (*aṣlaḥ*) tut. Damit trat nun doch, wenn nicht die Attributenlehre, so doch das Gottesbild in den Vordergrund: Gott tut das Gute um seiner selbst willen[30]. Naẓẓām ging dann einen Schritt weiter: Gott kann nur das Gute tun, und er kann auch nur gerecht sein. Die Gerechtigkeit hat einen Seinsvorsprung vor dem Unrecht, und Gott bewahrt, wenn er immer das Heilsamste tut, nur insofern seine Freiheit, als es daneben unendlich viele andere heilsamste Dinge gibt, die er nicht verwirklicht[31]. Zu beachten ist, daß der rationalistische Optimismus, der sich damit Bahn brach, immer nur den Menschen im Blick hatte, nicht den Kosmos. Das unterscheidet Naẓẓām von Leibniz. Naẓẓām denkt nicht an die beste aller Welten; er redet von dem „Heilsamsten", nicht vom Optimum.

Das Thema ist verhältnismäßig gut untersucht. Vgl. den bahnbrechenden Aufsatz von R. Brunschvig, *Muʿtazilisme et optimum* (*al-aṣlaḥ*), in: SI 39/1974/5 ff. = Etudes I 233 ff., in dem auch die spätere Entwicklung behandelt wird (vgl.

---

[28] Für *ahl al-ʿadl* vgl. Bd. I 393, Anm. 69, und II 85 sowie Text XXI 181, c; für *ʿAdlīya* Text IX 20, c. Mit *ahl al-ʿadl* war allerdings anfangs unter Nichtmuʿtaziliten etwas anderes gemeint (s. o. Bd. I 199 f. und 265).

[29] S. o. Bd. III 123 f.; zum Wandel des *luṭf*-Begriffs zwischen Bišr b. al-Muʿtamir und Qāḍī ʿAbdalǧabbār vgl. Abrahamov in: JSAI 16/1993/49 f.

[30] Bd. III 277. Die Beziehung zwischen *luṭf* und *aṣlaḥ* geht aus Text XXI 99 hervor.

[31] Ib. 403 ff. Ḫaiyāṭ bezeichnet dies zu seiner Zeit als die Ansicht der Mehrheit (*Intiṣār* 22, 4).

S. 13 ff./241 ff. zu Qāḍī ʿAbdalǧabbār). Den weiteren Rahmen hat die Dissertation von E. L. Orsmby, *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton 1984) abgesteckt. Wie man in der heutigen angelsächsischen Welt das Problem auf der Basis der analytischen Philosophie angeht, zeigt der Sammelband von M. M. und R. M. Adams (edd.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990; vgl. dort vor allem die Beiträge von A. Platinga (S. 83 ff.) und M. M. Adams (S. 209 ff.).

Die geschilderte Ausweitung des Problemhorizontes hat sich überraschend schnell vollzogen. Ob Anregungen aus antikem oder christlichem Denken dazu beigetragen haben, läßt sich kaum entscheiden. Parallelen gibt es genug[32]; aber daß Gott alles weise zum besten lenkt, steht auch im Koran. Während *ʿādil* als Prädikat dort fehlt, taucht *ḥakīm* „weise" über 90mal auf[33]; hierin liegt das Korrektiv zur herrscherlichen Verfügungsgewalt[34]. Das muʿtazilitische Konzept stieß auch schnell auf alte Probleme. So hatte man z. B. seit jeher sich gefragt, ob es rechtens sei, die Kinder von Ungläubigen zusammen mit ihren Eltern zu töten, und man hatte sich, vor allem unter Qadariten und in der Muʿtazila, darauf geeinigt, sie generell als unschuldig zu betrachten[35]; jetzt mußte man darüber nachdenken, wie denn Gott, wenn er für den Menschen nur das Heilsamste bereithält, unmündige Kinder durch Leid oder Tod heimsuchen konnte. Das Dilemma wurde von Bišr al-Muʿtamir entdeckt; er stand ja auch der *aṣlaḥ*-Theorie distanziert gegenüber[36]. Wahrscheinlich ist er durch Überlegungen der Bakrīya darauf gestoßen worden[37]. Jedenfalls hat es die Muʿtazila dann mehr als eine Generation lang intensiv beschäftigt und auch später nie ganz in Ruhe gelassen[38].

Zentraler war freilich eine andere Frage: Wieweit ist der weise Gott überhaupt noch frei? Kann er etwas tun, das nicht absolut heilsam ist? Abū l-Huḏail hatte dies zumindest theoretisch zugestanden; Naẓẓām mußte es von seinem Standpunkt aus ablehnen. Oder schärfer formuliert: Kann Gott Unrecht tun? Kann er auch lügen – mit der Folge vielleicht, daß die Offenbarung

---

[32] Ib. 404 und 406, Anm. 26; Ormsby 10.

[33] Gimaret, *Noms divins* 271.

[34] Vgl. den Korankommentar von Khoury, III 261 f. Fontenelle hat gesehen, daß Weisheit und Macht die höchsten Eigenschaften sind, welche die Menschen Gott am ehesten zumessen (*L'Origine des fables* in: Œuvres complètes III [Paris 1959], S. 191 f.).

[35] S. o. Bd. I 19 und 23; II 105 (Anm. 27), 268 und 306.

[36] S. o. Bd. III 124 f.

[37] S. o. Bd. II 115 f.

[38] Vgl. die Behandlung bei Hišām al-Fuwaṭī (oben S. 13) und ʿAbbād b. Sulaimān (S. 32). Zur späteren Entwicklung vgl. jetzt die Arbeit von M. T. Heemskerk, *Pain and Compensation in Muʿtazilite Doctrine. ʿAbd al-Ǧabbār's Teaching and its Adoption by Mānkdīm and Ibn Mattawaih* (Diss. Nijmegen 1995); weiterhin G. Vajda, *Le problème de la souffrance gratuite selon Yūsuf al-Baṣīr* in: REJ 131/1972/269 ff.; S. Schmidtke, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī* 117 ff.; A. Goldreich, *An Unknown Treatise on Suffering by Abū al-Qāsim al-Kirmānī* (hebr.), in: Festschrift Pines I 169 ff. (nach der Hs. Bodleiana, Hunt. 162, fol. 201 b–202 a; es handelt sich um den Autor des häresiographischen Traktates in: MO 25/1931/35 ff.). Der Christ ʿAmmār al-Baṣrī kennt das Problem nur in der allgemeinen Form, warum Gott überhaupt den Schmerz zuläßt (*Masāʾil* 108, 4 ff.); dergestalt geht es wahrscheinlich auf dualistische Polemik zurück.

nicht mehr absolut vertrauenswürdig ist? Eine Zeitlang scheint jeder Theologe das Bedürfnis verspürt zu haben, hierauf eine Antwort zu geben; man konnte auf die Idee kommen, die Vielfalt der Meinungen zu einem fiktiven „Symposion" zu ordnen[39]. Damit war man der Frage wieder nahe, von der alles ausgegangen war: Kann man Gott Böses zuschreiben, indem man die Sünde auf ihn zurückführt? Wenn aber nicht, ist er dann noch mächtig genug, sie zu verhindern? Das Gedankenexperiment mit den drei Brüdern, auf das Aš'arī sich berufen haben soll, war nicht die einzige Aporie, mit der man nicht fertig wurde[40]. Zweifel meldeten sich, ob man solche Fragen überhaupt stellen dürfe; sie sind ungebührlich[41] oder vielleicht sogar sinnlos[42]. Denn daß Gott Böses tun könne, ist kein Können im positiven Sinne des Wortes; es erweitert nicht den Radius seiner Allmacht, sondern widerspricht seinem Wesen[43]. Warum er dann allerdings Ungerechtigkeit und Leid auf Erden zuläßt, ließ sich nun umso weniger erklären[44]. Es konnte geschehen, daß man in Umkehrung der üblichen Perspektive nicht mehr primär dem Menschen das Übel und das Böse anlastete, sondern stattdessen mit Gott haderte. Unabhängige Geister schlossen daraus, daß das Instrumentarium der Theologie nicht ausreiche. Das ging allerdings den meisten Mu'taziliten gegen die Berufsehre; die Fragen galten darum schließlich nicht nur als ungebührlich, sondern auch als ketzerisch[45]. Damit war der Diskussion der Lebensnerv abgeschnitten; seit dem 4./10. Jh. tritt das Thema zurück.

Nach Baġdādī sollen schon Ǧubbā'ī und Abū Hāšim vermieden haben, sich hierzu definitiv zu äußern (*Farq* 188, 8 f./200, −6 f. und 189, 9 ff./201, 12 ff.). Im theologischen Jargon zögerte man auf die Dauer, Allāh plakativ durch *al-ḥakīm* zu ersetzen; obgleich die göttliche Weisheit im Koran so häufig genannt war, ist sie nach dem Fiasko der Theodizee-Debatte doch nie mehr in die vorderste Reihe der Attribute vorgestoßen (vgl. dazu die Diskrepanz zwischen den Texten XXXI 55 und XXXV 1 bzw. 87; oben S. 340 und 346 ff.). Zur Entwicklung allgemein auch Wolfson, *Philosophy* 578 ff. Die Diskussion zeigt im übrigen, daß man das Böse trotz allem weiterhin für wirklich hielt; eine ontologische Depotenzierung des Bösen, wie sie etwa der Neuplatonismus oder Thomas von Aquin vornahmen, findet sich in der islamischen Theologie nicht. Das erklärt sich wohl mit daraus, daß selbst die Mu'tazila an der Allmacht Gottes im

---

[39] Baġdādī, *Farq* 185, −5 ff./198, −4 ff. > Isfarā'īnī, *Tabṣīr* 82, 12 ff./89, ult. ff.; dazu oben Bd. III 125 und Text XXIX 19, Kommentar. Zu den einzelnen Lehrmeinungen auch Aš'arī, *Maq.* 554, 10 ff.; behandelt oben Bd. II 482, Bd. III 140 f., 277, 404 f. und hier S. 12 f., 32, 76, 84, 166, 169, 313.

[40] S. o. Bd. III 124; noch der jemenitische Zaidit Ibn al-Wazīr setzt sich damit auseinander (*Īṯār al-ḥaqq* 232, 3 ff.). Eine ironische Darstellung dieser Aporien mit Bezug auf die abendländische Diskussion (Pelagius vs. Augustin) findet sich bei Borges, *Geschichte der Ewigkeit* 20 ff.

[41] S. o. Bd. III 140.

[42] S. o. S. 76.

[43] Vgl. auch Wolfson, *Repercussions* 192 ff. Zum Problem selber Barth, *Kirchl. Dogmatik* II_1 599 ff.

[44] Zu christlichen Lösungen vgl. Barth 670 ff.

[45] S. o. S. 340 und 348.

allgemeinen nicht rüttelte. Nur Naẓẓām stieß an die Grenze. In seinem Gefolge begegnet dann auch der Gedanke, daß Gott das Böse nur „macht" in der Weise, daß er ihm einen Namen gibt, d. h. indem er durch die Offenbarung bestimmt, was gut und was böse ist (so etwa Bd. III 427 für Ṣāliḥ Qubba; allerdings bricht der Gedanke sich bereits Bahn in den antiqadaritischen Quaestiones, die man auf Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zurückführte, dort § 20, vgl. S. 77 ff.). Das kann sich mit der Vorstellung von einer rationalen oder natürlichen Ethik verbinden; zu ihr unten S. 572 ff. einiges mehr.

2.2 *Körper und Geist*

Die Lohnethik, welche die Mu'tazila um der Gerechtigkeit Gottes willen entwickelte, lenkte alle theologische Reflexion auf das Handeln. Jedoch war diese Tendenz im Koran bereits vorgegeben; die juristische Ausrichtung des islamischen Denkens ließ kaum eine andere Entwicklung zu. Man fragte darum nicht zuerst: Was ist der Mensch? sondern: Wie kann er sich bewähren? Auch bei Gott versagte man es sich ja, über sein Wesen nachzudenken. Aber gerade durch die Bewährung trug das Verhältnis zwischen Gott und Mensch einen stark personalen Charakter. Das Gericht traf nicht das Kollektiv, sondern den einzelnen „am Tag, da der Mann seinen Bruder flieht, seine Mutter und seinen Vater, seine Gattin und seine Söhne"[1]. Jeder ist dann „vollauf mit (s)einer (eigenen) Angelegenheit beschäftigt"[2], und „jedem wird voll heimgezahlt, was er (im Erdenleben) getan hat"[3]. „Jeder", das war „jede Person" (*kullu nafs*); die Vokabel *nafs* konnte im Koran viel eher als später bei den Atomisten im vollen Sinne jene „Person" bezeichnen, die Verantwortung für das von ihr Getane trägt[4]. Die Juristen nahmen den Begriff in diesem Sinne auf[5]. Ebenso hatte Gott nach Ansicht vieler eine *nafs*, wenngleich man sich zu sagen scheute, was man darunter verstand[6].

Aber selbst wenn man eine Vorstellung von der Person hatte, so heißt dies noch lange nicht, daß man jene auch zu definieren verstand. Die Theologen behandelten das Wort *nafs* je nach ihrem systematischen Ansatz, und man gewinnt nicht den Eindruck, daß sie ihm große Bedeutung beimaßen. Wer wie Ḍirār oder Aṣamm die Objekte nur danach beurteilte, wie man sie wahrnahm, kam an den Kern des Menschen nicht heran. Ḍirār verstand ihn denn auch als ein bloßes Agglomerat von „Akzidenzien", zu denen die *nafs* offensichtlich gar nicht gehörte und nach Lage der Dinge wohl auch nicht gehören konnte[7]. Abū l-Huḏail ging der Vokabel *nafs* zwar nicht aus dem Wege; aber das einigende Prinzip, das dem Menschen den „Zusammenhalt" (*ta'līf*) gab, war für ihn eher das Leben[8]. Daneben sprach er allerdings auch – und zwar offenbar als erster – von *šaḫṣ*, womit man im heutigen Arabisch die Person bezeichnet; jedoch bedeutet bei ihm diese Vokabel noch wie in der vorislamischen Poesie die „Silhouette", und er umschreibt damit den Leib, nicht die Seele. Eine Seele kannte er im Grunde nicht, zumindest nicht als unsterbliche und vermutlich

---

[1] Sure 80/34–36; auch 70/10–15. Dazu Fazlur Rahman, *Major Themes* 107.
[2] Sure 80/37.
[3] Sure 39/70. Parallelen vgl. Paret, *Kommentar* 58 zu Sure 2/281.
[4] Vgl. Rahman, ib. 17 und 112; Seidensticker, *Altarabisch „Herz"* 143 f. Daneben wird *nafs* allerdings auch abgeschwächt gebraucht, als bloßer Zahlbegriff; vgl. etwa Sure 4/1 mit Parallelen bei Paret, *Kommentar* 90. Dazu näher unten S. 518.
[5] Vgl. etwa die Unterscheidung zwischen *qiṣāṣ fī n-nafs* und *qiṣāṣ fīmā dūna n-nafs* (EI² V 179 b).
[6] S. o. S. 425.
[7] S. o. Bd. III 44.
[8] S. o. S. 480.

auch nicht als separate Wesenheit[9]. Die Einheit der Person berücksichtigte er zwar in seinen Spekulationen über das Handeln, nicht dagegen in denen über die körperliche Bewegung; er fand nichts dabei, daß, wenn ein Mensch sich rührt, ebenso wie bei leblosen Dingen nur ein Teil der Atome in Bewegung ist[10]. In seiner Umgebung gab es Leute, die selbst das Handeln nicht in die Person integrierten; man konnte sich vorstellen, daß ein Akt nur einem einzelnen Glied zugehört und nur dieses Glied dann auch bestraft wird[11]. Da war der Mensch noch eine Art Puppe; auch in der Liebespoesie beschrieb man ja lange Zeit nicht die Ausstrahlung der Geliebten als solcher, sondern ihr Aussehen von Kopf bis Fuß.

Allgemein noch zum islamischen Personenbegriff Massignon, *Opera minora* III 539 ff.; die vorislamischen Anfänge behandelt J. Chelhod, *La face et la personne chez les Arabes* in: RHR 151/1957/231 ff. Für das Abendland vgl. die Überblicke in: Hist. WB der Philosophie VII 269 ff. und Handbuch philos. Grundbegriffe II 1059 ff. – *Šaḫṣ* im weiterentwickelten Sinn, als „Individuum", findet sich bei Nāši' (Text XXXI 52, c) und in der Israel von Kaskar zugeschriebenen, aber vermutlich jüngeren *Risāla fī taṯbīt waḥdānīyat al-bāri'*, in der auch Nāši' erwähnt wird (§ 62 HOLMBERG). Ḫaiyāṭ dagegen benutzt das Wort noch wie Abū l-Huḏail (s. u. S. 517). Wenn dieser den Menschen definiert als „*šaḫṣ*, welcher zwei Hände und zwei Füße hat" (Bd. III 345), so ist wohl nicht mehr gemeint als daß, wenn man von weitem ein Lebewesen sieht, welches sich nicht auf allen Vieren fortbewegt, man weiß, daß man es mit einem Menschen zu tun hat. Laut Epikur vollzieht sich Erkenntnis so, daß man zuerst etwas vage wahrnimmt, bevor man es durch Prolepse, d. h. ein Erinnerungsbild, konkretisiert (vgl. die Texte bei Jürß, *Griechische Atomisten* 325 ff.). In der vorislamischen Poesie begegnen ähnliche „Definitionen", hier natürlich als poetische Umschreibungen gemeint: der Mensch gehört zu denen, die „auf Füßen gehen" oder „auf Kies treten" (vgl. A. Bloch in: AS 45/1991/190). Zur Bedeutung des Gesichtes (*waǧh*) als Identitätsmerkmal vgl. den angegebenen Aufsatz von Chelhod.

Den entscheidenden Fortschritt brachten diejenigen beiden Denker, die den Naturbegriff anerkannten: Muʿammar und Naẓẓām. Muʿammar betrachtete die Seele bzw. die Person (*nafs*) als ein Element für sich, das dem Menschen innewohnt, ohne sich doch an irgendeiner Stelle lokalisieren zu lassen, eine individuelle Entität (*ʿain*), die zu ihrer Wirksamkeit eines Instrumentes, nämlich der Glieder bedarf. Allerdings war er Atomist wie Abū l-Huḏail. An die Unsterblichkeit der Seele glaubte darum auch er nicht; diese hat Bestand nur in Einheit mit dem Leib[12]. An diesem Punkt setzte an-Naẓẓām an. Er rückte im Anschluß an Hišām b. al-Ḥakam einen neuen Begriff in den Mittelpunkt:

---

[9] Ib.

[10] S. o. Bd. III 236. Auch Damascius glaubte, daß in einem Lebewesen nur ein Teil sich bewegt, während der andere bewegt wird (*Dubitationes* I 15 = S. 48).

[11] Vgl. Text X 12, Kommentar. Selbst Naẓẓām war dagegen nicht gefeit (s. o. Bd. III 371 f.).

[12] S. o. Bd. III 84. Das meinte natürlich auch Abū l-Huḏail, wenn er in dem „Leben" das einigende Prinzip sah; seine Einstellung war vielleicht reduktionistisch, aber auch sehr pragmatisch.

rūḥ, den „Geist“[13]. Diesen stellte er sich als einen feinen Körper vor, der wie ein Gas (πνεῦμα) sich mit dem Leib vermischt und ihn bis in die Fingerspitzen durchdringt. Beim Tode löst er sich wieder aus dieser Verbindung mit dem Leib und kann, eben weil er körperlich ist, selbständig weiterexistieren. Mehr noch: wie alle Grundbestandteile der Welt ist er, wenn er einmal geschaffen ist, unzerstörbar, solange die Schöpfung besteht. In der Verbindung mit dem Leib sorgt er dafür, daß die Wahrnehmungen, die auf diesen zukommen, in ihm gebündelt werden und der Mensch sich auf diese Weise als Ich begreift. Zwar ist er zu feinstofflich, um sichtbar zu sein; aber er macht sich doch durch den Leib hindurch bemerkbar, in der Physiognomie, die so sich als „durchgeistigte“ Individualität erweist[14].

Naẓẓām war der erste islamische Theologe, der sich Platos Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu eigen machte. Aber er übernahm damit auch den platonischen Leib-Seele-Dualismus, und dieser war in der Welt, in der er selber lebte, erst einmal ein Fremdkörper; vor allem war der Gedanke im Durchgang durch die iranische Welt gnostisch gefärbt worden. Der Šīʿit Hišām b. al-Ḥakam hatte sich daran noch nicht gestoßen; die Seele ist, so meinte er, von lichthafter Natur, der Leib selber dagegen tot[15]. Naẓẓām versuchte abzumildern: Leib und Seele sind Körper, die sich gegenseitig durchdringen; der Leib ist darum auch nicht tot, sondern nur eine „Beeinträchtigung“ (*āfa*), die, da sie die Möglichkeit der Sünde schafft, zugleich den Grund für die Willensfreiheit und damit die Menschenwürde legt[16]. Bei beiden Ansätzen aber konnte es leicht geschehen, daß die leibliche Auferstehung sich nicht mehr begründen ließ. Man stellte sich vor, daß die Seele beim Tode sich in die Höhe schwingt und in das Empyreum oder das Reich des Lichts eingeht[17]. Naẓẓām hatte zudem das Pech, daß sich in seinem Schülerkreis Vertreter der Seelenwanderung einnisteten, die sein Modell sehr diskreditierten[18]. Auf die Dauer stieß man sich dann auch an der Materialität seines Geistesbegriffs[19]. Das galt nicht nur für den *rūḥ*; in Naẓẓāms Umgebung wurde ebenso *nafs*, die „Seele“, mit *nafas*, dem „Atem“ assoziiert.

S. o. Bd. III 351. Das lag nahe und wurde auch später häufig vertreten (etwa von Bāqillānī; vgl. Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rūḥ* 218, −4 ff., wo allerdings *nasīm* für *nafas* eingesetzt ist). Jedoch stieß es ebenso auf Spott und Kritik (vgl. die

---

[13] Das Wort wird auch von Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid benutzt (s. o. Bd. II 110). Für Hišām b. al-Ḥakam vgl. Bd. I 368.

[14] Bd. III 369 ff.

[15] Bd. I 368, mit den dort zitierten Belegstellen.

[16] S. o. S. 500 und Bd. III 375 f. Daß Gut oder Böse Sache des Leibes sind, nicht der Seele, wird auch in volkstümlichen Vorstellungen vorausgesetzt (Ibn Abī d-Dunyā, *K. al-Maut* 49 nr. 75; vgl. 45 ff. nr. 70).

[17] S. o. Bd. III 373.

[18] Ib. 428 f.

[19] Vgl. etwa die Ausführungen bei Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rūḥ* 257 ff. (dort 263, 15 ff. vermutlich direkt gegen Naẓẓām). Zu Avicennas Kritik an der Materialität der Seele vgl. Marmura in: ZGAIW 7/1991-92/196 ff.

Anekdote bei Tauḥīdī, *Baṣā'ir* [2]I 123 nr. 357). – Die Vorstellung, daß die Seele nicht stirbt, sondern in ihren ursprünglichen Zustand als separate Substanz „zurückkehrt", wird damals vor allem in der *Theologie des Aristoteles* vorgetragen (vgl. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 267 f.); sie findet sich auch bei Kindī, der sich dazu auf Plato beruft (vgl. Endreß in: Oriens 34/1994/186 f.). Ob Hišām b. al-Ḥakam ihr anhing, hängt davon ab, wie man *raǧa'a* in Text IV 26, a interpretiert. Allgemein dazu Cumont, *After Life in Roman Paganism* 91 ff. Zur Unvereinbarkeit mit der Vorstellung von der Grabesstrafe s. u. S. 528 und 531.

So kam es, daß trotz des Fortschritts, den Naẓẓām gebracht hatte, sich Abū l-Huḏail und vor allem Mu'ammar stärker durchsetzten. Abū l-Huḏail's reduktionistische Vorstellung, daß der Mensch nichts anderes sei als seine sichtbare und wahrnehmbare Gestalt, begegnet wieder bei Abū Hāšim[20]; auch dessen Vater Abū 'Alī al-Ǧubbā'ī hatte sich bereits daran ausgerichtet, als er den Menschen ganz atomistisch als ein „zusammengesetztes Ganzes" (*ǧumla mu'allafa*) bezeichnete[21]. Im einzelnen allerdings hatte sich der Sinn für die Besonderheit belebter Existenz sehr geschärft. Dazu mag Mu'ammar einiges beigetragen haben; denn seine Theorie hatte in der Zwischenzeit wie ein Katalysator gewirkt. Es gab Theologen, die seinen Personbegriff atomistisch verstanden und von einem „Menschatom" sprachen, das im Herzen seinen Platz hat; zu ihnen gehörten Hišām al-Fuwaṭī, Ibn ar-Rēwandī und Ibn al-Iḫšīḏ[22]. Andere hoben mehr das Moment der Immaterialität hervor; dazu gehörten die Banū Naubaḫt und Mufīd[23]. Uswārī ließ sich von Mu'ammar anscheinend dazu anregen, den Kern des Menschen in jenem Teil des *rūḥ* zu sehen, der sich im Herzen befindet[24]. Ǧāḥiẓ schrieb einen Traktat über diese Theorie[25]; Ka'bī hat sie vielleicht einfach übernommen[26]. Allgemein fällt auf, wie häufig damals der Buchtitel *K. al-Insān* begegnet.

Vgl. Werkliste XXI, nr. 34 (Abū l-Huḏail); XXII, nr. 28 (Naẓẓām); XXX, nr. 29 (Ǧāḥiẓ); XXXVb, nr. 15 (Ibn ar-Rēwandī); dazu Bd. VI 447 (Ǧubbā'ī) und VI 440 (Abū Sahl an-Naubaḫtī). Zum Thema selber wäre heranzuziehen M. Fakhry, *The Mu'tazilite View of Man*, in: Fs. Anawati-Gardet 107 ff. sowie I. R. Faruqi, *The Self in Mu'tazilah Thought*, in: International Philosophical Quarterly 6/1966/366 ff. Jedoch sind beide Arbeiten im wesentlichen doxographisch angelegt.

---

[20] Mufīd, *Masā'il Sarawīya*, in *al-Ifṣāḥ fī imāmat 'Alī* 217, 8 ff.; dazu McDermott, *Theology of al-Mufīd* 222. Vgl. auch Maǧlisī, *Biḥār* LXI 88, 6 ff.

[21] McDermott 223, wieder nach Mufīd; weitere Belege bei Gimaret, *Ash'arī* 93. Dazu oben S. 480.

[22] Ib.; für Hišām al-Fuwaṭī s. o. S. 5, für Ibn ar-Rēwandī S. 309, für Ibn al-Iḫšīḏ noch Maḥmūd ar-Rāzī, *al-Munqiḏ min at-taqlīd* I 291, 3 f. Zu letzterem allgemein oben S. 248.

[23] Mufīd spricht von einer „einfachen Substanz", meint damit aber offensichtlich nicht das Atom (ib.). Zu den Argumenten s. o. S. 309 f. Ein Atom war natürlich nur in Verbindung mit dem Leib existent und somit vergänglich.

[24] S. o. Bd. III 420. Atomismus ist hier nicht im Spiel.

[25] Werkliste XXX, nr. 30, allerdings ohne Namensnennung.

[26] Ṭūsī, *Iqtiṣād* 66, –4 f.

Daß Leib und Seele in der irdischen Existenz zusammengehören, bezweifelte natürlich niemand. Nur kam man auch hier zu jeweils abweichenden Formulierungen. Bišr b. al-Muʿtamir sah in dem Menschen eine Verbindung aus Leib (*badan*) und Geist (*rūḥ*)[27]. Ḫaiyāṭ definierte ihn als den „Geist in Einheit mit dieser sichtbaren Figur (*šaḫṣ*)" und steht damit wohl in der Tradition Bišrs; beide gehören zur Baġdāder „Schule". Allerdings assoziiert Maqdisī, der Ḫaiyāṭs Lehre referiert, in diesem Zusammenhang auch Abū l-Huḏail[28]. Das paßt nicht ganz in unser Bild; von „Geist" sprach erst Naẓẓām. Aber Bišr b. al-Muʿtamir ist gleichfalls älter als Naẓẓām und benutzt doch auch diesen Terminus. Wir wissen eben nur über Naẓẓām etwas genauer Bescheid. Immerhin bezeichnete bereits Epikur den Menschen als τοιουτονὶ μόρφημα μετ' ἐμψυχίας[29].

Die Sachlage ist zudem noch aus einem andern Grunde etwas komplex. Sahl b. Hārūn sagt in seinem *K. an-Namir waṭ-ṭaʿlab*, daß der Mensch erst durch die Vernunft (*ʿaql*) zum Menschen werde; ohne sie sei er eine bloße Form (*ṣūra*)[30]. Damit kam eine weitere Komponente ins Spiel. Sahl mag daran gedacht haben, daß Porphyrius in seiner *Eisagoge* den Menschen als *animal rationale* definierte; schließlich war er Direktor des *bait al-ḥikma*[31]. Freilich übersetzte man dies ins Arabische als *al-ḥaiy an-nāṭiq*[32]; man kam also von daher nicht sofort auf *ʿaql*. Indes ist der Verstand im frühen Islam sehr gepriesen worden, und zwar nicht nur in der Muʿtazila[33]. Gemeint war die praktische Vernunft, die Fähigkeit, sich richtig zu verhalten. Es verwundert darum nicht, daß *ʿaql* damals häufig bloß als Infinitiv aufgefaßt wurde, also als das aktuelle Verstehen, nicht als eine permanente Qualität und erst recht nicht als eine kosmische Größe[34]; die Sache verhält sich ganz anders als bei griech. νοῦς[35]. Im Koran findet sich die Wurzel *ʿ-q-l* nur in der Form des finiten Verbums; *rūḥ* und *nafs* dagegen sind bereits als Nomina und in gewissem Sinne als Termini gegeben[36]. So kommt es, daß zwar einerseits der Verstand wegen seiner praktischen, heilstechnischen Bedeutung in der Zeit vor Naẓẓām gewiß höher geschätzt wurde als der „Geist", daß aber andererseits für die Definition des Menschen eher die Vokabel *rūḥ* relevant wurde. *ʿAql* ist eine Ausdrucks-

---

[27] S. o. Bd. III 115.

[28] *Bad'* II 121, 12 ff., im Zusammenhang mit vielen weiteren Lehrmeinungen (112, 7 ff.).

[29] S. o. Bd. III 245, Anm. 11.

[30] S. 47 (134), 8 f.

[31] S. o. Bd. III 217.

[32] *Īsāġūǧī* 72, 13 und 77, pu. f.; zugrunde liegt griech. ζῷον λόγον ἔχον (vgl. dazu Hist. WB der Philosophie III 1178 f. s. v. *homo sapiens* und V 1171 f. s. v. *Mensch*).

[33] S. o. S. 205 f. und Bd. II 118 ff.; allgemein auch Chittick in: Elran II 195.

[34] S. o. S. 206 f. und Bd. III 251 für Abū l-Huḏail.

[35] Man vergleiche etwa Philo oder Origenes; beide betrachteten den νοῦς des Menschen als ein Abbild Gottes (Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu* 56 f., 172 und 174).

[36] Vgl. dazu die Stellensammlungen bei S. Talaat, *Die Seelenlehre des Korans mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie* (Diss. Halle 1929), und Mohamed Ali El-Jouzou, *La conception de la raison et du coeur dans le Coran et la tradition musulmane* (Thèse 3. cycle, Univ. Paris VII, 1977). Kurz auch Calverley in: MW 33/1943/254 ff.

form des *rūḥ*[37] und insofern sekundär. Vom *rūḥ* ließ sich sagen, daß er den gesamten Leib „durchfließt"[38]; der Verstand dagegen hat seinen Sitz im Gehirn oder im Herzen[39].

Soweit die Theologen. Aber die Dinge, denen sie hier nachgingen, waren – viel stärker als etwa die Attributenlehre – von allgemeinem Interesse. Schon immer hatte sich die Phantasie mit der Frage beschäftigt, was mit dem Menschen nach dem Tode geschieht und was ihn vorher am Leben erhält; Zeugnisse dafür gibt es in vorislamischer Zeit[40] ebenso wie im Koran und im Ḥadīṯ[41]. Die Seelenlehre war im Koran allerdings nicht zentral; gerade darum gab es dort Stellen, die den Systematikern ausgesprochenes Kopfzerbrechen bereiteten[42]. Das Ḥadīṯ brauchten sie nicht anzuerkennen; sie werden vieles von dem, was sich dort fand, als Folklore abgetan haben. Dennoch konnten sie nicht daran vorbeigehen, daß auch dadurch das allgemeine Bewußtsein geprägt worden war. Der Problemhorizont hat sich vermutlich fortwährend geändert; lokale Sonderentwicklungen und soziale Schichtung werden dafür gesorgt haben, daß differierende und manchmal unvereinbare Standpunkte nebeneinander existierten.

Im Koran richtete sich, wie wir sahen, das Hauptinteresse auf die „Person" (*nafs*) und ihre Verantwortung im Gericht[43]. Als jedoch die „Abrechnung" sich verzögerte, fragte man wieder, was denn bis zum letzten „Morgen" mit jedem Einzelnen bei und nach dem Tode geschehe; denn die „Person" ist sterblich[44]. Man sprach davon, daß der „Geist" (*rūḥ*) den Körper verläßt; von ihm hieß es im Koran, daß Gott ihn Adam, d. h. aber auch: den Menschen überhaupt, eingeblasen habe[45]. Damit war eine Dualität erneut etabliert, die man im semitischen Denken, etwa bei den Nabatäern, seit altersher kannte: zwischen einem spirituellen Prinzip, das von außen her kommt und beim Tode wieder genommen wird, eben dem *rūḥ*, und einem körperlichen Selbst, das,

---

[37] So wohl schon Hišām b. al-Ḥakam (s. o. Bd. I 368).

[38] S. o. S. 515 und Text XXII 135; auch in neuplatonischen Texten (vgl. Rowson, *A Muslim Philosopher* 297).

[39] Hier stand Galen gegen Aristoteles (vgl. im einzelnen Gätje in: ZDMG 115/1965/289 ff.).

[40] Vgl. dazu etwa Muh. Ibrahim El-Shoush, *The Nature of Authority in Arabia at the Advent of Islam* (PhD London 1959), S. 9 ff.; Jacob, *Beduinenleben* 142 ff.; Henninger in: Fs. Spies 301 ff. = *Arabica Sacra* 170 ff.; Smith/Haddad, *Islamic Understanding of Death* 147 ff.; Homerin in: JNES 44/1985/165 ff.

[41] Allgemein zum Seelenbegriff vgl. Calverley in EI² VII 880 ff. s. v. *Nafs* und Marmura in ER XIII 460 ff. s. v. *Soul*; kurz auch Tritton in: BSOAS 34/1971/491 ff.

[42] S. u. S. 526 f.

[43] S. o. S. 513. Allgemein Blachère in: Semitica 1/1948/69 ff. und in Auseinandersetzung damit Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes* 106 ff., der *nafs* im Koran als das „principe pensant responsable des actes du corps" versteht (S. 108). Daneben Talaat, *Seelenlehre* 61 ff.; Ahrens, *Mohammed als Religionsstifter* 98 f.; Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 192. Unter Einschluß des vorislamischen Wortgebrauchs Seidensticker, *Altarabisch „Herz"* 141 ff.

[44] Vgl. Sure 3/185, 21/35 und 29/57: *kullᵘ nafsⁱⁿ ḏā'iqatᵘ l-maut.*

[45] Sure 15/29, 32/9 und 38/72; dazu Macdonald in: AO 9/1931/308 ff. Zur Entwicklung vgl. Seidensticker in: *Kaškūl* 141 ff.; allgemein Smith/Haddad, *Islamic Unterstanding of Death* 17 ff.

wie man früher geglaubt hatte, auf die Grabstele übergeht[46]. Beide kommen nicht ohne einander aus[47]; die Frage ist nur, wie man sie zueinander in Beziehung setzen soll. Der *rūḥ* schien, da er dem Menschen eingeblasen wird, etwas mit dem Atem zu tun zu haben[48]; *rūḥ* und *rīḥ* assoziierten einander[49]. Dasselbe galt freilich auch für *nafs* und *nafas*[50]. Der *rūḥ* jedoch kam gewissermaßen aus dem Munde Gottes; darum lag die Frage nahe, ob er denn nicht ungeschaffen sei[51]. Von Wahb b. Munabbih überlieferte man, daß sowohl die *nafs* als auch der *rūḥ* „in den Menschen gelegt", also wohl: ihm eingeblasen wurden, die *nafs* als Instinkt gewissermaßen, durch den man alle die Fähigkeiten erwirbt, die auch die Tiere besitzen, und der *rūḥ* hinterher als rationales Prinzip, durch das man praktische und theoretische Vernunfturteile fällt[52]. Ḥakīm at-Tirmiḏī sah später in *nafs* den heißen Wind und in *rūḥ* den kalten Wind; der *rūḥ* ist himmlischer Herkunft und darum dem Menschen vorbehalten, die *nafs* nicht[53]. Naẓẓāms Rückgriff auf Plato war darum vermutlich nicht ganz unvorbereitet. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die meisten *mutakallimūn*, vor allem die Atomisten, gar nicht in dem hier vorausgesetzten Sinn naturwissenschaftlich oder medizinisch dachten; sie erklärten sich das Hinscheiden des Menschen ja nicht so, daß sein Körper zerfällt, also auf „natürliche" Weise, sondern so, daß Gott den Tod als Akzidens in ihm schafft[54].

Absolut ungenutzt blieb in der Psychologie des *kalām*, was der Koran über das Herz (*qalb*) gesagt hatte. Nur die Askese und die Mystik haben hier angesetzt (vgl. Gardet in: EI² IV 486 ff. s. v. *Ḳalb*; auch meine *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 32 und 35 f.). Zwar sprach Abū l-Huḏail von *afʿāl al-qulūb* (s. o. Bd. III 248); aber Ǧāḥiẓ, der in seiner Psychologie dem asketischen Denkmodell an sich nahe kam (s. o. S. 104), läßt die Antithese *nafs* : *qalb* nicht gelten (vgl. Bd. VI 323, Anm. 11). Zum Sprachlichen jetzt Seidensticker, *„Altarabisch Herz"* 68 ff. – Unberücksichtigt blieb auch, aber diesmal generell, die Leber, die in volkstümlichen Vorstellungen oder in der Medizin als Sitz der Emotionen aufgefaßt werden konnte (vgl. dazu den materialreichen Artikel *Kabid* von M. Rodinson in: EI² IV 327 ff.).

---

[46] Vgl. dazu Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie* 32 ff.; für das arabische Heidentum Abdesselem in EI² VI 910 f. s. v. *Mawt*. Die Ethnologie unterscheidet zwischen einer Körperseele, die im Blut ihren Sitz hat, und einer Freiseele, die nach dem Tode überlebt (H. Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien* 36 f. und 43) oder zwischen einem unpersönlichen Seelenstoff, der im Menschen sich befindet, und einer persönlichen Individualessenz, die räumlich vom Leibe losgelöst existieren kann (ib. 313 und vorher).

[47] Das betonte z. B. Mubarrad (vgl. Böwering, *Mystical Vision of Existence* 245).

[48] Als Volksglaube noch in jüngster Zeit von Musil beobachtet (*Rwala-Bedouins* 673).

[49] Vgl. dazu etwa Maǧlisī, *Biḥār* X 185, 13 ff.; auch oben Bd. III 373, Anm. 41.

[50] S. o. S. 515.

[51] So eine ungenannte Gruppe bei Ibn Qutaiba, *al-Iḫtilāf fī l-lafẓ* 69, 1 f./250, ult. f. Abgelehnt in der Tradition bei Maǧlisī, *Biḥār* XIV 218 f. nr. 24 f.

[52] IS I_1 7, 4 ff.

[53] Radtke, *Tirmiḏī* 64 und 66. Näheres jetzt bei Radtke/O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* 138 f.: der *rūḥ* ist Teil des kosmischen Geistes und 2000 Jahre vor dem Leib geschaffen.

[54] Vgl. die Klarstellung bei Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 149, 10 f.

Im Laufe der Zeit nahm der Einfluß außerislamischer, vor allem antiker Ideen dann zu. Schon Plotin hatte sich gegen die Auffassung gewandt, daß die Seele einfach durch Zusammenfügung von Atomen entstehe[55]; dies konnte man auf Arabisch seit dem späten 3. Jh. in der *Theologie des Aristoteles* nachlesen[56]. Doxographische Nachrichten über antike Seelenlehren fanden sich in den *Placita philosophorum*[57], aber auch im *K. Sirr al-ḫalīqa*, dort zurückgehend auf die Schrift *De natura hominis* des Nemesios von Emesa[58]. Unter arabischen Christen wurde dies dann auch bereitwillig aufgenommen. Schon der Patriarch Timotheos hatte in einer gelehrten Korrespondenz mit Boḫtīšūʿ, dem Hofarzt Hārūn ar-Rašīd's, die Seele als die unsterbliche rationale Natur des Menschen definiert[59]. Qusṭā b. Lūqā (gest. vor 311/923), der die *Placita philosophorum* ins Arabische übersetzte, widmete später einen ganzen Traktat dem Unterschied zwischen *nafs* und *rūḥ*; für ihn war die *nafs* immateriell, der *rūḥ* dagegen nicht[60]. Muslime waren im Vergleich dazu im allgemeinen etwas zurückhaltender. Noch Elias von Nisibis stellte zu Beginn des 5./11. Jh's fest, daß sie im Gegensatz zu den „Philosophen" die Seele bloß für ein Akzidens hielten. Allerdings unterschlug er dabei, daß es mittlerweile längst auch unter den Muslimen Philosophen gab[61]; auf Kindī haben wir bereits verwiesen[62]. Unter dem Namen des Fārābī kursierte eine Schrift mit dem Titel *Risāla fī r-radd ʿalā man qāla inna l-insān talāšā wa-faniya baʿda mautih*; das Apokryphon ist stark vom *Liber de Causis* abhängig[63]. Die Integration gelang am besten im *K. al-Amad ʿalā l-abad* des ʿĀmirī (gest. 381/992). Dieser tat den Schritt des Naẓẓām noch einmal und übernahm Platos Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, nun jedoch mit größerer Kompetenz und unter ausreichender Kenntnis des *Phaido*[64]; er fügte dann weitere Argumente aus islamischer Sicht hinzu[65]. Noch für Ġazzālī ist die Seele, ähnlich wie für die alten *mutakallimūn*, ein einziges Atom (*ǧauhar*); aber er betrachtete sie dann im Gegensatz zu ihnen als immateriell[66].

---

[55] *Enn.* IV 7.3, 1 ff.; die Seele wäre dann nur ein πάθημα τῆς ὕλης, keine οὐσία (7.3, 12 f.).
[56] S. 125, 1 ff. BADAWĪ.
[57] Cap. IV 2–7 = S. 190 ff. DAIBER.
[58] S. 542, 13 ff.; dazu Weißer, *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung"* 63 ff., auch van Riet in: Festschrift Abel 254 ff.
[59] Bidawid, *Lettres* 19.
[60] *al-Farq baina r-rūḥ wan-nafs*; ed. G. Gabrieli in: Atti Reale Acc. Naz. Lincei, Rendiconti, ser. 5, Bd. 19/1910/622 ff. und unabhängig davon L. Cheikho in: Mašriq 14/1911/94 ff. = *Traités inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens*, Beirut 1911, S. 117 ff.
[61] Die Feststellung traf allerdings zu auf seinen Gesprächspartner, den Wazīr al-Maġribī (vgl. den Text in: Mašriq 20/1922/430, 4 ff.).
[62] S. o. S. 516.
[63] Vgl. Türker in: Araştırma 3/1965/1 ff.
[64] Cap. 8; vgl. Rowson, *A Muslim Philosopher* 271 f. und 295 ff.
[65] Z. B.: Die Sünder könnten sich sonst vor ihrer Strafe bis zum Jüngsten Gericht noch ausruhen, oder: Die Seelen der Blutzeugen könnten nicht gleich nach ihrem Tode ins Paradies eingehen (ib. cap. 17; vgl. den Kommentar von Rowson 306 ff.).
[66] Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School* 58 und 61.

2.2.1 *Das „Leben nach dem Tode“*

Wenn der Mensch stirbt, ohne daß Blut fließt, so verläßt ihn das Leben durch die Nase. Er stirbt *ḥatf anfihī*[1]; der *rūḥ* verläßt ihn so, wie er gekommen ist. Allerdings kann dies mit großen Qualen verbunden sein; denn der *rūḥ* hat den Leib bis in die Fingerspitzen durchdrungen und muß vom Todesengel mühsam herausgezerrt werden[2]. Man stellte ihn sich in Menschengestalt vor[3]; auch auf mittelalterlichen Gemälden sieht die Seele, die den Leib verläßt, ja wie ein *homunculus* aus[4]. Über das, was dann mit ihr geschieht, ließ sich kaum Einigkeit erzielen. Man hat es wohl auch nicht gewollt; der ganze Bereich ist nicht dogmatisch verfestigt. Die nüchterne und völlig unspiritualistische Einstellung allerdings, welche Theologen wie Ḍirār oder Abū l-Huḏail vertraten, wirkt ausgesprochen radikal; die meisten Menschen glaubten doch, daß es eine Seele gibt und daß sie dann auch in irgendeiner Form weiterexistiert[5]. Manche meinten, daß der Todesengel den *rūḥ* des Frommen in den Himmel bringt[6]. Die Geister der Gläubigen sind im Paradies, die der Ungläubigen in der Hölle; dort warten sie die Auferstehung ab, um wieder mit den Körpern vereinigt zu werden[7].

Aber die Seele hat im Himmel eigentlich noch nichts zu suchen, und der Todesengel hat häufig nur die Funktion, dem Menschen sein Ende anzukündi-

---

[1] Zur Herkunft dieses Ausdrucks vgl. Schaeder, *Des eigenen Todes sterben*, in: NAWG, Phil.-Hist. Kl. 1946–47, S. 24 ff.

[2] Sehr plastisch geschildert bei Muḥāsibī, *Ri'āya* 76, 9 ff./übs. *Gedankenwelt* 132 f. Dazu Gimaret, *Ash'arī* 502. Allgemein vgl. auch Macdonald in: Isl. Stud. 4/1965/72. [Der dort herausgegebene und kommentierte Text, den wir auch im folgenden häufiger heranziehen werden, ist identisch mit dem, den M. Wolff vor mehr als einem Jahrhundert u. d. T. *Mohammedanische Eschatologie* herausgegeben hat; der Autor hat diese Übereinstimmung nicht bemerkt. Vgl. dazu und zu den zahlreichen Handschriften des Werkes GAL^2 S 1/346. Unsere Stelle findet sich bei Wolff 32, 5 ff./dt. Übs. 5].

[3] Ganz allgemein betrachtete man den *rūḥ* als einen feinen Körper, der in eine grobe Hülle gekleidet ist (Mağlisī, *Biḥār* X 184, −4 ff.). Daß er dabei, insofern er dem Menschen zugeordnet ist, auch menschliche Gestalt hat, hörte man u. a. aus Sure 78/38 heraus, wo es hieß, daß der „Geist“ und die Engel beim Gericht in einer Reihe stehen werden (vgl. die Exegese bei Ṭabarī, *Tafsīr* ^{2}XXX 22, −4 ff. und Ṭabrisī, *Mağma' al-bayān* V 426, −6).

[4] Damit konkurrierte allerdings der Gedanke, daß der *rūḥ* als Prinzip des Lebens in einem bestimmten Organ, etwa dem Herzen, angesiedelt ist (vgl. Macdonald, a. a. O. 155 f. und den zugehörigen Text 170, apu. ff. = Wolff 45, −7 ff.).

[5] Für 'Āmirī sind nur die Mu'taziliten diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen; anders dagegen die Šī'iten, die Ḫāriğiten, die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* und die *aṣḥāb ar-ra'y* (sic! er denkt wohl an die Verhältnisse in Nēšāpūr zu seiner Zeit; *al-Amad 'alā l-abad* bei Rowson, *A Muslim Philosopher* 162, 7 ff./Komm 318). Vgl. die Geschichten aus Ibn Abī d-Dunyā, die L. Kinberg in: Oriens 29-30/1986/290 ff. zusammengestellt hat; allgemein auch Smith/Haddad, *Islamic Understanding of Death* 51 ff. Auf šī'itischer Seite ließ man Ğa'far aṣ-Ṣādiq betonen, daß der *rūḥ* bis zum Jüngsten Gericht bestehen bleibe (Ṭabrisī, *Iḥtiğāğ* II 97, 15 ff.). Argumente für und gegen die Unsterblichkeit der Seele referiert Ibn al-Qaiyim, *Rūḥ* 40, apu. ff.

[6] So bei Ibn Abī d-Dunyā, *Maut* 46, 11 f.; Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna* 1149 f. nr. 2166. Vgl. dazu auch unten S. 532.

[7] Ibn Rağab, *Ahwāl al-qubūr* 143, 5 ff.

gen. So behauptete denn ein bekanntes Ḥadīṯ stattdessen, daß die Seelen (*arwāḥ*) sich nach dem Tode in der Luft versammeln, und zwar offenbar gute und böse getrennt, als „Heere", die sich gewissermaßen gegenüberstehen[8]; sie beriechen sich wie Pferde, und jede neu hinzukommende Seele muß auf diese Weise herausbekommen, wohin sie gehört[9]. Als Hauch oder Atem sind sie in der Luft natürlich am rechten Platz; aber sie gehen nicht in ihr auf, sondern behalten eine gewisse Eigenständigkeit[10]. Nach anderer Vorstellung halten sie sich an einem irdischen Platz auf, z. B. auf den Friedhöfen[11] oder an Orten, die man als irdisches Paradies bzw. irdische Hölle betrachtete[12], oder in Brunnen, die man wohl als Einstieg in die Unterwelt verstand[13]. Man konnte auch beides miteinander kombinieren: Die Seelen der Ungläubigen sind nachts irgendwo im Osten im höllischen Feuer; am Morgen werden sie dagegen in das Wādī Barhūt gebracht, wo die Hitze größer ist als anderswo auf Erden[14]. Die Seelen der Gläubigen dagegen kommen abends in einen Garten im Westen; vom Morgen an schweben sie dann in der Luft zwischen Himmel und Erde[15].

---

[8] „Heere" bilden auch die Engel, die „himmlischen Heerscharen" (Sure 48/4 mit Paret, *Komm.* 451; vgl. Sure 9/40 und 26/28).

[9] Vgl. Text XXII 254, 11 b mit Kommentar. In einem ibāḍitischen Text aus der Mitte des 3. Jh's wird diese Tradition noch mit einem bloßen *yuqālu* eingeführt (*Sīrā* eines ungenannten Gelehrten an den Imam aṣ-Ṣalt b. Mālik, in: *as-Siyar wal-ǧawābāt* I 228, 4 f.). Jedoch sollen schon die Anhänger des ʿAbdallāh b. Muʿāwiya sich darauf berufen haben, um ihren Glauben an die Seelenwanderung zu begründen (Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 35, 12 ff. > Qummī, *Maq.* 48, 14 ff.). In einer šīʿitischen Überlieferung, die auf Muḥammad al-Bāqir zurückgeführt wurde, wird die Aussage auf den Schlaf bezogen (*Biḥār* LXI 31 f. nr. 4). Später sah man in ihr einen Beleg für die Geistesverwandtschaft sich liebender Personen und setzte das Dictum in Beziehung zu dem Mythos aus dem platonischen *Symposion* (vgl. Gutas in: Oriens 31/1988/50 ff. und vorher). Daß die Gläubigen wie ein Leib seien und durch ihren *rūḥ* miteinander und mit Gott in Verbindung stünden, wird auch in der šīʿitischen Tradition betont (*Biḥār* LXI 148 nr. 25). Vgl. noch Ibn Abī d-Dunyā, *Maut* 49 nr. 65. Zum Zusammenhang auch Mach, *Zaddik* 172 f.

[10] Allerdings haben sie nicht Individualität genug, um sich an ihrem Aussehen zu erkennen; sie müssen sich ja beriechen.

[11] Ibn Raǧab, *Ahwāl al-qubūr* 154, 13 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣāl* IV 69, 8. Vgl. dazu die Geisterbeschwörung des Muġīra b. Saʿīd oben Bd. I 287.

[12] Vgl. S. 395 und 752 für Jerusalem; dazu *Biḥār* VI 286 nr. 8. Vielleicht hat man auch die alte Ġassānidenresidenz Ǧābiya im Ǧaulān als irdisches Paradies aufgefaßt; hier sollen sich die Seelen der Gläubigen versammeln (Ibn Raǧab 158, 5 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 69, 5 f.; EI² II 360 s. v. al-Djābiya). Man dachte sich diese Orte als „Paradies Adams" (*Biḥār* VI 284 nr. 4).

[13] Die Guten im Brunnen Zamzam, die Bösen im Brunnen Barhūt in Ḥaḍramaut (Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rūḥ* 113, 5 ff. mit weiteren Lehrmeinungen). Der Brunnen Barhūt befand sich in einer Kalksteinhöhle, die man von der Felswand eines überaus heißen und unfruchtbaren Wadis aus betrat. Er strömte einen üblen Geruch aus; das Wasser war brackig (vgl. van der Meulen/von Wissmann, *Hadramaut* 163 ff.; auch Rentz in EI² I 1045 s. v. *Barhūt*). So stellte man sich auch im nachexilischen Judentum die Hölle vor, als tiefes Loch, aus dem der Gestank verbrennenden Mülls dringt (ER XV 130 b). Ibn Ḥazm hält die Barhūt-Überlieferung für šīʿitisch (*Fiṣal* IV 69, 4 f.; vgl. dazu *Biḥār* 286 f. nr. 8); jedoch wird er von Ibn al-Qaiyim korrigiert (*Rūḥ* 131, −8 f.).

[14] Am Abend wird es dort natürlich kühl; diese Erquickung wäre zuviel des Guten.

[15] Kulīnī, *Kāfī* III 246 f. nr. 1 > *Biḥār* LXI 51 nr. 33.

Als der türkische General Mangūtakin während einer Rede in Damaskus auf den verstorbenen Fāṭimidenkalifen al-ʿAzīz zu sprechen kam, sagte er, daß dessen Seele sich im Nichts befinde oder irgendwo in der Luft[16].

Nicht nur das Wo des Aufenthaltes war problematisch, sondern auch das Wie. Das Paradies war ja ein irdischer Ort; es lag also nahe, darüber nachzudenken, ob nicht der *rūḥ*, solange er nicht in seinen eigenen Leib zurückkehren kann, einer andern stofflichen Hülle bedarf, so wie dies auch auf Erden der Fall gewesen war. Von ʿAbdallāh b. ʿUmar wollte man gehört haben, daß die Seelen der Muslime in der Gestalt weißer Vögel im Schatten des Thrones weilen[17]. Laut Ibn ʿAbbās hatte der Prophet nach der Niederlage von Uḥud seine Anhänger damit getröstet, daß die Seelen ihrer toten Gefährten sich nun in den Bäuchen grüner Vögel befänden, die aus den Flüssen des Paradieses tränken und von seinen Früchten äßen[18]; Grün war die Farbe des Paradieses[19]. Die Ungläubigen ließ man lieber in schwarzen Vögeln wohnen[20]. Hinter alldem stand die Vorstellung vom Seelenvogel; mit ihr wurde erklärt, warum die Seele Bewegungsfreiheit hat und die Erde verlassen kann. Der Gedanke ist weit verbreitet und findet sich bereits im Alten Orient; in *Inannas Gang zur Unterwelt* werden die Toten als „Vögel, angetan mit einem Flügelkleid“ vorgestellt[21]. Auf syrischen Stelen erscheint der Adler als Totenvogel – weil er so hoch fliegt und wohl auch, weil die entfliehende Seele sich wie ein Raubtier vom Blute nährt[22]. Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib bekam deswegen nach seinem Tode den Namen *Ǧaʿfar aṭ-Ṭaiyār fī l-ǧanna* oder *Ǧaʿfar Ḏū l-ǧanāḥain*[23].

Die *mutakallimūn* konnten, wie wir sahen, mit diesen Überlegungen kaum etwas anfangen. Aber auch in Kreisen, die weniger rationalistisch dachten, meldete sich Widerspruch. In der Šīʿa ließ man sich von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq darauf hinweisen, daß die Seelen nicht in grünen Vögeln wohnen werden, sondern in normalen Leibern[24]. Die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* behielten die Vorstellung auf die

---

[16] Bianquis, *Damas et la Syrie* I 222.

[17] Ibn al-Mubārak, *Zuhd*, Anhang 42 nr. 164 (wo vermutlich *ʿAbdallāh b. ʿUmar* zu lesen ist statt *ʿAbdallāh b. ʿAmr*; vgl. *Mīzān* nr. 8794); auch Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 180, 4.

[18] Ibn Isḥāq, *Sīra* 604, apu. ff.; Ibn Ḥanbal, *Musnad* ^{2}IV 123 f. nr. 2388 sowie Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}VII 384 f. nr. 8205, jeweils mit Parallelen im Apparat; Ibn al-Qaiyim, *Rūḥ* 140, −5 ff.

[19] S. o. S. 389 f. In einer Variante, die man auf Qatāda zurückführte (Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}VII 389 f. nr. 8215), sind die Vögel übrigens auch hier weiß statt grün.

[20] Ṭabarī, *Tafsīr* ^{2}XXIV 71, 12 ff. mit Bezug auf die Gefolgsleute des Pharao.

[21] G. Roux, *Ancient Iraq* 91. Für das alte Ägypten vgl. ER V 47 (der Ba als Vogel); für das vorislamische Arabien Jacob, *Beduinenleben* 143 f. und den bereits zitierten Aufsatz von Homerin, *Echos of a Thirsty Owl*, in: JNES 44/1985/165 ff.; für das hellenistische Judentum die griechische Baruchapokalypse (cap. 10/übs. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II 454 f.); für den Hellenismus F. Cumont, *After Life in Roman Paganism* 157 ff.; für die islamische Welt Goldziher, *Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben*, in: Globus 83/1902/301 ff. = Ges. Schr. IV 403 ff.; weiteres Material auch bei Eisenstein, *Zoographie* 226.

[22] Cumont, *Etudes syriennes* 56 ff. Solange der Mensch lebt, sitzt die Seele nach weitverbreiteter Vorstellung im Blut (vgl. die Materialsammlung bei Daiber, *Aëtius Arabus* 459, Anm. 6).

[23] Vgl. EI^{2} II 372 s. n. *Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib*.

[24] *Biḥār* LXI 50 nr. 29. Selbständig existierende Intelligenzen sind die Seelen also auch hiernach nicht.

Dauer nur noch für die Blutzeugen bei; diese waren die einzigen, bei denen man in Anlehnung an Sure 2/154 und 3/169[25] sicher war, daß sie sofort auf spirituelle Weise ins Paradies eingehen werden und nicht irgendwo in einem Limbo (*barzaḫ*) verharren. Mochten also für Ibn ʿAbbās die Gefallenen von Uḥud vielleicht schon deswegen *ahl al-ǧanna* gewesen sein, weil sie an Muḥammad geglaubt hatten, so waren sie jetzt Repräsentanten einer unter den Gläubigen besonders herausragenden Gruppe[26]. Muqātil b. Sulaimān, der den Glaubenskämpfern in Iran nahestand, sagt in seinem *Tafsīr*, daß die Seelen der Märtyrer in grüne Vögel verwandelt werden, die im Paradies ihre Nahrung suchen und abends in den Lampen des göttlichen Throns ihr Nest finden[27]. Sufyān aṯ-Ṯaurī war vorsichtiger: er meinte, daß sie wie grüne Vögel auf den Lampen des Thrones seien[28]. Allerdings berief er sich dazu auf Ibn Masʿūd, und dieser galt auf die Dauer als Gewährsmann dafür, daß sie tatsächlich in deren Leibesinnern (*ǧauf*) wohnen[29]. Wie spätere Zeugnisse zeigen, verstand man dabei unter dem Leibesinnern nicht den Bauch, sondern den Kropf (*ḥauṣala*)[30]. Das war wohl die dezentere Interpretation; auf diese Weise bestand Gewähr, daß die Seelen ihre interimistische Behausung auch an der rechten Stelle wieder verlassen. Sie werden von den Vögeln wahrscheinlich herausgewürgt.

Zur Diskussion des Ḥadīṯes in späteren Quellen vgl. Eklund, *Life between Death and Resurrection* 67 ff. – Zum Begriff des „Märtyrers" (*šahīd*) im Islam vgl. Wensinck, *Semietische Studiën* 90 ff. und jetzt den eingehenden Artikel *Šahīd* von E. Kohlberg in EI² IX 203 ff.; zu christlichen Parallelen auch Andrae, *Ursprung des Islams* 162 f. Die Muʿtaziliten schränkten den Begriff insofern ein, als sie im allgemeinen mit *šahāda* „Zeugnis" nicht den Heldentod als solchen bezeichneten, sondern den Entschluß dazu und die Opferbereitschaft; sie legten also Wert auf die Gesinnung (Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 143, 16 ff.). Da diese sich vornehmlich im Durchhaltevermögen äußerte, konnten sie auch jemanden, der ertrunken oder an der Wassersucht gestorben war, als „Märtyrer" bezeichnen (Aš'arī, *Maq.* 258, 1 ff.). Abweichend dazu nur Ḍirār und Bišr b. al-Muʿtamir (vgl. Text XVII 55). Diese scheinbar „pazifistische" oder „verbürgerlichte" Deutung wurzelte theologisch offenbar darin, daß der Kriegstod zwar einerseits im Koran eindeutig positiv bewertet wurde (besonders eindrücklich etwa Sure 3/139 ff. im Anschluß an die Niederlage bei Uḥud), andererseits aber

[25] Vgl. dazu Paret, *Kommentar* 86.

[26] Es ist denkbar, daß die grüne Farbe der Vögel bei ihnen von vornherein eine Auszeichnung gegenüber den normalen Gläubigen bedeutete; jedoch wird sie auch diesen gelegentlich zuerkannt (vgl. den Text bei Macdonald 4/1965/171, −4 ff., übs. 158 = Wolff, *Eschatologie* 46, −6 ff./übs. 84). Grün und Weiß waren vermutlich bloße Varianten.

[27] Nwyia, *Exégèse coranique* 100. Möglicherweise lag der Akzent ursprünglich darauf, daß sie durch ihre Behausung am göttlichen Thron gegenüber den anderen toten Muslimen, die gleichfalls schon sich in spiritueller Weise im Paradies befinden, bevorzugt sind.

[28] *Tafsīr* 40, 5 ff.

[29] Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1502 f. = *Imāra* 121; Ṭabarī, *Tafsīr* ³VII 386 f. nr. 8206 ff. und 390 nr. 8218. Eine inhaltlich übereinstimmende Überlieferung (Ṭabarī 392 nr. 8222) geht nur bis auf Suddī zurück und erwähnt Ibn Masʿūd nicht. Weitere Ḥadīṯparallelen in *Conc.* IV 72 a.

[30] Vgl. Ibn al-Qaiyim, *Rūḥ* 139, 6 ff.

ohne die Mitwirkung der Gegner, also der „Ungläubigen“, gar nicht zustandekommen konnte. Auch sie also schienen in den Heilsplan Gottes einbeschlossen, indem sie seinen „Willen erfüllten“ (Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI$_2$ 299, 14 ff.). Um dieser Konsequenz auszuweichen, mußte man, etwa im Anschluß an Sure 3/143, darauf abheben, daß der Gläubige „sich den Tod herbeiwünscht“ und ihm somit innerlich zustimmt (vgl. etwa Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Tanzīh al-Qurʾān* 80, 9 ff.). Der genannte Einwand zielte darauf ab, daß Gott auch die „Sünde“, nämlich die Gewalttat der Nichtmuslime, will; er kam also von deterministischer Seite. Belegt ist er im Islam bereits für den Ibāḍiten ʿAbdallāh b. Yazīd (vgl. Aḥmad an-Nāṣir, *K. an-Naǧāt* 129, 9 ff. MADELUNG). Jedoch zieht auch der Patriarch Timotheos ihn schon heran, um die Mitwirkung der Juden am Tode Christi zu illustrieren (*Apology*, übs. Mingana 44 f.).

Der Kriegstote galt im übrigen nicht nur als „im Blute gereinigt von Schuld“, sondern auch als rituell rein; darum wurde sein Leichnam bekanntlich vor der Bestattung nicht gewaschen (Baġdādī, *Uṣūl* 144, 9; dazu Grütter in: Der Islam 31/1954/161 f.). Der Konsens hatte sich in Baṣra allerdings erst allmählich herausgebildet; Ḥasan al-Baṣrī und ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī (zu ihm Bd. II 155 ff.) hatten die Sache noch anders gesehen (vgl. Kohlberg in EI^2 IX 204).

Man vergaß darüber, daß Ibn Isḥāq für die Blutzeugen auch noch einen andern Verbleib zur Wahl gestellt hatte, und zwar wiederum auf Autorität des Ibn ʿAbbās: Sie ruhen sich aus in einem grünen Rundzelt (*qubba*) am Bāriq-Fluß, der sich am Eingang des Paradieses befindet[31]. Hier ist der Unterschied also anders markiert: Die Märtyrer sind zwar im Gegensatz zu den anderen Gläubigen schon im Paradies, aber sie werden erst nach der Auferstehung sich weiter ins Zentrum aufmachen. Jedoch sind sie dort leiblich zugegen; ihre Seelen brauchen darum nicht in Vögel gestopft zu werden. Daß eine leibliche Aufnahme in den Himmel möglich war, wußte man aus dem Koran; Jesus war vom Kreuze aus direkt in den Himmel erhoben worden, und den Juden war ein anderer „ähnlich erschienen“ (*šubbiha lahum*; Sure 4/157 f.). Das hatte bekanntlich seinen besonderen Grund; nach koranischer Auffassung kann ein Prophet, als Glaubenszeuge, nicht scheitern. Dieser Gedanke ließ sich auf die Märtyrer übertragen. De facto übertrug man ihn allerdings auf die anderen Propheten, vor allem auf Muḥammad. In einem Ḥadīṯ heißt es, daß „die Propheten nach 40 Tagen nicht mehr in ihren Gräbern gelassen werden, sondern vor Gott gelangen, bis die Trompete (des Gerichtes) geblasen wird“[32]. Die Šīʿiten gingen sogar noch einen Schritt weiter: Alle Propheten und ihre Sachwalter (*auṣiyāʾ*) werden spätestens drei Tage nach ihrem Tod (! also wie Jesus) in den Himmel erhoben werden; die Erde behält ihren Leib nicht[33]. Mufīd machte daraus ein Dogma; gerade deswegen können die Imame – denn sie

[31] *Sīra* 605, 4 ff.; auch Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}VII 387 f. nr. 8209 ff. Dazu Eklund 39.

[32] Suyūṭī, *Laʾālī* I 285, 8 f.; vgl. auch vorher 284, pu. f.: Nach 40 Tagen kehrt der *rūḥ* in ihren Leib zurück. Für Muḥammad auch Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, *Išāra* 31, –6 f.; Näheres zum Thema bei F. Meier, *Eine Auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī* in: Der Islam 62/1985/20 ff. = *Bausteine* II 797 ff. (aufgrund zweier Schriften Suyūṭīs). Auch unten S. 604.

[33] *Biḥār* XXII 550 nr. 1–3.

sind ja die „Sachwalter" – selbst nach ihrem Tode noch Wunder wirken[34]. Allerdings wußte er auch von Widerstand, etwa bei den stark mu'tazilitisch geprägten Banū Naubaḫt[35]; wer eine Lohnethik im Stile der Mu'taziliten vertrat, mußte auf Gleichbehandlung achten. Wahrscheinlich verknüpfte sich die Frage auch mit der nach der Sündenfreiheit (*'iṣma*) der Propheten und der Imame[36].

Was hier für einzelne Gruppen beansprucht wird, ist gelegentlich für alle Muslime angenommen worden. „Der Tod ist die Auferstehung. Wer stirbt, ist damit auferstanden", so überlieferte man von Anas b. Mālik[37]. Das war mehr als die Himmelfahrt der Seele nach dem Tode, von der wir hörten[38]; wer aufersteht, tut dies mit seinem Leibe. „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein", so hatte ja auch Jesus zu dem Schächer am Kreuze gesagt[39]. Wenn es aufs Sterben kommt, schaut der Mensch die Leiter (*mi'rāǧ*), auf der schon Muḥammad in den Himmel aufstieg, so heißt es bei Ibn Isḥāq – doch wohl, damit auch er ein Gleiches tue[40]. Ṭāwūs b. Kaisān riet seinem Sohn, nach seinem Tode im Grab nachzusehen, ob er noch darin sei[41]. Vielleicht verstand er das Warten als Strafe; die Muslime waren ja *ahl al-ǧanna*[42]. Theologisch ergab der Gedanke einen guten Sinn. Der Mensch tritt im Augenblick seines Todes aus der Zeit heraus; es gibt für ihn kein Warten mehr. Manche (spätere?) Mu'taziliten sollen sich in der Tat in diesem Sinne auf das genannte Ḥadīṯ des Anas b. Mālik bezogen haben. Māturīdī schüttelt darüber den Kopf; denn natürlich vertrug sich dies schlecht mit dem großen allgemeinen Gericht, das der Koran verkündete[43]. Wir werden darauf noch zurückzukommen haben.

Daß beim Tode Leib und Seele sich trennen und die letztere mit der außerirdischen Welt Verbindung aufnimmt, verglich man mit der Erfahrung des Traumes. „Gott beruft die Menschen ab, wenn sie sterben, und diejenigen, die (noch) nicht gestorben sind, während sie schlafen", so hieß es in Sure 39/42[44], und die vorübergehende Absenz des Traum-Egos, seine „Reise", war auch dort schon als Beweis für die zukünftige Auferweckung genommen worden[45].

---

[34] *Awā'il al-maqālāt* 45, 6 ff. § 47/übs. Sourdel 278 f.

[35] Ib. 45, pu. f.

[36] S. u. S. 596 ff.

[37] Ibn Abī d-Dunyā, *K. al-Maut* 36 nr. 35; Ġazzālī, *Iḥyā'* IV 64, 5/übs. Gramlich, *Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* 146. Mit anderem Tradenten bei Ibn al-Faqīh, *Buldān* 45, 8 f./Übs. Massé 54; aber vielleicht ist nur der Name verschrieben. Weiteres s. u. S. 598 und 604.

[38] S. o. S. 515 und 521.

[39] Lk. 23.43.

[40] *Sīra* 268, 5 WÜSTENFELD. Allerdings doch vielleicht nur mit seinem *rūḥ*; denn von diesem wird dies auch in Sure 70/4 gesagt.

[41] Rāzī, *Ta'rīḫ Ṣan'ā'* 348, –4 ff.

[42] S. u. S. 543 und 564.

[43] Abū l-Laiṯ as-Samarqandī, Kommentar zum *Fiqh absaṭ*, ed. Daiber, *Islamic Concept of Belief* 194 f. Z. 787 ff./Komm. S. 249.

[44] Vgl. auch Sure 6/60.

[45] Dazu St. Schreiner in: Kairos 19/1977/116 ff. Auch die nächtliche Reise (*isrā'*) aus Sure 17/1 verstand man ja häufig als Traum (s. u. S. 596). Zur Vorstellung vom Traum-Ego vgl. Fischer,

Allerdings bereitete die Rezeption dieser Belegstelle Probleme. Ihr zufolge wurde nämlich nicht etwa die Seele abberufen, sondern „die Menschen“, d. h. *al-anfus*, „die Personen“; so erhielt das Wort *nafs* in der Seelenlehre sehr schnell ein eigenes Gewicht. Ibn ʿAbbās soll darum ganz folgerichtig geschlossen haben, daß im Traum zwar die *nafs* den Körper verläßt, der *rūḥ* aber, der Lebensgeist, im Körper bleibt, wie man am Atmen und am Schnarchen erkennt[46]. Der Schläfer hat keine Seele, so hörte Musil bei den Ruwāla-Beduinen[47]. Nun war aber das, was nach dem Tode weiterbesteht, nach allgemeiner Ansicht nicht die *nafs*, sondern der *rūḥ*, und so interpretierte man denn bald die genannte Aussage über die *anfus* mehr und mehr vor dem Horizonte dessen, was man sonst über den *rūḥ* sagte. Im Schlaf vereinigt sich der *rūḥ* mit der Luft, so meinte man[48]; er kommt dann mit den Geistern (*arwāḥ*) der Toten zusammen und hat Gelegenheit, sie auszufragen[49]. Oder: die Seele erlebt im Traum eine Himmelfahrt (*ʿuriğa bi-rūḥihī*), bei der sie bis vor den Thron gelangt[50]; dieselbe Redewendung gebrauchte man bei einer Ohnmacht[51]. Abū l-Huḏail beseitigte die Unstimmigkeiten der Terminologie, indem er annahm, daß sowohl die *nafs* als auch der *rūḥ* den Menschen beim Schlaf verlassen und nur das Leben – als Akzidens – in ihm zurückbleibt[52]. Den Traum aber erklärte man bald auf andere Weise[53].

Wenn die Seele nach dem Tode fortlebt und selbst während ihres irdischen Aufenthaltes schon mit der außerirdischen Welt Kontakt aufnehmen kann, dann fragt sich, ob sie nicht auch vor der Erschaffung des Leibes schon da ist. Ǧunaid hat, wie wir sahen, an ihre Präexistenz geglaubt (s. o. S. 279); man hat dies in der Mystik meist mit Sure 7/172, dem sog. *a-last*-Bund, bewiesen (vgl. Ritter, *Meer der Seele* 264 und 340). Derselbe Gedanke begegnet in der Šīʿa, dort allerdings häufig eingeschränkt auf den Propheten und die Imame (Amir-Moezzi, *Guide divin* 86 f.; auch oben Bd. II 486 und unten S. 594). Ohne Bezug auf den Urbund, aber dafür ausgerichtet auf alle Menschen vertritt ihn Ibn Bābōya (Fyzee, *A Shiʿite Creed* 48 ff.). In einer Tradition nach Muḥammad al-Bāqir heißt es, daß die Geister der Seligen sich im Paradies befanden, seitdem es erschaffen war, und die der Verdammten in der Hölle, seitdem sie erschaffen

Seelenvorstellungen in Ozeanien 243 ff.; es verwandelt sich nach dem Tode in den Totengeist (ib. 286). Weitere Belege und Literatur bei Mach, *Zaddik* 167 f. Klearchos soll Aristoteles durch dieses Beispiel von der Unabhängigkeit und Unsterblichkeit der Seele überzeugt haben (Proklos, *In Platonis Rem Publicam Comm.* II 122, 22 ff. KROLL); die Szene ist auf einem Fresko in der Katakombe an der Via Latina dargestellt (dazu Boyancé in: Mélanges E. Tisserant IV 107 ff.).

[46] Ṭūsī, *Tibyān* VI 360, 5 ff.; vgl. auch D. Macdonald in: AO 9/1931/321 für Baiḍāwī.

[47] *Rwala Bedouins* 398.

[48] *Biḥār* LXI 36, –5 ff.

[49] Ibn Taimīya, *Šarḥ ḥadīṯ an-nuzūl* 87, 8 ff. nach Ibn Manda, *K. ar-Rūḥ wan-nafs*, wiederum auf Autorität des Ibn ʿAbbās.

[50] Ib. 90, 1 ff.

[51] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 309, 8 ff. mit Bezug auf eine Frau, die sieben Tage ohne Bewußtsein blieb. Für die Anwendung mit Bezug auf den Tod vgl. Seidensticker in: *Kaškūl* 144 f.

[52] Text XXI 120, b–c mit Bezug auf den gleichen Koranvers; dazu oben Bd. III 246.

[53] Vgl. etwa Bd. III 372 für Naẓẓām; allgemein auch Gätje in: ZDMG 109/1959/258 f.

war (*Biḥār* VIII 284 nr. 10); aber das gehört natürlich primär in den Kontext der Prädestination. Ibn Bābōya scheut sich denn auch nicht, zu sagen, daß die Seelen fremd in dieser Welt und in den Leibern eingesperrt seien (Fyzee 50). Hier lag die Schwäche des Modells; man konnte nun nicht mehr leicht plausibel machen, warum der Leib bei der Auferstehung noch nötig war.

2.2.1.1 Die Grabesstrafe

Eine wichtige Komponente in diesem Konglomerat nicht immer leicht miteinander zu vereinbarender Vorstellungen war die Idee, daß der Mensch bereits im Grabe Rechenschaft über sein Leben ablegen muß. Denn wenn das so ist, dann kann die Seele, ohne die Bewußtsein sich kaum vorstellen läßt, nicht sofort den Leib verlassen; sie muß zumindest noch einmal in ihn zurückkehren[1]. Man nannte das Ereignis die Grabesstrafe oder die Peinigung im Grabe (*ʿaḏāb al-qabr*); manchmal sprach man stattdessen auch von einer Befragung (*musāʾala*). Ehe diese stattgefunden hat, ist das irdische Dasein nicht ganz abgeschlossen[2]. Die Pein entsteht dadurch, daß das Grab für den Menschen zu eng ist[3]; sie wandelt sich in eine Strafe, wenn durch die Befragung dessen Unglaube offenbar wird. Letztere bezieht sich auf die Kerndogmen des Islams[4]; man muß auf sie vor allem mit einem Bekenntnis zu Muḥammad antworten[5]. Vorgenommen wird sie von dazu bestellten Engeln. Meist von zweien, welche die merkwürdigen Namen Munkar und Nakīr tragen[6], manchmal auch nur von einem, der Rūmān heißt[7], manchmal sogar von vieren, wobei zu Munkar und Nakīr noch ein Engel namens Nakūr hinzutritt und Rūmān ihr „Herr" genannt wird[8]. Nach anderer Überlieferung begleiten sechs „Gestalten" (*ṣuwar*) den Toten ins Grab; sie verkörpern die islamischen Grundgebote und dringen von den sechs Himmelsrichtungen auf ihn ein, um ihn zu prüfen[9]. Dabei ist vorausgesetzt, daß der Tote aufrecht sitzt; das Nischengrab, in das man ihn legte, bot dazu genug Platz[10]. Wenn die Befragung

---

[1] Vgl. Ibn ʿAqīl, *Funūn* 104, −6 f.; dazu die Überlieferung bei Seidensticker in: *Kaškūl* 144 f. Zum Problem auch Text XXIII 16.

[2] Darum nahm man meist auch an, daß die Seele den Körper vorher nicht verläßt (vgl. etwa Ibn Raǧab, *Aḥwāl al-qubūr* 158, 3 f.; auch den Text bei Macdonald in: Isl. Stud. 4/1965/75 = Wolff, *Eschatologie* 36, 1/Übs. 63).

[3] Ibn Raǧab 73, apu. ff.; *Biḥār* VI 266, 6 ff.

[4] S. o. Bd. I 14.

[5] Ibn Raǧab 14, 6 ff.; 15, 8 ff. usw.; vgl. auch das Ḥadīṯ bei Nagel, *Der Koran* 190 und Macdonald 73 f. sowie 78 ff.; Wolff, *Eschatologie* 71 ff.

[6] Die beiden für diese Version maßgeblichen Ḥadīṯe nennt Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 178, 19 ff.; wenn die beiden Engel „Abscheulich" und „Widerwärtig" heißen, so ist wohl auf ihr Aussehen angespielt. Allgemein vgl. Wensinck in EI² VII 576 f. s. v. *Munkar wa-Nakīr*, überarbeitet von Tritton in EI² I 186 f. s. v. *ʿAḏāb al-qabr*; Smith/Haddad, *Islamic Understanding of Death* 35 ff.; Gimaret, *Ashʿarī* 502 f.

[7] Vgl. den Text bei Macdonald 138 ff.

[8] Suyūṭī, *Laʾālī* II 436, ult. f.

[9] *Biḥār* VI 234 f. nr. 50.

[10] Vgl. Grütter in: Der Islam 32/1957/168 ff.

gut ausgeht, wird das Grab dem Toten weitgemacht, so daß seine Beklemmung ein Ende hat.

Von alledem steht im Koran nichts. Zwar berief man sich später auf Sure 9/101: „Wir werden sie zweimal bestrafen"[11]; aber dort ist wohl nicht an zwei verschiedene zeitlich auseinanderliegende Strafakte gedacht, sondern an die Verdoppelung des Strafmaßes[12]. Daß die Todesengel die Bösen unsanft behandeln, sie auf das Gesicht und den Hintern schlagen, wird mehrfach gesagt[13]; aber das steht sichtlich immer im Zusammenhang mit dem Gericht und vollzieht sich jedenfalls nicht im Grab[14]. Die genannte Vorstellung ist ganz und gar im Ḥadīṯ zu Hause. So erklärt sich, warum sie von den Ḫāriǧiten ausnahmslos abgelehnt wurde[15]; diese gingen nie über den Koran hinaus[16]. Sie fanden vor allem in Iran Verbündete; das Ḥadīṯ faßte dort ja erst spät Fuß[17]. Wir hören von Kritik bei den Ǧahmiten und den Naǧǧāriten[18]. Unter den Muʿtaziliten sticht vor allem der Skripturalist Ḍirār hervor[19]. Jedoch soll auch schon Wāṣil b. ʿAṭāʾ hier Kritik geübt haben, im Gegensatz zu ʿAmr b. ʿUbaid, der sich an Ḥasan al-Baṣrī hielt[20]. Selbst in Medina kam es zu Diskussionen darüber[21]. Die Ruwāla-Beduinen kannten anscheinend selbst in unserem Jahrhundert die Vorstellung noch nicht[22]. Bei Philosophen wie Ibn Sīnā oder ʿAinalquḍāt al-Hamaḏānī wird sie metaphorisch verstanden, als Ausdruck innerer Seelenqual[23]. In den Argumenten der älteren Gegner macht sich Rationalismus breit; die Grabesstrafe erscheint als ein Volksglaube, der einer vernünftigen Prüfung nicht standhält[24].

In der Muʿtazila setzte Ḍirār sich allerdings auch in diesem Punkt nicht durch. Schon Bišr b. al-Muʿtamir und Abū l-Huḏail teilten seine ablehnende Haltung nicht mehr[25]. Šaḥḥām leugnete, daß überhaupt jemand in seiner

---

[11] So im *Fiqh absaṭ* (52, 2 f.); anscheinend auch schon Ḥasan al-Baṣrī (s. o. Bd. II 306) oder Qatāda (vgl. Baihaqī, *Šuʿab al-īmān* I 355, 6 ff.). Allgemein vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XIV 441, 10 ff.

[12] Paret, *Kommentar* 212 zur Stelle.

[13] Besonders deutlich in Sure 47/27; vgl. auch Sure 8/50. Dazu Eichler, *Dschinn, Teufel und Engel* 105.

[14] Insofern fällt es schwer, darin wie Wensinck in EI^{2} VII 557 a (= ^{2}I 187 a) „Anspielungen" auf die Grabesstrafe zu sehen. Dasselbe gilt für die anderen von Wensinck herangezogenen Koranverse.

[15] Aš'arī, *Maq.* 127, 7 und 430, 10; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 66, apu. f.; auch oben Bd. II 208.

[16] S. o. Bd. I 38; II 581, 597 und 620.

[17] S. o. Bd. II 489.

[18] Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Baḥr al-kalām* 83, −5 ff./Übs. Jeffery, *Reader* 436 f.; für Naǧǧār selber oben S. 157; für die Ǧahmīya schon *Fiqh absaṭ* 52, 1 f. (dazu Bd. II 537 und 506). Allgemein Aš'arī, *Maq.* 473, ult.

[19] S. o. Bd. III 52; auch Cook in: JSAI 9/1987/178.

[20] S. o. Bd. II 306.

[21] S. o. Bd. I 335. Vermutlich hat der „Ǧahmit" Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā sich abfällig geäußert (s. o. Bd. II 698).

[22] Musil, *Rwala Bedouins* 674.

[23] Arberry, *A Sufi Martyr* 15.

[24] Bd. III 52; auch *Baḥr al-kalām*, a. a. O., und Mutawallī, *Muġnī* 56, 17 ff. sowie Ibn Ḥazm, *Uṣūl* I 232, 8 ff.

[25] Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 66, pu. f.; Ibn al-Murtaḍā, *Qalāʾid* 129, apu. und 130, 6; Text XXI 166.

Schule dies noch tue[26]. Ǧubbā'ī schloß sich seinem Lehrer an und legte damit die Linie der baṣrischen Schule fest[27]. In seinem Gefolge setzt sich der Qāḍī ʿAbdalǧabbār ausführlich mit den Argumenten der Gegenseite auseinander[28]; sie fanden in Raiy, wo er unterrichtete, vermutlich immer noch Anhänger. In der Muʿtazila stritt man seit langem allenfalls noch über den Zeitpunkt; manche setzten die Grabesstrafe unmittelbar nach dem Tode an, andere erst vor dem Gericht, zwischen den beiden Trompetenstößen[29]. Der konservative Trend ging vom Irak aus; dort hatte das Ḥadīṯ schneller Einfluß gewonnen als in Iran. Leute wie Bišr b. al-Muʿtamir, die den *kalām* unter die Leute bringen wollten[30], konnten den Volksglauben wohl nicht ganz ignorieren. Bišr al-Marīsī, der „Ǧahmit", war offenbar einer der letzten, die im Irak noch konsequent blieben[31]. Selbst Abū Ḥanīfa, in dessen Tradition er stand, soll nach dem Zeugnis seines Sohnes Ḥammād die Grabesstrafe anerkannt haben[32].

Nun ist dies vielleicht nachträglich von iranischen Anhängern auf Abū Ḥanīfa rejiziert, um der ǧahmitischen Opposition entgegenzutreten[33]. Jedoch machte in Kūfa sich auch die Šīʿa schon früh für das Dogma stark. Sie sah in der Befragung vielleicht ein Auswahlverfahren für die erwartete *raǧʿa*; der Tote muß nämlich dabei nicht nur ein Bekenntnis zu Muḥammad ablegen, wie die Sunniten sich das dachten, sondern auch den Namen des jeweiligen Imams nennen können[34]. So verstanden hielt man dies für eine jener Glaubenswahrheiten, auf die sich nicht verzichten lasse[35]; Ibn Bābōya nahm sie in seine *ʿAqīda* auf[36]. Sein Schüler Mufīd wußte, daß die Vorstellung zu seiner Zeit unter den imāmitischen Traditionariern (*ḥamalat al-aḫbār*) heimisch war, und schloß sich ihr vorbehaltlos an; allerdings verhehlt er nicht, daß er bei den *mutakallimūn* keine entsprechende Nachricht gefunden habe[37].

Bei den Sunniten bezeugen neben den Ḥadīṯwerken vor allem Grabsteine, wie tief der Glaube im Bewußtsein des Volkes verankert war. Allerdings stammen jene wie üblich alle aus Ägypten. Schon i. J. 180/796 stoßen wir dort auf die Bitte, vor der Strafe im Grabe bewahrt zu werden[38]. Nur wenn die Befra-

---

[26] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 280, −5 ff.; der Anfang leicht abweichend zitiert bei Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB VI 273, 8 ff. Dazu oben Bd. III 52.

[27] Ibn Ḥazm, ib.

[28] *Faḍl* 201, −4 ff.; vgl. auch Mānkdīm, ŠUḤ 730 ff. (dazu Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 248 f.).

[29] Vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 504, Anm. 8; dazu Text XXI 166.

[30] Dazu oben Bd. III 109 f.

[31] Vgl. Text XXI 166, Zusatz im Kommentar. Für Yaḥyā b. Kāmil s. o. S. 173.

[32] ʿAbdalʿazīz b. Aḥmad al-Buḫārī, *Kašf al-asrār* I 11, 19 f.; vielleicht beeinflußt von *Fiqh absaṭ* 52, 1 f.

[33] In der sog. *Waṣīya* des Abū Ḥanīfa werden Munkar und Nakīr wegen der Ḥadīṯe, in denen sie vorkommen, als „Realität" bezeichnet (Wensinck, *Muslim Creed* 129 § 19).

[34] S. o. Bd. I 276.

[35] *Biḥār* VI 223 nr. 23; VIII 196 f. nr. 186 f. Dazu oben S. 357.

[36] Fyzee, *A Shiʿite Creed* 60.

[37] *Awāʾil al-maqālāt* 49, 14 ff./übs. Sourdel 282 § 51. Wenn Pazdawī „alle Rāfiḍiten" als Gegner der Grabesstrafe einordnet (*Uṣūl ad-dīn* 163, 14), so ist dies also wohl ein Irrtum.

[38] RCEA I 45 nr. 58.

gung zu einem ungünstigen Ergebnis führte, mußte man ja mit Peinigung rechnen; man glaubte ihr durch Ableisten besonderer Werke, etwa den Kriegsdienst an der byzantinischen Grenze, entgehen zu können[39]. Häufig kleidete man die Bitte auch in die Worte „Erleuchte sein Grab“ (*nauwir ʿalaihi/hā qabrahū/hā*)[40] oder wünschte dem Toten, daß das Grab ein Garten des Paradieses werden möge[41]. Der Šīʿit Ibn Ṭāwūs (gest. 664/1266) ließ die Namen der zwölf Imame in eine Gemme eingravieren, damit man ihm diese bei seinem Tode in den Mund lege und er so den „beiden Engeln“ in der rechten Weise zu antworten vermöge[42]; er scheint sich nicht sicher gewesen zu sein, ob er die Namen – die ihn von anderen Šīʿiten und den Sunniten unterschieden – dann noch präsent haben werde. Ṭabarī meinte, daß der *rūḥ* zur Grabesstrafe gar nicht noch einmal in den Leib zurückkehre; aber er fand dafür in seinem Lager keine Unterstützung[43].

Auf einem Grabstein aus dem Jahre 228/843 wird statt *ʿaḏāb al-qabr* der Ausdruck *fitnat al-qabr*, „Heimsuchung im Grabe“, benutzt[44]. Die beiden Engel, welche die Befragung vornehmen, konnten dementsprechend die Bezeichnung *fattānā l-qabr* tragen[45]. Einen Namen haben sie in dieser Überlieferung noch nicht. Offenbar sind die Namen eine spätere Konkretisierung; schon Wensinck hat dies konstatiert[46]. Die Šīʿiten sprachen nicht von Munkar und Nakīr, sondern von Nākir und Nakīr; im übrigen wurden nach ihrer Ansicht nur die Bösen von Engeln dieses Namens aufgesucht, die Frommen dagegen von zwei anderen, die Mubaššir und Bašīr heißen[47]. Die Karrāmīya setzte die Grabesengel, die in ihrer iranischen Heimat ohnehin noch nicht überall anerkannt waren, mit den beiden Wächterengeln gleich[48]; Ibn Karrām hat ein *K. ʿAḏāb al-qabr* geschrieben, das Baġdādī noch vor sich hatte[49]. Als man auf sunnitischer Seite zu Munkar und Nakīr noch Rūmān und Nakūr hinzufügte[50], soll ein Ǧahmit gesagt haben: „Wir lehnen zweie ab, und jetzt kommt ihr mit vieren!“[51]. Das ist, wenn wir den Isnād für die Chronologie heranziehen dürfen, in der zweiten Hälfte des 2./8. Jh's anzusetzen; die Bemerkung richtete sich gegen den Damaszener Walīd b. Muslim (gest. 195/810). Zu dieser Zeit war die Entwicklung also noch nicht abgeschlossen.

---

[39] S. o. Bd. I 107.
[40] Ib. I 100 nr. 125; vgl. dazu Grütter in: Der Islam 32/1957/170 mit Anm. 69.
[41] Ib. I 97 f. nr. 121 und 161 f. nr. 204.
[42] Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work* 19.
[43] Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 178, 13 f. Er kam damit Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī und Ibn ar-Rēwandī nahe (s. o. S. 139 und 310). Zur Fragestellung vgl. auch Maqdisī, *Badʾ* II 122, 7 ff.; zur später üblichen Ansicht *Erkenntnislehre* 299 und Daiber, *Muʿammar* 291, Anm. 7 und 292 ff.; allgemein Gardet in EI² V 236 f. s. v. *Ḳiyāma*.
[44] RCEA I 233 f. nr. 296.
[45] *Biḥār* VI 215 f. nr. 5.
[46] EI² VII 577 a = I 187 a.
[47] Mufīd, *Šarḥ ʿaqāʾid aṣ-Ṣadūq* 45, 2 ff.; Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Zīna* II 167, –7 ff.
[48] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 246, 2 f.
[49] *Ungenützte Texte* 11.
[50] S. o. S. 528.
[51] Suyūṭī, *Laʾālī* II 437, 9 f.

Ursprünglich hatte man anscheinend nicht einmal von zwei Engeln geredet, sondern nur von einem, dem Engel, d. h. wohl: dem Todesengel[52]. Er führt nach koranischer Ansicht den Toten geradeswegs ins Paradies oder in die Hölle[53]; daß dies sich nicht mit der Vorstellung von einem allgemeinen Gericht vertrug, trat erst ins Bewußtsein, als man dieses Gericht nicht mehr als unmittelbar bevorstehend empfand. Erst damit traten Grab und Gericht auseinander; nun fand man sich einer Dualität gegenüber, mit der man theologisch nie zu Rande kam[54]. Man mußte sich fragen, ob die „Strafe" im Grabe und die im Jenseits einander aufheben oder vielmehr einander ergänzen; hier erhielt das Koranwort von der zweimaligen Strafe seinen nachträglichen Sinn[55]. Manchmal hat man sich anscheinend vorgestellt, daß die Engel die Waage mit ins Grab bringen[56]; dann wurde also auch die Abrechnung bereits dort vollzogen. Es blieb dann auch nicht bei einem bloßen Verhör. Der Gläubige wird nach dem Maße seiner Sünden gepeinigt, der Ungläubige dagegen ohne Unterlaß bis zu seiner endgültigen Verdammnis[57]; denn „die Leute Pharaos wurden von einer schlimmen Strafe erfaßt, dem Höllenfeuer, dem sie morgens und abends vorgeführt werden"[58]. Muḥāsibī berichtet, wie er als Kind beim Besuch eines Friedhofs das Wehklagen aus einem Grab gehört habe; dabei war derjenige, der dort beigesetzt war, schon seit 20 Jahren tot[59]. Den guten Menschen hingegen wird schon im Grabe das Paradies geöffnet; aber sie sehen es nur, sie dürfen noch nicht hinein[60]. Man konnte sich die Sache auch anders zurechtlegen. Die Grabesstrafe ist nur für bestimmte, geringere Vergehen da; sie kommt, so sagte man dann, im allgemeinen daher, daß man beim Urinieren die Reinheitsvorschriften nicht beachtet hat[61].

Die älteste Schicht kommt dort zum Vorschein, wo die Pein noch nicht zur Strafe geworden ist und sich als bloße Beengtheit äußert. Diese Beklemmung brauchte nicht von einem Engel hervorgerufen zu werden, und sie erwuchs

---

[52] Wensinck, a. a. O.; dazu oben S. 521.

[53] Vgl. Eichler, *Dschinn* 106.

[54] Ibn Qaiyim spricht deswegen von zwei Auferstehungen, einer großen und einer kleinen (beim Tode, s. o. S. 526; *Rūḥ* 91, 4 ff.).

[55] S. o. S. 529.

[56] Bd. II 506, Anm. 2.

[57] Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Baḥr al-kalām* 84, 6 ff.; die Strafe wird nur am Freitag und im Ramaḍān ausgesetzt, weil dies hohe Feiertage sind.

[58] Sure 40/45 f. Als Beleg zitiert bei Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 178, 15 ff. mit dem Bemerken, daß sie später im Jenseits dem Feuer ja nicht mehr „vorgeführt" werden, sondern darin sind; ähnlich Mutawallī, *Muġnī* 56, 9 ff. Vgl. Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* IV 525, pu. ff.; auch Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 242, 12 f. Weiteres Material bei Gimaret, *Ashʿarī* 503; zur ursprünglichen Bedeutung des Verses T. Andrae, *Ursprung des Islams* 161.

[59] Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 1144 f. nr. 2155. Ähnliche Geschichten erzählte man sich auch im christlichen Mittelalter, hier zum Beweis für das Fegefeuer (vgl. Le Goff, *La naissance du purgatoire* 124 und 241 ff.).

[60] Ibn Ḥanbal, *Musnad* III 4, 1 f.; *Biḥār* VI 263 nr. 107; J. Macdonald in: Isl. Stud. 4/1965/75 = Wolff, *Eschatologie* 36, 8 f./Übs. 64.

[61] *Conc.* I 234 a, zitiert bei Mutawallī, *Muġnī* 56, 14 f; auch Macdonald 82. Für die Šīʿiten vgl. Ibn Bābōya (Fyzee, *A Shiʿite Creed* 60).

auch nicht unbedingt aus dem Gedanken an die eigenen Sünden. Nach einem bekannten Ḥadīṯ wird der Tote durch die Tränen gepeinigt (*yuʿaḏḏabu*), welche seine Angehörigen über ihn vergießen; dahinter steht wohl die Vorstellung, daß die Seele auf diese Weise gehindert wird, sich vom Leib und von der Erde zu trennen, oder einfach selber traurig wird[62]. In der Tat werden auch in späteren Texten Beklemmung und Bestrafung gelegentlich voneinander unterschieden[63]. Aber man hat schließlich doch nur beides in der einen oder andern Form miteinander harmonisiert: Die Beklemmung geht der Befragung und der durch letztere motivierten Bestrafung voraus; sie trifft alle Menschen, die Bestrafung dagegen nur die Sünder. In Wirklichkeit ist die Urangst vor der Bedrückung durch die Enge des Grabes[64] durch den Rückgriff auf die Engelwelt personalisiert und durch den Verweis auf die Schuld des sündigen Menschen in eine Lohnethik hineingenommen worden. Bei diesem Wandel hat anscheinend vor allem das Judentum Pate gestanden; bereits im AT findet sich die Vorstellung vom Todesengel[65], im babylonischen Talmud dann sogar der Gedanke der Grabesstrafe (*ṣaʿrā dᵉ-qabrā, ḥibbūṭ ha-qeber*)[66]. Das bedeutet allerdings wohl auch, daß im Islam beide Vorstellungen, Beklemmung und Bestrafung, Pein mit oder ohne Agens, von vornherein nebeneinander bestanden. Daß die erstere Variante noch eine Zeitlang beibehalten wurde, geht daraus hervor, daß man der häufig vorgebrachten Kritikerfrage, wie denn jemand, der nach seiner Hinrichtung am Kreuze zur Schau gestellt wird[67], die Grabesstrafe erleben könne, mit dem Hinweis begegnete, ihm werde von der Luft die Brust zusammengepreßt[68]. Den Engel schien man dabei nicht zu vermissen[69]. Die Bestrafung galt dabei ursprünglich wohl vor allem den Ungläubigen: den vorislamischen Heiden[70], den Juden[71]; bei der Befragung ging es ja ursprünglich nur darum, ob man Muslim ist oder nicht[72]. Man hoffte, daß der Tote

---

[62] Vgl. die eingehende Behandlung durch F. Meier in: Der Islam 50/1973/207 ff.; die Interpreten haben auch hier häufig aus dem „Peinigen" ein „Strafen" gemacht. Zum Motiv vgl. Stith Thompson, *Motif-Index* C 762.2.

[63] So bei Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 178 ff. § 326 und 327; vgl. auch Wensinck in EI² VII 576 b für Abū l-Muʿīn an-Nasafī.

[64] Das Grab ist finster für den Toten (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Ǧanāʾiz 23 = S. 659 nr. 71); darum muß es erhellt werden (s. o. S. 531).

[65] Darauf weist Eichler hin (*Dschinn* 104 f.).

[66] Macdonald, a. a. O. 74 f. und vor allem Cook in: JSAI 9/1987/179; Enc. Jud. VIII 464. Man wird dabei berücksichtigen müssen, daß in den Schriften des Alten Testamentes sich der Gedanke an ein kollektives Endgericht ursprünglich ja gar nicht findet (s. u. S. 559). – Cook wendet sich gegen die in EI² I 187 b vorgetragene Ansicht, daß die jüdischen Parallelen in diesem Punkte nachislamisch seien. Allerdings hält er islamischen Einfluß bei den Karäern für möglich, die die Grabesstrafe ablehnten.

[67] Was manchmal Jahre dauern konnte; s. o. Bd. I 286 f. und III 472.

[68] *Biḥār* VI 266 nr. 12; etwas anders Ibn al-Faqīh, *Buldān* 45, 9 ff./übs. Massé 54.

[69] Vgl. demgegenüber die Nachricht, daß man bei der Öffnung eines Grabes den Leichnam mit einem Nagel im Kopf vorgefunden habe (Ibn Abī d-Dunyā, *K. al-Qubūr* 90 nr. 72). Hier hatte eindeutig der Engel ganze Arbeit geleistet.

[70] Die Tiere können ihr Stöhnen hören (Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* III 374, −4 ff.).

[71] Ib. 375, 3 f.

[72] S. o. S. 528.

von der Grabesstrafe befreit werde, wenn man eine Sure über seinem Grabe rezitierte[73]. Er hört schließlich, was man zu seinen Häupten spricht[74].

> Man könnte sich denken, daß auch das altägyptische Totengespräch in diesen Traditionen nachwirkt (vgl. J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Leipzig 1935; Ringgren in ER V 205 f. s. v. *Judgment of the Dead*). Zu fragen wäre weiterhin, ob in ihnen vielleicht das Jenseits als unter der Erde befindlich vorgestellt wurde wie bei den alten Ägyptern oder im AT (vgl. ER XV 129 f. s. v. *Underworld*). Jedoch sind zu einem genaueren Vergleich noch alle Vorarbeiten zu leisten. Das islamische Material ist zum erstenmal ausgebreitet bei R. Eklund, *Life between Death und Resurrection according to Islam* (Uppsala 1941), S. 16 ff.; vgl. jetzt auch Smith/Haddad, *The Islamic Understanding of Death und Resurrection* 36 ff.

2.2.2 *Die „Geister". Engel, Ǧinn, Teufel*

Für die islamische Theologie ist Gott nicht „Geist". Zwar versuchten Philosophen wie Fārābī oder Ibn Sīnā im Rückgriff auf Aristoteles Gott als den sich selbst denkenden νοῦς zu verstehen[1]; aber in der Sprache des frühen *kalām* war dieser Gedanke kaum ausdrückbar[2]. „Geister" waren Substanzen (*ǧawāhir*), und die Substanz war als Träger des Akzidens immer körperlich[3]. Zwar war der Geist im Sinne von *rūḥ* die Grundlage des Lebens; aber Gott ist lebendig aus sich selbst. Andererseits ist auf Erden nur das belebt, was auch eine Geist- oder Lebensseele hat; das aber sind allein die Tiere und die Menschen, die *ḏawū l-arwāḥ*. Die Pflanzen gehören nicht in diese Kategorie; eine bloße *anima vegetativa*, wie Aristoteles sie postuliert hatte, eine Seele also, die nicht auch zumindest Bewegung und Sinneswahrnehmung im Gefolge hat, gibt es nicht[4]. Zu den Tieren und den Menschen gesellen sich nun allerdings Engel, Ǧinn und Teufel; sie sind ebenfalls nicht reine Geister, sondern haben einen Körper, nur daß dieser aus einem feineren Stoff besteht als beim Menschen. Daß es separate geistige Entitäten, sog. *mufāriqāt*, geben könne, die gar nicht an einen Stoff gebunden sind, vermochten wiederum erst die Philosophen sich vorzustellen. Fārābī schrieb einen kurzen Traktat darüber[5]; er subsumierte unter diesem Begriff die menschlichen Seelen, diejenigen Intelligenzen und Seelen, welche die Himmelssphären begleiten und ihnen Bewegung verleihen, und

---

[73] Abū Nu'aim, *Ḥilya* III 81, 12 ff. Vgl. das *ruhuna fatiha* auf türkischen Grabsteinen.
[74] S. o. S. 310; auch die Geschichte aus Spanien bei Fierro in: RSO 66/1992/21 f.

[1] Gardet, *Pensée religieuse d'Avicenne* 71 ff.; Chahine, *Ontologie et théologie chez Avicenne* 24 f. und 82 f.
[2] Vgl. Text XXI 63, Kommentar. Für eine mögliche Ausnahme vgl. Bd. II 456.
[3] S. o. Bd. III 264. Auch Origines setzt sich mit solchen Auffassungen auseinander (Περὶ ἀρχῶν I_1; dazu Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 32 f.).
[4] Gimaret, *Noms divins* 232; s. o. Bd. III 246.
[5] *Risāla fī iṯbāt al-mufāriqāt*, in: *Rasā'il al-Fārābī* 1 ff.

schließlich das Sein an sich. Daraus sprach ein ganz anderes Weltbild; für einen *mutakallim* war es der reine Aberwitz.

> Fārābī forderte für diese Entitäten, daß sie nicht nur unkörperlich seien, sondern auch unsterblich, daß sie sich selber erkennen und eine höhere Glückseligkeit genießen als materielle Wesen (ib. 2, −6 ff.). Die *mutakallimūn* kannten das Sein als obersten Begriff nicht (s. o. S. 190 und 433 ff.). In den Intelligenzen und Gestirnseelen aber hätten sie − nicht ganz zu Unrecht − nur antike Götter gesehen; der Himmel war für sie nicht belebt (vgl. Mufīd, *Awā'il al-maqālāt* 118, 4 ff.). Erst Ġazzālī hat in ihren Kreisen, jedoch bereits beeinflußt von der Philosophie, mit seiner Vorstellung vom *muṭā'* nach Sure 81/21 einen Engel zur Leitung des Universums eingesetzt (*Miškāt al-anwār* 91, 7 ff.; zur Echtheitsfrage vgl. Watt in: JRAS 1949, S. 5 ff. und Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī* 280 f.; zur Vorstellung selber jetzt Landolt in: AS 45/1991/41 f.). Der Ismā'īlit Abū Ya'qūb as-Siǧistānī, ein jüngerer Zeitgenosse Fārābīs, brachte Beweise für die Existenz einer geistigen Substanz (*ǧauhar rūḥānī*), die nicht körperlich und darum nicht ausgedehnt ist; zu dieser Kategorie gehörte für ihn auch die *nafs* (vgl. M. Alibhai, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and „Kitāb Sullam al-najāt". A Study in Islamic Neoplatonism*, Diss. Harvard 1983, S. 18 ff.).

Von Engeln und Teufeln sagt allerdings auch Fārābī an dieser Stelle nichts. Das heißt wohl nicht, daß er gar nicht an sie geglaubt hätte; so radikal waren nur die Dahriten[6]. Immerhin machte er sich Gedanken über die Ǧinn; er hielt sie für unsterbliche Lebewesen ohne eigenen Verstand[7]. Auch im Koran war von ihnen ja die Rede, ebenso wie von Satan und den Teufeln, und ein Engel, nämlich Gabriel, hatte „mit Gottes Erlaubnis" den Koran in das Herz Muḥammads herabkommen lassen[8]. Die Existenz der Engel gehörte zu den ältesten Glaubensartikeln[9]; die frühen *mi'rāǧ*-Erzählungen sind voll von Engelvisionen[10]. Dennoch ist zu spüren, daß die Rationalisten, unter den Theologen ebenso wie unter den Philosophen, an manchen Stellen Vorbehalte hatten. Wer von Ǧinn redete, streifte den Aberglauben; Ǧāḥiẓ läßt dies seine Leser im *K. al-Ḥayawān* deutlich merken[11]. Jedem Muslim war klar, daß der Glaube an die „Geister" vorislamischen Ursprungs war; in einem palmyrenischen Relief werden sie als bewaffnete Männer dargestellt[12]. Manche Mu'taziliten sollen ihre Existenz geleugnet haben[13]; Tanūḫī hatte sich von diesen versichern las-

---

[6] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* II 139, 3; vgl. auch, etwas vager, Aš'arī, *Maq.* 441, 3 f.

[7] *Masā'il mutafarriqa* (in: *Rasā'il al-Fārābī*) 3, 6.

[8] Sure 2/97; vgl. dazu Eichler, *Dschinn, Teufel und Engel* 148 f. Fazlur Rahman weist allerdings darauf hin, daß der Vermittler der Offenbarung im Koran nicht direkt als Engel dargestellt wird, sondern als Geist oder als Bote (*Major Themes* 95 ff. und 131).

[9] S. o. S. 353.

[10] Vgl. etwa Suyūṭī, *La'ālī* I 72, 5 ff. und vorher für Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim; auch I 88, 12 ff.

[11] VI 248, ult. ff. (= Text XXII 233 und Fortsetzung).

[12] Vgl. dazu Henninger, *Arabica sacra* 118 ff.; allgemein Wellhausen, *Reste* ²148 ff., F. Meier in: AS 33/1979/157 und Piwiński, *Mitologia Arabów* 53 ff.

[13] Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān* I 206, 5.; wohl auch *Maq.* 441, 3 f. Für Naẓẓām s. o. Bd. III 380 und 416.

sen, daß ihre Kinder sich nicht vor Gespenstern fürchteten[14]. Auch die Engel spielen bis zu Abū Hāšim nirgendwo in der muʿtazilitischen Theologie eine systematisch herausgehobene Rolle[15]. Zwar ging man nicht so weit wie der Karäer Daniel al-Qūmisī, der in ihnen nur eine metaphorische Bezeichnung für die Naturkräfte sah, deren Gott sich bedient[16]. Aber Engelhierarchien wie bei Pseudo-Dionysios Areopagita finden wir, obgleich der Koran Ansätze hierzu bietet[17], erst später bei den Ismāʿīliten[18], bei Suhrawardī oder bei Ibn ʿArabī[19], und die Allgegenwart der Engel, wie wir sie aus dem Essenismus oder der jüdischen Apokalyptik kennen[20], ist dem Islam auf immer fremd geblieben, ebenso – und erst recht – der Gedanke, daß sie bei der Erschaffung der Welt mitwirken[21]. Daß sie bei Badr Gott und dem Propheten zu Hilfe kamen, ist in der unter Ibn al-Muqaffaʿs Namen verbreiteten antiislamischen Schrift verspottet worden[22]. Die Muʿtaziliten sahen keinen Grund, sich ihretwegen untereinander zu entzweien; wenn es zur Festlegung eines Standpunktes kam, so im allgemeinen an der Front zu den Traditionalisten.

Da nun war der Satan ohne Zweifel die interessantere Figur. In einer Legende, die Ṭabarī bewahrt hat, rühmt der Teufel sich, in die Menschen hineinfahren zu können, weil sie hohl sind und nicht *ṣamad* wie Gott[23]. Manche hielten das für plausibel; schließlich dringt ja auch die Nahrung in den Bauch des Menschen ein, und ein Fötus besetzt die Leibeshöhlung seiner Mutter[24]. Der Mensch ist dann eben vom Teufel besessen. ʿAmr b. ʿUbaid meinte, daß der Satan auf diese Weise epileptische Anfälle bewirke[25]; auch Abū l-Huḏail sah die Sache so[26]. Aber später hielt man sich doch lieber an die Erklärung der Ärzte: Die Fallsucht entsteht durch eine Überproduktion an schwarzer Galle[27]. Das war ein natürlicher Vorgang, der nach Ansicht der Muʿtaziliten auf die Einwirkung Gottes zurückging; der Satan hatte damit nichts zu tun.

---

[14] *Nišwār al-muḥāḍara* II 342, 4 f. In gewisser Hinsicht befand man sich damit im Einklang mit dem Koran; auch dort haben die Ǧinn nach Badr keine Bedeutung mehr (vgl. Welch in: JAAR 47/1979/733 ff.).

[15] Für Abū Hāšim s. o. S. 501.

[16] So Qirqisānī bei Nemoy, *Karaite Anthology* 30 f.; auch Sirat, *History of Jewish Philosophy* 38. Qūmisī war Schüler von Benjamin an-Nihāwandī, der dem Engel Metatron eine zentrale Stellung eingeräumt hatte (s. o. Bd. III 440).

[17] Etwa in den *muqarrabūn*; vgl. Macdonald in EI² 217 a s. v. *Malāʾika*.

[18] Dazu Madelung in EI² VI 219 s. v. *Malāʾika*; ein frühes Beispiel oben Bd. I 435.

[19] Allerdings hat auch Ǧunaid in einem Gebet bereits die einzelnen Klassen der Engel angerufen (Abū Nuʿaim, *Ḥilya* X 285, 7 f./übs. Deladrière, *Junayd* 173 f.).

[20] Dazu näher Hengel, *Judentum und Hellenismus* ²422 ff.

[21] Allerdings hat Jesus für einige Schüler Naẓẓāms eine ähnliche Rolle eingenommen (s. o. Bd. III 437 f.). Vgl. auch oben S. 376 und 384.

[22] S. o. Bd. II 30 f.

[23] *Tafsīr* ³I 459, 16 ff./übs. Cooper I 215.; s. o. S. 369.

[24] Ašʿarī, *Maq.* 435, 1 ff.

[25] Text X 1; dazu Bd. II 300.

[26] Text XXI 168, b; dazu Bd. III 264.

[27] *Maq.* 435, 7 f.

Ǧubbā'ī hat sich so entschieden[28]. Der Satan wirkt dann auf den Menschen nur durch seine Einflüsterung (*waswās*)[29]; er hat ja auch nach der Vorstellung des Korans immer bloß indirekten Einfluß[30]. Dazu aber muß er die Gedanken der Menschen kennen; er muß also in ihr Herz sehen. Denn er senkt seine Verführung „in die Brust der Menschen"[31]. So wird er zum Verursacher der Sünde; vor allem den Qadariten war dies recht[32].

Wie dies geschieht, war nicht unbedingt schwierig vorzustellen; Satan dringt eben nicht nur in die Leibeshöhlung des Menschen, seine Brust ein, sondern auch in dessen Herz und weiß dann natürlich, was darin vorgeht[33]. Aber schon Hišām b. al-Ḥakam scheint Einwände vorgebracht zu haben; der Satan kommt allenfalls durch ein Medium, vielleicht die Luft, an das Herz heran[34]. Das allerdings ist möglich; denn man kann ja auch eine Nachricht über eine größere Distanz weitergeben, ohne zu schreien, indem man in eine hohle Lanze hineinspricht[35]. Die Gedanken der Menschen aber erkennt der Teufel aus ihrem Verhalten[36]; er ist somit auf Mutmaßungen angewiesen wie sie[37]. Letzteres wird auch als mu'tazilitische Lehre bezeichnet; Hišām b. al-Ḥakam hat anscheinend bei Mu'ammar, Naẓẓām und Hišām al-Fuwaṭī Zustimmung gefunden[38]. Satan kann sich verstellen; aber es ist sehr fraglich, ob er eine andere Gestalt annehmen kann[39]. Es ist nicht einmal sicher, daß man ihn überhaupt sehen kann[40]. Die Mu'taziliten verstanden sich darum auch nicht zu der Annahme, daß er sich im Paradies in eine Schlange verwandelt habe[41]. Für die Anthropomorphisten stand zumindest fest, daß er nicht die Gestalt des Propheten annehmen kann; man hätte ja sonst der Offenbarung nicht mehr gewiß sein können[42].

> Allerdings stellten die kūfischen Šī'iten sich vor, daß Satan den Bayān b. Sam'ān und andere *ġulāt* verführte, indem er ihnen „vom Horn bis zum Nabel in der schönstmöglichen Menschengestalt" erschien (Kaššī 304, 6 f. nach Ǧa'far aṣ-

---

[28] Text XXI 168, a.
[29] Dazu Eichler 66 ff.
[30] Er ist niemals autonomes Gegenprinzip wie im Zoroastrismus (vgl. Rahman, *Major Themes* 123 ff.). Er darf auch, wie manche Exegeten annahmen, nicht in Adams Paradies hinein (s. o. Bd. II 275; für die Sālimīya vgl. Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 219, 12). Zur Satansvorstellung im Koran allgemein Eichler 44 ff. und Awn, *Satan's Tragedy and Redemption* 18 ff.
[31] Sure 114/5 mit den bei Paret, *Kommentar* 531 angegebenen Quellen.
[32] S. o. Bd. I 120 sowie II 48, 137 und 231.
[33] *Maq.* 436, 8 und 437, 3 f.
[34] Text IV 50, b–c; dazu Bd. I 367 f.
[35] *Maq.* 435, 15 ff.; Satan betätigt sich also sozusagen als Funker. Man beachte, daß Musailima angeblich mit Wurfspießen Geräusche in der Luft produziert hatte, um die Wunder Muḥammads nachzuahmen (Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XV 273, 4 ff.).
[36] Text IV 50, d.
[37] *Maq.* 437, 1 ff.
[38] Text XVI 62; dazu oben S. 6. Auch Muḥāsibī dachte so (vgl. den Text *Gedankenwelt* 58).
[39] *Maq.* 437, 15 f. und 441, 5 ff.
[40] Ib. 435, 9 ff.
[41] Ib. 441, 7 ff.
[42] Vgl. das Ḥadīṯ bei Qušairī, *Mi'rāǧ* 97, 3.

Ṣādiq). Da wäre er also wie Gott aufgetreten, entsprechend dem Bilde, das Dāwūd al-Ǧawāribī sich von diesem machte (s. o. S. 370 und 389). Das Horn war wohl bei der Verwandlung mitverschwunden, und einen Pferdefuß besaß er nach islamischer Vorstellung ohnehin nicht. Pferdefüße allerdings besaßen die falschen Paradiesesmädchen, welche den Jüngern des ʿAbdalwāḥid b. Zaid erschienen (s. o. Bd. II 98).

Wenn man Zweifel daran äußerte, ob Satan sichtbar ist, so wiederum nicht deswegen, weil man ihn sich als reinen Geist vorstellte, sondern weil sein Körper zu feinstofflich ist. Das galt auch für die Engel; wir würden sie sehen, wenn die Strahlen, die von unseren Augen ausgehen, kräftiger wären[43]. Oder, etwas aristotelischer ausgedrückt: wir sehen sie nicht, weil sie farblos sind[44]. Sie bestehen aus Licht, der Satan dagegen ebenso wie die Ǧinn aus Feuer[45]. Außerdem sind sie *ṣamad*, also kompakt[46]; sie haben ja keine Verdauung. Darum verwundert es nicht, wenn Gott sie dem Menschen erscheinen läßt; er kann dies z. B. tun, um einem Propheten Gewißheit über seine Botschaft zu verleihen[47]. Immerhin hatte Muḥammad gemeint, daß Gabriel wie Diḥya al-Kalbī ausgesehen habe[48]. Allerdings taten sich damit neue Probleme auf. So sehr es wünschenswert war, daß ein Engel die Botschaft eines Propheten bestätigte, so wenig schien es ratsam, sich darauf einzulassen, daß nun auch Satan oder die Ǧinn für ihre Sache übernatürliche Werbung betrieben. Darum leugnete Naẓẓām – und mit ihm anscheinend viele andere Muʿtaziliten –, daß die Ǧinn den Menschen dienen können oder geheime Dinge wissen; denn sonst könnte man sie in ihrer Wunderkraft nicht mehr von den Propheten unterscheiden[49]. Ebenso sollte auch Satan, wie Ǧubbāʾī meinte, nicht imstande sein, größere Lasten zu tragen als ein Mensch[50]; andernfalls wäre man zu sehr geneigt, ihn anzubeten.

Die Anbetung (*ʿibāda*) fand man im übrigen mit Bezug auf Satan schon von der Formulierung her bedenklich. Die Bakrīya hatte davon gesprochen, daß ein Sünder dem Satan „diene" (s. o. Bd. II 111). Aber sie stieß auf Kritik, etwa bei iranischen Prädestinatianern (ib. 561); Dienst, *ʿibāda*, kam eigentlich nur Gott zu.

Grundsätzlich ließ sich fragen, ob der Satan denn überhaupt frei sei. Qadariten mußten davon ausgehen; Extremisten unter ihnen sollen sogar behauptet ha-

---

[43] Das war die Ansicht des Kaʿbī (vgl. Mufīd, *Awāʾil al-maqālāt* 48, 2 ff./übs. Sourdel 280 § 49).

[44] Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* 151, ult. f.; zur Bedeutung der Farbe beim Sehvorgang s. o. S. 138 und 414.

[45] Sure 38/76; für die Ǧinn vgl. Sure 15/27 und 55/15. Vgl. dazu Wensinck/Gardet in EI² III 669 a s. v. *Iblīs*.

[46] Ibn Taimīya, *Tafsīr Sūrat al-iḫlāṣ* 19, 12 und oben S. 370; weiterentwickelt bei Ḥakīm at-Tirmiḏī, *Ǧawāb kitāb min ar-Raiy* in: Drei Schriften, ed. Radtke 199, 4 ff.

[47] *Maq.* 440, 10 ff.

[48] Vgl. EI² II 274 s. v.

[49] S. o. Bd. III 416.

[50] *Maq.* 437, 13 f.

ben, daß Gott Satan nicht einmal geschaffen habe[51]. Prädestinatianer dagegen konnten dies anders sehen: der Satan war Satan von Urbeginn an[52]. Mit anderen Worten: er hatte nicht einmal aus freien Stücken selber gesündigt, als er „sich weigerte und hochmütig war", wie es in Sure 2/34 hieß. Damit kam ein anderer Aspekt ins Spiel: War der Satan ein gefallener Engel, wie aus der jüdischen und christlichen Tradition hervorging[53], oder war er „(einer) von den Ǧinn", wie in Sure 18/50 gesagt war? Denn diese letztere Aussage war an der angegebenen Stelle sichtlich als Begründung dafür gemeint, daß Satan sich nicht vor Adam niedergeworfen hatte; die Engel hatten gehorcht, er dagegen hatte sich widersetzt[54]. Unter den Ǧinn gab es gute und böse; sie wurden ebenso wie die Menschen noch „geprüft", mußten sich also für ihr Heil entscheiden. Manche Mu'taziliten nahmen darum an, daß sie unter dem Gesetz stehen und somit auch einen freien Willen haben; Hišām b. al-Ḥakam dachte genauso[55].

Bei den Engeln war das nicht so klar. Zwar hat Hišām b. al-Ḥakam auch bei ihnen durch Exegese das gleiche beweisen wollen[56]; schließlich berichtete der Koran, daß Hārūt und Mārūt in Babylon Zauberei getrieben und „mit Gottes Erlaubnis" die Menschen dadurch geschädigt hatten (Sure 2/102). Abū Qurra kann in einem seiner Opuscula ohne Bedenken voraussetzen, daß sein muslimischer Gesprächspartner den freien Willen der Engel akzeptiert[57]. Aber daß Engel Böses tun könnten, war an sich nicht leicht nachzuvollziehen; dafür hatte man ja die Ǧinn. Der Koran sah in ihnen sonst auch gar keine frei entscheidenden Wesen; sie sind „reine Beamte", und die Hārūt-Mārūt-Perikope „stammt aus den Midraschim und ist dem islamischen Schema nicht angepaßt"[58]. Ḥasan al-Baṣrī hat darum versucht, durch Änderung der Vokalisation an der genannten Stelle aus den beiden „Engeln" zwei (chaldäische) „Könige" zu machen; auch Satan wollte er nicht als Engel betrachten[59]. Das war konsequent gedacht, hat sich aber dennoch nicht durchgesetzt. Die Lesung *malikain* statt *malakain* blieb aberrant, und schon Aṣamm meinte, obwohl sonst auf Ḥasan aufbauend, daß Engel sehr wohl sündigen können. Satan hat er dennoch nicht unter sie gerechnet[60]. 'Amr b. Fā'id al-Uswārī wollte den Teufel sogar weder unter die Engel noch unter die Ǧinn zählen[61]; Muqātil b.

---

[51] Bd. II 51.
[52] Ib. 563.
[53] Er heißt vor dem Fall manchmal 'Azāza'īl (s. o. S. 385, Anm. 14).
[54] Vgl. Meier, *Bausteine* I 629 mit weiterem Material zur Frage.
[55] S. o. Bd. I 373; für die Mu'taziliten vgl. Aš'arī, *Maq.* 440, 4 ff. Der Belegvers dafür war Sure 55/33, wo Menschen und Ǧinn gleichzeitig angeredet wurden und das Verb *istaṭā'a* „können" auftauchte (vgl. Text IV 50, a mit Kommentar). Zu den einzelnen Arten der Ǧinn vgl. Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 190, 4 ff.; zu ihrer Rolle im Koran Eichler 8 ff.
[56] Text IV 50, e.
[57] Op. 32, Z. 177 ff. in: Glei/Khoury, *Schriften zum Islam* 138 f.
[58] So Meier in: AS 33/1979/153 = *Bausteine* I 581.
[59] S. o. Bd. II 46.
[60] Ib. 405.
[61] Ib. 83. Er hat allerdings mit den Ǧinn den Aufenthaltsort und das Bekenntnis gemeinsam.

Sulaimān dachte anscheinend ähnlich[62]. Damit war die Frage des freien Willens wieder in den Hintergrund gerückt.

In der Diskussion, was denn die Engel von den Ǧinn unterscheide, meldeten sich auf die Dauer auch die Philologen zu Wort; sie waren nämlich an der Etymologie des Wortes *ǧinn* interessiert. Wenn man dabei von *ǧanna* „verbergen, verhüllen" ausging, war die Grenze zwischen Ǧinn und Engeln offen; denn beide, so mußte man sagen, bleiben dem Auge der Menschen normalerweise „verborgen"[63]. Anders natürlich, wenn man darauf abhob, daß die Ǧinn dem Menschen den Geist verwirren, ihn *maǧnūn* „verrückt" machen[64]; das sollte man von Engeln nicht erwarten. Engel dringen auch nicht in den Menschen ein, wie die Ǧinn es in diesem Fall tun – obwohl der Grund, warum letztere es zu tun vermögen, auch für sie zutrifft: daß sie nämlich einen feinen und darum unsichtbaren Körper haben[65]. Beide sind sie, wegen dieser Materialität, auch sterblich. Den Menschen klang dies tröstlich; auf einem Grabstein aus Fusṭāṭ heißt es, daß selbst die Engel, die dem Throne nahestehen, sterben müssen[66].

Die Etymologie von *ǧinn* ist bis heute nicht geklärt; reichliches Material zu den verschiedenen Hypothesen jetzt bei Meier, *Bausteine* I 585 und 617 ff. – Die reduzierte Bedeutung der Engel und ihre Fremdbestimmung haben am Rande sogar eine Diskussion darüber aufkommen lassen, ob nicht die Menschen letzten Endes über ihnen stünden. Schon Ǧa'far aṣ-Ṣādiq hatte sich angeblich dazu geäußert, unter Berufung auf ʿAlī: „Gott hat in die Engel (nur) einen Verstand gelegt, aber keine Begierde, in die Menschen dagegen beides. Wessen Verstand nun über die Begierde siegt, der ist besser als die Engel ..." (Furūzānfar, *Aḥādīṯ-i Maṯnawī* 118 f.). Immerhin hatten die Engel sich nach Sure 2/34 vor Adam niederwerfen müssen. Vor allem mit Bezug auf die Propheten ließ sich die Frage stellen; denn diese waren ebenso Vermittler der Offenbarung wie die Engel. *Malak* hieß „Bote", und den Lexikographen war diese gemeinsemitische Bedeutung durchaus bekannt (vgl. die Wörterbücher; dazu Wensinck in: AO 2/1924/184 f.). Man hat tatsächlich einen Augenblick lang gezweifelt, ob man Adam als Propheten oder als Engel ansehen solle (IS I_1 12, 3). Nach imāmitischer Auffassung standen die Propheten prinzipiell über den Engeln; sie waren, da sie bereits in der Präexistenz von Gott angeredet worden waren, auch früher geschaffen (Maǧlisī, *Biḥār* XXVI 335 ff.).

Der Rangstreit ist aus dem Judentum bekannt (vgl. Urbach, *The Sages* 155 ff.); dort ist er häufig zugunsten Moses, im Hebräerbrief zugunsten Jesu entschieden worden (1.4 ff.). Im Islam wurde die Kontroverse vermutlich durch Gruppen

[62] So zumindest nach Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* I 244, 11 f.; in Muqātils *Tafsīr* steht zu Sure 18/50 nur, daß die Ǧinn, zu denen Satan dort gezählt wird, ein „Stamm" von Engeln seien, die Ǧinn heißen (II 589, 9).

[63] *Maq.* 441, 14 ff.

[64] Für ʿAmr b. ʿUbaid vgl. Text X 1. Allgemein dazu Dols, *Majnūn. The Madman in Medieval Islamic Society* 214 ff.

[65] *Maq.* 435, 1 ff.

[66] RCEA II 140 f. nr. 600, aus dem Jahre 255/869; so schon Muqātil b. Sulaimān (vgl. Nwyia, *Exégèse* 70).

ausgelöst, die bestimmte Menschen über alle anderen hinaushoben: eben durch die Šīʿiten, weil sie den Imamen einen besonderen Rang zusprachen (*Maq.* 47, pu. f.), und nachher durch die Mystiker, weil sie dasselbe mit den Heiligen taten (*Maq.* 289, 5 f. = 439, 11; allgemein ib. 439, 12 ff. und Ibn Ḥazm, *Uṣūl* I 257 ff.). Allerdings waren auch die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* und die Aš'ariten normalerweise dieser Meinung (vgl. Gimaret, *Ash'arī* 457 mit Belegen). Die Muʿtaziliten dagegen stellten allesamt die Engel über die Propheten (Aš'arī, *Maq.* 226, 10 f.; Ṭūsī, *Tibyān* IV 398, −5). Ǧāḥiẓ hat über das Thema in diesem Sinne geschrieben (Werkliste XXX, nr. 46), ebenso, sehr ausführlich, Ǧaʿfar b. Ḥarb (vgl. Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 199, 6 ff.). In gewisser Hinsicht konnten sie sich auf Ḥasan al-Baṣrī berufen; er hatte die Ehre der Engel hochgehalten (s. o. Bd. II 46), und Aṣamm schloß sich ihm an mit der Einschränkung, daß sie nur dann unter den Propheten stehen, wenn sie Sünden begehen (ib. 405) − was aber nicht vorkam außer im Falle von Hārūt und Mārūt, wo Ḥasan denn auch die entsprechenden Koranstellen anders gelesen hatte. Der Šīʿit Faḍl b. Šāḏān hat deswegen Ḥasan in einer besonderen Schrift wegen seines „*tafḍīl*" getadelt (Nağāšī 217, −5 f.). Mufīd kritisierte dann ebenso Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī, den Lehrer des Qāḍī ʿAbdalǧabbār, wegen seines *tafḍīl al-malā'ika* (ib. 287, 12 f.), und eine Generation später verfaßte der Šarīf al-Murtaḍā zwei Traktate zum Thema (*Rasā'il* II 155 ff.). Auf der Seite der Muʿtaziliten stand dagegen al-Ḥusain b. al-Faḍl al-Baǧalī, obwohl er in Nēšāpūr den Aš'ariten den Weg bereitete (Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 166, 5 f.; zu ihm oben Bd. II 608). Die muʿtazilitische Position ließ sich nicht mehr ganz so leicht verteidigen, als die *ʿiṣma* der Propheten in den Vordergrund trat. Aṣamm hatte daran noch nicht geglaubt (Bd. II 405); aber das änderte sich wie überall, so auch in der Muʿtazila bald (s. u. S. 596 ff.). Faḫraddīn ar-Rāzī, der als Aš'arit ohnehin den Propheten den Vorzug gab, formulierte den Sachverhalt andersherum: Wenn die Propheten über den Engeln stehen, dann müssen wir annehmen, daß sie sündlos sind (Schöck, *Adam im Islam* 126).

3. Eschatologie

Die Verkündigung eines Endgerichtes hatte im Mittelpunkt von Muḥammads Botschaft gestanden. Gott würde, so hatte der Prophet gesagt, am Jüngsten Tage von dem Menschen persönlich Rechenschaft fordern; dieser aber würde für sich selbst eintreten müssen, verantwortlich für das, was er auf Erden getan hatte[1]. Eine Rolle würde ihm überreicht werden, auf der alle seine Taten aufgeschrieben seien; je nach Bilanz werde er sie mit der rechten oder mit der linken Hand im Empfang nehmen. Gute und böse Taten würden sorgfältig gegeneinander abgewogen werden[2]. Allerdings war dies alles unter dem Aspekt gesagt, daß der Prophet damals selber alleine stand; er mußte jeden, den er anredete, einzeln aufrütteln. Die heidnischen Mekkaner dachten demgegenüber viel eher in kommunalistischen Kategorien[3], und seine Anhänger taten dies bald ebenso, als auch sie nämlich eine Gemeinschaft zu bilden begannen und politischen Erfolg gehabt hatten; sie verstanden sich von nun an als Auserwählte, die im Kollektiv in die Seligkeit eingehen würden – zum Unterschied von den Ungläubigen, die allesamt der Verdammnis anheimfallen[4]. Der Prophet wird ihnen dabei „zur Zisterne (*ḥauḍ*) vorangehen"; während er ihnen dort zu trinken gibt, wird er die Ungläubigen abweisen, „wie man ein verirrtes Kamel (von der Tränke) verscheucht"[5]. Schon in der Grabinschrift des ʿAbdalʿazīz b. al-Ḥāriṯ b. al-Ḥakam aus dem Anfang des 2./8. Jh's wird die Zisterne als Ort der Begegnung erwähnt[6]; die Vereinigung mit dem Propheten war den Gläubigen zu dieser Zeit offenbar ebenso wichtig oder wichtiger noch als die Schau Gottes.

> Auf Grabsteinen wird immer wieder betont, daß der Verstorbene Muḥammad im Paradies wiedertreffen wird (vgl. RCEA II 174 nr. 648 und vorher). Die Schau hat damit im Grunde nichts zu tun; sie folgt erst nachher oder hat bereits beim Gericht stattgefunden (s. o. S. 412 f.). Man hat sich die Szene wohl so vorzustellen, daß die Gläubigen – ebenso wie die Ungläubigen, die dann abgewiesen werden – sich nach einem Trunk sehnen, weil sie während des Gerichtes in der Sonne gestanden haben (vgl. etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ* 184, –5 f.; Ibn Taimīya,

---

[1] S. o. S. 513.

[2] Vgl. Gardet in EI² III 465 s. v. *Ḥisāb*; allgemein auch Brandon, *The Judgment of the Dead* 136 ff.

[3] Vgl. dazu Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* 55 ff.

[4] Dazu Weiteres u. S. 563 ff.

[5] Vgl. das Ḥadīṯ *ana faraṭukum ʿalā l-ḥauḍ* mit seinen Varianten (*Conc.* V 119 b); dazu Aš'arī, *Maq.* 473, 10 f.

[6] RCEA I 21 nr. 24. Zu ʿAbdalʿazīz b. al-Ḥāriṯ b. al-Ḥakam vgl. Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ, *Taʾrīḫ* 475, 3 s. a. 103 und Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion* 244.

Wāsiṭīya, übs. Swartz in: Humaniora Islamica 1/1973/119; Wolff, *Eschatologie* 123). Der Prophet erwartet sie an der Zisterne, weil er bereits im Paradies ist. Er führt sie also nicht etwa dorthin, sondern ist vorher schon da. Nur in diesem Sinne „geht" er ihnen „voran". Allerdings legt der Kontext nahe, daß sie an der Zisterne auch ihre Waschung vollziehen (Muslim 217 f. = *Ṭahāra* 37–39); der Eingang ins Paradies ist wie das Betreten einer Moschee. An der Zisterne stehen so viele Krüge oder Kannen (*abārīq*), wie es Sterne am Himmel gibt (*Conc.* I 1); sie konnten natürlich beiden Funktionen dienen. Weitere Einzelheiten im Artikel *Ḥawḍ* in EI² III 286 (A. J. Wensinck); dort im folgenden (286 ff.; A. B. M. Husain) auch eine Beschreibung dessen, wie man sich realiter einen *ḥauḍ* zu denken hat.

Die Šī'iten änderten die Vorstellung in ihrem Sinne: Bei der Zisterne werden der Koran und die heilige Sippe, die sog. *ṯaqalān* (nach Sure 55/31), mit dem Propheten zusammentreffen (s. o. Bd. I 293). 'Alī wird seinen „Freunden" dort Wasser zu trinken geben und seine Feinde von dort vertreiben (Ibn Bābōya bei Fyzee, *A Shi'ite Creed* 66 f.). Das war bereits in dem angeblichen *aṣl* des Sulaim b. Qais al-Hilālī vorbereitet; Ibn Bābōya hat den Text in seine *'aqīda* aufgenommen (vgl. Fyzee 123). Die Ḫāriǧiten und viele frühe Mu'taziliten sprachen sich, ähnlich wie gegen die Grabesstrafe, auch gegen die Existenz dieser Zisterne aus (Bd. II 208 und 354); 'Amr b. 'Ubaid dagegen ließ sie im Gefolge Ḥasan al-Baṣrī's gelten (ib. 306). Ibrāhīm b. Adham hat in einem Gebet sie bereits emphatisch bejaht (*al-ḥauḍ ḥaqq*; Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 72, 21/übs. Gramlich I 259).

Bald erhoben sich nun allerdings Bedenken, ob nicht die Gefährten Muḥammads, damals noch keineswegs kanonisiert, die von diesem gesteckten Ziele verfehlt hatten. „Weißt du denn nicht, was sie nach deinem Tode angestellt haben?", so fragt eine Stimme den Propheten, als er bei der Zisterne für sich und seine Gemeinde (*umma*) von Gott einen Sonderstatus erbittet[7]. Auf die Dauer ließ man sich dann auch Einschränkungen einfallen; die Zisterne steht, so meinte man, nur denen zur Verfügung, die auf Erden zu kurz gekommen sind oder sich bewußt von den Gütern dieser Welt zurückgehalten haben[8]. Vor allem aber wurde das Bild durch andere Elemente des eschatologischen Dramas gestört. Wenn Muḥammad für seine Anhänger einen Sonderstatus erbittet, so nutzt er damit im Grunde sein Vorrecht der Fürsprache (*šafā'a*). Diese aber findet sinnvollerweise während des Gerichtes statt; nur er wird unter allen Propheten es wagen, sich vor Gottes Thron niederzuwerfen und für seine Gemeinde ein Wort einzulegen. Auch das war kommunalistisch gedacht; denn von einer Strafe kann unter diesen Umständen keine Rede mehr sein. Diejenigen, die sich der Abrechnung nicht zu unterwerfen brauchen (*man lā ḥisāb[a] 'alaih*), werden sogleich durch die Pforte zur Rechten ins Paradies eingehen[9].

---

[7] Vgl. die Varianten bei Muslim, *Faḍā'il* 25 ff. (dort nr. 2291 und 2293 ff.) und *Conc.* IV 371 b. Die Stimme vertritt Gott (s. u. S. 620 f.).

[8] S. o. Bd. I 101.

[9] Das maßgebliche Ḥadīṯ ist in seiner Standardfassung nach den einzelnen Sammlungen übersetzt und kommentiert bei Huitema, *De voorspraak in den Islam* 22 ff.; vgl. etwa Muslim, *Īmān* 327. Zur Entwicklung auch Smith/Haddad, *Islamic Understanding of Death and Resurrection* 25 ff. und Schöck, *Adam im Islam* 138 ff.

Aus Varianten geht hervor, daß man bald um der Gerechtigkeit willen zumindest eine vorherige Höllenpein annahm; Muḥammad holt dann seine Leute aus dem Feuer heraus[10]. Andererseits verstärkte man aber auch den kommunalistischen Aspekt: wie vorher bei der Zisterne, so sammelt Muḥammad jetzt bereits vor seiner Fürsprache seine Gemeinde unter seiner Fahne (*liwā'*) und führt sie bis ans Tor des Paradieses[11]. An der kollektiven Bevorzugung änderte sich nichts; denn selbst wenn man einschränkte, galt die Fürsprache immer noch ganzen Gruppen: den Mekkanern, den Medinensern, den Leuten aus Ṭā'if[12], und sie wird bereits am Tage der Auferstehung selber wirksam. An ein länger dauerndes Fegefeuer dachte man nicht, und als man glaubte, die Zeitspanne ausdehnen zu müssen, tat man dies eher nach rückwärts als nach vorwärts: durch die Grabesstrafe, in der der Sünder die Hölle schaut und durch die Angst gepeinigt wird[13]. Die *šafā'a* war ein Stück Herrschaftsteilhabe; man war imstande, sich vorzustellen, daß Muḥammad sich dazu gar nicht vor dem Throne niederwirft, sondern selber neben Gott auf dem Throne sitzt[14]. Sie erwies sich damit gewissermaßen als das islamische Gegenstück zur christlichen Erlösung; der Begriff ist ein Beleg mehr dafür, daß Gott als ein irdischer Monarch vorgestellt wurde.

Der Gedanke ist der irdischen Wirklichkeit abgeschaut; die vorislamischen Araber wußten den Stellenwert der Fürsprache genau einzuschätzen[15]. Sie wird bezeichnenderweise bereits in einem Gedicht des ʿAbbās b. Mirdās aus dem Jahr 8 mit Muḥammad verbunden[16]; so wird sie später an prominenter Stelle auch in den Inschriften des Felsendoms erwähnt[17]. Umso interessanter ist, daß der Koran noch ein etwas abweichendes Bild bietet. Zwar ist auch dort vorausgesetzt, daß Fürsprache „mit Gottes Erlaubnis" möglich ist[18]; sie kann von den Engeln geleistet werden[19]. Aber der Prophet selber ist noch nicht in die Gegenwart Gottes aufgestiegen; er hat sich ja nie jenen überhöhten Status zugesprochen, den das Ḥadīṯ – und das genannte frühe Gedicht – voraussetzten. Vor allem aber: um seiner Gerichtsdrohung Nachdruck zu verleihen, mußte Muḥammad all denen, die sich nicht für ihn erklärten, die Hoffnung auf Fürsprache nehmen. Wenn es um diesen Punkt ging, redete er ohne Wenn und Aber; der Tag wird kommen, „an dem es weder Handeln noch

---

[10] Muslim, ib. 322 und 326; Huitema 30.
[11] Vgl. die Version bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* I 281, 20 f./²IV 187 f. nr. 2546; Wolff, *Eschatologie* 100 und 127 f.
[12] Huitema 34.
[13] S. o. S. 532. Auch Origines setzte das Fegefeuer vor der Auferstehung an (Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 219).
[14] S. o. S. 404; so schon Muǧāhid (vgl. Bd. II 642).
[15] Dazu Farrukh, *Bild des Frühislams* 56 ff.
[16] Ib. 48.
[17] S. o. Bd. I 11.
[18] Sure 2/255, 10/3 usw.; dazu Huitema 15 f.
[19] Sure 40/7 f.; später stellte man sich vor, daß diese an der Höllenbrücke Aufstellung nehmen und den Gläubigen mit ihrer Fürsprache hinüberhelfen (s. o. Bd. II 165).

Freundschaft noch Fürsprache gibt"[20]. Die Affäre mit den „satanischen Versen" hatte ihn gelehrt, daß in der Fürsprache Götzendienst versteckt sein konnte[21]. So kann man sehr wohl sagen, daß der Koran „alles in allem dem Gedanken der Fürsprache nicht günstig ist"[22]. Auch eine absolute Strafverschonung der Gläubigen fand dort keine Stütze; „es gibt keinen von euch", so werden sie angeredet, „der nicht zu (der Hölle) hinuntermüßte"[23].

> Wenn Fazlur Rahman allerdings meint, daß die Fürsprache im Koran de facto ausgeschlossen werde (*Major Themes* 31 f.), so ist dies wohl etwas zu modern – und vielleicht auch zu apologetisch – gedacht. Abgewogener äußert sich E. Riad, *Šafā'a dans le Coran* in: Or. Suec. 30/1981/37 ff.; der Artikel geht dem Begriff auch in vorislamischer Zeit nach. – J. W. Bowker hat darauf hingewiesen, daß die ambivalente Haltung zur Fürsprache sich ebenso im Judentum findet; die Rolle Muḥammads ist dort der Abrahams zu vergleichen (*Intercession in the Qur'ān and the Jewish Tradition*, in: JSS 11/1966/69 ff.). Wenn er daraus allerdings weiterschließt, daß dieses Für und Wider Muḥammad bekannt gewesen sei und dieser deswegen selber geschwankt habe, so scheinen Zweifel angebracht; es hätte ja eher für Muḥammad ein Anlaß sein sollen, nun selber Stellung zu beziehen.

Für die spätere theologische Reflexion lag hierin der Ansatz zum Dissens. Rigoristen wie die Ḫāriǧiten konnten die *šafā'a* nicht akzeptieren[24]; sie verschlossen sich ohnehin dem Ḥadīṯ. Auch Asketen hielten nicht viel davon; wer sich auf die Fürsprache verließ, brauchte eigentlich nicht seine Sünden zu beweinen[25]. Ihnen folgten die Mu'taziliten[26]; sie nahmen vor allem an einem Ḥadīṯ Anstoß, wonach die Fürsprache den schweren Sündern (*ahl al-kabā'ir*) zugute kommen sollte[27]. Allerdings verlagerten sie auf die Dauer den Akzent: Fürsprache ja, aber nur für die Guten[28] und da dann in dem Sinne, daß sie im Paradies stärker erhöht werden, als sie es aufgrund ihrer Werke verdient hätten[29]. Ohnehin waren die Grenzen nicht so scharf gezogen. 'Amr b. 'Ubaid hatte ebenso wie Ḥasan al-Baṣrī die Fürsprache anerkannt[30]; auch von anderen baṣrischen Qadariten wird dies überliefert[31]. Umgekehrt lehnte der medi-

---

[20] Sure 2/254.

[21] Vgl. dazu unten S. 597. Es ist wohl kein Zufall, daß in Sure 53, wo die „satanischen Verse" ursprünglich gestanden hatten (hinter Vers 20), die *šafā'a* kurz danach in Vers 26 erheblich eingeschränkt wird.

[22] Wensinck, *Muslim Creed* 180 f.; vgl. auch id. in EI[1] IV 268 ff. s. v. *Shafā'a* (= EI[2] IX 177 ff. mit Ergänzungen von D. Gimaret und A. Schimmel).

[23] Sure 19/71. Zur Interpretation vgl. Huitema 52 f.

[24] Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 34, 4; Barqī, *Maḥāsin* 140 nr. 186.

[25] Für Ṭalq b. Ḥabīb vgl. Bd. I 159. Wiederum bietet sich Origenes zum Vergleich an: selbst Petrus und Paulus müssen durch das reinigende Feuer hindurch, bevor sie zur Auferstehung gelangen (Sweetman I_2 219).

[26] Aš'arī, *Maq.* 474, 3; dazu Bd. II 354.

[27] Huitema 35 f.

[28] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 207, 10 ff.; für Ǧubbā'ī ib. 208, 16 ff.

[29] *Maq.* 474, 3 f.; dazu oben S. 74 und Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 311 f.

[30] S. o. Bd. II 306.

[31] Ib. 72.

nensische Koranexeget Muḥammad b. Kaʿb al-Qurazī die *šafāʿa* ab, weil damit die Vorherbestimmung durchkreuzt werde[32]. Für die kūfische Šīʿa war die Fürsprache geradezu ein Dogma[33]; aber sie dachte dabei eher an ʿAlī oder den jeweiligen Imam als an den Propheten[34]. Manche Šīʿiten legten ihre Toten im Grab auf die linke Seite, damit sie das Register ihrer Taten sogleich mit der Rechten in Empfang nehmen konnten[35]. Einige sollen ihnen sogar den linken Arm gebrochen haben, damit der Verstorbene sich nicht falsch verhalte[36]. Nur durch Ungeschick konnte man also in die Hölle kommen, nicht durch Schuld.

Andererseits erinnerte das Tatenregister immer daran, daß die Abrechnung sich individuell vollzog; der Gläubige ist, wie es in Sure 69/20 heißt, sich so von vornherein dessen bewußt, daß er dereinst sein Gericht erleben wird. Muḥāsibī hat hier angesetzt, als er den Vorausvollzug der Abrechnung zur persönlichen tagtäglichen Gewissenserforschung machte[37]. Im Grunde kann darum jeder Fürsprache leisten, wenn er nur würdig genug dafür ist; irgendjemand wird dies z. B. für die Tamīm tun, aus denen so viele Ḫāriǧiten hervorgingen[38]. Auch die Grabesstrafe war individuelle Eschatologie; das *iudicium particulare* wurde hier dem Weltgericht entgegengestellt oder vorgeschaltet[39]. Die individualistische Sicht hat sich dann auf breiter Linie durchgesetzt; sie hatte den Koran auf ihrer Seite, und die Lohnethik der Muʿtazila konnte ohne sie nicht bestehen. Die Lehre von der Fürsprache blieb dennoch im sunnitischen Islam erhalten. Aber sie veränderte ihr Gesicht; sie bewirkte, daß man für einen schweren Sünder, solange er nur Muslim blieb, nicht mehr und nichts anderes als ein Fegefeuer erwartete. An dieser Front mußten die Muʿtaziliten eine Niederlage einstecken; ihr Puritanismus, der für die „Frevler" eine ewige Höllenstrafe verlangt hatte, wurde von der Mehrheit als zu radikal empfunden. Freilich hatten sie seit je in Gestalt der baṣrischen Murǧiʾa, die sich bloß in diesem Punkte von ihnen unterschied, den Stachel im Fleische gehabt[40]. Zur Unterscheidung von diesen nannte man sie häufig *aṣḥāb al-waʿīd*.

So etwa, als ein Beispiel unter vielen, Ṭūsī, *Tibyān* III 220, 12. Man war sich darüber im klaren, daß die Lehre von der ewigen Verdammnis der Sünder in Baṣra entstanden war (Ibn Ḥauqal, *Ṣūrat al-arḍ* ^{2}291, ult.). Zu den Argumenten vgl. etwa Pseudo-Qāsim b. Ibrāhīm, *Uṣūl al-ʿadl wat-tauḥīd*, in: ʿImāra, *Rasāʾil* I 129, 8 ff.; Mānkdīm, ŠUḤ 666 ff. oder Vajda in: SI 11/1959/29 ff. (nach Dāwūd al-Muqammiṣ); allgemein Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 300 ff. Die Lehre hatte, wie man in der Frühzeit gerne betonte (s. o. Bd. II 270), ḫāriǧiti-

[32] Āǧurrī, *Šarīʿa* 223, 1 ff.; zu Muḥammad b. Kaʿb s. o. Bd. II 687.
[33] Maǧlisī, *Biḥār* VIII 196 f. nr. 186 f.; Mufīd, *Awāʾil al-maqālāt* 52, 4 ff./übs. Sourdel 284 f.
[34] S. o. Bd. I 276.
[35] Ǧāḥiẓ, *Burṣān* 357, 7 ff.; normalerweise wurde der Tote auf der rechten Seite liegend bestattet (vgl. Grütter in: Der Islam 32/1957/169).
[36] Malaṭī, *Tanbīh* 124, 11/163, 11 f.; dazu ein Vers des Maʿdān aš-Šumaiṭī bei Pellat in: Oriens 16/1963/103 v. 3.
[37] S. o. S. 196; allgemein jetzt Deladrière in EI^2 VII 465 s. v. *Muḥāsaba*.
[38] Huitema 37 f. Vgl. die Ḥadīṯe bei Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 203, −4 ff.; dazu *Conc.* III 152 a.
[39] S. o. S. 532. Ähnlich im frühen Christentum; vgl. Werner, *Entstehung des Dogmas* 698.
[40] S. o. Bd. II 171 ff.; Bd. III 193 und hier S. 124.

sche Wurzeln; man erzählte sich, daß bereits Nāfiʿ b. al-Azraq sie vertreten hatte und deswegen von Ibn ʿAbbās korrigiert worden sei (Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}X 294, 3 ff. nr. 11906). Aber die Ḫāriǧiten dachten damals wiederum noch ganz kommunalistisch (s. o. Bd. I 19), und auch bei ihnen konnte es passieren, daß die schweren Sünder – innerhalb der eigenen Gemeinde! – von der ewigen Verdammnis ausgenommen wurden (so bei den Anhängern des Naǧda b. ʿĀmir; vgl. Aš'arī, *Maq.* 86, 5 f. und unten S. 564). Aus dem gleichen Grunde vermochten auch die Šīʿiten sich den Muʿtaziliten hier nicht anzuschließen (vgl. Madelung in: *Le Shîʿisme imâmite* 16, 20, 23 und 27). Abū l-Maʿālī bezeichnet dies als die einzige wesentliche Diskrepanz im Lehrgerüst der beiden Schulen – natürlich erst, nachdem die imāmitische Theologie sich auf das muʿtazilitische System umgestellt hatte (*Bayān ul-adyān* 34, 11 ff./übs. Massé in: RHR 94/1926/55). Schließlich ist noch auf die Juden zu verweisen; auch unter ihnen war der Glaube verbreitet, daß keiner von ihnen auf immer in der Hölle bleiben werde (F. Weber, *System der altsynagogalen Theologie* 327 ff. = *Jüdische Theologie* 342 ff.); sie glaubten ohnehin an die kollektive Auferweckung der Gerechten (s. u. S. 551).

Für das Christentum vgl. die allgemeinen Bemerkungen bei Borges, *Geschichte der Ewigkeit* 88 f. Die Lehre vom Fegefeuer geht im wesentlichen auf Augustin zurück. Jedoch entwickelte er sie, anders als im Islam, in Auseinandersetzung mit den „Barmherzigen", die meinten, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. Le Goff, *La naissance du purgatoire* 92 ff.). Sie wurde nur in der römischen Kirche akzeptiert; zur endgültigen Ausbildung des Dreierschemas Paradies – Fegefeuer – Hölle vgl. ib. 299 ff. Interessant ist für unsere Belange die von Le Goff kaum behandelte Entwicklung in der Ostkirche. Dort setzte die Opposition gegen die Vorstellung von der ewigen Verdammnis schon unter den Kirchenvätern ein, etwa bei Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste (vgl. Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 218 f.; für Diodor eingehend H. G. Weis in: *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte* 219 ff.). Daß die Frage gerade im Orient weiter kontrovers blieb, zeigt ein Brief des Jakob von Sarūǧ, in welchem dieser zu Beginn des 6. Jh's seinem jüngeren Zeitgenossen Stephan bar Ṣudailē, der Mönch in Edessa war und vor allem als Verfasser des „Buches des heiligen Hierotheos" bekannt ist, die Meinung auszureden versuchte, daß eine in der Zeit begangene Sünde nicht auf ewig bestraft werden könne (vgl. Guillaumont in: Annuaire EPHE 88/1979-80/369; zur Ansicht des Bar Ṣudailē vgl. *The Book of Holy Hierotheos* 133 ff. Marsh). Isaak von Ninive unterstützte später Bar Ṣudailē's Position (RGG ^{3}III 406); auch die Ṣābier lagen auf seiner Linie (Maqdisī, *Bad'* I 197, 10 ff.). Job von Edessa dagegen sprach sich gegen eine zeitlich begrenzte Höllenstrafe aus (*Book of Treasures* 292 f.; zu ihm s. o. Bd. III 299 und 333 f.). Zu seiner Zeit war Diodor von Tarsus vermutlich schon ins Arabische übersetzt, allerdings mit seiner Schrift Περὶ οἰκονομίας und nicht unbedingt mit Περὶ προνοίας, dem seine Überlegungen zu dem hier behandelten Problem entstammen (vgl. meine *Gedankenwelt* 171). Wieweit sich Übereinstimmungen finden oder gar an einen Einfluß denken läßt, bleibt noch zu untersuchen.

Der Gedanke einer kollektiven Erlösung blieb lebendig in chiliastischen Bewegungen. Mahdī-Erwartungen gaben ihm einen militanten Zug; der „Endsieg" über die bösen Mächte sollte für enttäuschte Hoffnungen entschädigen. Unter

Sunniten pflegte man das Motiv von den endzeitlichen Kriegen (*malāḥim*); der Begriff geht auf hebr. *milḥāmōt* zurück, die Jahwe-Kriege des Alten Testamentes[41]. Schon die Manichäer hatten an ein „Hermageddon" am Ende der Zeiten geglaubt, in dem Jesus wiederkehren wird und die Gerechten über die Bösen siegen[42]. Irenäus erwartete, vielleicht etwas weniger militaristisch, vor dem Königreich Gottes des Vaters, dem „Himmelreich", ein Königreich des Messias, in welchem die Gerechten auf Erden zu einer neuen leiblichen Existenz auferweckt werden[43]; er dürfte sich aus der Johannesapokalypse inspiriert haben[44]. Unter Šīʿiten begegnet das Motiv schon sehr früh in der Sonderform der *raǧʿa*. Jedoch läßt sich hier – ähnlich wie bei der Grabesstrafe – anfangs nicht immer sicher entscheiden, ob sie in dieser „Wiederkehr" eine Zwischenphase (vor dem Gericht) sahen oder ein Endstadium. Im übrigen haben sie auf die Dauer von dem Gedanken mehr und mehr Abstand genommen.

S. o. Bd. I 306 ff. Die Entwicklung ist an sich relativ gut zu verfolgen. Schon das *K. al-Irǧāʾ* nennt die *raǧʿa* eine „Auferstehung vor der Stunde des Gerichtes" (Text II 1, t); auch Aš'arī oder Baġdādī setzen dies voraus (*Maq.* 46, 6 f.; *Farq* 39, 12/54, −4 und 44, −4/59, 2 f.: *raǧʿa ilā d-dunyā qabla l-qiyāma*). Man glaubte im übrigen, daß die Getreuen ʿAlīs und der Imame zur Belohnung für ihre Gefolgschaft nach dem Endgericht ins Paradies aufgenommen werden (Bd. I 275 f.). Die Auferstehung vollzieht sich also zwar stufenweise; aber das irdische Paradies, das durch den Sieg über die bösen Mächte etabliert wird, kann nahtlos in die Seligkeit des Jenseits übergehen. Wesentlich ist allerdings, daß die *raǧʿa* sich auf Erden vollzieht, als „Wiederkehr" im eigentlichen Sinne des Wortes. Daß es so etwas geben kann und auch schon gegeben hat, versucht Ibn Bābōya nachzuweisen (Fyzee, *A Shiʿite Creed* 62 ff.; vgl. Aš'arī, *Maq.* 46, 8 f.). Mufīd sagt dann deutlich, daß die Wiedergänger am Ende noch einmal sterben und dann endgültig auferstehen (*Awāʾil al-maqālāt* 89, 3 ff.). An eine ewige irdische Existenz glaubten später nur noch die Drusen; bei ihnen ist die Exklusivität der frühen kūfischen Šīʿa noch am ehesten erhalten geblieben (vgl. Hodgson in EI² II 634 a; Abu Izzaddin, *The Druzes* 116). Wie sie sich den Endkampf vorstellten, zeigt eine kürzlich von W. Schmucker bekanntgemachte „Kriegsode" (*Eine drusische ʿAskarīya*; in: Fs. Wagner II 507 ff.).

[41] Allerdings verstand man darunter auch apokalyptische Vorzeichen anderer Art (vgl. EI² VI 216 und 247 s. v. *Malāḥim* bzw. *Malḥama*).

[42] Lieu, *Manicheism* 21 f.

[43] McDannell/Lang, *Heaven. A History* 51 f.

[44] Für entsprechende jüdische Gedanken vgl. Goitein, *Mediterranean Society* V 406.

3.1 Das irdische und das himmlische Paradies

So sehr die Lehre von der *raǧ'a* aus späterer Sicht und in den Augen der Mehrheit wie eine exotische Verirrung wirken mochte, so wenig läßt sich doch übersehen, daß man auch sonst – dort also, wo man nicht in den Kategorien einer politischen Utopie dachte – das Paradies auf Erden lokalisierte. Wie hätte anders der Prophet seine Gemeinde an der „Zisterne" treffen können? Und wenn er sie ins Paradies geleitete, so erst, nachdem sie sich zuvor auf einer weiten Ebene[1] zum Gericht gesammelt hatten[2]. Die Kanzel Muḥammads steht, so dachte man sich, in Medina an der Stelle, wo sich später die „Zisterne" befinden wird[3]. Heiligengräber wurden als Teil des Paradieses angesehen; darum ließ man sich in ihrer Nähe beisetzen[4]. Für manche Orte galt dies in besonderer Weise, für Jerusalem etwa; hier wird Gott, wie man sich häufig dachte, am jüngsten Tag seinen Thron errichten[5]. Die Hölle stellte man sich, ähnlich wie die Menschen des christlichen Mittelalters, im Inneren der Erde vor[6]. Natürlich wird diese Erde am Ende der Zeiten in irgendeiner Form eine neue und andere Erde sein; wenn der Himmel sich spaltet[7] oder zerbricht[8] und die Sonne von Dunkelheit eingehüllt wird[9], wird auch die Erde gegen eine andere ausgetauscht[10]. Aber sie bleibt eben weiter eine Erde.

Nur ein irdisches Paradies konnte im übrigen den Gläubigen jene Freuden bieten, die im Koran geschildert werden[11]. Neu an ihnen war weniger der Ort als die Dauer. Wenn die Seligen auf immer im Paradies weilen (*ḫālidūna fīhā abadan*), so ist damit gesagt, daß sie unsterblich sein werden; der Koran setzte damit einen Akzent gegen das Bewußtsein der Vergänglichkeit, welches der diesseitsbezogenen Lebensauffassung der Ǧāhilīya einen pessimistischen Grundton gegeben hatte[12]. Auch im Zoroastrismus ist dies ähnlich: die Menschen werden in einer neuen Welt auf ewig leben[13]. Der Tod ist überwunden;

---

[1] *Fī ṣa'īd*^{in} *wāḥid*^{in}; vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 184, –5.

[2] Die Vorstellung von der *ṣirāṭ*-Brücke führt demgegenüber ein Eigenleben (dazu unten S. 560).

[3] Vgl. Busse in: WI 28/1988/107.

[4] Leisten, *Architektur für Tote* 80 f.

[5] S. o. S. 395.

[6] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 201, 5; Saleh, *Vie future* 45; auch oben S. 522. Bei den Ruwāla-Beduinen allerdings erwog man als Alternative, ob sie nicht vielleicht auf der Sonne sei – wohl wegen ihrer Hitze (Musil, *Rwala Bedouins* 674). Allgemein dazu jetzt A. E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Cornell Univ. Press 1993.

[7] Sure 82/1.

[8] Sure 84/1.

[9] Sure 81/1.

[10] Sure 14/48; dazu Wolff, *Eschatologie* 103.

[11] So auch Fazlur Rahman, *Major Themes* 111 mit leichter modernistischer Überhöhung.

[12] Das hat T. Izutsu im einzelnen aufgezeigt (*Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* 45 ff.); auch G. Müller, *Ich bin Labīd* 97 ff. Vgl. noch Gimaret, *Noms divins* 185; D. Semah, *ad-Daimūma wal-istiḥāla. Ḥaul wasā'il at-ta'bīr fī š-ši'r al-'arabī al-qadīm* in: Karmil 1/1980/83 ff.

[13] Boyce, *Zoroastrians* 27 f.

er wird einem bekannten Ḥadīṯ zufolge in Form eines Widders am Ende der Zeiten zwischen Paradies und Hölle geschlachtet[14]. Das Paradies bietet darum intensiveren Genuß[15]; denn alle Lust will Ewigkeit. Aber an Ewigkeit im eigentlichen Sinne ist noch nicht gedacht[16]. Erst die Theologen und die Philosophen haben den Begriff entdeckt; Kindī unterschied zwischen „beständig" (*bāqī*) und „ewig" (*azalī*)[17]. Das Paradies ist im Grunde nur „beständig"; ewig (*qadīm*) im Sinne der Überzeitlichkeit ist Gott allein[18]. Paradies und Hölle stehen noch nicht außerhalb der Zeit; denn in ihnen vollzieht sich Geschehen. Die Seligen bekommen dort „morgens und abends ihren Unterhalt"[19]; die Leute des Pharao werden „morgens und abends dem Höllenfeuer vorgeführt"[20].

> Auch im Talmud wird in erster Linie darauf abgehoben, daß die „Gerechten" nicht sterben werden. Sie werden „das Land besitzen"; Israel als Kollektiv und als politische Entität dauert auf immer (vgl. Neusner, *Twentieth Century Construction of Judaism* 185 ff.). Zur Entwicklung der Wörter für „ewig" im Deutschen vgl. W. H. Vogt in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 58/1934/1 ff.; zum Lateinischen vgl. G. Zuntz, *Aion Gott des Römerreiches* 47 ff. Im Arabischen heißt selbst *qadīm* ursprünglich nur „alt" (Bd. III 83; auch oben S. 82 und 382). Zu *lam yazal* bzw. *al-azal* vgl. jetzt den Aufsatz von Frank in: MIDEO 22/1995/243 ff.

Hinzu kam nun, daß der Koran selber an einer Stelle Zweifel an der ewigen Dauer von Paradies und Hölle aufkommen ließ. In Sure 11/107 f. hieß es nämlich, daß sowohl die Seligen als auch die Verdammten „darin weilen werden, *solange Himmel und Erde währen*". Über diesen Zusatz hat man viel nachgedacht[21]. Gemeint war natürlich, daß sie nicht sterben, solange die Welt besteht; aber Qummī schloß in seinem *Tafsīr* daraus, daß das „immerwährende Verweilen" sich hier nur auf ein vorläufiges irdisches Paradies beziehen könne, in dem sich die Seelen der Gläubigen befinden, bevor sie in der Auferstehung wieder mit ihren Leibern vereinigt werden[22]. Nur die Seelen, wohlbemerkt; damit unterschied er sich von denen, die an eine *raǧ'a* glaubten, oder von den Vertretern der Seelenwanderung, die meinten, daß der Mensch auf Erden mehrere Existenzen durchläuft, bevor er ins himmlische Paradies oder die un-

---

[14] *Conc.* V 517 b; dazu Saleh, *Vie future* 55 f. Auch schon bei Muqātil b. Sulaimān (Nwyia, *Exégèse coranique* 106). Šī'itische Versionen bei Maǧlisī, *Biḥār* VIII 345 ff. nr. 1 ff.

[15] Auch dadurch, daß auf Erden verbotene Dinge dort erlaubt sind, etwa der Weingenuß.

[16] Dazu oben Bd. II 275 und 505; III 54.

[17] Vgl. seinen Traktat *Fī l-falsafa al-ūlā*, in: *Rasā'il al-Kindī* I 113 ff./übs. Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics* 67 f. mit Kommentar 143 ff.

[18] S. o. S. 82, 136 und 434.

[19] Sure 19/62 mit Parallelen bei Paret, *Kommentar* 328.

[20] Sure 40/46; dazu oben S. 532.

[21] Allerdings vor allem wegen des folgenden „soweit es dein Herr nicht anders will" (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XV 481, 2 ff.). Die Prädestinatianer verstanden dies so, daß die schweren Sünder von Gott wieder aus der Hölle befreit werden (vgl. Zamaḫšarī, *Kaššāf* 633, 2 ff. zur Stelle).

[22] S. 314, apu. f.; zitiert bei Maǧlisī, *Biḥār* VI 285 nr. 5.

terirdische Hölle eingeht[23]. Die *rağ'a* ist ebenso wie die Stadien der Seelenwanderung noch Teil der Geschichte; das Paradies dagegen ist absolute Zukunft. In der Antike hatte man es in entlegene Räume projiziert, auf Inseln oder Berge; seit dem Judentum projizierte man es in eine ferne Zeit. Der Islam, der beide beerbte, denkt eher wie das Judentum; auf Weltkarten sind weder Paradies noch Hölle eingezeichnet[24], und auch das „Fegfeuer" wird rein zeitlich definiert, erhält dagegen keinen besonderen Ort[25]. Für das Paradies ist dabei charakteristisch, daß es nicht nur das Ende, sondern auch den Anfang markiert; schon Adam hat sich in ihm aufgehalten.

Ein neuer Horizont tat sich auf, als Ḍirār b. ʿAmr mit der Ansicht hervortrat, daß Paradies und Hölle noch gar nicht geschaffen seien[26]. Damit war vorausgesetzt, daß beide eine Welt eigener Art waren; alles andere, Irdische, muß erst einmal vergehen. Dann war auch leichter zu verstehen, warum sie ewig waren (und damit die Höllenstrafe ewig sein konnte); ein irdisches Paradies, das ewig währte, hätte sich zu schnell mit dem Gedanken an die Ewigkeit der Welt verbunden. Daß Ewigkeit sich mit Zeit überhaupt nicht vereinbaren lasse, hatte vor Ḍirār bereits Ǧahm b. Ṣafwān hervorgehoben; aber er hatte den Sachverhalt noch anders konstruiert. Für ihn war die gesamte Schöpfung eine Episode in Gottes ewiger Existenz außerhalb allen Seins; darum konnten sogar Paradies und Hölle nicht ewig währen. Einige seiner Anhänger gingen dann einen Schritt weiter und meinten, daß beides auch jetzt noch nicht da ist; sie mögen damit Ḍirār vorgearbeitet haben[27]. Aus dem Koran ließ sich die Frage nicht entscheiden. Dort hieß es zwar, daß Paradies und Hölle für Gläubige und Ungläubige „bereitstehen" (*uʿiddat*)[28]; aber über den Zeitpunkt der Bereitstellung war nichts gesagt. Abū l-Huḏail und Bišr b. al-Muʿtamir, die beiden Gegner von Ḍirārs Synergismus, machten darum auch in diesem Punkte nicht mit[29]; Abū l-Huḏail stellte sich vielmehr vor, daß die Seligen durch das Aufhören aller Bewegung in einen neuen, unirdischen und damit ewigen Modus der Paradiesesfreude eintreten[30]. Aber in der nächsten Generation griff Ḍirārs These doch um sich[31]. ʿAbbād b. Sulaimān gab eine ausführliche Begründung[32], und sogar aus Abū l-Huḏail's eigenen Prämissen zog man den

---

[23] S. o. Bd. III 429 ff.

[24] Trotz der gelegentlichen Lokalisierungen (s. o. und die Angaben bei Miquel, *Géographie humaine* II, Index S. 689).

[25] Der *barzaḫ* gehört nicht hierher (vgl. EI² I 1071 f. s. v.).

[26] S. o. Bd. III 53 f.

[27] S. o. Bd. II 505. Nötig ist das nicht; sie lebten ja vermutlich in Ostiran. Dort standen sie vielleicht nicht ganz allein; Ibn Ḥazm schreibt dieselbe Lehre gewissen Ḫāriǧiten zu (*al-Uṣūl wal-furūʿ* I 172, 3 f.). Im Irak und in Kūfa ließe sich bezüglich dieser Vorreiterrolle vielleicht eher an Abū Ḥanīfa denken; aber für ihn ist die Lehre schlecht bezeugt (Bd. II 505). Auch Aṣamm hat vielleicht wie Ḍirār gedacht (ib. 408).

[28] Sure 3/131 und 133; auch 18/102 und 48/6.

[29] Vgl. Text XVII 56; dazu Bd. III 107, Anm. 6.

[30] S. o. Bd. III 255 ff.

[31] Für Hišām al-Fuwaṭī s. o. S. 13.

[32] S. o. S. 17.

entsprechenden Schluß: Gott spricht sein „Vergehe!" (*ifna*) über alles Seiende; also müßten auch Paradies und Hölle, wenn sie denn schon existierten, mit allem andern vergehen[33]. Unter den Šīʿiten übernahm Yūnus b. ʿAbdarraḥmān, der Schüler des Hišām b. al-Ḥakam, die These[34]. Maʾmūn soll während der *miḥna* auch hierin von den *ahl al-ḥadīṯ* Gehorsam gefordert haben[35].

Widerspruch kam von eben diesen *ahl al-ḥadīṯ* und den Exegeten. Zwar hatte man Muḥammad nie wie Christus einen *descensus ad inferos* zugeschrieben[36]; aber er sollte doch eine Himmelsreise gemacht haben, bei der er Paradies und Hölle schaute[37]. Das ließ sich nun nicht mehr vertreten, ebensowenig wie die sofortige Aufnahme der Blutzeugen ins Paradies. Wie konnte es im Koran heißen, daß die Anhänger des Pharao dem Höllenfeuer „vorgeführt" würden? „Vorgeführt" wurden sie ja nur, solange sie nicht endgültig darin waren, also in der Zeit vor dem Jüngsten Gericht[38]. Und wo hatte Adam sich aufgehalten? War sein Paradies nicht dasselbe, in das später seine Nachfahren einziehen würden? Zwar war man gerade in diesem letzteren Punkt sich keineswegs sicher. Der Koran bot ja eine Auswahl von Bezeichnungen für das Paradies: *ǧanna, firdaus, ʿAdn, dār as-salām, ǧannat al-maʾwā, ǧannat annaʿīm, ǧannat al-ḫuld*[39]; es mußte naheliegen, zwischen ihnen zu differenzieren[40]. Adam hatte im übrigen sein Paradies verlassen müssen; ein „Garten des immerwährenden Verweilens" (*ǧannat al-ḫuld*) war dies also nicht gewesen. Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbaid haben in der Tat beide voneinander getrennt. Aber selbst sie zogen offenbar nicht die Konsequenz, daß in der Zwischenzeit gar kein Paradies vorhanden war, und letzten Endes hat dies auch später keine Mehrheit gefunden.

Für Wāṣil und ʿAmr s. o. Bd. II 274 f. Dieselbe Argumentation findet sich später in Spanien bei dem *qāḍī* Munḏir b. Saʿīd al-Ballūṭī (273/886–355/966; zu ihm s. o. S. 274 f.); sie brachte ihn in den Verdacht, Muʿtazilit zu sein (Fierro, *Heterodoxia en al-Andalus* 141). In der Šīʿa war der Punkt umstritten wie unter den Sunniten: Trennung der beiden Paradiese in einer Tradition nach Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq bei Maǧlisī, *Biḥār* VI 284 nr. 2 f.; Ablehnung der ḍirāritischen These ib. VIII 119 nr. 6 oder 196 f. nr. 186 (in dem oben S. 357 zitierten Dogmenkatalog). Mufīd entschied sich später ebenfalls gegen Ḍirār: Zwar mögen jetzt noch keine Menschen im Paradies sein, aber doch zumindest Engel (vgl. das Responsum,

[33] Kiyā al-Harrāsī, *Uṣūl ad-dīn* 108 b ff.; allgemein vgl. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 326 ff. und Saleh, *Vie future* 79 f.

[34] S. o. Bd. I 390 f.

[35] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 418, 10; dazu oben Bd. III 473. Die Behauptung wird durch Maʾmūns Sendschreiben nicht gestützt.

[36] Die frühesten Hinweise auf dieses christliche Dogma finden sich interessanterweise in syrischen Quellen (Pelikan, *Christian Tradition* I 150).

[37] Als angebliches Argument des ʿAlī ar-Riḍā vorgebracht bei Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 72, pu. ff.

[38] S. o. S. 532.

[39] Vgl. Kulīnī, *Kāfī* VIII 100, 3 f. (nach Muḥammad al-Bāqir); Wolff, *Eschatologie* 189 ff. Dazu Horovitz in: Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. Jerusalem 1923 (nachgedruckt bei Paret, *Der Koran* 60 ff.); Saleh, *Vie future* 15; Gardet in: EI² II 447 a.

[40] Vgl. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 335 f.; auch oben Bd. III 53 f.

ed. McDermott in: MUSJ 51/1990/123, 11 ff.). Dagegen läßt er in seinen *Awā'il al-maqālāt* das Problem unerwähnt; auch bei Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB I 108, pu. ff. bleibt die Frage offen. Der Ibāḍit Abū ʿAmmār konzentriert sich in seiner Auseinandersetzung mit der Ǧahmīya auf diesen einzigen Punkt (*Mūǧaz* II 130 ff.); ähnlich Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* I 74, 1 ff. nach Sibṭ Ibn al-Ǧauzī. Aus sunnitischer Sicht jetzt auch Rāġib al-Iṣfahānī, *I'tiqādāt* 242, 6 ff. Zu den älteren Quellen vgl. meinen Aufsatz in: Festschrift Abel 108 ff.

Ǧahms Ansicht von der Vergänglichkeit des Jenseits war in der Frühzeit weniger isoliert, als es aus späterer Sicht den Anschein hat. Unter den Ḥāriǧiten folgten ihm Abū Ismāʿīl al-Biṭṭīḫī (s. o. Bd. II 619 f.), vielleicht auch Yamān b. Ri'āb (ib. 600). Daß alle Lust ein Ende habe, war ja die Grundüberzeugung des vorislamischen „Pessimismus"; der Dichter Labīd konnte dies nach seiner Konversion nahtlos mit dem Satz verbinden, daß alles außer Gott nichtig sei (Ibn Isḥāq, *Sīra* 243, ult. ff.). Im Koran hieß es dementsprechend, daß „alles dem Untergang geweiht ist, nur Gottes Antlitz nicht" (Sure 28/88); darauf hat sich anscheinend Yamān b. Ri'āb berufen (Bd. II 600). Der Gedanke war ohnehin allenfalls beim Paradiese schmerzhaft; gegen ein Ende der Hölle konnte man, solange man sie fürchtete, nichts haben. Šaʿbī soll gemeint habe, daß die Hölle schneller vergehe als das Paradies (Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XV 484 nr. 18581); Muqātil b. Sulaimān stellte sich vor, daß nach 20 000 Jahren alle Höllenbewohner zusammen mit dem Höllenfeuer verbrannt würden (Al-Sawwaf, *Muqātil ibn Sulaymān* 247). Nach seiner Ansicht werden die Ungläubigen also nicht auf ewig bestraft, sondern am Ende zunichte gemacht; Ṯumāma hat ähnlich gedacht (s. o. Bd. III 166 f.). Ibn Masʿūd soll behauptet haben, daß die Hölle am Ende ganz leer sein werde (Ṭūsī, *Tibyān* VI 68, 12 f.). Man stritt darüber, ob Gott, wenn er „auslöscht, was er will" (Sure 13/39), auch das Jenseits auslöschen werde; Ibn Masʿūd soll wiederum, zusammen mit den späteren Murǧi'iten, auf der Seite derer gestanden haben, die dies für möglich hielten (Ṭūsī VI 263, −5 ff.). Wahrscheinlich dachte er auch hier in erster Linie an die Hölle und ihre Bewohner. Gewisse Šīʿiten dagegen, vermutlich Kūfier wie er, sollen gemeint haben, daß Paradies und Hölle am Ende wüst sein werden (Ibn Ḥazm, *Uṣūl* I 180, 1 f.). Ibn Taimīya und sein Schüler Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya haben diesen Gedanken später aufgenommen (Saleh, *Vie future* 55 ff.; dazu oben Bd. II 506).

3.2 *Die „Wirklichkeitsweite" des Jenseits*

Wenn die Mu'taziliten in ihrer Mehrzahl das Jenseits als einen neuen Anfang verstanden, so war damit der Weg frei für eine Sublimierung der Paradiesesfreuden. Jedoch scheinen sie diesen Weg kaum je beschritten zu haben. Sie stellten sich selbst das Paradies, das erst am Ende der Zeiten in die Existenz tritt, wiederum als eine neue Erde vor; die meisten von ihnen wollten sogar den Tieren einen Platz darin zugestehen[1]. Abū l-Huḏail meinte zwar, daß alle Bewegung im Paradies einmal aufhören werde[2]; aber solange dies nicht der Fall ist, diente sie auch für ihn nur den alten Beschäftigungen. Die Kritik änderte in diesem Punkte nichts[3]. Die Ǧahmīya dachte kaum anders; das zeitlich begrenzte Paradies, das Gott nach ihrer Ansicht den Menschen gewährte, bot diesen – vielleicht gerade deswegen – die Fülle des Genusses. Daß Ǧahm oder seine Anhänger die von ihnen geleugnete Schau Gottes durch andere geistige Freuden ersetzt hätten, wird nirgendwo gesagt. Die Glaubenskämpfer erwarteten die Umarmungen der Huris als Lohn[4]; auch ein Ḫāriǧit wie Ṣāliḥ b. Musarriḥ spricht dies offen aus[5]. Gegenstimmen gab es sozusagen keine, auch später nicht[6]; dazu waren die Aussagen des Korans zu konkret[7].

Diese waren im übrigen, wenn man die leibliche Auferstehung ernst nahm, nur konsequent. Die koranischen Verheißungen beziehen sich auf die *nafs* als „Person", nicht auf die Seele[8]. Allein antiker Einfluß konnte hier hemmend wirken; er aber war im Islam viel schwächer als im Christentum. Dort hatte schon Celsus in diesem Punkt Origenes direkt angegriffen[9]; ebenso hatte man sich unter den frühen Christen selber, etwa in der Gnosis, nicht immer zu der Auferstehung des Fleisches bekennen wollen[10]. Selbst Johannes Philoponos hatte sich ablehnend gezeigt. Kirchenväter wie Gregor von Nyssa, Synesius von Kyrene oder Äneas von Gaza haben sich mit dem Thema beschäftigt[11]. Im Islam dagegen kam dieser Widerspruch viel zu spät – als nämlich die Philosophen sich zu einer selbständigen Gruppe formierten. In der Frühzeit standen hierfür allenfalls Texte wie die fiktive Doxographie des Pseudo-Ammonios; dort scheint der Verfasser ein bloßes Fortleben der Seele angenommen

---

[1] S. o. Bd. II 53, III 87 und hier S. 32.
[2] S. o. S. 453 f.
[3] S. o. Bd. III 259 f.
[4] S. o. S. 421.
[5] Text VIII 7, q.
[6] Vgl. dazu Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 336.
[7] Vgl. dazu Henninger, *Christliche Glaubenswahrheiten im Koran* 80 ff.; F. Rosenthal, *Love in Paradise*, in: Festschrift Pope (= *Muslim Intellectual and Social History*, nr. XVI), S. 247 ff. Jetzt auch Azmeh, *Rhetoric for the Senses*, in: JAL 26/1995/215 ff.
[8] Rahman, *Major Themes* 112.
[9] Vgl. die Rekonstruktion seines Ἀληθὴς λόγος bei Rougier, *Celse* 384 f. und 409 ff.; Origenes, *Contra Celsum* V 14 und VII 28/übs. Chadwick 274 f. und 417.
[10] Werner, *Entstehung des Dogmas* 684 ff.
[11] Rowson, *A Muslim Philosopher* 219.

zu haben, ohne aber aus diesem Standpunkt eine Prinzipienfrage zu machen[12]. Naẓẓām scheint sich vorgestellt zu haben, daß die Seele nach dem Tode ins Empyreum eingeht; jedoch haben die Häresiographen dazu nichts weiter gesagt[13]. Walīd II. – ausgerechnet er – hat an der Existenz der Paradiesesjungfrauen gezweifelt[14]; aber eine dogmatische Aussage war das für ihn gewiß nicht. Die Mystikerin Rābi'a al-'Adawīya meinte, daß die Sehnsucht nach den Huris die eigentliche Gottesliebe zerstöre[15]; aber die Männer sahen dies im allgemeinen nicht so.

In der Philosophie ist natürlich Ibn Sīnā das Paradebeispiel; ihm hat kürzlich J. Michot eine Spezialstudie gewidmet (*La destinée de l'homme selon Avicenne*, Löwen 1986). Michot spricht hier von einem „au-delà imaginal" (S. 193 und 220); jedoch ist Ibn Sīnā's Theorie im übrigen recht komplex (ib. 177 ff.). In seiner Tradition steht 'Ainalquḍāt al-Hamaḏānī (vgl. Arberry, *A Sufi Martyr* 15). Ihm vorauf gehen die Ismā'īliten; vgl. z. B. für Abū Ya'qūb as-Siǧistānī Madelung in: Festschrift Yarshater 140 und 135 sowie Walker, *Early philosophical Shiism* 135 f. Wenn dagegen ein šī'itischer Gnostiker wie Šalmaġānī (hingerichtet 322/934) behauptete, die Hölle bestünde darin, daß man seine Lehre nicht anerkenne, und das Paradies darin, daß man ihm nachfolge (Yāqūt, *Iršād* I 302, ult. f.), so liegt dies auf einer etwas andern Ebene und steht in alter kūfischer Tradition; es verbindet sich, ähnlich wie bei den Drusen und bei manchen Ismā'īliten, etwa Siǧistānī, mit Seelenwanderungsvorstellungen (vgl. dazu jetzt Walker in: Festschrift Adams 219 ff.).

Die Philosophen lernten u. U. auch von den Christen; Yaḥyā b. 'Adī leugnete die physische Existenz der Hölle und meinte, daß diese nur in den Qualen bestehe, die der Mensch empfindet (vgl. den von M. Schwarz edierten Traktat in: Festschrift Baneth 77, 7 ff.). 'Āmirī dagegen hat die Eschatologie weitgehend akzeptiert (*al-Amad 'alā l-abad* bei Rowson, *A Muslim Philosopher* 164, 3 ff.; dort S. 324 auch eine Übersetzung des parallelen Abschnitts in 'Āmirīs *I'lām bi-manāqib al-Islām* 135 ff.). Allgemein vgl. Gardet in EI² II 450 s. v. *Djanna*.

Die christliche Polemik hat sich mit Wonne auf dieses Thema eingeschossen. Hinweise darauf finden sich schon im Ḥadīṯ und in der frühen Überlieferung[16]; Job von Edessa kritisiert die grobe Sinnlichkeit der Muslime[17], ebenso Theodor Abū Qurra[18] und die byzantinische Theologie[19]. Die Muslime setzten sich auf die Dauer zur Wehr, so etwa der „Murǧi'it" Ḥumaid b. Sa'īd[20],

---

[12] Vgl. cap. XVI 5–11 RUDOLPH (Komm. 176 f.), XVII 14–18 (Komm. 187 ff.), XX 16 (Komm. 194 f.).

[13] S. o. S. 515; Parallelen aus der christlichen Welt vgl. McDannell/Lang, *Heaven* 80 ff.

[14] *Dīwān* nr. 68 v. 6 'AṬWĀN, allerdings nur nach Ma'arrī, *Ġufrān* 436, apu., also einer Quelle, in der man vor willkürlichen Hinzufügungen nicht ganz sicher ist (s. o. Bd. II 12).

[15] Vgl. Badawī, *Šahīdat al-'išq al-ilāhī* 64 ff.

[16] Vgl. Aguadé in: WO 10/1979/61 ff.; dazu Bd. II 130.

[17] *Book of Treasures* 288 ff.

[18] S. o. Bd. II 441.

[19] Vgl. Khoury, *Polémique byzantine* 304 ff.; eine allgemeine Bibliographie zum Thema bei Khoury, *Der Koran* I 210 f.

[20] Vgl. Werkliste XXXI b, nr. 9; zu ihm s. o. S. 131 f.

oder, etwa zur gleichen Zeit, ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī, der die christliche Position aus der Zeit vor seiner Konversion gut kannte[21]. Als ein Christ den spirituellen Charakter seiner Paradiesesvorstellung hervorhob und sagte: „Da gibt es nichts zu trinken oder zu essen und auch keinen Beischlaf", soll ein muslimischer Theologe erwidert haben: „Was für eine traurige Angelegenheit!"[22]. Vor allem in der Heidenmission ließ sich aus der Sinnenfreude Kapital schlagen; nach dem Bericht der Nestorchronik hoben die muslimischen Wolgabulgaren, bei denen die Gesandten Wladimirs vor seiner Bekehrung zum Christentum i. J. 986 Erkundigungen eingezogen hatten, diese Seite ihres Glaubens besonders hervor[23]. Wenn Jesus Heirat und Ehe im Jenseits ausgeschlossen hatte, so hatte er sich damit ja gegen die communis opinio gestellt; die jüdische Apokalyptik hatte in diesem Punkt noch anders gedacht[24]. Im frühen Christentum war, vor allem in judaisierenden Kreisen, die Erwartung sinnlicher Genüsse im Jenseits weit verbreitet[25]. Zwar beruhen die von Tor Andrae aufgezeigten Beziehungen zwischen den koranischen Schilderungen und den Hymnen des Ephrem Syrus im entscheidenden Punkt auf einem philologischen Mißverständnis[26]; aber daß der Koran mit seiner Sensualität ganz für sich stünde, wird man kaum sagen können[27]. Der Kirchenvater Laktanz war überzeugt, daß die Heiligen im Jenseits eine große Nachkommenschaft zeugen[28]. In den Paradiesesvorstellungen der Renaissance haben Küsse und Umarmungen einen Platz[29]; Swedenborg denkt auch an eheliche Freuden. Selbst die Engel üben nach seiner Vorstellung Geschlechtsverkehr aus; sie sind jederzeit potent und niemals müde[30].

Wenn die Philosophen demgegenüber die Glückseligkeit eher als spirituelles Erlebnis verstanden, so ergab sich daraus fast automatisch die Konsequenz, daß die Seele, nunmehr primärer Träger dieses Erlebens, unmittelbar nach dem Tode ins Himmelreich eingeht[31]. Der Gedanke war, wie wir sahen[32], dem frühen Islam nicht so fremd gewesen, wie man später behaupten mochte. Auch

---

[21] *K. ad-Dīn wad-daula* 133, apu. ff. = ²201, 5 ff./übs. Mingana 157. Vgl. auch den von D. Sourdel in REI 34/1966 herausgegebenen antichristlichen Traktat (dort S. 31, 12 ff./übs. 22) und Ibn Ḥazm, *Uṣūl* I 225, −6 ff.; allgemein Fritsch, *Islam und Christentum* 136 ff.

[22] Tauḥīdī, *Imtāʿ* III 192, 1 ff.

[23] L. Müller, *Helden und Heilige* 34. So auch der Gesprächspartner des Palaiologen Manuel II. (Dialog II 3.6-8 FÖRSTEL) und der *Liber Scalae Machometi*, cap. XXXV ff. (§ 86 ff. CERULLI).

[24] McDannell/Lang, *Heaven* 24 ff.

[25] Hanson, *Allegory and Event* 151 f. nach Origenes.

[26] Vgl. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* 146 ff. und dazu E. Beck in: OCP 14/1948/398 ff. sowie in MIDEO 6/1959-61/405 ff.: Das Paradies wird als Garten mit Weinlauben dargestellt; die femininen Plurale beziehen sich aber nicht, wie Andrae dachte, auf Jungfrauen, sondern auf Trauben.

[27] Man braucht deswegen dennoch nicht an die Existenz heiliger Haine und ritueller Prostitution in vorislamischer Zeit zu denken, wie dies G. Lüling getan hat (*Über den Ur-Qur'ān* 174 ff.).

[28] Dazu H. J. Vogt, *Das sichtbare Reich Gottes*, in: 16. Forschungsgespräch Salzburg, S. 80.

[29] McDannell/Lang, *Heaven* 124 ff.

[30] Ib. 186 und 219 f.

[31] Vgl. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 254 f.

[32] Oben S. 515 und 526.

im Koran war zumindest an einer Stelle vorausgesetzt, daß den „Frevlern" ihre Strafe sofort nach dem Tode zuteil wird[33]. Daß Paradies und Hölle noch nicht existieren, konnte man dann natürlich nicht mehr behaupten. In der Theologie hat dieser Ansatz sich allerdings kaum entfalten können. Die oben genannten Mu'taziliten[34] sind vermutlich nicht repräsentativ. Ibn Ḥazm berichtet ähnliches von einem älteren Zeitgenossen, dem Ibn Masarra-Anhänger Ismā'īl b. 'Abdallāh ar-Ru'ainī; hier hatte die antike Philosophie sichtlich bereits Pate gestanden[35]. Die *mutakallimūn* hielten sich demgegenüber im allgemeinen an die für den Koran viel eher charakteristische Vorstellung, daß die Auferstehung eine „Reprise" (*ma'ād*) sei. Dieses Wort, obwohl nur einmal in der Schrift gebraucht (Sure 28/85), verdrängte in der theologischen Spekulation die anderen koranischen Begriffe *ba'ṯ* und *qiyāma*, die an sich viel häufiger waren. Dabei wird mitgespielt haben, daß das zugehörige Verb *a'āda* „wiederholen" zentrale Bedeutung für den Beweis der göttlichen Allmacht hatte: Gott bringt die Geschöpfe nicht nur zu Anfang ins Dasein, sondern er „wiederholt" sie auch, nachdem sie im Grabe geruht haben, und diese „Wiederholung" (*i'āda*) ist deswegen nicht zu bezweifeln, weil wir die erste Schöpfung tagtäglich vor Augen haben[36].

Zu fragen blieb nur, wie sich Original und Kopie zueinander verhielten. Nicht die gesamte Welt wird neu geschaffen, sondern nur die Menschen bzw. die Lebewesen[37]. Von ihnen aber in erster Linie die Körper; denn die Seele hat ja vielleicht anderswo überdauert[38]. Die Atomisten stellten sich dies so vor, daß den Atomen, die beim Zerfall des Leibes (bzw. bei der Hinzufügung des Akzidens „Vergehen" oder „Tod") ihren Zusammenhalt und damit ihre Dimensionalität verloren hatten, von Gott erneut das Akzidens „Zusammenhalt" gegeben wird[39]. Wir haben es sozusagen mit einer verwissenschaftlichten Fas-

---

[33] Sure 6/93; dazu Schreiner in: Kairos 19/1977/166 ff.

[34] S. 526.

[35] *Fiṣal* IV 80, −6 ff. und 199, 10 f.; auch *Uṣūl* I 142, 7 f. (vgl. 144, 6 f.); dazu Asín-Palacios, *Ibn Masarra* 135 f./engl. Übs. 114 f. Zu seinem Kreis ib. 122 ff./102 ff. > Fierro, *Heterodoxia* 167 f. – In der christlichen Theologie wird diese These von der „Auferstehung im Tode" heutzutage vor allem von Gisbert Greshake vertreten; vgl. G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum* (Darmstadt 1986), S. 165 ff. und G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (Freiburg ³1986), S. 82 ff. Auch K. Rahner hat sich ihr angeschlossen (*Über den „Zwischenzustand"*, in: Schriften XII 455 ff.).

[36] Vgl. Sure 10/4 und die bei Paret, *Kommentar* 217 genannten Parallelen; dazu O'Shaughnessy, *Muḥammad's Thoughts on Death* 46 ff. und Gimaret, *Noms divins* 296 f. Das Argument, daß die zweite Schöpfung leichter sei als die erste, findet sich schon im frühen Christentum (Werner, *Entstehung des Dogmas* 689; O'Shaughnessy, *Creation and the Teaching of the Qur'ān* 85).

[37] Dies wird im Koran dadurch etwas verwischt, daß immer von *ḫalq* die Rede ist und damit sowohl die „Geschöpfe" als auch die „Schöpfung" gemeint sein können; vgl. aber O'Shaughnessy, *Creation* 76.

[38] S. o. S. 521 ff.

[39] S. o. Bd. III 229 f. und 255; deutlich noch bei dem oben S. 476 genannten Šī'iten Baḥrānī (7./13. Jh.). Aus der Sicht eines Philosophen dargestellt bei 'Āmirī (Rowson, *A Muslim Philosopher* 162, 7 ff.).

sung des Gedankens zu tun, daß Gott die Gebeine der Verstorbenen wieder sammelt, wie Ezechiel dies in seiner Vision schilderte[40]. Aber der Körper allein ist ja noch nicht die Person; selbst wenn man an ein „Menschatom" glaubte[41], war damit noch nicht unbedingt Individualität gegeben. Das Unverwechselbare an jedem einzelnen Menschen beruhte auf „Akzidenzien": seiner Augenfarbe, seinem Tonfall usw.; wenn man ihn im Jenseits wiedererkennen wollte, mußten auch sie „wiederholt" werden. Aber, so betonte Abū l-Huḏail, Gott kann nur diejenigen Akzidenzien „wiederholen", die er auch beim erstenmal selber geschaffen hat. Damit waren die Handlungen ausgeschlossen; sie gingen ja auf den Menschen selber zurück und waren nun nur noch Gegenstand der Abrechnung[42]. Auch das blieb im Laufe der Zeit nicht unumstritten[43].

> Nachgedacht hat man auch darüber, wie diejenigen, die nach dem Gericht noch eine Zeitlang in der Hölle verbleiben müssen, bei der Aufnahme ins Paradies restituiert werden. Hišām b. al-Ḥakam nahm an, daß sie in einer Art Stupor verharren, weil der Glanz und das Glück über ihre Kräfte gehen (s. o. Bd. I 373). Jedoch beschäftigte dieses Problem die Traditionarier im allgemeinen mehr als die Theologen – und natürlich schon gar nicht die Muʿtaziliten (vgl. Āǧurrī, *Šarīʿa* 345, 1 ff.). Man nannte dort diese Klasse von Verdammten die Ǧahannamīyūn (ib. 344, ult.; Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XV 482, 9; zahlreiche Belege bei Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 1094 ff.). Später meinte man dann, daß die *ǧahannam* den Muslimen vorbehalten bleibe; die Heiden kommen in andere Höllen. Der Koran bot ja mehrere Namen zur Auswahl (vgl. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 328).
>
> Den geringsten Rückhalt hatte die Lehre von der Auferstehung im Judentum. Theodor Abū Qurra berichtet, daß die Samaritaner überhaupt nicht an sie glaubten (*Mīmar fī wuǧūd al-ḫāliq* 203, –5 f./übs. Monnot in: RHR 208/1991/56). Auch Qirqisānī setzt sich mit Leuten auseinander, die zu seiner Zeit noch so dachten. Diese beriefen sich – zu Recht – auf das Alte Testament, benutzten aber auch das rationale Argument, daß beim Tode eines Menschen die vier Elemente zu ihrem Ursprung zurückkehren und sich später nicht mehr zusammenbringen lassen (*Anwār* 243 ff.; vor allem 245, 9 ff.). Das klingt „dahritisch"; jedoch haben die Muʿtaziliten in ihren Streitgesprächen mit Dahriten diesen Punkt anscheinend kaum berührt.

Als im späteren 3. Jh. die Traditionalisten gegen die Ǧahmīya zu schreiben begannen, richteten sie all ihre Energie auf den Punkt, ob die Requisiten, die für die Inszenierung der Eschatologie benötigt wurden: die Waage, die Zisterne, die Brücke veritativ oder metaphorisch zu verstehen seien. Damit eröffneten sie eine neue Front; das Problem gewann seine ganze Sprengkraft erst, als das Ḥadīṯ sich mit dem Koran auf dem Wege der Exegese unauflöslich verquickt hatte. Die Zisterne z. B. kam im Koran überhaupt nicht vor. Die

---

[40] Ez. 37.1 ff.

[41] S. o. S. 516.

[42] S. o. Bd. III 255; auch schon Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 269 f.

[43] Vgl. Gimaret, *Noms divins* 298 f. und *Ashʿarī* 505 f. Zur Problematik bei Hišām al-Fuwaṭī s. o. S. 6 f.; allgemein auch o. S. 471 sowie die Texte XXIX 3 und XXXI 12.

Waage hatte man ursprünglich in breitem Konsens übertragen gedeutet, als Symbol der Gerechtigkeit; so etwa Muǧāhid oder Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim[44], manche Baṣrier[45], auch angeblich Ǧa'far aṣ-Ṣādiq[46]. Mit letzterem ist auf die kūfischen Šī'iten verwiesen[47]; Muḥāsibī erwähnt neben ihnen als Gleichgesinnte die Murǧi'iten und die Ḫāriǧiten[48]. Unter die letzteren werden wir wohl auch die baṣrischen Ibāḍiten rechnen dürfen; sie beriefen sich dazu meist auf Ibn 'Abbās[49]. Die Exegese hatte schon deswegen viel für sich, weil im Koran von der „Waage" auch häufig mit Bezug auf das Diesseits die Rede war und hier der Kontext eine metaphorische Deutung geradezu verlangte[50]. Ebenso war die Brücke, über die man ins Paradies schreitet, im Koran noch ein „gerader Weg" (*ṣirāṭ mustaqīm*), den man von Gott geführt wird[51]; erst nachträglich, im Ḥadīṯ, vermischte sich damit die zoroastrische Vorstellung von der *činvat*-Brücke[52]. Zarathustra schreitet auf ihr seinen Anhängern voran[53], so wie Muḥammad dies tut, wenn er seine Gemeinde von der „Zisterne" ins Paradies führt[54]. Ḍirār hat die *ṣirāṭ*-Brücke geleugnet[55], und er tat dies mit der „Zisterne" wohl genauso; Ḥadīṯe hatten für ihn ja generell keine Autorität[56]. Die *muḥaddiṯūn* sahen keine andere Möglichkeit, als wiederum mit Ḥadīṯen darauf zu reagieren[57].

Aber nur in Iran hielt man diese Nüchternheit länger durch; dort hatte die Ḥadīṯbewegung anfangs nur eine schwache Basis. Im Irak dagegen spielte schon 'Amr b. 'Ubaid nicht mehr mit[58]. In der Mu'tazila war Ḍirār der letzte,

---

[44] Ṭabarī, *Tafsīr* ³XII 311 nr. 14334; Ṭabrisī, *Maǧma'* II 399, 2 f.

[45] S. o. Bd. II 71 und 152.

[46] Maǧlisī, *Biḥār* X 187, 2 ff.

[47] Hier gab es sogar allegorische Exegese: Die „gerechten Waagen" aus Sure 21/47 sind die Propheten und ihre Testamentsvollstrecker, die Imame (*Biḥār* VII 250 nr. 9 und 251, 10 nach Ǧa'far aṣ-Ṣādiq).

[48] *Ri'āya* 244, 2 f. (wenn wir an dieser Stelle *yu'aṭṭilūna* lesen dürfen statt *yuǧallifūna*).

[49] S. o. Bd. II 208, wo aber nur andere eschatologische Details behandelt sind.

[50] So etwa Ibn Qutaiba mit Bezug auf Sure 42/17 (*Tafsīr ġarīb al-Qur'ān* 392, 1); weitere Stellen bei Paret, *Kommentar* 154 f. zu Sure 6/152. Mit Bezug auf das Jenseits wird immer *mawāzīn* im Plural gebraucht (Sure 7/8 f., 23/102 f. und 101/6–9); in Sure 21/47 steht *al-mawāzīn al-qisṭ*.

[51] Vgl. etwa Sure 2/142 mit den bei Paret, *Kommentar* 35 genannten Parallelen; dazu die Konkordanz s. v. *ṣirāṭ* und Ahrens in: ZDMG 84/1930/48. Den Übergang zur späteren Bedeutung erleichterte Sure 37/23.

[52] Vgl. dazu Duchesne/Guillemin in: Festschrift Massé 108 f.; allgemein Nyberg, *Religionen des alten Iran* 180 ff., Cursetji Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life* 53 ff., 69 ff., 79 ff., Zaehner, *Dawn and Twilight* 302 f. und jetzt Tafazzoli in EIran V 594 f. s. v. *Činwad Puhl*. Auch der Gedanke, daß die Handlungen des Menschen nach seinem Tode gewogen werden, findet sich im Mazdaismus (Cursetji Pavry 80 ff.).

[53] Yasna 11, v. 10 f.

[54] S. o. S. 543.

[55] Ibn al-Murtaḍā, *Qalā'id* 130, 11 f.

[56] S. o. Bd. III 51 f.; daß dies ein Grund war, die „Zisterne" abzulehnen, sagt Āǧurrī, *Šarī'a* 353, –6 ff.

[57] Qušairī, *Ta'rīḫ Raqqa* 110, 1 f.

[58] S. o. Bd. II 306.

der prononciert und aus prinzipiellen Gründen Widerstand leistete. Indes hatte seine Position die Schwäche, daß er skripturalistisch argumentierte und darum in dem Augenblick, wo der Koran einen Beleg lieferte (etwa bei der Waage), zurückstecken mußte[59]; er konnte also nicht das Szenario en bloc zurückweisen. Über Abū l-Huḏail und Bišr b. al-Muʿtamir schweigen die Quellen; die beiden haben sich hier wohl ebenso zurückgehalten, wie sie es bei der Grabesstrafe taten[60]. Ǧāḥiẓ stellt zwar fest, daß man menschliche Handlungen nicht als Körper behandeln könne, die sich wiegen lassen, vermeidet es aber, sich selber auf diese Position festzulegen[61]. Kaʿbī gehörte noch zu den Gegnern, Ǧubbāʾī nicht[62]; der Qāḍī ʿAbdalǧabbār windet sich sehr[63]. Ašʿarī verteilt die Meinungen anonym über *ahl al-ḥaqq* und *ahl al-bidaʿ*; es war wohl zu schwer, die Grenze klar zu ziehen[64]. Die Lehre der *ahl al-ḥaqq* umschrieb er dabei mit den Worten, daß die Waage „ein Zünglein und zwei Waagschalen habe"; auch Ṭabarī benutzt diese Ausdrucksweise[65]. Auf ägyptischen Grabsteinen wird die Waage genannt, jedoch nicht häufig[66].

> Die Berührungen mit der zoroastrischen Eschatologie hatten übrigens ihre Grenzen. Die Zoroastrier konnten sich wegen ihrer Verehrung des Feuers nicht vorstellen, daß dieses nun in der Hölle zur Strafe eingesetzt – und damit verunreinigt – werde. Einer von ihnen überraschte Ǧāḥiẓ mit der Theorie, daß es im Islam nur deswegen ein Höllenfeuer gebe, weil es in der Heimat des Propheten so heiß gewesen sei (*Ḥayawān* V 69, 2 ff.). Ǧāḥiẓ revanchierte sich mit der Behauptung, daß Zarathustra an eine kalte Hölle geglaubt habe, weil man in Balḫ, wo er herstammte, und in Āḏarbaiǧān, wo er auftrat, durch den Winter so geplagt werde (ib. 67, 2 ff.).

---

[59] S. o. Bd. III 52.

[60] S. o. S. 529.

[61] *Ḫalq al-Qurʾān* in: *Rasāʾil* III 292, 6 f.; zum Argument vgl. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 318 f. Ḥafṣ al-Fard hatte vielleicht deswegen Gott die Fähigkeit zugesprochen, Akzidenzien in Körper zu verwandeln (s. o. Bd. II 732, Anm. 25).

[62] Vgl. Ṭabrisī, *Maǧmaʿ* II 399, 2 f.

[63] *Faḍl* 204 ff.

[64] *Maq.* 472, 8 ff.; auch 473, 9 ff. für die Zisterne: *ahl as-sunna wal-istiqāma* vs. *ahl al-ahwāʾ*.

[65] *Tafsīr* ^{3}XII 311, 9. Er sagt dabei ausdrücklich, daß er diese Ansicht für richtig halte (311, pu. ff.).

[66] Vgl. etwa RCEA I 157 f. nr. 200 für das Jahr 215/830; nach Ägypten gehört auch der Beleg Bd. II 726. Allgemein zur Frage vgl. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 317 ff. und Gimaret, *Ashʿarī* 511 ff.

4. Der Glaube

Glaube (*īmān*) und Zeugnis (*šahāda*) geben der Gemeinde ihr Gesicht[1]. „O ihr, die ihr glaubt" (*yā aiyuhā lladīna āmanū*), so werden die Anhänger des Propheten im Koran unablässig angeredet, und jede Grabinschrift der ersten Jahrhunderte enthält in der einen oder andern Form ein Glaubensbekenntnis. Wer als Muslim die Formel *lā ilāha illā llāh* ausspricht, „wird dem Höllenfeuer entrissen", so hieß es im Ḥadīṯ, und keine nachträgliche Interpretation kann verdecken, daß dies absolut gemeint war[2]; solange man Gott keinen Partner gibt (*ašraka*), kommt man ins Paradies, selbst wenn man stiehlt und hurt[3]. Zwischen Gott und denen, die an ihn glauben, besteht ein Loyalitätsverhältnis. Gott sorgt sich um die Menschen, und sie sind ihm dankbar dafür[4]; die Menschen tun Gutes, und nun ist es Gott, der ihnen dies dankt[5]. Unglaube ist Undankbarkeit[6].

Dieser koranische Ansatz wurde in verschiedener Weise aufgenommen. Die Umaiyadenkalifen, „Beherrscher der Gläubigen", wie sie sich nannten, beanspruchten die Loyalität, die einem Stellvertreter Gottes (*ḫalīfat Allāh*) gebührte[7]; als der Aufstand des Ibn al-Aš'aṯ zusammenbrach, verlangte Ḥaǧǧāǧ von den kūfischen Sympathisanten, daß sie sich selber des „Unglaubens" bezichtigten[8]. Ḥāriǧiten und Šī'iten grenzten demgegenüber die Glaubensgemeinschaft auf ihren eigenen Kreis ein. Ohne den Glauben an 'Alī kein Paradies, so sagten die Šī'iten[9], und die Ḥāriǧiten dementsprechend: Wer nicht zu uns gehört, ist ein „Polytheist" (*mušrik*)[10]. Das war ein hartes Wort; man konnte meinen, daß das heidnische Mekka in den Muslimen noch fortlebe.

---

[1] Zum Zeugnis vgl. M. Arkoun, *L'Islam, morale et politique* 29 ff.

[2] Vgl. Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 213, pu. ff. (= *Conc.* VII 270a) mit dem darauffolgenden Kommentar.

[3] Ib. 223, 11 ff. (= *Conc.* VI 283b). Auch das vorher genannte Ḥadīṯ forderte nicht mehr, als daß man bei dem Bekenntnis „Gott vor Augen haben" müsse (dazu oben S. 356). Natürlich ist in beiden Prophetenworten nicht explizit ausgeschlossen, daß der Sünder eine gewisse Zeit in der Hölle verbringen muß; aber daran hat man damals sicherlich noch nicht gedacht.

[4] Nagel, *Der Koran* 201 f.

[5] Sure 2/158; vgl. Sure 4/147. Dazu Izutsu, *Ethico-Religious Concepts* 120 f.

[6] Dazu Näheres oben Bd. II 227 f.; auch I 276. Zum Bedeutungsumfeld von *kufr* vgl. Izutsu, ib. 119 ff.; ergänzend und unter Berücksichtigung des historischen Aspekts M. Waldman in: JAOS 88/1968/442 ff.

[7] S. o. Bd. I 24.

[8] S. o. Bd. II 43; Sayed, *Ibn al-Aš'aṯ* 237 (wo „soll er" zu lesen ist statt „sollen"; vgl. Ṭabarī II 1096, ult. f.).

[9] S. o. Bd. I 275 f.

[10] S. o. Bd. II 228 f.

Niemand außer den Ḫāriǧiten hat je diesen Begriff auf Muslime angewandt. Sogar sie selber vermochten ihren Standpunkt nur mit Mühe zu halten; sich reiner zu dünken als die anderen, wurde schwer, als man die Sünde in den eigenen Reihen vorfand. Das Ideal einer Gemeinschaft der Heiligen zerbrach daran, daß Gemeinschaftssinn und Heiligkeit sich nicht miteinander vereinbaren ließen. Die Anhänger des Naǧda b. ʿĀmir sahen sich veranlaßt, sogar mit denjenigen ihrer Gesinnungsgenossen Solidarität zu üben, die einer *ḥadd*-Strafe unterlagen[11]. Die Ibāḍiten gewöhnten sich daran, zwischen *kufr* und *kufr niʿma* zu unterscheiden; damit sprengten sie die – ohnehin sekundäre – Einheit zwischen Unglauben und Undankbarkeit[12]. Der Nukkārit Hārūn b. al-Yamān meinte, daß zwar alle Sünden zum Unglauben führen, die läßlichen aber verziehen werden[13]. Die Naǧdīya wollte sich nicht dazu äußern, ob Gott die Seinen überhaupt strafen wird; in jedem Fall aber wird er dies nicht ewig tun und auch nicht im höllischen Feuer[14]. Die *mušrikūn* allerdings verschont er nicht; sie sind nicht einmal Muslime.

Wenn die Ḫāriǧiten also differenzierten, so nur auf einer Seite, beim Unglauben. „Glaube" und „Islam" dagegen blieben im wesentlichen konvertibel. Das war ein Axiom, das auch die Gegenseite nicht in Frage stellte, obgleich sie daraus eine ganz andere Konsequenz zog: Wer immer sich zum Islam als Religion bekennt, ist damit gläubig. Erst die Muʿtazila hat, wohl aus asketischem Impuls heraus, durch ihre Einführung des *fāsiq*-Begriffs eine Verschiebung erreicht[15]. Zwar hatte schon der Koran für den schweren Sünder eine Anzahl von Bezeichnungen bereitgestellt[16]; aber erst bei den Muʿtaziliten entstand ein neues „dreiwertiges" Koordinatensystem. Erst sie nämlich sahen in dem *fāsiq* eine eigene Kategorie: den Muslim, der nicht *muʾmin* ist, und erst sie wagten die Formulierung, daß ein Muslim auf ewig verdammt werden kann. Die Ḫāriǧiten hatten dies immer nur von dem *kāfir* (bzw. dem *mušrik*) gesagt, und die anderen, die sich als Repräsentanten der großen Mehrheit, der Gesamtheit (*ǧamāʿa*) sahen, hatten die Kraft des Glaubensaktes in jedem Muslim für so stark gehalten, daß dieser allenfalls vorübergehend mit dem Feuer Bekanntschaft macht[17]. Die Muslime waren für sie *ahl al-ǧanna*[18], und selbst wenn sie wegen ihrer Sünden einmal in die Hölle kommen, so sind sie doch keine *ahl an-nār*, sondern nur *ǧahannamīyūn*[19].

Dieses Lebensgefühl, das lange Zeit sich in Ḥadīṯen Ausdruck verschaffte, wurde in eine Theorie gefaßt von Abū Ḥanīfa; er nahm in seinem Sendschrei-

---

[11] Aš'arī, *Maq.* 91, 3 f.
[12] S. o. Bd. II 227 ff.
[13] Wilkinson, *Imamate Tradition* 165; zu Hārūn b. al-Yamān s. o. Bd. II 212.
[14] Aš'arī, *Maq.* 91, 4 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, 3 ff.
[15] Dazu ausführlich oben Bd. II 260 ff. Wir kürzen den Prozeß hier ab; vor allem auf die interimistische Bedeutung des Terminus *munāfiq* soll nicht noch einmal eingegangen werden (vgl. ib. 228 und 263).
[16] Dazu Izutsu, *Ethico-Religious Concepts* 156 ff.
[17] S. o. S. 547 f.; dazu auch die Ḥadīṯe bei Ibn Ḫuzaima 190, 17 ff. und 206, 11 ff.
[18] Zu diesem Begriff s. o. Bd. I 20.
[19] S. o. S. 559.

ben an ʿUṯmān al-Battī die Muʿtaziliten ins Visier, ohne sie direkt beim Namen zu nennen[20]. Was ihn störte, war, daß sie durch ihre Betonung der Sünde die Werke des Menschen so stark in den Vordergrund stellten; an dem Primat des Glaubensaktes wollte er nicht rütteln lassen. Dazu verwies er auf die historische Situation der Urgemeinde: Muḥammad hatte von seinen Anhängern schon den Glauben gefordert, als Gott die Gebote noch gar nicht erlassen hatte. Abū Ḥanīfa tat damit mutatis mutandis das, was in unseren Tagen Maḥmūd Ṭāhā versucht hat: er trennte zwischen der mekkanischen und der medinensischen Periode[21]. Er wertete die Werke nicht ab; aber er gab ihnen eine Bedeutung für sich. Sie machen den Glauben nicht aus, sondern sie vervollkommnen ihn, wie man in seinen Kreisen sagte[22]. An und für sich genommen ist der Glaube überall gleich, ob nun die Engel oder der geringste der Menschen ihn äußern, nämlich Zustimmung zu der wahren Lehre von dem einen Gott[23]. Wenn er sich irgendwo mit dem Handeln überschneidet, so im *dīn*, der „Religion", der von Gott gewollten Ordnung und der durch das religiöse Empfinden geprägten Sitte.

Eine umfassende Begriffsuntersuchung zu *dīn* steht noch aus. Zu *dīn* als „gottgewollte Ordnung" vgl. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft* I 13 ff.; zu *dīn* als „Herkommen, Sitte" vgl. Farrukh, *Bild des Frühislams* 86 ff.; zu *dīn* im Koran Jeffery, *Foreign Vocabulary* 131 ff. und Izutsu, *God and Man in the Koran* 219 ff.; zum Wortgebrauch allgemein W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion* 80 ff. und F. Ǧadʿān, *Miḥna* 294 ff. Der *dīn* der Juden und der Muslime wird genannt in der sog. Gemeindeordnung von Medina; gemeint ist wohl die auf Religion gegründete Lebensart, das „Gesetz" (vgl. Serjeant in: BSOAS 41/1978/26 f., 2a). Jeder Stamm hat auf diese Weise seine Lebensart: *kullu qaum*^{in} *wa-dīnahum* (vgl. Kister in: JESHO 15/1972/72 = *Studies*, nr. II). Die Araber haben ihren *dīn* (vgl. von Grunebaum in: Arabica 10/1963/15), aber auch einzelne Menschen (vgl. den angeblichen Brief ʿUmars an Abū Mūsā al-Ašʿarī in:

---

[20] S. o. Bd. I 194 ff. Das heißt allerdings noch lange nicht, daß die Murǧi'iten von den erwähnten Ḥadīṯen ausgingen oder sich auf sie stützten. Zwar behauptet dies Ibn Ḫuzaima (*Tauḥīd* 224, pu.); jedoch trifft es allenfalls auf Leute wie Muqātil b. Sulaimān zu, nicht auf Abū Ḥanīfa. Ibn Ḫuzaima schränkt an anderer Stelle denn auch ein – wenngleich hier um des Kontextes willen mit negativer Formulierung (mit der wiederum Muqātil gemeint sein könnte; 212, –6). Im übrigen heißt es ebensowenig, daß mit Abū Ḥanīfa sich im Islam die „Geburt des Fegefeuers" vollzogen habe. Zwar ist die Vorstellung von der zeitlichen Höllenstrafe erst denkbar geworden dadurch, daß die Muʿtaziliten den *fāsiq* zu einer eigenen Kategorie machten; aber die Entwicklung hat ihre Zeit gebraucht. Sie ist selbst bei Ibn Šabīb oder Muḥāsibī noch nicht ganz abgeschlossen (s. o. S. 126 f. und 203; allgemein auch S. 547 f.).

[21] Zu Maḥmūd Ṭāhā vgl. vorläufig die Übersetzung seiner Programmschrift von A. A. An-Naʿim, *The Second Message of Islam* (Syracuse 1987) 124 ff.; dazu R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jh.*, S. 377 ff. (mit weiterer Literatur) und mehrere Magisterarbeiten (J. Rinnert, Germersheim/Mainz; J. Rogalski, Berlin; I. Stümpel, Freiburg; A. Œvermann, Tübingen), von denen nur die letztere mittlerweile gedruckt ist: A. Œvermann, *Die „Republikanischen Brüder" im Sudan. Eine islamische Reformbewegung im zwanzigsten Jahrhundert*. Frankfurt 1993.

[22] S. o. Bd. I 201, Anm. 11; auch Text IV 62, b für den Šīʿiten ʿAlī b. Mīṯam. Zur Kritik daran vgl. Bd. I 182.

[23] Ib. 202; etwas differenzierend II 660.

JSS 29/1984/69, wo Serjeant mit „your conduct" übersetzt; auch oben Bd. I 155). In der Umaiyadenzeit fürchtete man, daß durch das Überhandnehmen der Klienten die Herrschaft der Freien schwinden und ihr *dīn* sich verändern werde (Ṭabarī II 627, 14 f.). Wer seinen politischen Standpunkt verdeutlichen wollte, sagte, daß er *ʿalā dīn ʿAlī* oder *ʿalā dīn ʿUṯmān* sei (Ṭabarī II 342, 6; 350, ult.; 659, 8; Aġ. XIV 231, 10; ähnlich jetzt auch Y. Nevo u. a., *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev* 7). Die Glaubensüberzeugung der Šīʿiten war darum ebenfalls ein *dīn* (Barqī, *Maḥāsin* 168, −8); ein Anhänger des ʿAlī ar-Riḍā sagte zu diesem: *nadīnu llāh bi-ṭāʿatikum* (Mağlisī, *Biḥār* XXIX 265, 2). Allerdings ist diese letztere Formulierung deutlich vom Koran inspiriert; dort findet sich das Nomen ebenso wie das zugehörige Verb (wenngleich letzteres nur an einer einzigen Stelle, Sure 9/29), und dort wird auch die Verbindung *dīn Allāh* gebraucht (Sure 3/83; neben *dīn al-ḥaqq* in Sure 9/29 und den bei Paret, *Kommentar* 199 genannten Parallelen). Diese Wortverbindung lebt dann weiter, etwa bei Ḥasan al-Baṣrī (vgl. Māturīdī, *Taʾwīlāt ahl as-sunna* I 176, 3 für Ḥasans *Tafsīr*) oder bei dem Ibāḍiten Sālim b. Ḏakwān (Text II 2, c).

Neben *dīn Allāh* tritt später der *dīn Muḥammad*, so wenn es etwa auf Grabsteinen heißt, daß jemand *ʿalā fiṭrat al-Islām wa-dīn Muḥammad an-nabī* gestorben sei (vgl. RCEA II 245 nr. 752). Erst jetzt läßt sich guten Gewissens mit „Religion" übersetzen. Das ist im Koran vorbereitet vor allem in Sure 5/3, wenn Gott den Muslimen versichert: „Heute habe ich euren *dīn* vervollständigt ... und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als *dīn* habt". Auch hier ist *dīn* noch die Gott zufriedenstellende Ordnung, der Vollzug der Riten; aber er ist auch der Islam und damit das, was die Gemeinde Muḥammads vor allen anderen auszeichnet. Darum wird in einer alten Glaubensformel der Islam „unser *dīn*" genannt (s. o. Bd. I 13). Andererseits galt in Mekka vor dem Islam der *dīn Ibrāhīm* (vgl. Rubin in: JSAI 13/1990/99 ff.). Unter Anthropomorphisten stellte man sich vielleicht vor, daß der *dīn Allāh* wie der Koran direkt aus Gott hervorgeht (Bd. I 213; dazu oben S. 370). Allerdings muß man immer im Auge behalten, daß mit „Religion" hier nie etwas Subjektives oder Privates gemeint sein kann, sondern nur ein objektives und öffentliches Verhalten (so Frank in: MIDEO 15/1982/73, Anm. 72). Daran ist selbst dann festzuhalten, wenn es im *K. al-Furūq* des Abū Hilāl al-ʿAskarī heißt, daß im Gegensatz zu *milla*, welches die Religion (*šarīʿa*) insgesamt bezeichne, *dīn* das sei, dem jeder einzelne ihrer Vertreter anhänge (181, 9 f.; zum Verhältnis vgl. auch Rāġib al-Iṣfahānī, *Iʿtiqādāt* 107, 4 ff. und Gardet EI² II 294 b s. v. *Dīn*). Nach dem *K. al-ʿĀlim wal-muta ʿallim* unterschied Abū Ḥanīfa auch zwischen *dīn* und *šarīʿa*: Alle Propheten haben den gleichen *dīn*, aber nicht die gleichen *šarāʾiʿ* (S. 5 f.). Darum bezeichnete man, im Gegensatz zu heutigem Sprachgebrauch, die Religionen nicht als *adyān*, sondern als *milal*; Šahrastānī hat darüber einiges zu Beginn seines *K. al-Milal wan-niḥal* gesagt (25, 12 ff./48, 2 ff.; vgl. die Übersetzung von Gimaret, *Livre* 165 ff.).

Die Sachlage im Koran wird dadurch etwas verunklärt, daß *dīn* dort auch die Bedeutung „Gericht" hat, vor allem in der Verbindung *yaum ad-dīn*, aber auch für sich stehend (vgl. Paret, *Kommentar* 524 zu Sure 107/1). Hier handelt es sich um ein Lehnwort aus dem Aramäischen, das bereits in vorislamischer Zeit ins Arabische eingedrungen war (vgl. Horovitz, *Koranische Untersuchungen* 62). So bezeichnet etwa im syrischen Rechtsbuch des Īšōʿbuḫt *dīnā* das angewandte bürgerliche Recht im Gegensatz zu *nāmōsā*, dem idealen Gesetz (vgl.

Sachau, *Syrische Rechtsbücher* III, Einleitung). – Zu berücksichtigen ist weiterhin, daß ai. *daēnā* > mi. *dēn* ebenfalls u. a. „Religion" heißt (vgl. Nyberg, *Religionen des alten Iran* 114 ff. und jetzt M. Shaki in EIran VII 279 ff.). Dieser *dēn* wohnt im Menschen wie ein schönes Mädchen (vgl. *Dēnkart*, übs. de Menasce 236 f. = § 225) und begegnet ihm in dieser Gestalt wieder im Jenseits (Cursetji Pavry, *Future Life* 28 ff.; Boyce, *Zoroastrians* 27). Nöldeke hat deswegen ar. *dīn* „Religion" zu einem Lehnwort erklärt und von *dīn* „Brauch, Sitte" trennen wollen (in: ZDMG 37/1883/534, Anm. 2; auch Jeffery, *Foreign Vocabulary* 132 und W. C. Smith, *Meaning and End* 98 ff.). Jedoch ist dies nicht unbestritten geblieben (vgl. Gardet in EI² II 293 b). Für eine synchrone Betrachtungsweise, wie sie etwa Izutsu in der oben genannten Arbeit oder Y. Y. Haddad in: MW 64/1974/114 ff. gewählt haben, ist der Sachverhalt ohnehin unerheblich. Auch die arabischen Philologen, denen die Überschneidung bekannt war, wollten sich natürlich nicht zu einer Abhängigkeit verstehen (vgl. Abū Hilāl, *Furūq* 181, −5 ff.).

Das Wort *dīn* ist nie zu einem theologischen Terminus geworden. Das lag wohl daran, daß es nicht eindeutig genug war. *Dīn* im Sinne von „Religion" gehörte in den Bereich des Glaubens, *dīn* im Sinne von „Verhalten, Sitte" dagegen in den Bereich des Handelns. Die Muʿtaziliten konnten den Begriff ohne Mühe für sich beanspruchen; *dīn* umfaßte ja auch die rituellen Pflichten, also die Werke[24]. Abū Ḥanīfa dachte demgegenüber eher an die Glaubensinhalte. Nun ließ sich allerdings beides ohnehin schwer trennen, in der gelebten Wirklichkeit ebensowenig wie in dem geoffenbarten Text, von dem man ausging, dem Koran. Muḥammad hatte anfangs vor allem Zustimmung gefordert, rationale Anerkennung seiner als wahr erkannten Botschaft. Er hatte „Wissen" gebracht; die Gegner hatten nur „Meinung" zu bieten[25]. Glaube war eine Sache des Kopfes gewesen, in gewissem Sinne auch des Herzens, als Vertrauen auf Dinge, die in der Zukunft lagen und die man nicht sah (*ġaib*)[26]. Später aber, als sich in Medina eine Gemeinde mit festem *dīn* gebildet hatte, kam es darauf an, „zu glauben und zu tun, was recht ist" (*āmana wa-ʿamila ṣ-ṣāliḥāt*) – Glaube als Pflicht der Glieder, als Gehorsam[27]; *ṭāʿa* hieß ja sowohl „Gehorsam" als auch „Gehorsamswerk", und der Name, den die Religion annahm, *islām*, war gleichfalls ursprünglich die Unterwerfung unter Gottes Willen[28].

---

[24] So etwa Mānkdīm, ŠUḤ 708, 1 f.

[25] Vgl. meine *Erkenntnislehre* 13; auch Fazlur Rahman, *Major Themes* 101.

[26] Vgl. Macdonald/Gardet in EI² II 1025 f. s. v. *Ghayb*; Gaudefroy-Demombynes in: *Mél. Massignon* II 245 ff.; Berque, *Le Coran* 751.

[27] Zu diesen verschiedenen Aspekten des koranischen Glaubensbegriffs vgl. Ringgren in: Oriens 4/1951/1 ff.; auch Izutsu, *Ethico-Religious Concepts* 184 ff. Allgemein zu den verschiedenen Arten, in denen sich Glaube definieren läßt, Pelikan in ER V 250 ff. s. v. *Faith*; für den Islam Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 361 ff.

[28] Der Satz *inna d-dīn*^{a} *ʿinda llāh*^{i} *l-islām* in Sure 3/19 läßt sich ebenso übersetzen mit „Als (einzig wahre) Religion gilt bei Gott der Islam" (so Paret) wie mit „Als (rechte) religiöse Verhaltensweise gilt bei Gott die Unterwerfung unter seinen Willen" (so W. C. Smith, *On understanding Islam* 47); vgl. Sure 2/128 und 131 f. Wenn *aslama* hieß „sich zum Islam bekehren", so war es mit *āmana* „glauben" nicht identisch (vgl. Sure 49/14; dazu Jomier in EI² IV 171 b s. v. *Islām*).

An der einen Stelle, wo kataloghaft Glaubensinhalte aufgezählt wurden, in Sure 2/177, standen „Dogmen" neben rituellen Verhaltensweisen[29].

Abū Ḥanīfa schaffte Klarheit, indem er *īmān* „Glauben" mit *taṣdīq* „Für-Wahr-Halten" gleichsetzte[30]; damit konnten die Werke nur noch Zeichen des Glaubens sein. Durch diesen Infinitiv erhob er nun in der Tat ein Verb zum Begriff, das zur ältesten Schicht der koranischen Offenbarung gehörte; *ṣaddaqa* bildet in Sure 75/31 f. den Gegensatz zu *kaḏḏaba*, im Sinne von „(an die Offenbarung) glauben" vs. „(sie) zur Lüge erklären"[31]. Ob Abū Ḥanīfa sich bewußt war, daß er mit diesem Rückgriff auf die mekkanische Phase genau im Sinne seiner Theorie handelte, ist schwer zu sagen; in der Exegese behandelte man den Koran ja im allgemeinen nicht unter historischem Gesichtspunkt, sondern als eine gedankliche Einheit. Aber er stand zumindest in einer Tradition; die Betonung des theoretisch-intellektuellen Aspekts ist nämlich, wie Ringgren im Anschluß an Ahrens hervorgehoben hat, auch für den Glaubensbegriff des orientalischen Christentums bereits bezeichnend gewesen[32]. Der Islam gewinnt hiermit einen Zug, der bis heute sein Gesicht geprägt hat: Glauben und Wissen kommen harmonisch miteinander aus; der Glaube „sucht" nicht das Verstehen wie bei Anselm von Canterbury. Der Gedanke, daß eine Glaubenserfahrung mehr Gewißheit haben könne als eine andersgeartete Erkenntnis (*credo ut intelligam*) oder daß man ihr gar die Erkenntnis opfern müsse, das sacrificium intellectus (*credo quia absurdum*), ist zumindest dem *kalām* immer fremd geblieben[33].

Man darf das natürlich nicht überbetonen. Die islamische Mystik zeigt, daß man auch anders denken konnte. Was dem Menschen zu glauben aufgegeben war, war zwar vernünftig; aber die Vernunft war nicht Richtschnur. So antikisch dachte man nicht mehr; das Judentum hatte den Gehorsam gegenüber Gottes Ratschluß zum Prinzip erhoben[34]. Gehorsam dann nicht nur im Handeln, sondern auch in der vertrauenden Annahme einer mitgeteilten Wahrheit und Verheißung; nur deswegen ließ sich der Glaube ja als Zeugnis verstehen. Selbst in der Murǧi'a hat man das gesehen, bezeichnenderweise allerdings nicht in Kūfa, sondern unter denjenigen Theologen, die in Baṣra mit den Mu'taziliten zusammenlebten. Sie fragen nach der inneren Einstellung, welche den Werken ihren Sinn verleiht, dem Anteil des Herzens also, und fanden diesen in Tugenden wie der Demut vor Gott und der Liebe zu ihm[35]. Glaube wurde

---

[29] S. o. S. 353 f. Allerdings war das Bezugswort dort nicht *īmān*, sondern *birr* „Frömmigkeit".

[30] S. o. Bd. I 194 f. Zur Bedeutung allgemein vgl. W. C. Smith, a. a. O. 148 ff. und vorher; kritisch dazu R. M. Frank in: JAOS 106/1986/313 ff.

[31] Zur Problematik der Stelle vgl. Paret, *Kommentar* 495 f.; Parallelen vgl. Ringgren, a. a. O. 10 f. Zu *kaḏḏaba* als ältester Bezeichnung für die Haltung eines Ungläubigen vgl. Waldman in: JAOS 88/1968/444 f.; Berque übersetzt in seiner Koranübersetzung auch *kafara* mit „dénier". Zu *kaḏḏaba* allgemein WKAS I 94 f.; zu *ṣaddaqa* noch R. Würsch, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik* (Freiburg 1991), S. 21, Anm. 104.

[32] Ib. 12 ff.; dazu Ahrens in: ZDMG 84/1930/58 ff.

[33] Vgl. dazu W. C. Smith, *On understanding Islam* 153 f.

[34] Dazu Dihle, *Vorstellung vom Willen in der Antike* 24 ff., auch 79 ff.

[35] S. o. Bd. II 172, 174 und 183; auch Bd. I 220. Im Gegenbild auch in Text XIV 1, b.

damit zu Gläubigkeit; er beruhte auf der Anerkennung des Geschöpfseins. Die Vokabeln, die man benutzte, waren merkwürdig unkoranisch[36]; man machte offenbar Konzessionen an das asketische Klima der Stadt[37]. Damit versuchte man zugleich, die Mu'tazila von dieser Seite her zu überholen; in den rationalen Inhalten, nämlich Einheitsbekenntnis und Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes, stimmte man mit ihnen überein. Gegenüber dem *taṣdīq* war die Ausweitung gewaltig; der Begriff war existentiell aufgefächert worden[38]. Der Glaube hatte jetzt „Elemente" (*ḫiṣāl*), und man konnte sich fragen, ob sie allesamt verwirklicht werden mußten, um seinen Bestand zu gewährleisten[39]. Aber die baṣrischen Murği'iten ließen sich nicht beirren: Der Glaube ist nicht teilbar[40]. Allerdings hieß dies, daß schon ein partielles Fehlverhalten, Hochmut statt Demut etwa (wie beim Satan), zum Unglauben führte[41]. Die mu'tazilitische Theorie war hier flexibler; man konnte einfach Werke gegeneinander abwägen[42].

Nur implizierte die mu'tazilitische Werkgerechtigkeit eben auch, daß es Glaube als selbständige Entität nicht gab. Eine solche Reduktion war möglich, weil der Islam nicht – wie das Christentum – eine „Erlösungsreligion" ist; man hat von einem „Triumph der Moral über die Religion" sprechen können[43]. Allein die Murği'iten haben aus dem Kapitel *De fide* ein eigenes Lehrstück gemacht; die Mu'taziliten handelten an dieser Stelle bezeichnenderweise von den *asmā' wa-aḥkām*, also den juristischen Konsequenzen, die sich aus dem jeweiligen Heilsstatus ergaben[44]. Die Tradition der baṣrischen Murği'a konnte sich lange halten, auch im Umkreis der Mu'tazila selber. In der zweiten Hälfte des 3. Jh's hatte sie im Irak geradezu das Heft in der Hand[45]; erst Ǧubbā'ī brachte die Wende. Aber die beiden Positionen standen sich nicht idealtypisch gegenüber; man dachte nicht in den Kategorien eines Entweder-Oder wie in der Attributenlehre oder im *ḫalq al-Qur'ān*, sondern glich immer wieder aus. Niemand lehnte ja die Werke ab, und niemand behauptete, daß

---

[36] Für „Demut" s. o. Bd. II 172; für „Liebe" vgl. Rahbar, *God of Justice* 180 f. und oben S. 375. Der Koran betont ganz andere Ausdrucksformen des Glaubens, vor allem Furcht und Dankbarkeit (vgl. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts* 184 ff.). Vgl. dagegen die *fides caritate formata* bei Thomas von Aquin (*Summa theologica* II 2, quaestio 4 art. 5).

[37] Gerade in Baṣra erhielt die Gottesliebe in der aufkeimenden Mystik besondere Bedeutung (s. o. Bd. II 98 und 101). Ṣāliḥī setzt sie später mit der Demut gleich (Text XXXI 44, d).

[38] Ḥalīmī hat dies später in seinem *K. Šu'ab al-īmān* aufgenommen (vgl. die Kapitel I 496 ff.).

[39] Vgl. Text II 6, f; 11, c; 15, d; 17, d usw.

[40] S. o. Bd. II 171 und 174. Nach Text II 6, g allerdings auch schon Abū Ḥanīfa, wenn dies nicht einfach eine Interpretation des Häresiographen ist.

[41] S. o. Bd. II 183.

[42] S. o. S. 64. Das Problem, das sich in der Mu'tazila stellte, bestand stattdessen darin, ob die Werke, die über das Pflichtmaß hinausgingen, die opera supererogationis (*nawāfil*), mitzuzählen seien oder nicht. Aus der alten asketischen Tradition heraus war die Frage zu bejahen (s. o. Bd. III 287 für Abū l-Huḏail); später lehnte man dies ab (vgl. Mānkdīm, ŠUḤ 708, 3 ff. für Ǧubbā'ī und Abū Hāšim).

[43] Leuze, *Christentum und Islam* 281.

[44] S. o. Bd. II 261 ff.

[45] S. o. S. 123 ff., vor allem die Glaubensdefinition des Ibn Šabīb (S. 127).

das „Für-Wahr-Halten" unwichtig sei; man hat hier nie so erbittert gestritten wie die Christen während der Reformation. Man schrieb auch nicht viel über diese Themen; Buchtitel wie *K. at-Taṣdīq* oder *K. al-Īmān* sind im frühen *kalām* verhältnismäßig selten[46]. Selbst die Frage, ob man glauben könne, ohne sich rational über die Inhalte Rechenschaft abzulegen, das Problem des *taqlīd* also, wurde nur zeitweise, etwa bei Bišr b. al-Muʿtamir oder bei Ṯumāma, virulent[47]. Im Grunde war man sich auch darüber einig, daß schon ein Minimum an Glaubensinhalten ausreiche, um jemanden zu einem Muslim zu machen; Ibn Kullāb illustrierte dies mit dem bekannten Ḥadīṯ von der Sklavin, die zum Himmel aufschaute und dadurch die Existenz Gottes bezeugte[48]. Wenn man dann noch das Bekenntnis zum Prophetentum Muḥammads hinzufügte, war die *šahāda* bereits abgeleistet.

Die Dinge so zu sehen, lag natürlich vor allem dort nahe, wo man nicht akademisch an das Thema heranging, sondern Mission trieb. Was dann herauskam, war wiederum murǧi'itisch im Ansatz, aber doch von anderer Art. In Ostiran hatte Ǧahm b. Ṣafwān, vermutlich eben durch die Gegebenheiten der Mission angeregt, den Glauben ganz auf die Anerkennung des einen Gottes eingeschränkt. Diese Zustimmung vollzog sich nach seiner Ansicht im Herzen; das Bekenntnis, das man mit dem Munde ablegt, ist für den Glaubensakt nicht konstitutiv. Glaube ist ein Geschenk Gottes; man erfährt ihn als Bekehrung. Die Belehrung kommt erst hinterher; in der Katechese erfährt man, was in der Offenbarung des Korans enthalten ist. Die Murǧi'iten vertraten in Ostiran die Rechte der Neophyten; die Glaubensgewißheit der Araber, die gerade aus dem Empfang der Offenbarung erwachsen war, sagte ihnen nicht viel[49]. Die Baṣrier hatten dies anders gesehen; für sie war Glaube immer auch Glaube an das, was „der Prophet von Gott gebracht hat"[50]. Die Gotteserkenntnis an sich wurde von ihnen manchmal nur als rationale Vorstufe verstanden, als natürliche Religion, die man mit den Heiden gemeinsam hat[51]. Die Heiden waren damit zwar für sie ebenso wie für Ǧahm vom eigentlichen Glaubensakt ausgeschlossen; aber für Ǧahm lag der Grund darin, daß der Glaube ein Gnadengeschenk war. Ǧahm war im Gegensatz zu den Baṣriern reiner Determinist[52]. Mit dem *taṣdīq* des Abū Ḥanīfa dagegen ließ sich seine Lehre leicht vereinbaren. Zwar ist nicht nachzuweisen, daß er mit Abū Ḥanīfa persönlichen Kontakt gehabt hätte[53]; jedoch kamen schon eine Generation nach seinem Tode die ersten Schüler des kūfischen Juristen nach Ostiran. Über ihre Kreise wirkte

---

[46] Vgl. den Index der Buchtitel. Ein *K. al-Īmān* schrieben Abū ʿUbaid und Ibn Abī Šaiba, später dann Ibn Taimīya; aber sie waren alle keine *mutakallimūn*.

[47] S. o. Bd. III 109, 142 und 167; dazu unten S. 671.

[48] Vgl. Text XXXIII 23, Kommentar; neben die Anerkennung der Existenz Gottes tritt in der Variante bei Ibn Ḫuzaima, *Tauḥīd* 82, 9 ff. noch der Glaube an die Auferstehung.

[49] Zu allem s. o. Bd. II 495 ff.

[50] S. o. Bd. II 171 f. und 175; zu der Ausdrucksweise vgl. Text II 17, Kommentar.

[51] Ib. 171; auch 737. Dazu oben S. 361 f.

[52] S. o. Bd. II 497 f.

[53] Ib. 494.

Ǧahms Anstoß als ḥanafitische Lehre in den Irak zurück; wir beobachten dies besonders bei Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī[54], in gewissem Sinne auch vorher schon bei Naǧǧār[55]. Aš'arī, der hier weitgehend mit Ṣāliḥī übereinstimmt[56] und sonst stark auf den Baṣrier Naǧǧār zurückgreift[57], steht aus der Sicht Ibn Taimīya's in der Nachfolge Ǧahms[58].

Woran Ibn Taimīya sich stieß, war, daß neben der inneren Zustimmung das äußere Bekenntnis (*iqrār*, *qaul*) keinen Platz mehr fand; Ibn Kullāb hatte sich da in seinen Augen viel besser entschieden[59]. In der Tat haben viele andere Murǧi'iten das Bekenntnis mit in die Definition aufgenommen: Ibn Šabīb al-Baṣrī[60], Bišr al-Marīsī[61], sogar Naǧǧār[62]. Die Entscheidung war wohl standortgebunden. Dort wo man nicht genug Arabisch konnte, um die *šahāda* fehlerfrei zu sprechen, wurde die Sache zum Problem; schon früh haben die Ḥanafiten in Ostiran und Zentralasien sich Gedanken darüber gemacht, ob man Gebet und Koranrezitation in einer andern Sprache als der der Offenbarung verrichten dürfe[63]. Dort dagegen, wo man unter sich war, konnte das Bekenntnis geradezu an die Stelle des *taṣdīq* treten. So etwa bei den iranischen Ḫāriǧiten; sie scheinen direkte Bekenntnisfeiern abgehalten zu haben, „Konfirmationen" für Jugendliche, die in die Gemeinde aufgenommen wurden[64]. Ibn Karrām betonte später dezidiert den Vorrang des Bekenntnisses vor dem *taṣdīq*; er lebte in Nēšāpūr, weit weg von der Grenze. Und vor allem: er war Ṣūfī; das Bekenntnis war für ihn nicht mehr allein das juristische Zeugnis, das man bisher darin gesehen hatte. Worauf er hinauswollte, war anscheinend, daß die Menschen bereits in der Präexistenz ihren Glauben vor Gott bekannt haben; das *taṣdīq* ergab sich daraus als gewissermaßen angeborene Konsequenz[65]. Māturīdī verwarf seine These; aber das *taṣdīq*, zu dem er selber nun zurückkehrte, galt nach seiner Ansicht ebensosehr der prophetischen Offenbarung wie der Erkenntnis Gottes[66]. Er verstand es als innere Zustimmung zu allen Glaubensinhalten, der in dem Bekenntnis Ausdruck verliehen wurde[67].

---

[54] S. o. S. 135.

[55] S. o. S. 156. Er spricht dann trotzdem von „Elementen" des Glaubens wie Abū Šamir und bezieht unter sie auch die Offenbarung mit ein (ib.).

[56] Vgl. Gimaret, *Ash'arī* 472 ff.; die Glaubensdefinition ist festgehalten bei Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 150, 3 f. und 16 f.

[57] S. o. S. 147.

[58] *Īmān* 114, −7 ff.

[59] *Taṣdīq* + *qaul* (ib.; dazu oben S. 193). Für Ibn Taimīya ist dies der *maḏhab as-salaf*; in diesem Sinne auch Text XXXIII 43 A.

[60] S. o. S. 126.

[61] Text XX 29, b.

[62] S. o. S. 147.

[63] S. o. Bd. II 491; allgemein zu dieser Frage Paret in EI² V 429.

[64] S. o. Bd. II 595 f.; auch 575.

[65] Ib. 610. Die Gegner haben diese Lehre allerdings immer minimalistisch interpretiert (vgl. etwa Zainaddin al-'Āmilī, *Ḥaqā'iq al-īmān* 80, ult. ff.).

[66] *Tauḥīd* 373, 8 ff.

[67] Madelung in EI² VI 847 a. Vgl. auch die Theorie des Ḥakīm at-Tirmiḏī, die Radtke, *Tirmiḏī* 80 ff. analysiert hat, oder die Glaubensdefinition des Ǧunaid bei Abū Nu'aim, *Ḥilya* X 265, −7 ff./übs. Deladrière 61 ff. Allgemein Massignon, *Passion* ²III 161 ff./engl. Übs. III 148 ff.

Die Frage nach den Mindestvoraussetzungen des Glaubens, dem Minimum an notwendigen Inhalten, ist gleichfalls in Ostiran am intensivsten diskutiert worden. Hier hatte sie ihren Sitz im Leben; der Text, der uns darüber am besten Aufschluß gibt, ist der *Fiqh al-absaṭ*[68]. Im Irak formulierte man sie etwas anders; man wollte wissen, ob der Mensch die Glaubensinhalte und das Gesetz nur summarisch zu kennen brauche. Aber die Beispiele, an denen man anekdotisch den Dissens demonstrierte, zeigen, wie theoretisch die Diskussion hier war; sie sind wenig realistisch und zum Teil fiktiv[69]. Die Muʿtaziliten – und vor ihnen schon die Ibāḍiten – waren demgegenüber viel eher daran interessiert, welche Glaubenswahrheiten denn sogar die Heiden schon erkennen können[70]; sie sahen die Frage also unter dem Aspekt der Vernunftgemäßheit. Für alle ging es dabei auch darum, an welchem Punkte Erkenntnis in Verantwortung umschlug. So entstand im Irak über die einzelnen Schulen hinaus ein gewisser Konsens über die Möglichkeit eines Naturrechts oder einer natürlichen Theologie. Wir finden den Gedanken in der Muʿtazila besonders ausgebildet bei Naẓẓām[71], aber auch bei Abū l-Huḏail[72] und vielleicht schon bei ʿAmr b. ʿUbaid[73], in murǧiʾitischer Tradition bei Naǧǧār[74] und bei Abū Ṯaubān[75]. In paradigmatischer Form ist er ausgesprochen in der Geschichte vom Traum des Maʾmūn, die bei Ibn an-Nadīm erzählt wird[76]. Ǧaʿfar b. Mubaššir ging dabei so weit, selbst die Ewigkeit der Höllenstrafe für rational beweisbar zu halten[77]. Dieser Schritt freilich stieß auf Skepsis; aber die Grundlinie führt weiter über Iskāfī[78] und Ǧubbāʾī bis zu dem Qāḍī ʿAbdalǧabbār und seiner Schule[79]. Auch Māturīdī blieb dabei, daß ethische Bewertungen in den Bereich der ratio fallen; die „orthodoxe" Kritik bleibt weitgehend auf die Aš'ariten beschränkt[80]. Selbst unter Ḥanbaliten wurde das aufgenommen[81]. Ibn Taimīya scheut sich nicht, darauf hinzuweisen, daß zahlreiche Juristen der

---

[68] S. o. Bd. II 537.
[69] S. o. Bd. I 203.
[70] S. o. Bd. II 175; I 412 ff. und II 230.
[71] S. o. Bd. III 382 und 395 f.
[72] Vgl. Text XXI 46, b.
[73] Wenn der betreffende Text echt ist (X 6, c).
[74] S. o. S. 156.
[75] Text II 23. Geht diese Tendenz bei den Murǧiʾiten bis auf Abū Ḥanīfa zurück? (vgl. Bd. I 205).
[76] *Fihrist* 303, –4 ff.; dazu Endreß in: Festschrift Falaturi 151 f.
[77] S. o. S. 63; ähnlich auch ʿAbbād b. Sulaimān (s. o. S. 39).
[78] Vgl. Text XXIX 23.
[79] Gimaret, *Ashʿarī* 444. Zu ʿAbdalǧabbār allgemein das Buch von G. F. Hourani, *Islamic Rationalism* (Oxford 1971) und die ungedruckte Dissertation von Abdalla I. Mohammed, *The notion of good and evil in the ethics of ʿAbd al-Jabbār. A philosophical study, with a translation of „The Determination of Justice and Injustice", sections 1–12* (Temple University Washington 1983); jetzt auch Heemskerk, *Pain and Compensation* 124 ff. Für die Šīʿiten vgl. Schmidtke, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī* 99 ff.
[80] Ib. 444 ff.; Rudolph in: ZDMG 142/1992/76 und 86.
[81] Vgl. z. B. Ibn ʿAqīl, *Funūn* 400 ff. nr. 363.

verschiedenen Schulen eine natürliche Ethik vertreten hätten; nur Aš'arī sei aus der Reihe getanzt, weil er gegen die Mu'tazila habe polemisieren wollen[82].

> Das ist, wie so häufig bei Taimīya, scharf gesehen und zugleich etwas einseitig formuliert. Im Prinzip hat man in der islamischen Welt mit drei Modellen experimentiert: a) die ethischen Normen existieren neben Gott, und er muß sich nach ihnen richten (so nach Ansicht mancher Mu'taziliten und vieler Philosophen); b) Gott steht über den ethischen Normen und braucht sich nicht nach ihnen zu richten (so die Aš'ariten); c) Gott setzt die ethischen Normen und hält sich dann daran (so die Māturīditen). Die Frage, inwiefern es in der Zeit vor der Offenbarung bereits sittliche Verantwortung gab, war dabei von zentraler Bedeutung. Sie verband sich häufig mit Überlegungen zur juristischen „Generalklausel": ob nämlich alles, was nicht explizit verboten ist, als erlaubt anzusehen sei (*ibāḥa aṣlīya*) und deswegen Dinge, die erst durch die Offenbarung mit einem Verbot belegt wurden, etwa im Bereich der Speisetabus, vorher noch als freigegeben gelten konnten (dazu oben Bd. II 302 und vor allem Schacht in EI^2 III 661, neuerdings auch A. Kevin Reinhart, *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany 1995). Später trat die Frage hinzu, ob die juristische Qualifikation eines Sachverhaltes aus der ratio legis (*'illa*) der jeweiligen Vorschrift herrühre und somit rational begründet sei oder direkt auf Gott bzw. den Propheten als den jeweiligen „Gesetzgeber" (*šāri'*) zurückgehe (vgl. dazu A. Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* 151 ff.).

Wir können hier nicht auf Einzelheiten eingehen. Daß Ethik sich rational begründen ließ, hatte natürlich schon Aristoteles gezeigt. Die Mu'tazila entwickelte unter dem Stichwort *istiḥqāq* einen Gedanken, den wir auch aus der Nikomachischen Ethik kennen: daß nämlich Handlungen als gut bzw. böse bewertet werden können, insofern sie Lob oder Tadel verdienen[83]. Das hatten auch die Kirchenväter schon so gesehen[84]. Für den Islam aber war daneben vor allem wichtig, daß man die Vorstellung von einer natürlichen Religion schon in einem vielgelesenen alten Text vorfand: in *Kalīla wa-Dimna*, und zwar in der Vorrede, die Burzōya dem Text gegeben hatte[85]. Burzōya sagt dort, daß er, nachdem er durch die Skepsis hindurchgegangen sei, sich an das halten wolle, worin alle Religionen übereinstimmen und was ihnen somit gewissermaßen vorausgeht. Das aber sind interessanterweise vor allem ethische Prinzipien: nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen usw.[86]; hinzu tritt Askese, die aus dem Glauben an das Jenseits erwächst. Wir haben hier vielleicht das vor uns, was in islamischer Zeit für die Aufklärungsreligion der Dahriten und der *zanādiqa* maßgeblich wurde; auch bei Baššār b. Burd findet sich ähn-

---

[82] *Radd 'alā l-manṭiqīyīn* 420, 16 ff.

[83] Hourani 29 f., 39 und 144 ff.; jetzt auch Reinhart, *Before Revelation* 153 ff.; dazu hier Text XXI 149 und 155, i. Vgl. damit *Eth. Nic.* III 1. 1109b 30 ff.

[84] Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 616 ff. Natürlich verschob sich die Perspektive: Aristoteles unterwarf die Handlungen dem Urteil der Gesellschaft; für Christen und Muslime dagegen kam das Urteil Gott zu. Aber es geht hier ja um das Kriterium, und dieses war nun in beiden Fällen das gleiche.

[85] Dazu Bd. II 28 f.

[86] S. 86, 5 ff.

liches[87], später bei Abū Ḥātim ar-Rāzī[88]. Im Judentum wurden an dieser Stelle die sog. noachischen Gebote beschworen, sieben ethische Maximen, die nach der Sintflut formuliert wurden und somit als Pflichten für alle Menschen bereits bestanden, bevor Mose auf dem Sinai die Thora empfing[89]. Hier ging es natürlich vor allem um das Verhalten Abrahams; er stand zeitlich zwischen Noah und Mose[90]. Die Muslime, denen die Vorstellung einer Abrahamsreligion (*millat Ibrāhīm*) vom Koran her vertraut war[91], führten u. a. das Gebot der Beschneidung (das im Koran nicht erwähnt war) auf diese Zeit zurück[92].

Letzteres allerdings hat mit Ethik noch nicht viel zu tun. Interessant ist außerdem, daß nirgendwo in den islamischen Texten dabei die Vorstellung vom Gewissen als einer Instanz jenseits der Offenbarung entwickelt wird. Nun ist das ein Problem für sich. Auch das Judentum hat mit dieser Kategorie nicht viel anfangen können; der moderne jüdische Religionsphilosoph Isaiah Leibowitz bezeichnet das Gewissen als eine atheistische Kategorie[93]. Das Christentum kann sich demgegenüber auf Paulus berufen[94]. Nur war dieser in einer ganz andern Situation gewesen. Er hatte beweisen müssen, daß auch die Heiden das Gesetz in ihrem Herzen tragen; dazu kam ihm der stoische Begriff der συνείδησις gerade recht. Die Idee des Naturrechts wurde von ihm als Waffe gegen den jüdischen Legalismus benutzt[95]. Im übrigen tritt auch im Christentum der Begriff „Gewissen" erst mit den Pietisten und Aufklärern des 18. Jh's, d. h. dem Individualisierungsschub, zu dem es damals kam, in den Vordergrund.

> Das ist neuerdings in der Bielefelder Habilitationsschrift von H. D. Kittsteiner herausgearbeitet worden (*Die Entstehung des modernen Gewissens*; Frankfurt 1991). Große, vielleicht zu große Bedeutung mißt T. E. Huff, *The Rise of Early Modern Science* (Cambridge 1993), S. 107 ff. dem Gewissensbegriff bei; er zitiert dort Anm. 63 auch englischsprachige Sekundärliteratur zum Thema. Vgl. weiterhin M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Paris 1969). Mit Bezug auf den Islam kurz auch Hofheinz in: Wuqūf 7-8/1992-3/461 ff.

---

[87] S. o. Bd. II 14.

[88] *A'lām an-nubūwa* 156, 2 ff. Auch hier wird übrigens wie schon bei Burzōya die Eschatologie mit unter diese Grundelemente gerechnet. Das ist vielleicht spezifisch iranisch; die Mu'taziliten mögen so sich ermuntert gefühlt haben, die natürliche Theologie bis auf die Ewigkeit der Höllenstrafe auszudehnen.

[89] Westermann, *Genesis* I 628 ff.; A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah* (New York 1981).

[90] Urbach, *The Sages* 317 ff.

[91] S. u. S. 591.

[92] Als *fiṭra*; vgl. EI² V 20 a s. v. *Khitān* und oben Bd. II 386. Auch das Gesetz Noahs kann – unter jüdischem Einfluß? – als *fiṭra* bezeichnet werden (Kulīnī, *Kāfī* VIII 282, pu. f.).

[93] Eine Auseinandersetzung damit findet sich bei Z. Falk, *Law and Religion* 66 ff. Das Alte Testament kennt keinen entsprechenden Begriff; jedoch wird das Phänomen der „inneren Stimme" manchmal mit dem Wort *lēb* „Herz" erfaßt (Eckstein 107 ff.).

[94] Vgl. Rö 2.14 f. Dazu H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus* (Diss. Tübingen 1983); auch Dihle, *Vorstellung vom Willen* 91 f.; allgemein Chadwick in RAC X 1025 ff.

[95] Vgl. dazu A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie* ²53 ff.; allgemein H. Räisänen, *Paul and the Law* (Tübingen 1983).

Was die natürliche Ethik angeht, so gab es zwei Themen, an denen den Muslimen die Tragweite der Problemstellung besonders klar vor Augen trat: das Tötungsverbot und die Nützlichkeit der Lüge. Das Tötungsverbot erschien vor allem unter dem Stichwort *īlām al-ḥayawān* „Tierquälerei"; denn die Schlachtung war rational gesehen ein Fall von Gewaltanwendung (*ǧaur*), während sie in der Offenbarung unter der Form des Opfers als gottesdienstliche Handlung ihren Platz hatte. Das Problem hatte bereits die Juden beschäftigt; sie hatten es in weiterem Rahmen am Beispiel der Opferung Isaaks durchgedacht. So ist es im Grunde nicht verwunderlich, wenn auch ʿAmr b. ʿUbaid schon an eben diesem Punkt angesetzt haben soll (Bd. V 172 ff.). Später kam Naẓẓām ausführlich auf das Problem zu sprechen (Bd. III 407 f.), und bei Ibn ar-Rēwandī bzw. Abū ʿĪsā al-Warrāq wird die Diskrepanz zwischen Vernunft und „Gesetz" in diesem Zusammenhang voll ausgespielt (s. o. S. 289 und S. 320 f.). Zur Reaktion darauf bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār vgl. jetzt Heemskerk, *Pain and Compensation* 172 ff.; Faḫraddīn ar-Rāzī faßt im Anschluß an Sure 5/1 die muʿtazilitischen Überlegungen zur Frage noch einmal zusammen (*Mafātīḥ al-ġaib* XI 126, 6 ff.). Jedoch war man auch anderswo daran interessiert. Ibn ʿAqīl berichtet von einem Streitgespräch zwischen einem Aš'ariten und einem Muʿtaziliten zum Thema, dem er in der Bibliothek der Ibn Abī ʿAuf-Straße in Baġdād beiwohnte (*Funūn* 548 ff. § 480; zur Straße vgl. Ṣāliḥ A. al-ʿAlī, *Baġdād madīnat as-salām* I_2 77). Für die Ibāḍīya vgl. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šarʿ* II 301, −4 ff. Wie die Sachlage sich aus rein rationalistischer Sicht darbot, zeigt Muḥammad b. Zakarīyā' ar-Rāzī in seiner *Sīra falsafīya* (*Opera philosophica* 103, 14 ff. KRAUS; s. auch o. Bd. III 430). Maʿarrī fühlt sich veranlaßt, zu betonen, daß die Tiere, die im Paradies für die Gastmähler der Seligen geschlachtet werden, keinen Schmerz verspüren (*Risālat al-Ġufrān* 263, 4 ff.). Als i. J. 1277 der Erzbischof Etienne Tempier mit seinen berühmten Verboten gegen den „Averroismus" an der Universität Paris vorging, verdammte er als nr. 20 auch die These, daß das Naturrecht das Töten von Tieren untersage (Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* 278). − Tierquälerei konnte natürlich auch in anderem bestehen als im Schlachten; sie hat im Islam anscheinend größere Aufmerksamkeit erregt als im mittelalterlichen Christentum (vgl. Bousquet in: SI 9/1958/31 ff.). Allerdings fiel manches wohl eher unter die Kategorie „Fronarbeit, Dienstleistung" (*suḫra*), die bereits im Koran benutzt wurde (vgl. Text XIX 8, b; dazu Bd. III 167).

Über die Bewertung der Lüge hat Donaldson in: MW 33/1943/276 ff geschrieben. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Philosophen aufgrund des griechischen Einflusses strenger dachten. Das mag stimmen; der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hielt eine Lüge nur dann für schlecht (*qabīḥ*), wenn sie weder Nutzen bringt noch Schaden abwendet (*Muġnī* VI_1 66, 10 ff.; XVII 280, 4). Allerdings meinte das auch der christliche Philosoph Yaḥyā b. ʿAdī in seinem *Tahḏīb al-aḫlāq* (§ 205 ḤĀTIM; Périer, *Yahyâ ben ʿAdî* 112). Schon von ʿAlī wollte man gehört haben, daß alle Art Lüge schuldhaft sei, nur nicht die, mit der man einem Muslim nützt oder ein religionskonformes Verhalten (*dīn*) verteidigt (Abū l-Ḥusain al-Kātib, *Burhān* 120, 4 f.). Abū l-Huḏail hielt eine erzwungene Notlüge für unbedenklich (Text XXI 165). Ǧāḥiẓ hat über das Thema geschrieben (*Ḥayawān* I 4, 2 ff.). Er allerdings wollte doch daran festhalten, daß Ehrlichkeit immer Lob verdiene; Abū l-Ġaḫǧāh an-Nūšarwānī, der demgegenüber die Meinung vertrat, daß eine Lüge durchaus einmal gut sein könne, fiel ihm deswegen

auf (s. o. Bd. III 63). Das Problem unterscheidet sich insofern von dem erstgenannten, als es nicht im Koran zur Sprache kam; allerdings werden in Sure 16/106 diejenigen entschuldigt, die unter Druck ihren Glauben verleugnen.

Was sich aus diesen Diskussionen ergab, war eine Aufteilung der Gebote in geoffenbarte und rationale; man setzte damit nur das fort, was die baṣrischen Murǧi'iten mit ihrer Lehre von der doppelten Gotteserkenntnis begonnen hatten. Mehr hat man vernünftigerweise vom Naturrecht auch nie erwartet, weder im Islam noch anderswo. Sa'adyā, der sich stark am mu'tazilitischen Denken orientierte, zieht die gleiche Bilanz; die Offenbarung sitzt auf den natürlichen Erkenntnissen auf, die sie ergänzt und spezifiziert[96]. Thomas von Aquin sah dies nicht anders; er betonte dabei, daß der Verstand in beiden Bereichen durch die Gewöhnung an die Sünde irregehen könne[97]. Sein Gegenspieler war Duns Scotus; er hat sich jedoch mit seinem voluntaristischen Gottesbild in der abendländischen Welt nicht durchgesetzt. Im Islam verlief die Entwicklung umgekehrt; die Aš'ariten gewannen auf die Dauer gegenüber den Verfechtern des Naturrechts immer mehr an Boden[98]. Das ist erstaunlich angesichts der Tatsache, daß Glauben und Wissen sonst so wenig getrennt wurden[99]. Aber gerade unter den Rationalisten hatte es einige gegeben, die mit dem Gedanken einer Konfrontation spielten: Wenn Vernunft und Offenbarung sich decken, so meinten sie, ist die letztere eigentlich überflüssig[100]. Das atmete aufklärerischen Geist, war aber nicht ernst genug gemeint; die Mu'tazila selber hat ihm ein Ende bereitet. Dadurch hat sie ihre eigene Position geschwächt[101].

Zudem war im Islam, anders als im Christentum, das Recht durch die Offenbarung im weiteren Sinne, d. h. den Koran und die prophetische *sunna*, positiv gesetzt. Die Souveränität Gottes war auch für die Mu'taziliten, trotz aller Betonung der Willensfreiheit, zentral[102]; selbst ihnen galt die Gerechtigkeit bisweilen nicht so sehr als etwas, das in der natürlichen Empfindung des Menschen angelegt ist, sondern als das, was Gott tut[103]. Die Frontstellung gegen den Dualismus zwang sie dazu, immer wieder zu betonen, daß Gott das Gute und das Böse geschaffen hat[104], und im juristischen Diskurs, wo es an sich nahe lag, Gut und Böse autonom und intuitionistisch zu definieren, blieben doch die meisten von ihnen in Anbetracht der spezifischen Quellenlage weiterhin dabei, daß der *iǧtihād*, der mit den Kategorien Gut und Böse – aber

---

[96] *Amānāt* III 3 = S. 118, 11 ff./übs. Rosenblatt 145 ff.

[97] *Summa theologica* I_2, quaestio 99, art. 2 ad 2.

[98] Vgl. Leuze, *Christentum und Islam* 296 ff.

[99] S. o. S. 568.

[100] S. o. S. 320.

[101] U. a. auch durch die Verketzerung des Ibn ar-Rēwandī; er argumentierte nämlich im Grunde genauso wie Sa'adyā.

[102] S. o. S. 483 und 486.

[103] Text XVI 67, n und Kommentar; vgl. dazu die Definition des Ibn Fūrak oben S. 507. Ob der vorher genannte Text allerdings eine mu'tazilitische Position wiedergibt, ist nicht ganz gesichert (s. o. Bd. III 91); Naẓẓām sah die Dinge aus einem etwas andern Blickwinkel (ib. 403 ff.).

[104] So etwa Ǧāḥiẓ (vgl. Geries, *Un genre littéraire arabe* 48 ff.; dazu oben S. 111).

eben nicht nur mit ihnen – arbeitete, nie bis zu rationaler Gewißheit gelangt[105]. Denn schließlich hat der Mensch eigentlich gar nicht die „Natur", in der diese Kategorien wurzeln könnten[106]; er ist nur aus Atomen und Akzidenzien zusammengesetzt[107]. Die Vernunft ist ebenso ein Gnadengeschenk Gottes, wie Ǧahm dies vom Glauben gesagt hatte.

Es ist da dann nicht uninteressant, zu beobachten, wie Ǧahms Ansatz, der an sich sonst mit muʿtazilitischem Denken sich weitgehend vertrug[108], in diesem Punkt einen antimuʿtazilitischen Akzent erhielt: Wenn Gott es ist, der den Glauben schafft, dann nicht der Mensch mit seinen Werken. Dies, obgleich der Glaube doch auch ein Handeln ist; man landete mit einer solchen Argumentation fast automatisch bei der These vom *ḫalq al-afʿāl*[109]. Ḍirār b. ʿAmr hat das bemerkt[110], in der einen oder andern Form auch Ḥafṣ al-Fard[111]. Die Muʿtaziliten waren etwas ratlos: Der Mensch bestimmt zwar sein Handeln selber; aber der Glaube ist, so mochte man sagen, doch in manchem eine Sache für sich[112]. Besonders Murǧiʾiten, die mit ihnen an den freien Willen glaubten, mußten hier in Schwierigkeiten kommen. Nur Deterministen wie Naǧǧār blieben weiter im Einklang mit sich selbst.

Allerdings gerieten selbst sie in eine etwas schiefe Lage, als die Ungeschaffenheit des Korans Gegenstand antimuʿtazilitischen Selbstverständnisses wurde. Denn im Koran standen auch die Formeln, mit denen man seinen Glauben bekannte; wie sollten diese nun, wenn der Koran insgesamt ungeschaffen war, als Akt des Glaubens noch geschaffen sein? Das war natürlich ein fragwürdiger Schluß, und es war vor allem eine ganz andere Perspektive; so sehr damit Naǧǧārs Position gestört wurde, so wenig lief es auf eine Rehabilitation der Muʿtazila hinaus. Aber wahrscheinlich läßt sich auf diese Weise erklären, warum z. Z. des Ibn Ḥanbal ein Asket namens aṣ-Ṣūrī, also vermutlich ein Mann aus Tyros, über den wir leider nichts weiter mehr wissen, in Baġdād die These aufstellte, der Glaube sei geschaffen nur „qua Bewegung und Akt" (*ʿalā l-ḥaraka wal-fiʿl*), ungeschaffen dagegen qua Formel (*qaul*, womit das *lā ilāha illā llāh* aus Sure 37/35 gemeint sein dürfte)[113]. Ṣūrī stand nicht allein; neben ihm wird an anderer Stelle ein gewisser Anṭākī erwähnt, und wir hören, daß die Theologen in Raqqa auf seiner Linie lagen[114]. Für Ibn Kullāb und Muḥāsibī war der Glaubensakt noch geschaffen; Ibn Ḥanbal dagegen hielt ihn für ungeschaffen[115]. Dāwūd al-Iṣfahānī differenzierte wie der unbekannte

---

[105] S. u. S. 663; eine wichtige Ausnahme ist wiederum Naẓẓām.
[106] Diesen Aspekt hebt Frank hervor in: Arabic Sciences and Philosophy 2/1992/35.
[107] S. o. S. 457 ff. und 480.
[108] Etwa bei Ṣāliḥī; s. o. S. 571.
[109] Die Ǧahm ja auch vertrat (s. o.).
[110] S. o. Bd. III 53.
[111] S. o. Bd. II 731.
[112] S. o. Bd. III 127, im Anschluß an Text XVII 52. Auch oben S. 74.
[113] Ibn Baṭṭa, *al-Ibāna al-kubrā*, Hs. Kairo, *ʿAqāʾid* 181, S. 411.
[114] Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 147 nr. 307.
[115] Bayāḍī, *Išārāt al-marām* 253, –8 ff.

Asket; er könnte von ihm gelernt haben. Auch die Ḥanafiten von Ḫorāsān, Transoxanien und Turkestan schwenkten später auf diese Kompromißformel ein[116], und selbst Ibn Saḥnūn im fernen Qairawān hing ihr an[117]. Aš'arī notiert noch, daß die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* sich in diesem Punkt nicht hatten festlegen wollen[118]; aber er selber sagte sich darin von Ibn Kullāb los und schloß sich Ibn Ḥanbal an[119]. Er wies dabei u. a. darauf hin, daß Gott im Koran gleichfalls *mu'min* genannt wird; Gottes Attribute sind aber ebenso ewig wie er selbst. Daß *mu'min* in dem letzteren Zusammenhang womöglich anders zu verstehen ist und auch in der Tat häufig anders interpretiert wurde, spielte dabei keine Rolle[120].

Die Frage wird ausführlich und unter Heranziehung weiterer früher Autoritäten behandelt von Abū l-Laiṯ as-Samarqandī in seinem *Bustān al-'ārifīn* (a. R. von *Tanbīh al-ġāfilīn* 183, 12 ff.; vgl. auch Bd. II 566, Anm. 56). Später wurde sie noch einmal akut, als Ibn Taimīya gegen einen gewissen 'Uṯmān b. Marzūq und seine Anhänger polemisierte, die den Glauben – ganz im Sinne Ibn Ḥanbal's – als ungeschaffen bezeichnet hatten (*Maǧmū' al-fatāwā* VII 680 ff.). Murği'itische sowohl als auch außermurği'itische Quellen belegen dabei, daß man sich die Geschaffenheit des Glaubens manchmal sehr konkret vorstellte: Gott schafft einen Lichtpunkt im Herzen, welcher in die Glieder ausstrahlt und deren gutes Handeln bewirkt (*Fiqh absaṭ* 57, 8 ff.; Pseudo-Māturīdī, *Risāla fī l-'aqā'id* 16 § 23; Kulīnī, *Kāfī* II 214 nr. 6; *Biḥār* XLIX 196 nr. 12). Man konnte dies mit der Brustöffnung zusammenbringen, die im Koran erwähnt war (so Kulīnī an der angegebenen Stelle, nach Sure 6/125). Auch an die πνεῦμα-Vorstellung ließ sich anknüpfen: Der Glaube ist ein *rūḥ*, der sich auf die Menschen verteilt und am Ende wieder zusammenwachsen wird (*Biḥār* LXIX 193 nr. 9 und 195 nr. 11). Gott hat, so rechnete man, 49 Teile davon geschaffen, von denen jeder sich wieder in zehn Teile aufspalten läßt; die Menschen werden damit in verschiedener Weise bedacht (*Kāfī* II 44 f. nr. 1). Kūfische Šī'iten stellten sich ja auch häufig vor, daß die Gläubigen aus der Materie des Paradieses geschaffen sind (*Biḥār* LXVII 77 ff.; dazu oben Bd. I 276). Wenn man in mu'tazilitischer Manier den Glauben mit den Werken gleichsetzte, wurde man folgerichtig zu der Annahme geführt, daß jedes Glied seinen eigenen Glauben habe (*Kāfī* II 34, 2 ff. und 39, 2 ff.). Gemeint war mit dieser merkwürdigen Behauptung wahrscheinlich, daß jedes Glied durch seine Werke einen eigenen Schatz an Glauben aufhäuft; daß die Einheit der Person dabei nicht gesehen wurde, hat auch sonst seine Parallelen (s. o. S. 514).

---

[116] Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 93, 6 ff.

[117] Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs* I 355, 4 ff./I 454, 1 ff.

[118] *Maq.* 293, 14 f.

[119] S. o. S. 75 und 193 nach seiner *Mas'ala fī l-īmān*; dazu näher Allard, *Attributs divins* 193 f. und Izutsu, *Concept of Belief* 207 ff.

[120] Vgl. auch Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 191, 21 ff.; dazu Gimaret, *Noms divins* 359 ff.

4.1 Sünde und Buße

Ebenso wie man sich den Glauben als einen Lichtpunkt im Herzen vorstellte, so meinte man auch, daß die Sünde im Herzen des Menschen einen schwarzen Fleck entstehen läßt. Er verschwindet wieder, wenn man Buße tut; aber er kann sich ebensowohl ausdehnen, so daß er schließlich das Herz völlig verdunkelt[1]. Die Vorstellung kam wohl aus Asketenkreisen; sie setzte voraus, daß der Glaube durch böses Handeln ganz und gar schwinden kann[2]. In einem solchen Fall hat der Mensch sich an die Sünde gewöhnt; Gott hat ihm, wie es im Koran hieß, das Herz versiegelt[3]. Einige Mu'taziliten setzten beides in der Tat gleich[4]. Allerdings bezog sich die koranische Aussage noch allein auf die Ungläubigen; die Asketen übertrugen sie dann auf die Sünder[5]. Damit bedurfte man nun eines Korrektivs; man fand es in der Buße (*tauba*). Auch das war ein genuin koranischer Begriff; das Wort kommt dort ebenso als Verb wie als Nomen und Partizip vor[6]. Allerdings war im Koran nicht von einer Bußpraxis die Rede; ein Vergehen wurde auch gar nicht primär als moralische Schuld verstanden. Überall dort, wo gezeigt wurde, wie ein Fehlverhalten konkret zu korrigieren sei, geschah dies unter juristischem Aspekt; Wiedergutmachung vollzog sich nicht durch Buße; sondern durch Sühne[7].

Die Buße kam zu ihrem Recht, wenn es um das Verhältnis zu Gott ging, und gemeint war in diesem Fall nicht, daß man konkret eine Handlung vollbringt, sondern daß man sein Verhalten insgesamt ändert: daß man zu Gott umkehrt. Das erwuchs aus dem ursprünglichen eschatologischen Kerygma: Buße als μετάνοια vor dem unmittelbar bevorstehenden Gericht[8]. Und so erklärt sich auch, warum Gott dann das gleiche tut; er wendet sich dem Menschen wieder gnädig zu. Immer schon hat man auf die Eigentümlichkeit des koranischen Sprachgebrauchs aufmerksam gemacht, daß das Verb *tāba* sowohl von Gott als auch vom Menschen gebraucht werden kann[9]. Es um-

---

[1] Kulīnī, *Kāfī* II 271 nr. 13; Ibn al-Mubārak, *Zuhd* 504 nr. 1440; Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 113, −7 ff./übs Gramlich 377 sowie WKAS II 1395 b s. v. *lumẓa*, jeweils mit weiteren Belegen.

[2] Allerdings ist zu beachten, daß der Text des Ibn al-Mubārak von *nifāq* spricht, also eher eine Einstellung im Blick hat als ein Handeln.

[3] Dazu Fazlur Rahman, *Major Themes* 19 f.; die Ausdrucksweise ist biblisch (vgl. Horovitz, *Koranische Untersuchungen* 30).

[4] Aš'arī, *Maq.* 259, 5.

[5] So schon in der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī (vgl. *Anfänge* 60); systematisiert in der Bakrīya (s. o. Bd. II 110).

[6] Vgl. die Wortuntersuchungen bei S. Wilzer in: Der Islam 33/1958/71 ff. und, ohne Kenntnis davon, bei Denny in: Journal Am. Acad. of Religion 47/1979/649 ff. Zur Herkunft aus dem Aramäischen schon Ahrens in: ZDMG 84/1930/27 und Jeffery, *Foreign Vocabulary* 87.

[7] So natürlich vor allem in den medinensischen Suren; vgl. etwa Sure 4/92, 5/89 oder 58/3 f.

[8] Dieser eschatologische Bezug klingt noch durch in manchen frühen Exegesen zu Sure 6/158; vgl. etwa Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XII 252 nr. 14212.

[9] Wilzer 72; Jeffery 95; ausführlich Rahbar, *God of Justice* 155 ff. mit der Stellensammlung ib. 437 ff. Wichtig ist, daß das Wort sich in beiden Fällen mit einer andern Präposition verbindet: *ilā* beim Menschen, *'alā* bei Gott.

schreibt nicht einen einseitigen Vorgang, sondern eine Relation, und zwar wie auch sonst diejenige zwischen Herrn und Knecht. Wenn einer von ihnen „sich wieder zuwendet", so auch der andere: der Mensch in Buße, nachdem er sich vorher im Hochmut abgewandt hatte (*tawallā*)[10], und Gott in Großmut, um ihn wieder aufzunehmen[11]. Die Zerknirschung, die man über ein einzelnes Vergehen empfindet, ist etwas ganz anderes. Dafür gibt es im Koran auch ein anderes Wort: *nadam*, die „Reue"[12].

Mit beiden Begriffen, *tauba* und *nadam*, war damit schon im Worte Gottes selber die existentielle Ebene gegenüber der juristischen angesprochen. Für Sühne und Strafe blieben weiterhin vornehmlich die *fuqahā'* zuständig; die Theologen sahen stattdessen auf das gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott. Das einzelne Vergehen war dabei für sie nicht mehr wichtig; darum redeten sie viel häufiger von *tauba* als von *nadam*. So erklärt sich auch, warum es innerhalb der islamischen Theologie keine Parallele zu dem ausgeklügelten Bußsystem der frühen Christen gegeben hat[13]; dazu muß man die Kasuistik des *fiqh* vergleichen. Zum selben Ergebnis kommt man, wenn man untersucht, nach welchem Gesichtspunkt die Bezeichnung für die Sünde gewählt wurde. Der Koran besaß ein breites Vokabular, mit dem das individuelle Vergehen ausgedrückt wurde: *ḏanb*, *iṯm*, *ḫaṭī'a*, *ǧurm*, *ǧunāḥ*, *ḥaraǧ*, *ḥūb*[14]. Aber hieran hielten sich nur die Juristen[15]; die Theologen ließen all diese Wörter beiseite und sprachen stattdessen von *ma'ṣiya*, „Widersetzlichkeit". Das war ein Infinitiv, der im Koran nur an einer einzigen Stelle vorkam[16]; man hat den Begriff also erst herausarbeiten müssen. Aber das finite Verb war sehr häufig; es bedeutete, daß der Mensch sich gegen Gott – oder gegen den Propheten, d. h. gegen die durch diesen verkörperte göttliche Botschaft – „auflehnt"[17]. Diese Haltung war dem „Knecht" nicht angemessen; ihretwegen hatte Gott das Recht, ihn zu strafen, und somit, wie man damals sagte, ihm gegenüber ein „Argument" (*ḥuǧǧa*)[18]. Wiederum war im Koran damit häufig der Unglaube gemeint; das entsprach der damaligen historischen Situation. Aber die Übertragung auf den Sünder lag nahe; man braucht dazu nicht einmal ḫāriǧitischen Einfluß anzunehmen.

---

[10] Vgl. etwa Sure 75/32 f. und die bei Paret, *Kommentar* 496 angegebenen Parallelen.

[11] Vgl. auch Nagel, *Der Koran* 282 f.

[12] Wilzer 74.

[13] Vgl. zu letzterem die Texte bei C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne* (Paris 1966) und F. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* II 286 ff.; auch J. Grotz, *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen* Kirche (Freiburg 1955) und die oben Bd. II 267, Anm. 1 genannte Literatur.

[14] Izutsu, *Ethico-Religious Concepts* 242 ff.; Ringgren in: Temenos 2/1966/98 ff.; auch schon Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 194 ff.; allgemein EI^2 IV 1106 ff. s. v. *Ḫaṭī'a*. Zu *ḥūb*, das nur in Sure 4/2 auftritt, vgl. Paret, *Kommentar* 90.

[15] Vgl. etwa den Gebrauch von *iṯm* bei Aṣamm und Bišr al-Marīsī (oben Bd. II 415 und III 476).

[16] Sure 58/8 f.

[17] Vgl. die Konkordanz. Allgemein auch J. D. Woodberry, *Sin in the Quran and the Bible*, in: Al-Mushir (Rawalpindi) 13/1971, Heft 3–4/1 ff. Die Dissertation von M. A. Rauf, *The Qur'ānic Concept of Sin* (London 1963) war mir leider nicht zugänglich.

[18] Vgl. etwa Bd. I 205 und 412; auch oben S. 363.

Buße darf nicht gegen bessere Einsicht aufgeschoben werden; das wäre Verstockung (*iṣrār*). Der Ḥārigit Nağda b. ʿĀmir, der die Sünde innerhalb seiner Gemeinde nachsichtig beurteilte[19], hielt in einem solchen Fall die Exkommunikation für angebracht[20]. Auch später war man hierbei immer besonders streng[21]. Daß jemand, der sich erst auf dem Totenbette bekehrt, nicht mehr angenommen wird, stand bereits im Koran: „Diejenigen aber haben keine Vergebung zu erwarten, die schlechte Taten begehen (und darin verharren), so daß einer erst, wenn er zum Sterben kommt, sagt: ‚Jetzt kehre ich um' (*innī tubtu l-ān*)"[22]. Der Testfall war Pharao. Er hatte, als er im Schilfmeer versank, noch die Glaubensformel ausgesprochen und sich als Muslim bezeichnet[23]. Die Exegeten zweifelten dennoch nicht daran, daß seine Bekehrung zu spät gekommen war[24]; die Muʿtaziliten verwiesen darauf, daß ein durch die Umstände erzwungener Glaubensakt keine Bedeutung habe[25]. Aber die Stelle war insgesamt keineswegs eindeutig[25a]; Abraham Geiger und H. Speyer haben sie anders gedeutet[26]. Ibn ʿArabī ist ihnen darin vorausgegangen; auch er meinte, daß Pharao durch seinen Glauben *in articulo mortis* gerettet worden sei[27]. Zumindest den Muslimen wollte man häufig diese Chance noch zugestehen[28].

Wenn man in der Frühzeit Bedenken bekam, so eher deswegen, weil es auch den gegenteiligen Fall gab: daß nämlich jemand sein Leben lang oder zumindest den größeren Teil seines Lebens Muslim gewesen war und nun auf dem Totenbette wieder zu seinem ursprünglichen Glauben zurückkehrte – in einer Zeit zahlreicher opportunistisch vollzogener Konversionen gewiß keine seltene Situation. Wie sollte man das beurteilen? Es war eindeutig Apostasie. Man wird annehmen dürfen, daß auf diese Weise das Ḥadīṯ von den *ḫawātīm* ent-

---

[19] S. o. S. 548 und 564.

[20] Aš'arī, *Maq.* 91, 6 f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, 5 f.

[21] Vgl. Bd. II 111 f. für die Bakrīya; II 224 und 227 für die Ibāḍīya; III 289 für Abū l-Huḏail.

[22] Sure 4/18 mit den bei Paret, *Kommentar* 92 angegebenen Parallelen. Die für den Zeitpunkt der *tauba* relevanten Koranstellen hat bereits Muqātil b. Sulaimān gesammelt (*Tafsīr ḫamsmi'at āya* 149, pu. ff.).

[23] Sure 10/90.

[24] So sind wohl die bei Ṭabarī bewahrten Legenden zu verstehen, nach denen Gabriel Pharao am Reden zu hindern versuchte, indem er ihm, als Todesengel gewissermaßen, Schlick in den Mund stopfte (*Tafsīr* ³XV 190 nr. 17858 ff.).

[25] Qāḍī ʿAbdalğabbār, *Mutašābih al-Qur'ān* 369 f. § 331 und *Tanzīh al-Qur'ān* 178, –9 ff.; Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* III 131, 23. Mufīd kennt hier keine abweichende Meinung (*Awā'il al-maqālāt* 60, –6 ff./übs. Sourdel 289 § 65). Schon im *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* des Abū Muqātil as-Samarqandī wird vorausgesetzt, daß die Buße bereits vor der letzten Krankheit oder vor der Todesstunde abgeleistet werden sollte (79, 2 f.). Für Syrien s. o. Bd. I 104.

[25a] Vgl. Sure 10/91 f.

[26] Speyer, *Biblische Erzählungen* 290 f.; dagegen Paret, *Kommentar* 228.

[27] *Fuṣūṣ al-ḥikam* 201, 4 f. Ğalāladdīn ad-Dawānī hat diesen Gedanken in seinem Traktat *Īmān Fir'aun Mūsā* verteidigt; al-Qāri' al-Harawī hat demgegenüber in seinem *Farr al-ʿaun min muddaʿī īmān Fir'aun* Kritik geübt (vgl. die Edition von Ibn al-Ḫaṭīb, Kairo 1383/1964). Dazu im einzelnen D. Gril, *Le personnage coranique du Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī*, in: Ann. Isl. 14/1978/37 ff. und C. Ernst, *Controversies over Ibn al-ʿArabī's Fuṣūṣ: the faith of Pharaoh*, in: IC 109/1985/259 ff.

[28] Vgl. die Diskussion des Problems bei Muḥāsibī, *Fahm al-Qur'ān* 471, 5 ff.

stand, den letzten Handlungen, durch die das Schicksal eines Menschen bestimmt wird: „Einer von euch tut, wie die Paradiesesanwärter tun, bis zwischen ihm und dem (Paradies) nur noch eine Elle ist; dann aber kommt ihm das ‚Buch' zuvor, und er tut, wie die Höllenanwärter tun, und kommt also in die (Hölle). Ein anderer von euch tut, wie die Höllenanwärter tun, bis zwischen ihm und der (Hölle) nur noch eine Elle ist; dann aber kommt ihm das ‚Buch' zuvor, und er tut, wie die Paradiesesanwärter tun, und kommt also in das (Paradies)"[29]. Die Frage war natürlich, wie groß eine „Elle" war – und vielleicht war sie bei einem „Höllenanwärter" tatsächlich kürzer als im umgekehrten Fall. Denn Apostasie war gewiß auch im letzten Augenblick noch selbstzerstörerisch; eine Bekehrung dagegen bedurfte, so sahen wir, einer gewissen Schamfrist. Man kann auch sonst nicht endlos mit der Bitte um Vergebung warten[30].

Sobald man allerdings das Handeln als vorherbestimmt ansah, wie dies in dem genannten Ḥadīṯ geschah, spielte die Frist zum Tode natürlich keine Rolle. Man hörte denn auch ganz anderes aus ihm heraus, nämlich die Tatsache, daß man den Glauben von außen nicht zu erkennen vermag[31]; man weiß nicht, wohin jemand am Ende „gelangt" (*muwāfāt*)[32]. Apostasie kommt immer als ein Schock, und so sehr man sich umgekehrt über jeden freute, der den Weg zum Islam fand, so wenig war doch auch dies vorhersehbar. Nur von dreien wird die Buße nicht angenommen, so meinte Muqātil b. Sulaimān: von Satan, von Kain und von jemandem, der einen Propheten ermordet hat[33]. Zurāra versuchte auf andere Weise zu distinguieren: ein Unwissender darf selbst auf dem Totenbette noch Reue zeigen, ein Gelehrter dagegen nicht. Er wollte dies von Muḥammad al-Bāqir gehört haben[34].

Das Faktum der Apostasie beleidigte die Glaubensgewißheit, mit der die Urgemeinde angetreten war. Das islamische Kollektivbewußtsein reagierte hart: Der Abfall von der Wahrheit verdient den Tod. Der Koran sagte dies so noch nicht. Zwar wird dort immer wieder das Problem derer berührt, die „ungläubig geworden sind, nachdem sie gläubig waren"; aber erstens ist nicht sicher, ob wirklich Apostaten gemeint sind[35], und zweitens wird ihnen eine *jenseitige* Strafe angedroht, der „Zorn Gottes"[36]. Sie stehen also im Grunde den übrigen Ungläubigen gleich. Der Umschwung kam erst mit dem Ḥadīṯ. Mittlerweile hatte man nämlich erlebt, wie der Bestand der Gemeinde durch

---

[29] HT 1; vgl. auch 17.

[30] Gott gibt dem Sünder hier nur sieben Stunden Zeit (Mağlisī, *Biḥār* VI 41 nr. 77) oder gar nur drei (s. o. Bd. I 90).

[31] Dazu oben Bd. III 54.

[32] Vgl. die Ausführungen des Ibn Fūrak bei Gimaret, *Ash'arī* 479 f.; dazu oben S. 11.

[33] *Tafsīr ḫamsmi'at āya* 152, 8 ff.

[34] *Biḥār* VI 32 nr. 43.

[35] Vgl. Paret, *Kommentar* 74 f. zu Sure 3/86.

[36] Vgl. Sure 16/106 und die bei Paret, *Kommentar* 292 angegebenen Parallelen. Zum Problem der Strafe für Apostasie vgl. Peters/de Vries in: WI 17/1976-7/1 ff. und J. Kraemer in: IOS 10/1980/36 ff.

politischen Abfall, Aufkündigung des Treueides, gefährdet werden konnte, in der sog. *Ridda*; für die Apostasie benutzte man das gleiche Wort. So wie man dort die Rebellen bekämpft und erschlagen hatte, so verdiente auch jemand, der nach seiner Bekehrung sich dem Heil wieder verschloß, die Todesstrafe[37]. ʿAlī soll Apostaten haben verbrennen lassen; auf diese Weise blieb keine Spur von ihnen übrig. Noch i. J. 225/840 ist man mit einem gewissen Ġannām so verfahren[38]. Allerdings hatte man ihn vorher vielleicht schon auf andere Weise vom Leben in den Tod befördert. Denn in der Zwischenzeit war Widerspruch aufgekommen: nur Gott straft mit dem Feuer[39]. Man war nun generell eher dafür, Apostaten zu enthaupten[40]; schon ʿUmar II. soll dies vorgeschlagen haben[41]. Die Frage war nur, ob man ihnen Gelegenheit zur Umkehr geben sollte. ʿUmar II. meinte: Ja, drei Tage lang[42]; jedoch schien schon der Koran sich dagegen auszusprechen[43]. Der Klärung bedurfte auch, wo denn überhaupt der Abfall vom Glauben begann. Es lag nahe, jede Art Ketzerei unter die Apostasie zu rechnen; natürlich mußte man dazu wissen, was „Wahrheit" und „wahrer Glauben" war und wo die schwere Sünde in den Unglauben überging[44].

Dieser Definitionsprozeß ist im Islam nie abgeschlossen worden; es gab für ihn keine maßgebliche Instanz[45]. Im Koran hieß es nur von einer einzigen Sünde, daß sie nicht vergeben wird: der „Beigesellung" (*širk*), dem Polytheismus. Nur sie wird darum mit Gewißheit von Gott bestraft; wieweit dies bei anderen der Fall sein wird, liegt in seinem Ermessen[46]. Zumindest die Murǧi'iten haben sich auch immer an diese Regel gehalten[47]. Aber die Frage war natürlich, worin denn *širk* überhaupt bestand. Für viele war es, nachdem der altarabische Polytheismus untergegangen war, einfach die Lehre der Hindus oder der Christen. Die Muʿtaziliten wendeten den Begriff gegen diejenigen, die selbständige Attribute oder einen ungeschaffenen Koran neben Gott annahmen[48]. Die Ḫāriǧiten sahen darin die Haltung all derjenigen Muslime, die ihnen nicht Gefolgschaft leisteten[49]; als *muwaḥḥidūn* „Einheitsbekenner" bezeichneten sie dann manchmal nicht nur ihre eigenen Leute, sondern auch

---

[37] Vgl. Bd. V 227.

[38] Ṭabarī III 1302, 18.

[39] Vgl. dazu das Material, das ich in: *K. an-Nakṯ des Naẓẓām* 50 ff. gesammelt habe; allgemein Heffening in: EI[1] 795 ff. s. v. *Murtadd* und Kraemer in: IOS 10/1980/44.

[40] Nach dem Ḥadīṯ *man ġaiyara dīnahū fa-ḍribū ʿunuqahū*; vgl. *Conc.* V 32 a.

[41] IS V 259, 1. Im Jahre 152/769 wird ein Christ auf diese Weise hingerichtet und hernach verbrannt (Michael Syrus, *Chronique* 476c, 13 ff./übs. II 527 CHABOT).

[42] A. a. O.

[43] Sure 3/90, natürlich wieder unter Voraussetzung des späteren Textverständnisses.

[44] Vgl. zu diesen Problemen zuletzt zusammenfassend Fierro, *Heterodoxia en al-Andalus* 179 ff.; auch oben Bd. I 416 f. und unten S. 674 ff.

[45] Das hat natürlich Ketzerprozesse nicht verhindert (s. u. S. 691 f.).

[46] Sure 4/48 und 116; zu *širk* im Koran vgl. Izutsu, *Ethico-Religious Terms* 130 ff.

[47] *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* 66, 8 ff.; vgl. Schacht in: Oriens 17/1964/108. Weiteres s. o. Bd. II 171 und 176; Text XIV 26.

[48] Vgl. W. Björkman in: EI[1] IV 408 ff. und jetzt Gimaret in EI[2] IX 484 ff. s. v. *Shirk*; dazu unten S. 716.

[49] S. o. S. 563 f.

Nichtmuslime wie etwa die Juden, die eindeutig Monotheisten waren[50]. Den Mystikern dagegen schien *širk* jede Art von Weltlichkeit zu sein, die Einstellung derer, die ihr Leben nicht auf Gott allein ausrichten[51].

Im übrigen finden sich schon im Ḥadīṯ Versuche, andere Sünden neben den *širk* zu stellen: „Zu den schwersten Sünden (*kabā'ir*) gehören der Polytheismus und der Ungehorsam gegen die Eltern"[52] oder „... der Polytheismus, der Ungehorsam gegen die Eltern und das falsche Zeugnis"[53] oder „... der Polytheismus, der Ungehorsam gegen die Eltern, der Mord und das falsche Zeugnis"[54]. Das war wohl ursprünglich rhetorisch gemeint, im Sinne einer Hyperbel, vielleicht um in einer sich rasch wandelnden Welt die guten Sitten und den „Generationenvertrag" nicht völlig verkommen zu lassen. Aber je mehr Emphase man hineinlegte, desto stärker kam man von der ursprünglichen Intention ab und ins Aufzählen hinein. Schließlich ließ man den Propheten von sieben Dingen reden, die ins Verderben führen (*mūbiqāt*), unter denen allerdings diesmal nun gerade der Ungehorsam gegen die Eltern fehlte: Polytheismus, Zauberei, Mord, Veruntreuung von Waisengut, Wucher, Flucht vor dem Feinde (*at-tawallī yauma z-zaḥf*) und Verleumdung ehrbarer Frauen[55]. Hierzu finden sich zahlreiche Parallelen mit jeweils, wenn auch manchmal nur leicht, wechselndem Inhalt[56]. Manchmal versuchte man auch weiter, gewisse Sünden besonders hervorzuheben: die Unzucht etwa[57] oder das Unterlassen des Gebetes[58]. Aber zu einem festen Katalog kam man nie. Abū Ṭālib al-Makkī meint, daß 11 Todsünden der Rekord gewesen seien[59]; Ḏahabī dagegen bringt es schließlich in seinem *K. al-Kabā'ir* auf 70.

> Vgl. auch die Aufzählung bei Baihaqī, *Šu'ab al-īmān* I 266, −4 ff. oder bei Ibn al-Mi'mār, *K. al-Futūwa*, übs. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam* 120. Aufschlußreich sind weiterhin Anathema-Formeln in ḫārigitischen *'aqā'id*, obwohl hier politische Verdikte im Vordergrund standen (vgl. etwa das Material bei Kindī, *Bayān aš-šar'*, Bd. III).

Was man zurückbehielt, war ein Terminus: *kabīra*, die „schwere Sünde"; von *mūbiqa* kam man wieder ab. Beide Wörter hatten ihre Wurzeln im Koran;

---

[50] Bd. II 231 und 616.
[51] S. o. S. 366.
[52] *Conc.* V 516a.
[53] Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. al-Īmān 143.
[54] Ib. 144; vgl. *Conc.* V 516b und die Ergänzungen bei Gramlich, *Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* 52.
[55] Ib. 145; vgl. *Conc.* VII 123a und Gramlich 52, auch EI² IV 1107 b.
[56] Vgl. etwa Muqātil b. Sulaimān, *Tafsīr ḫamsmi'at āya* 149, 6 f. (ohne *širk*!); für die Šī'a Kulīnī, *Kāfī* II 276 f. nr. 2 und 285 ff. nr. 24; allgemein ib. 276 ff. und Mağlisī, *Biḥār* LXXIX 4 ff., Gramlich 53 f.
[57] Nach Ğāḥiẓ betrachteten einige Anhänger des Bišr al-Marīsī den *zānī* als eine Kategorie für sich (Qalhātī, *al-Kašf wal-bayān* in: Ḥaulīyāt Tūnis 18/1980/211, 6 ff.).
[58] Kulīnī, *Kāfī* II 279, 1; gegenüber der Unzucht als das schlimmere bezeichnet ib. 386 nr. 9. Bei der Unzucht sah man die mildernden Umstände in der Triebhaftigkeit.
[59] *Qūt al-qulūb* II 148, 6 f./übs. Gramlich III 214.

aber *kabīra* war dort besser vorgeformt[60]. Gegensatz dazu war *ṣaġīra*, die „läßliche Sünde"[61]; im Ḥadīṯ sprach man auch von *lamam*[62]. An einer Stelle begegnet der Ausdruck *al-muḥaqqarāt* „Dinge, die man nicht ernst nimmt". Aber hier ist der Kontext maßgebend: man soll sich eben auch vor ihnen in acht nehmen[63].

Zur Herausbildung der Kategorie der *kabā'ir* vgl. Stehly in: REI 45/1977/165 ff.; zur Definition Ibn al-Mi'mār bei Taeschner 119. Zur theologischen Problematik vgl. Gimaret, *Ash'arī* 488 ff.: Aš'arī lehnte die Unterscheidung zwischen schweren und leichten Sünden ab, weil jede Sünde Ungehorsam gegenüber Gott ist; die Schule al-Ǧubbā'īs meinte demgegenüber, daß Gott die leichten Sünden verzeiht, solange man sich keine schweren zuschulden kommen läßt, er dagegen die schweren nur dann verzeihen kann, wenn man für sie Buße tut. Für die Mu'taziliten der Zeit vor Ǧubbā'ī spielte u. a. auch eine Rolle, ob man eine Sünde mit Absicht tut (s. o. S. 63 für Ǧa'far b. Mubaššir); das war schon für Sa'īd b. Ǧubair wichtig gewesen (Ibn Taimīya, *Īmān* 278, 14 ff.). Aš'arīs Ansicht wird bereits von der Bakrīya vorausgenommen (s. o. Bd. II 111); man hat sie auch Ibn 'Abbās in den Mund gelegt (Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}VIII 244 nr. 9202 und 246 nr. 9210; dazu das Material bei Gramlich, *Ġazzālī* 51 f.). Sie setzte natürlich voraus, daß man Sünde als Ungehorsam definierte. Aber das war, wie wir sahen, nahezu communis opinio; wenn Sünde einmal als „Unwissenheit über Gott" (*ǧahl billāh*) aufgefaßt wird (so Bd. II 598), ist dies eine Ausnahme. – Texte zum Themenbereich „schwere und leichte Sünden" aus den Nachbarreligionen finden sich bei F. Peters, *Judaism, Christianity and Islam* I 264 ff. Die christliche Theologie berief sich zu dieser Unterscheidung auf 1. Joh. 5.16 f.

Das Wort *lamam* wird in Sure 53/32 (*allaḏīna yaǧtanibūna kabā'ira l-iṯmi wal-fawāḥiša illā l-lamam*) von den modernen Übersetzern im allgemeinen so wiedergegeben, wie es im Ḥadīṯ und später gebraucht wird. Arberry hat „lesser offences", Kramers „lichte vergrijpen", Blachère „vétilles", Berque „fautes légères"; Bell, etwas abweichend: „(unless) by inadvertance". Jedoch hat die einheimische Exegese, auf die sie sich damit stützen, die Stelle von Anfang an mißverstanden; da zuerst von *kabā'ir al-iṯm* und *fawāḥiš* die Rede war, nahm man an, daß nun mit *illā l-lamam* die leichten Vergehen ausgenommen würden. Die Wörterbücher sind dem gefolgt. Was wirklich gemeint ist, steht jetzt in WKAS II 1304a 6: „diejenigen, die schwere Sünden und Schamlosigkeit meiden *oder nur selten begehen*". *Lamam* bezeichnet ursprünglich nicht etwas Geringfügiges, sondern etwas, das sich flüchtig vollzieht, einen seltenen oder kurzen Besuch, eine flüchtige Berührung (ib. 1303b; zur Wurzel allgemein jetzt auch Eilers in: Festschrift Singer 105 ff.). Paret kommt dem nahe, wenn er, allerdings nur

---

[60] Der Stamm *w-b-q* findet sich nur als finites Verb (IV) in Sure 42/34 und als nomen loci in Sure 18/52, dort zudem in unklarer Bedeutung (vgl. Paret, *Kommentar* 315 zur Stelle). *Kabīra* dagegen wird schon im späteren Sinne gebraucht, vor allem im Plural (vgl. Sure 4/31, 42/37 und 53/32). *Mūbiqa* bei Ḥasan al-Baṣrī vgl. Ṭabarī, *Ta'rīḫ* II 146, 3.

[61] Schon in Sure 18/49 als Gegensatz zu *kabīra*, im Sinne von „etwas Kleinem", das im Sündenregister steht.

[62] Nach Sure 53/32; vgl. HT 91 f. Auch bei den Ibāḍiten (vgl. Bd. II 225) und in šī'itischen Texten (Kulīnī, *Kāfī* II 278 nr. 7).

[63] *Kāfī* II 287 nr. 1.

zögernd, mit „gelegentliche Verstöße" übersetzt und in seinem Kommentar erklärt, daß sich an eine wörtliche Bedeutung „(bloße) Anwandlung" denken lasse (S. 462).

Interessant ist, daß diese Entwicklung eine Gruppe von Vergehen völlig unberücksichtigt läßt, die im Koran besonders hervorgehoben wurden: die, deren Strafe als *ḥadd* explizit genannt wurde. Aber das war ja auch etwas anderes; die Tatsache, daß Gott die Strafe selber bestimmte (als *ḥaqq Allāh*), bedeutete nicht unbedingt, daß das betreffende Vergehen schlimmer war als andere. Diebstahl wird darum unter den schweren Sünden nur selten genannt[64]. Auch der Weingenuß hat in diesem Zusammenhang wenig Bedeutung. Zu klären blieb weiterhin, ob mit der irdischen Strafe, die in so besonderer Weise von Gott verlangt wurde, auch die jenseitige schon abgegolten war. Der Medinenser Ibn Abī Ḏi'b gestand ein, hierauf keine Antwort zu wissen[65]. Vor allem die Ḫāriǧiten dachten über das Problem nach; denn für sie hatte jedes öffentlich erkannte Vergehen den vorübergehenden Ausschluß aus der Gemeinde im Gefolge. Sie mußten sich also fragen, ob die „Sünde" und mit ihr die Exkommunikation schon durch den Vollzug der vorgeschriebenen Strafe oder erst durch eine gesonderte „Buße" aufgehoben werde[66]. Man entschied sich für das letztere; denn „Buße" wurde in diesen Kreisen als Bußerklärung verstanden, als Reuebekenntnis, mit dem man Besserung versprach[67].

Normalerweise sah man dies anders: Buße hat zwar zur Bedingung, daß man die Schuld wiedergutmacht und sich vornimmt, die Sünde nicht wieder zu tun; aber Öffentlichkeit ist dabei nicht vorausgesetzt[68]. Denn es war ja nicht so, daß jede Sünde auch rechtlich relevant wäre; man konnte durchaus etwas wiedergutmachen, ohne einer Strafe ausgesetzt zu sein. Was hier berührt ist, ist, modern gesprochen, der Unterschied zwischen Recht und Moral; spätere Juristen haben das Problem behandelt[69]. Man empfahl in solchen Fällen Diskretion; die Sünde sollte ein Geheimnis bleiben zwischen dem Sünder und Gott[70]. Natürlich konnte der Büßer selber sich zur Öffentlichkeit entscheiden; die *tauwābūn* in der Šī'a[71], Ǧa'far b. Ḥarb mit seiner Reinigung im Tigris[72], in gewissem Sinne auch Bišr al-Marīsī mit seinen Tauchbädern in einem Kanal[73]. Sonst aber kam es zum „Outing" nur im Kampf gegen die Häresie. Hier hat man manchmal den öffentlichen Widerruf erzwungen; der Fall des Ibn 'Aqīl ist besonders bekannt geworden[74]. Jedoch war dies wiederum eine recht-

---

[64] Bei Ḏahabī an 23ster Stelle.
[65] S. o. Bd. II 687.
[66] Ib. 213 und 596 f.
[67] Offen blieb nur, ob, wenn diese verweigert wurde, auf die *ḥadd*-Strafe noch die Hinrichtung folgen müsse (ib. 231 f.); aber dieser Fall war wohl reichlich theoretisch.
[68] Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 199 § 361; vgl. auch das Ḥadīṯ bei Maǧlisī, *Biḥār* VI 35 nr. 51 f.
[69] Vgl. dazu Johansen in: WI 28/1988/264 ff.
[70] Vgl. Text XXI 160, f mit Kommentar.
[71] Halm, *Der schiitische Islam* 29 ff. und 53 ff.
[72] S. o. S. 69.
[73] S. o. Bd. III 179.
[74] Vgl. Makdisi in: EI² III 700 s. v. *Ibn 'Aḳīl*.

lich abgesicherte Maßnahme, die sog. *istitāba*, die speziell bei Ketzerei vorgesehen war[75]. Maʿarrī setzt an einer Stelle seiner *Risālat al-Ġufrān* voraus, daß jemand sich seine „*tauba*" schriftlich von dem *qāḍī* bestätigen läßt, nachdem er sie vor ihm und den *ʿudūl* abgelegt hatte; er meint dies ironisch, wohl wiederum in Analogie zu einem Ketzergericht[76]. Das Dokument, das Ibn ʿAqīl unterschreiben mußte, ist uns im Wortlaut noch bekannt; es wurde von den Gerichtszeugen bestätigt[77].

Das Verhältnis von Außen und Innen kam noch auf eine andere Weise ins Spiel. Für die Ḫārigiten wie überhaupt für die Menschen der ersten Generationen waren Sünden vor allem Tatsünden; letztere waren es auch, die mit einer *ḥadd*-Strafe belegt wurden. Sie sind äußerlich sichtbar, und sie werden auf öffentliche Weise abgeurteilt. Noch bei dem Muʿtaziliten Aṣamm steht diese Vorstellung im Vordergrund: Der Sünder ist daran kenntlich, daß er allgemein geschmäht wird[78]. Sünde ist also den Menschen ebenso ein Ärgernis wie Gott; der Sünder ist nach muʿtazilitischer Auffassung ein *fāsiq*, ein „Liederjan". Die öffentliche Sünde ist darum auch schädlicher als die verborgene; sie regt „Nachfolgetäter" an[79]. Aber man wußte nichtsdestoweniger, daß es andere als tätliche Vergehen gab: Gedankensünden, die vielleicht gar nicht nach außen sichtbar wurden. Schon der Koran hatte von ihnen gesprochen, von Hochmut bei Satan[80] oder Selbstsicherheit bei den Mekkanern[81]. Die Verstockung gehörte dazu, wie die Ḫārigiten selber gesehen hatten; jede kleine Sünde wird durch sie zu einer großen[82]. Die baṣrischen Murǧi'iten entdeckten, daß der Hochmut nicht nur bei Satan, sondern auch beim Menschen den Glauben aufhebt[83]. Die Gedankensünden wurden auf diese Weise zur Wurzel allen Fehlverhaltens[84]; Mystiker wie Muḥāsibī haben die Analyse in bis dahin unerhörter Weise verfeinert[85]. Wie beim *širk* – der selber eine Gedankensünde war – konnte auch hier die Grenze zum Unglauben überschritten werden: wenn man nämlich eine Tatsünde für erlaubt hielt[86]. Selbst die, welche einem Mus-

---

[75] S. o. S. 583; Kraemer in: IOS 10/1980/41 ff.

[76] S. 248, 1 ff. und −4 ff.

[77] Makdisi, *Ibn ʿAqīl* 426 ff.

[78] S. o. Bd. II 407.

[79] Ibn al-Mubārak, *Zuhd* 475 f. nr. 1350 nach Auzāʿī.

[80] Sure 2/34.

[81] Allerdings erscheint diese Haltung im allgemeinen weniger als Sünde denn als Mangel an Klugheit; vgl. etwa Sure 7/99. Umgekehrt mag auch die Verzweiflung, da Mangel an Gottvertrauen, als Haltung der Ungläubigen erscheinen (Sure 12/87).

[82] S. o. Bd. II 227 für die Ibāḍīya und Text VI 8, e für die Bakrīya; auch Kulīnī, *Kāfī* II 288 nr. 1.

[83] S. o. Bd. II 183.

[84] Vgl. etwa *Kāfī* II 289 nr. 1 für Gier, Stolz und Neid, mit Beispielen aus der Heilsgeschichte.

[85] Vgl. meine *Gedankenwelt* 48 ff. für die Selbstgefälligkeit und 39 ff. für den Augendienst (*riyāʾ*), der noch auf der Grenze zwischen beiden Bereichen steht. In denselben Zusammenhang gehört auch die stärkere Betonung der intentio (*nīya*; vgl. *Gedankenwelt* 144 ff. und Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 200 f.).

[86] *Kāfī* II 280 nr. 10, in einem Katalog, der sowohl Gedankensünden als auch Tatsünden umfaßt.

lim sonst keine ewige Höllenstrafe zumuten wollten, wurden hier unerbittlich[87].

Wenig Nachsicht übte man auch beim Zweifel. Zwar gab es Theologen, die in ihm eine konstruktive Haltung sahen: Naẓẓām z. B., auch Ǧāḥiẓ[88]. Aber die meisten dachten doch anders, sogar in der Mu'tazila. Schon der Ibāḍit Abū Ḥamza hatte in der Predigt, die er i. J. 130 in Medina hielt, nicht nur den verdammt, der hurt und stiehlt, sondern auch den, der an dessen Verdammtsein zweifelt[89]. Murdār benutzte dann dieselbe Formel, nur jetzt nicht für Tatsünden, sondern für Häresien, und zudem um eine Stufe erweitert: Ein Anthropomorphist oder ein Prädestinatianer ist ein Ungläubiger, ebenso aber auch derjenige, der daran zweifelt, und sogar derjenige, der an diesem Zweifel zweifelt, also sich nicht eindeutig dazu äußert[90]. Glaubensgewißheiten galten ja als rational einsichtig, gerade auch einem Mu'taziliten[91]. Unwissenheit mochte man darum gelten lassen, Zweifel dagegen nicht; denn er verriet Gleichgültigkeit, nicht etwa Toleranz[92].

Ob die Buße eine notwendige Voraussetzung zur Vergebung der Sünden sei, war eine Frage, die sich daran maß, wieviel Spielraum man der göttlichen Allmacht gab. Selbst diejenigen, die hier normalerweise sehr großzügig waren, gaben allerdings zu, daß die Buße zumindest der Verstockung vorbeuge[93]. Die Mu'taziliten ließen an der Notwendigkeit natürlich keinen Zweifel; sie betonten logischerweise ebenso, daß Gott seinerseits dann die Buße des Menschen annehmen müsse[94]. Da die Umkehr, als Wiederzuwendung, ein reziproker Vorgang war[95], waren nach ihrer Ansicht Ausnahmen weder hier noch dort möglich. Den Voluntaristen war dies ein Greuel; aber wie sonst insistierten sie eher auf der theoretischen Möglichkeit. De facto wird Gott das Versprechen, das er im Koran gegeben hat, nicht brechen; der reuige Sünder kann darum begründete Hoffnung haben[96]. Nur beim Mord hatte man einige Zeit geschwankt; wenn man hier in baṣrisch-asketischer Tradition Verzeihung für undenkbar hielt, so hatte auch dies eine koranische Grundlage[97]. Man konnte sich freilich fragen, ob die Buße für eine einzelne Sünde überhaupt sinnvoll

---

[87] Ib. II 285 nr. 23.

[88] S. o. S. 105 und Bd. III 382.

[89] Ṭabarī II 2011, 15 f.; dazu oben Bd. II 657.

[90] Vgl. Text XVIII 4, g–h; ähnlich Text XXXIV 1, a für Qāsim ad-Dimašqī. Mit dieser Erweiterung auch in späteren ibāḍitischen Texten, z. B. in der *Muqaddimat at-tauḥīd* des 'Umar b. Ǧumai' (30, 2 f. und 110, 6 f.).

[91] S. o. S. 568.

[92] „Wer zweifelt, ist dem Untergang geweiht; aber wer fragt, ist entschuldigt" (Kindī, *Bayān aš-šar'* III 91, apu. ff. nach dem Ḫāriǧiten Abū 'Ubaida at-Tamīmī).

[93] Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 198 f. § 360.

[94] Ib. 200 § 363; Ṭūsī, *Tibyān* III 218, –5 ff.; Ḥalīmī, *Šu'ab al-īmān* III 131, –4 ff.; dazu Gimaret, *Ash'arī* 490 ff.

[95] S. o. S. 579 f.

[96] Ḥalīmī III 123, –7 ff.; zur Formulierung auch Bd. II 372 ff.

[97] S. o. Bd. II 112. Schon bei Muqātil b. Sulaimān wird dies auf den Mord an einem Propheten eingeschränkt (*Tafsīr ḫamsmi'at āya* 152, 8 ff.).

sei. Denn Buße war ja μετάνοια; diesen ihren grundsätzlichen Charakter hat Wāṣil b. ʿAṭāʾ, im Sinne der Asketen, aber auch im durchaus richtigen Schriftverständnis argumentierend, erneut hervorgehoben[98]. Sie mußte, wie Ǧubbāʾī und seine Schüler hinzufügten, den Vorsatz einschließen, die Sünde nicht wieder zu tun[99]. Je schwerer dieser fiel, desto größer war das Verdienst. Die baṣrischen Asketen konnten sich mit ihren syrischen Schülern bezeichnenderweise nicht darüber einigen, ob es besser sei, wenn man nach der Umkehr die Versuchung noch spüre oder nicht[100]. Abū Hāšim schloß mit muʿtazilitischer Konsequenz, daß jemand, der entmannt worden sei, sich nicht mehr von der Hurerei lossagen könne[101].

Bei Asketen und Mystikern konnte die Buße zu einer permanenten Einstellung werden, derjenigen Haltung, die dem Gläubigen als einzige wirklich angemessen ist[102]. Auch Puritaner wie die Ibāḍiten oder manche Kreise der Muʿtaziliten mochten dies so sehen. Es war dann nicht mehr besonders sinnvoll, zwischen einer großen und einer kleinen *tauba* zu unterscheiden; der Ibāḍit Maḥbūb b. ar-Raḥīl hat darüber mit seinem Glaubensgenossen Hārūn b. al-Yamān gestritten[103]. Andererseits redete man von großen und kleinen Sünden, und gerade ein Muʿtazilit mußte schnell darauf kommen, diese gegeneinander aufzurechnen. Der Koran hatte zwar ein solches *quid pro quo* nicht unbedingt unterstützt[104]; aber man konnte ihm doch entnehmen, daß „die guten Taten die schlechten dahinschwinden lassen"[105]. Die Tendenz verstärkte sich im Ḥadīṯ[106], und im *kalām* formalisierten sie einige Muʿtaziliten schließlich zum sog. *iḥbāṭ*, der „Strafaufhebung"[107]. Das allerdings ging den meisten zu weit. Breite Zustimmung fand nur der Gedanke, daß das Leid, das einen Menschen trifft, nicht umsonst sei; man wird einen „Ausgleich" dafür erhalten[108]. Fieber ist, so hieß es bei den Šīʿiten, der Anteil des Gläubigen am Höllenfeuer[109]; gemeint war wohl, daß diesem dafür ein gewisses Maß an jenseitiger Strafe erspart bleibt. Ein Kind, das seinen Eltern dahinstirbt, ebnet ihnen den Weg

---

[98] Oben Bd. II 267; auch Ḥalīmī III 128, 12 ff. Wāṣil hat ein Buch über *tauba* geschrieben (Werkliste IX, nr. 5), ebenso wie später Murdār, der gleichfalls Asket war (Werkliste XVIII b, nr. 14).

[99] Mānkdīm, ŠUḤ 789, ult. und 791, 9 f.

[100] Vgl. Ġazzālī, *Iḥyāʾ* bei Gramlich, *Stufen zur Gottesliebe* 98.

[101] Baġdādī, *Farq* 176, ult. ff./191, 11 ff.; dazu Gimaret, *Ashʿarī* 490 mit weiteren Belegen.

[102] Näher dazu Gramlich, *Derwischorden* II 280 ff. Sie äußerte sich dann in seelischen Krisen, etwa bei Ibrāhīm b. Adham (s. o. Bd. II 545), bei Šaqīq al-Balḫī (ib.), bei Bišr al-Ḥāfī (s. o. Bd. III 105), bei Muḥāsibī (der ein *K. Aḥkām at-tauba* schrieb; vgl. Werkliste XXXIIIb, nr. 12).

[103] Wilkinson, *Imamate Tradition* 165.

[104] Fazlur Rahman, *Major Themes* 109.

[105] Sure 11/114.

[106] Gramlich, *Stufen zur Gottesliebe* 109 f.; dazu die Beispiele bei Ibn ʿAqīl, *Funūn* 541 f. § 471.

[107] S. o. S. 64. Für Bišr al-Marīsī vgl. Text XX 28.

[108] Zur muʿtazilitischen Form dieses Theologoumenons vgl. Šarīf al-Murtaḍā, *Ḏaḫīra* 239 ff.; dazu Bd. III 278 und oben S. 510; jetzt auch Heemskerk, *Pain and Compensation* 162 ff. und Schmidtke, *Theology of al-Ḥillī* 117 ff. Hišām b. al-Ḥakam hat dies noch nicht anerkannt (I 373).

[109] Maǧlisī, *Biḥār* LXII 104 nr. 35.

ins Paradies; es geht ihnen gewissermaßen voraus[110]. Der Gedanke wird häufig auf Grabsteinen ausgesprochen[111], und wenn man schon nicht an eine völlige Amnestie zu denken wagte, so hoffte man doch zumindest, daß der frühe Verlust die „Waage des Vaters/der Mutter (zum Guten) beschweren" werde[112]. *Iḥbāṭ* dagegen war mehr als das: eine Art verbindlicher und vollständiger Buchführung[113]; Ǧubbā'ī hat sogar an einen Transfer von Lohneinheiten aus dem Konto eines Menschen in das eines andern gedacht[114]. Der puritanische Rigorismus, unter dessen Zeichen die Mu'taziliten angetreten waren, wurde auf diese Weise von ihrem Prinzip der absoluten göttlichen Gerechtigkeit her unterhöhlt.

---

[110] Ib. XVI 15f. nr. 14f.

[111] Vgl. RCEA I 151 nr. 192 und 188f. nr. 235; II 170 nr. 642.

[112] Ib. II 178f. nr. 653. Man vergleiche damit den rührenden Text aus Fusṭāṭ RCEA II 162f. nr. 631, in welchem der Tod eines ertrunkenen Kindes einfach als vorherbestimmt verstanden wird. Allgemein zu diesem Thema jetzt A. Gil'adi, *Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society* (Basingstoke 1992), S. 94ff.

[113] Vor allem in der Form des *taḥābuṭ* (s. o. S. 64, Anm. 35).

[114] Vgl. dazu Šahrastānī 58, 11ff./128, 8ff.; übs. Gimaret, *Livre* 283, dort vor allem Anm. 83. Ähnlich im übrigen al-Ḥakīm as-Samarqandī, *as-Sawād al-a'ẓam* (pers.) §35 = S. 119. Wie sehr die Paroxysmen dieses Denkens auch den Qāḍī 'Abdalǧabbār erfaßten, zeigt das Buch von Heemskerk; vgl. dort etwa S. 170ff. oder 183.

4.2 *Der Prophet*

Daß nur ein Prophet den Koran hatte bringen können, war den Arabern von Anfang an klar gewesen. Worin aber die Prophetie genau bestand, blieb noch zu definieren. Der Prophet war nur ein Mensch; daran ließ der Koran keinen Zweifel[1]. Aber er war auch auserwählt, nicht nur als Träger der Offenbarung, sondern ebenso als Führer seiner Gemeinde. Man versuchte sich vorzustellen, wie diese Auserwählung vor sich gegangen war; die Legende von der Brustöffnung hat hier ihren Platz[2]. Indes war damit noch nicht gesagt, wie er denn gegenüber den anderen Propheten dastand, die ihm voraufgegangen waren; auch sie waren ja alle erwählt gewesen. Wir können an einem Ḥadīṯ beobachten, wie man – ganz in seinem Sinne – den Gedanken lancierte, es nicht zu einem *ranking* kommen zu lassen: Selbst Jonas, derjenige unter den Propheten also, der am wenigsten Glanz ausstrahlte[3], sollte nicht unter ihm stehen[4]. Das inspirierte sich aus dem *lā nufarriqu baina aḥadin minhum* von Sure 2/136 und wird in der dort gegebenen allgemeinen Form noch auf einem Grabstein aus dem Jahre 228/843 wiederholt[5].

Aber eine echte Chance hatte diese Bescheidenheit nicht; denn die Sonderstellung Muḥammads war zugleich ein Beweis für die Erwählung seiner Gemeinde[6]. Wir sahen, wie in dem Motiv von Muḥammads Fürsprache beim Jüngsten Gericht sich beides miteinander verband[7]. Er hält die „Fahne des Lobpreises" (*liwā' al-ḥamd*) in seiner Hand[8]; Adam und „alle anderen" (*man dūnahū*) sammeln sich unter ihr. Die übrigen Propheten haben mit sich selbst zu tun; sogar Abraham, nach dem doch der Islam die *millat Ibrāhīm* genannt wurde[9], muß sich eingestehen, daß er „im Islam" dreimal gelogen hat[10]. Muḥammad dagegen sitzt, wie man manchmal dachte, bei der *šafā'a* neben Gott auf dem Thron[11]; er wird erhöht in einer Art, die an christliche Motivik erinnert. Das Geschehen erhält die Bedeutung eines Emblems[12].

---

[1] Vgl. im einzelnen Welch in: Hovannisian/Vryonis (edd.), *Islam's Understanding of Itself* 22 ff.

[2] S. o. S. 387 f. und 393.

[3] Im Koran sagt Gott zu Muḥammad: „Mach es nicht wie der mit dem Fisch!" (Sure 68/48); denn Jonas „verdiente (mit seinem Verhalten) schweren Tadel" (Sure 37/142). Allgemein dazu St. Schreiner, *Muhammads Rezeption der biblischen Jona-Erzählung* in: Judaica 34/1978/149 ff.

[4] Vgl. das Ḥadīṯ in Text XXII 254.10 a und die im Kommentar dazu verzeichneten Belege. Ein Ḥadīṯ ähnlichen Inhalts ib. 10 c.

[5] RCEA I 230 f. nr. 292; vgl. auch 233 f. nr. 296.

[6] Ob man mit Friedmann (in: JSAI 7/1986/178 f. = *Prophecy Continuous* 51 f.) aus den genannten Ḥadīṯen ein zu Anfang noch unterentwickeltes Identitätsgefühl diagnostizieren darf, bleibt weiter zu prüfen. Immerhin hieß es schon in Sure 2/253: „Wir haben (unter den früheren Propheten) die einen vor den anderen ausgezeichnet".

[7] Oben S. 543 ff.

[8] Vgl. Text XXII 254, 10 b.

[9] Sure 2/130 und die bei Paret, *Kommentar* 31 angegebenen Parallelen.

[10] Vgl. die Version des *šafā'a*-Ḥadīṯes bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* ^{2}IV 187, 5 und –4 ff.; Weiteres dazu unten S. 597.

[11] S. o. S. 403 f.

[12] Ich übernehme den Begriff von Wansbrough, *Quranic Studies* 53 ff.

Ein weiteres Ereignis, das auf solche Weise ausgestaltet wurde, war der *miʿrāǧ* – auch dies einem christlichen Erhöhungsmotiv, der Auferstehung, nahe verwandt. Muḥammad gelangt dabei in die Gegenwart Gottes, um von ihm in seiner Berufung bestätigt zu werden[13]; bei seinem Aufstieg zieht er an seinen Vorgängern vorbei. Er begegnet ihnen nacheinander in den sieben Himmeln; sie sind also nicht nur historische Figuren, sondern leben fort als Beherrscher der Sphären[14]. In dieser Funktion haben sie die Engel – und letzten Endes natürlich die antiken Gestirngötter – ersetzt[15]; aber eben dies weist, bei aller Erhöhung, auch hin auf ihre dienende Funktion. Muḥammad nutzt die Audienz bei Gott, um in hartnäckigem, mehrfachem Bemühen die Zahl der Gebete herunterzuhandeln[16]. Er tut dies zum Wohle seiner Gemeinde; denn „Gott will es euch leicht machen, nicht schwer"[17]. Gleichzeitig stellt er sich damit in die Nachfolge Abrahams; denn dieser hatte, als Jahwe die Stadt Sodom vernichten wollte, für sie um einer immer geringeren Zahl von Gerechten willen Verschonung zu erreichen versucht[18]. Muḥammad handelt dabei auf Anraten Moses; dieser hatte, wie die Muslime meinten, mit seinen zahlreichen Speisegeboten es seinem Volke schwer gemacht. Der letzte aber, auf den Muḥammad trifft, ist wiederum Abraham[19]; indem er über diesen hinaus aufsteigt, hat er gewissermaßen auch die *millat Ibrāhīm* auf eine neue Stufe gehoben. Das Gespräch mit Gott wirkt danach wie ein neuer Bundesschluß.

Zum Ausdruck dieses letzteren Gedankens allerdings fand man auf die Dauer noch ein drittes Emblem, den *mīṯāq*[20]. Muḥammad ist, als „Licht vom Lichte", vor aller Welt geschaffen; stellvertretend für alle Menschen verspricht er Gott die Treue. Eigentlich war dies die Rolle, die Adam zukam; er ist der „Vater der Menschheit" (*abū l-bašar*)[21]. Indem nun der letzte der Propheten an die Stelle des ersten tritt, schien mitgesagt, daß auch die Religion, die Muḥammad gebracht hatte, die erste und älteste war, nicht nur die *millat Ibrāhīm*, sondern sogar die *fiṭra*, die allen Menschen mitgegeben war. Für diese Ent-

---

[13] S. o. S. 388 ff.

[14] Vgl. das Material bei Abū ʿAwāna, *Musnad* 116, 11 ff. > Qušairī, *Miʿrāǧ* 27 ff.; Andrae, *Person Muhammeds* 41; Busse in: JSAI 14/1991/9 f. und 19 f. Vorbilder finden sich in Apokryphen wie den Himmelsreisen Jesajas, Henochs und Baruchs (Busse 6 und 21 ff.).

[15] Zum Thema vgl. Wolfson in: Dumbarton Oaks Papers 16/1962/67 ff. = *Studies in the History of Philosophy and Religion* I 22 ff.

[16] Abū ʿAwāna 119, 6 ff.; vgl. Busse 10 und Schrieke /Horovitz in EI[1] III 583 b= EI[2] VII 99 s. v. *Miʿrādj*.

[17] Sure 2/185; vgl. Sure 5/6 und 22/78.

[18] Gen. 18. 20 ff.; zur Parallele vgl. Brinner in: *Studies in Islamic and Judaic Traditions* II 72 f.

[19] So jedenfalls in der Mehrzahl der Versionen; die Reihenfolge der Propheten ist nicht überall die gleiche.

[20] Im Koran steht *mīṯāq* für das alttestamentliche *bᵉrīt* (Horovitz, *Kor. Untersuchungen* 51). Die Vorstellung ist auch den vorislamischen Arabern nicht unbekannt (vgl. J. Pirenne in: Festschrift Henninger 213).

[21] Zu seiner Rolle im *mīṯāq* (nach Sure 7/172) vgl. HT 33 f.; allgemein jetzt die Dissertation von C. Schöck, *Adam im Islam* 166 ff. und 187 ff. Dort S. 138 ff. auch zur Rolle Adams in den Traditionen über *šafāʿa* und *miʿrāǧ* (mit Isnādanalyse).

wicklung läßt sich vielleicht vor allem baṣrisches Denken verantwortlich machen. Dort nämlich hat man über die *fiṭra* spekuliert; Ḥasan al-Baṣrī hat sie mit der Vorstellung vom *a-last*-Bund verknüpft[22]. Und im selben Umkreis ist auch die Idee von der Präexistenz Muḥammads zu belegen, bei Qatāda, dem Schüler Ḥasans[23].

Dieses dritte Motiv dürfte damit in seiner Anwendung auf Muḥammad etwas jünger sein als die beiden anderen. Man erkennt es wohl auch daran, daß Muḥammad hier ohne Bedenken als der letzte aller Propheten angesehen wird; denn diese Vorstellung – auch sie wiederum emblematischen Charakters – hat, so sehr sich mit ihr das Selbstverständnis des Islams verband, doch eine gewisse Entwicklung durchlaufen. Einiges ist hierzu bereits an früherer Stelle gesagt worden[24]. Sie hing an Sure 33/40, der bekannten Formulierung vom *ḫātam an-nabīyīn*. Muḥammad war das „Siegel der Propheten", weil man das Endgericht vor sich sah. Sobald allerdings die Naherwartung sich abschwächte, mußte man die Zeit neu ausfüllen; Muḥammads Sohn Ibrāhīm wäre ebenfalls ein Prophet (*nabī*) gewesen, wenn er länger gelebt hätte, so meinte man dann[25]. Einige versuchten sogar, die diesem zugedachte Rolle selber zu übernehmen; auch sie konnten Muḥammad als „Siegel" nur insofern anerkennen, als er die Botschaft seiner Vorgänger bestätigte, nicht aber insofern er deren Reihe auf immer beschloß[26]. Jedoch hat man dann schon bald den letzteren Gedanken in neue Form gegossen; „(Gottes) Wort kam durch ihn (Muḥammad) zu Ende", so heißt es etwa im *K. al-Irǧā'*[27]. Wenn auf diese Weise das „Siegel" sich mit jenem Wortsinn verband, den es bis heute weitgehend behielt, so lohnt vielleicht im Auge zu behalten, daß die frühesten Belege dafür aus offiziellem Schrifttum stammen (wozu das *K. al-Irǧā'* in gewissem Sinne ebenfalls gehört)[28]; es waren diejenigen, die von Anfang an die Herrschaft fest in Händen hielten, die Sunniten also, die zuerst in Muḥammad jene einmalige und unwiederholbare Erscheinung sahen, in welcher sich die Identität der siegreichen Gemeinde verkörperte. Wie der Erfolg des Propheten überging in die Geschichte seines Volkes, schilderte man im „mission topos" (der wiederum im *K. al-Irǧā'* seinen Platz findet)[29]. Die Eschatologie war für die, die das „arabische Reich" errichteten, bereits weit in die Ferne gerückt.

---

[22] HT 105 f.

[23] S. o. Bd. II 141 mit exegetischen Argumenten. Wenn schon Ḥasan selber deswegen eine bestimmte Koranstelle, Sure 18/51, abweichend vokalisiert haben soll (vgl. Bergsträsser in: Islca 2/1926/40), so ist auch dies vielleicht dem *Tafsīr* des Qatāda entnommen. Allgemein zur Entwicklung Rubin in: IOS 5/1975/62 ff.; auch Schöck 151 f. und oben S. 287 sowie 456. Zur Vorgeschichte im Alten und Neuen Testament vgl. J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (Frankfurt 1990).

[24] S. o. Bd. I 29 ff. und 136.

[25] Ibn Māǧa, *Sunan* I 484 nr. 1511; dazu Friedmann, *Prophecy Continuous* 59 ff.

[26] S. o. Bd. I 30.

[27] Text II 1, e: *tammat bihī kalimatuhū*.

[28] Ib. 29; dazu jetzt Krawulsky, *al-ʿArab wa-Īrān* 55 f.

[29] Bd. I 13.

Auch in dem *šafāʿa*-Ḥadīṯ erhält Muḥammad das Ehrenprädikat *ḫātam annabīyīn* (Ibn Ḥanbal, *Musnad* ^{2}IV 188, 8). Was gemeint ist, wird unmittelbar vorher von Jesus ausgesprochen, als dieser sich weigert, selber Fürsprache zu leisten: „Gesetzt den Fall, eine Ware befindet sich in einem versiegelten Behälter, könnte man dann an den Inhalt heran, ohne das Siegel zu brechen?" (188, 6 f.). M. a. W.: Der Weg zur Botschaft Jesu führt über Muḥammad; man versteht Jesus nicht richtig, wenn man nicht Muslim ist. „Siegel" ist auch hier nur „Bestätigung", nicht „Abschluß"; Muḥammad wird lediglich als derjenige verstanden, der den nächsten Kontakt zu Gott hat. Allerdings heißt es dann gegen Ende der Umaiyadenzeit bei ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā (*Rasāʾil* 211, 10 ff. ʿAbbās), daß Gott die Religion „versiegelt" habe, insofern man „an der *sunnat Allāh* keinen Austausch (gegen etwas anderes) mehr wird feststellen" können. Damit wird Sure 33/62 zitiert, um die neue Exegese abzustützen; durch die Versiegelung wird das „Verfahren Gottes" (*sunnat Allāh*), so wie Muḥammad es erneut verkündet hat, festgeschrieben (vgl. zur Stelle Paret, *Kommentar* 401).

Die verborgene Axiomatik tritt deutlich zutage, wenn wir einen Blick auf die Šīʿa werfen. Denn dort erwartete man nichts von der großen Gemeinde, sondern alles vom Charisma eines einzelnen Führers. Anfangs gab es unter den Šīʿiten manche, die an die *revelatio continua* glaubten und mit dem Begriff „Prophet" recht großzügig umgingen. Kuṯaiyir nannte die Söhne Ḥasans „kleine Propheten"[30]; Mufaḍḍal al-Ǧuʿfī soll alle diejenigen, die mit Abū l-Ḫaṭṭāb gefallen waren, als „Propheten" bezeichnet haben[31]. Muʿallā b. Ḥunais wendete das Wort auf Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq an, dessen Einkünfte er verwaltete[32]. Ḍirār hat gegen diese Tendenz noch geschrieben[33]. Der Gedanke lebte, wenn auch in abgeschwächter Form, weiter in der Imamenlehre; manche „Rāfiḍiten" sollen auch später noch geglaubt haben, daß die Imame Offenbarungen erhalten und das Gesetz aufheben können[34]. So kam es, daß zwar alle drei Motive: *šafāʿa*, *miʿrāǧ* und *mīṯāq*, von Sunniten und Šīʿiten gleichermaßen ausgebildet wurden, bei den Šīʿiten aber im allgemeinen ʿAlī mit ins Bild kommt. ʿAlī leistet Fürsprache[35]; ʿAlī und die Imame haben zusammen mit Muḥammad als erste beim *a-last*-Bund Ja gesagt[36]; beim *miʿrāǧ* erfährt der Prophet, daß ʿAlī sein wahrer Nachfolger ist[37]. Man leitete den Namen *šīʿa* von *šuʿāʿ* her, den Strahlen, die aus dem göttlichen Licht hervorgehen und aus

---

[30] Vgl. Buhl, *ʿAlidernes Stilling*, in: Danske Videnskabernes selskab Forh. 1910, S. 375.

[31] Kaššī 324, 1 ff.; vgl. auch Bd. I 284 und 31, Anm. 23.

[32] Kaššī 247, 3; allerdings eine Tendenztradition. Zu Muʿallā s. o. Bd. I 321.

[33] Werkliste XV, nr. 25; dazu oben Bd. I 397, Anm. 1. Auch die Ṣābier benutzten im übrigen das Wort *nabī* im weiten Sinne: für jeden, der körperlich und seelisch ohne Makel ist (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 384, 20). Für die Ismāʿīliten vgl. Walker, *Early philosophical Shiism* 116.

[34] Aš'arī, *Maq.* 51, 3 f.; die Nachricht ist allerdings zu unspezifisch – und vermutlich auch zu tendenziös –, um größeren Aussagewert zu haben.

[35] S. o. S. 547.

[36] S. o. Bd. II 486; vgl. Bd. I 295 und 454 sowie hier S. 527. Ausführlich auch *Biḥār* LIII 46 ff. nr. 20 (ohne die Imame).

[37] S. o. S. 393.

denen sich die Leiber der Imame konkretisieren[38]. Die Šīʿiten waren es auch, die gerne daran erinnerten, daß Muḥammad zu ʿAlī gesagt hatte: „Du stehst zu mir im selben Verhältnis wie Aaron zu Mose“[39], und da sowohl Aaron als auch Mose Propheten gewesen waren[40], dürften es dann vor allem Sunniten gewesen sein, die dem Ḥadīṯ den Satz hinzufügten: „Allerdings wird es nach mir keinen Propheten mehr geben“.

Conc. VI 422 a. Zusammenstellung der Parallelen bei ʿAlī al-Ḥusainī al-Mīlānī in: Turāṯunā 7/1412, nr. 2/37 ff.; dazu Friedmann, *Prophecy Continuous* 58 f. und Kister in: Rippin (ed.), *Approaches* 95. Auch die Rahmengeschichte, die dann dazu geliefert wird, ist vielleicht nur ein Versuch, die Aussage zu entschärfen (vgl. Suyūṭī, *Laʾālī* I 341, −4 ff.). Zu dem Zusatz selber Bd. I 136 und Friedmann 56. Ob man daraus allerdings ableiten darf, daß die Šīʿiten hier tatsächlich zu Anfang ein Prophetentum ʿAlīs heraushörten, ist mehr als fraglich; schließlich wußte man, daß Aaron bereits zu Lebzeiten Moses gestorben war (vgl. EI² III 231 f. s. v. *Hārūn b. ʿImrān*). Massignon sieht darum in dem Wort auch eher einen Versuch, aus ʿAlī einen Adoptivbruder Muḥammads zu machen, um das Faktum zu überdecken, daß eine Legitimation durch Deszendenz gar nicht vorlag (*Opera minora* I 516).

Grundsätzlich verschieden war demgegenüber die Haltung derjenigen, die nach der Quellenbasis fragten, weil sie vom Ḥadīṯ nichts hielten: der Ḫāriǧiten, Ǧahm b. Ṣafwān's, anfangs auch der Muʿtaziliten. Die Ḫāriǧiten hatten ein ganz anderes Emblem, die *hiǧra*; sie vollzogen den Exodus, wie der Prophet dies getan hatte[41]. Hieraus spricht der Geist der Dissidenten; bezeichnenderweise haben auch die frühen Qadariten diese Devise aufgegriffen[42]. In der Großgemeinde fand dies keinen Anklang[43]; denn in ihr wirkten die beiden Pole der *hiǧra*, Medina und Mekka, zusammen. So ist es dann nicht verwunderlich, daß auch die Überhöhung des Propheten, die dort sehr bald einsetzte, von den Ḫāriǧiten nicht mitgetragen wurde; in ihren Augen trat – ganz im Sinne des Korans – der Bote weit hinter seine Botschaft zurück. Man traute ihnen zu, Muḥammads Fürsprache mit dem Bemerken abzulehnen, daß er beim Jüngsten Gericht genug mit sich selbst zu tun haben werde[44]. Auch vom *miʿrāǧ* sprachen sie nicht[45]; für die anderen Themen haben wir keine Nachrichten[46]. Unter den Anhängern Ǧahms gab es manche, die sogar Muḥam-

[38] *Biḥār* XXV 23 nr. 39 nach Ṭumālī. Zur Präexistenz ʿAlīs vgl. Bd. I 273 (Ḥasan b. Ṣāliḥ b. Ḥaiy), zur Präexistenz der Imame allgemein *Biḥār* XXV 1 ff.

[39] S. o. Bd. I 248 und V 99.

[40] Vgl. Sure 19/51 und 53.

[41] S. o. Bd. I 8 und 404; II 574.

[42] S. o. Bd. I 94 und 126.

[43] Zumindest nicht mehr, nachdem ʿUmar den Kalender an der Hiǧra ausgerichtet hatte. Zu *lā hiǧraʾa baʿda l-fatḥ* s. o. Bd. I 94, Anm. 37; auch die Literatur in Bd. I 8, Anm. 8.

[44] Barqī, *Maḥāsin* 140, 11 f.; s. auch oben S. 546.

[45] Maǧlisī, *Biḥār* XVIII 380, 1 (nach Ibn Šahrāšūb).

[46] Immerhin hat ein früher Ḫāriǧit, Yazīd b. Unaisa, an das Auftreten eines neuen Propheten geglaubt; die „Versiegelung“ der Botschaft durch Muḥammad dürfte für ihn also einen andern Sinn gehabt haben.

mads nächtliche Reise (*isrā'*) leugneten[47]. Man erwartete bei ihnen auch Widerstand gegen die Vorstellung vom *mīṯāq*; allerdings wissen wir nicht, wer im einzelnen gemeint ist[48]. Unter den Mu'taziliten war es Ḍirār, der ihnen in seinem Skripturalismus am nächsten kam.

Allerdings machten letztere wie sonst, so auch hier auf die Dauer der andern Seite Konzessionen. Beim Thema *šafā'a* haben wir dies bereits festgestellt[49]. Beim *mi'rāǧ* unterschieden sie zwischen der Himmelfahrt Muḥammads als solcher und der nächtlichen Reise nach Jerusalem. Die Himmelfahrt erkannten sie nicht an; die nächtliche Reise dagegen ließen sie gelten[50]. Diese hatte ja auch in der Tat eine Grundlage in der Schrift[51]. Der Qāḍī 'Abdalǧabbār betrachtet sie ohne Umschweife als Wunder, während er die Ḥadīṯe, die von der Himmelfahrt berichten, in Zweifel zieht[52]. Allerdings hat man sicherlich nicht immer so sauber getrennt. In der von uns behandelten Zeit spielen jedenfalls weder *isrā'* noch *mi'rāǧ* in den Spekulationen über die Wundertaten des Propheten (die ja seit Naẓẓām auch die Mu'tazila beschäftigten) eine Rolle. Man wird damit rechnen dürfen, daß manche Mu'taziliten die nächtliche Reise einfach als Traum erklärten; schon Ḥasan al-Baṣrī soll dies getan haben[53]. So erklärt sich vermutlich, warum außermu'tazilitische Quellen bisweilen behaupten, daß die Mu'taziliten – wie die oben genannten iranischen Ǧahmiten – sowohl den *isrā'* als auch den *mi'rāǧ* nicht anerkannten[54].

> Von einem Traumerlebnis ließ sich natürlich auch beim *mi'rāǧ* reden, wenn man denn die Ḥadīṯe nicht ganz verwerfen wollte; der Prophet hätte dann in dem einen wie dem andern Fall seinen Schlafplatz realiter nicht verlassen. Daß man dies auch in die Worte kleiden konnte, der Prophet habe den *mi'rāǧ* (und den *isrā'*?) nur im Geiste vollzogen, haben wir oben S. 390 f. gesehen; vgl. auch Bd. II 505, Anm. 81. Der „Geist" (*rūḥ*) kehrt ja während des Schlafes in den Himmel zurück (s. o. S. 526 f.).

Die Mu'tazila hat in der späteren Phase bei dieser Frage offenbar bloß noch reagiert. Wenn sie affirmativ die Besonderheit Muḥammads herausstellen wollte, so tat sie das auf die Dauer mit einem ganz andern Theologoumenon, nämlich der Lehre von der Sündlosigkeit des Propheten (*'iṣma*). Jedoch war der Weg zu diesem „Dogma" weit. Die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* legten darauf an-

---

[47] Text XIV 19, x; dazu Bd. II 505.

[48] Ibn Manda, *Radd 'alā l-Ǧahmīya* 53 ff., auch vorher 47 ff.; leider stürzt sich Ibn Manda sofort in den Gegenbeweis, ohne über die These dieser Leute ein Wort zu verlieren.

[49] S. o. S. 546.

[50] Nasafī, *Baḥr al-kalām* 66, apu. ff./übs. Jeffery, *Reader on Islam* 423 ff., vgl. auch den Kommentar zu Pazdawī, *Uṣūl al-fiqh*, Hs. Manchester 156 (= 305), fol. 170a, 4 ff.

[51] Sure 17/1; s. o. S. 388.

[52] *Tanzīh al-Qur'ān* 225, 2 ff. Im Unterschied zu anderen Wundern fehlte hier auch die Beglaubigung durch Augenzeugen.

[53] Abū Ḥaiyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ* VI 6, 1 f., unter Bezug auf Sure 17/60; vgl. dazu oben S. 387 und 390. Das ist übrigens auch die Ansicht der meisten modernen Interpreten (vgl. Lohmann in: MIO 14/1968/290).

[54] Vgl. *Biḥār* XVIII 380, 2 f.; auch *Taḏkirat al-maḏāhib* 127, 9 und Qušairī, *Mi'rāǧ* 25, ult.

fangs gar keinen großen Wert. In der *šafā'a*-Überlieferung kam es darauf an, die Schwächen all der Propheten aufzuweisen, die vor Muḥammad eine Gemeinde gegründet hatten[55]. Abraham hatte, wie wir sahen, dreimal gelogen[56]; Mose hatte jemanden erschlagen, ohne daß dies in Ausübung der Blutrache geschehen wäre[57]; Adam war wegen seines Ungehorsams aus dem Paradies vertrieben worden[58]. Ja selbst Muḥammad hatte, wie das *šafā'a*-Ḥadīṯ fortfährt, zu verschiedenen Zeiten Schuld auf sich geladen. Das wußte man aus dem Koran; was ihn von seinen Vorgängern unterschied, war nur, daß, wie dieselbe Stelle weiter sagte, diese Schuld bereits vergeben war[59]. Immerhin hieß es in Sure 93/7, daß Gott ihn „auf dem Irrweg gefunden" hatte, bevor er ihn rechtleitete; Muḥammad soll vor seiner Berufung Opferfleisch gegessen haben, das einer heidnischen Gottheit geweiht war, und deshalb von einem Ḥanīfen getadelt worden sein[60]. Und da waren natürlich auch noch die „satanischen Verse" und die Heirat mit der Frau des Ziehsohnes Zaid[61]. Nur über Jesus und seine Mutter soll die Sünde keine Gewalt gehabt haben[62].

In der Tat ist auffällig, wie sehr die „Embleme" das irdische Dasein Muḥammads aussparen. Muḥammad als Politiker oder, noch überraschender, als Gesetzgeber spielt – im Gegensatz zu heute – kaum eine Rolle[63]. Auch seinen Tod glorifizierte man nicht, noch viel weniger sein Begräbnis. Nur wenn je-

---

[55] So auch Schöck, *Adam im Islam* 139 f.

[56] S. o. S. 591; auch als separates Ḥadīṯ (vgl. Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 31, 1 mit der zugehörigen Anmerkung; weiterhin Goldziher in: Der Islam 3/1912/241 f. = *Ges. Schriften* V 265 f.). Die drei Lügen beziehen sich auf Sure 37/89 (vgl. Paret, *Kommentar* 416) und Sure 21/63 sowie auf die im Koran nicht erwähnte Geschichte, daß Abraham seine Frau Sarah als seine Schwester ausgab (Gen. 20.2).

[57] Ibn Ḥanbal, *Musnad* ^{2}IV 188, 3; vgl. Ex. 2.12.

[58] Ib. 187, 9 f.

[59] Ib. 188, 8 f. (*qad ġufira lahū mā taqaddama min ḏanbihī wa-mā ta'aḫḫara*) nach Sure 48/2: *li-yaġfira laka llāhu mā taqaddama min ḏanbika wa-mā ta'aḫḫara*. Die Formel wird auch in Grabinschriften evoziert (vgl. RCEA I 21 nr. 24).

[60] So nach einem Ḥadīṯ, das von Kister in: BSOAS 33/1970/267 ff. (= *Studies*, nr. VI) behandelt worden ist. Allgemein vgl. Andrae, *Person Muhammeds* 127 ff.; für den Umgang mit Sure 93/7 Birkeland, *The Lord Guideth* 28 ff. und 41 ff., auch Stieglecker, *Glaubenslehren* 472 f. und Paret, *Komm.* 513. [Jetzt ausführlich Rubin, *The Eye of the Beholder* 77 ff. und 90 ff.]

[61] Daß die „Sache" mit der Frau des Zaid als problematisch empfunden wurde, geht schon aus dem *K. al-Irǧā'* und aus Kap. 101 von Johannes Damascenus' *De haeresibus* hervor (Text II 1, v; Sahas, *John of Damascus on Islam* 91; zur Echtheit s. u. S. 633, Anm. 27). Zu den „satanischen Versen" vgl. Paret, *Kommentar* 461 zu Sure 53/19 ff. und die dort angegebene Literatur; jetzt auch Busse in: Fs. Singer 477 ff. Zum größeren Zusammenhang noch Rubin in: BSOAS 42/1979/13 ff. sowie neuerdings in *The Eye of the Beholder* 156 ff.; die diesbezüglichen Traditionen sind gesammelt und unter isnādkritischem Aspekt behandelt von Nāṣiraddīn al-Albānī, *Naṣb al-maǧānīq li-nasf qiṣṣat al-ġarānīq* (Damaskus 1952). Der Vorgang hatte im übrigen dazu geführt, daß im Koran dort, wo die Verse zurückgenommen wurden (Sure 53/21 ff.), die *šafā'a* stark eingeschränkt wurde (Sure 53/26); dazu oben S. 546. Ist auch darauf bereits im *K. al-Irǧā'* angespielt (mit Sure 17/74 in *v*)?

[62] HT 111 f.; mit Bezug auf Jesus wird die Unterlegenheit gegenüber Muḥammad darum auch anders begründet (s. o. S. 594).

[63] Allenfalls in dem „mission topos" (s. o.). Die Verankerung des Rechts in der *sunna nabawīya* ist jedenfalls ein späterer Vorgang.

mand die Verwesung des Leichnams zu drastisch schilderte, mochte dies als taktlos empfunden werden[64]. Man konnte sich zwar vorstellen, daß der Prophet zu seinen Lebzeiten den *miʿrāǧ* 200mal vollzogen habe[65]; aber eine Auferstehung gab es bei ihm nicht. Zwar hat ʿAbdallāh b. Saba' sie angeblich noch im Kalifat ʿUṯmāns den Leuten einreden wollen, unter Verweis auf das Beispiel Jesu und den Vers Sure 28/85 (der sonst natürlich ganz anders verstanden wurde); aber es handelt sich vermutlich um eine Legende – aus einer Zeit, in der längst klar war, daß er unrecht gehabt hatte[66]. Und mochte man auch glauben, daß Muḥammad sofort nach seinem Tode in den Himmel erhoben worden sei, so traf dies doch nicht unbedingt auf ihn allein zu und blieb im übrigen immer umstritten[67]. Er war anders als Jesus. Bei diesem war die Himmelfahrt ein Schlußpunkt und, zumindest in den Augen seiner Anhänger, ebenso wie die Auferstehung ein Ausgleich dafür, daß die Umstände seines Todes so deprimierend gewesen waren. Im übrigen stellte der Koran auch bei Jesus die Sache so dar, daß er direkt vom Kreuze aus erhöht worden sei[68]; im Urchristentum hatte man anfangs ebenfalls mit diesem Gedanken experimentiert[69].

Die Übernahme alttestamentlicher Stoffe in den Isrāʾīlīyāt führte dann erst einmal dazu, daß die Prophetenüberlieferung noch weiter entzaubert wurde. Der Koran hatte Davids Sünde mit Bathseba sehr taktvoll behandelt; erwähnt war dort nur Davids Reue[70]. Muqātil b. Sulaimān dagegen kennt die Geschichte vom Uriasbrief[71]. Auch bei Salomo scheuten sich die frühen Exegeten nicht, die Andeutungen der Schrift zu ergänzen; wichtig war ihnen nur, daß, wie man wiederum dem Koran entnahm, Salomo Buße getan hatte[72]. In diesem Sinne akzeptiert Muqātil b. Sulaimān denn auch die „satanischen Verse" oder die „Sache" mit der Frau des Zaid: Die Dinge sind passiert; aber eine Schuld des Propheten lag nicht vor[73]. Die anstößige Heirat war durch eine Offenbarung sanktioniert worden, und bei den „satanischen Versen" hatte eben der Satan seine Macht gezeigt[74]. Gott achtet schon selber auf die Reinhal-

---

[64] S. o. Bd. III 99.

[65] So der Šīʿit Ṣabbāḥ al-Muzanī (s. o. Bd. I 345); vgl. auch Amir-Moezzi in: Arabica 41/1994/130 f.

[66] Der Überlieferer ist Saif b. ʿUmar; vgl. Ṭabarī I 2942, 6 ff. Dazu Madelung in EI² IX 420 b.

[67] Zum Zusammenhang s. o. S. 525 f.; vgl. auch unten S. 604.

[68] Vgl. Sure 4/158; auch 3/55.

[69] Vgl. G. Bertram in: Festschrift Deissmann 187 ff.

[70] Vgl. Speyer, *Biblische Erzählungen* 375 f. und 378 ff. zu Sure 38/20 ff.; allgemein dazu Busse in: JSAI 17/1994/144 ff.

[71] *Tafsīr* III 640, 1 ff.; vgl. jetzt auch Johns in: MIDEO 19/1989/225 ff. und Gilliot in: JA 179/1991/71.

[72] Im Anschluß an Sure 38/30 ff.; vgl. dazu Gilliot, ib. 71 und Johns, *Solomon and the Horses*, in: MIDEO 23/1996. Faḫraddīn ar-Rāzī sucht später Salomos *ʿiṣma* zu retten und interpretiert darum anders (*Mafātīḥ al-ġaib* XXVI 205, –9 ff.).

[73] Gilliot 72 ff.

[74] Busse betont dies mit Recht in dem oben Anm. 61 genannten Aufsatz. – In Baṣra lief die Tradition von den „satanischen Versen", wie manches andere bisher Behandelte, über Qatāda; sie ist von dort in andere Tafsīre eingedrungen (vgl. Hermosilla in: Al-Qanṭara 12/1991/271 f.).

tung seiner Offenbarung, so mochte man sagen; Hišām b. al-Ḥakam meinte aus eben diesem Grunde auf die *ʿiṣma* beim Propheten verzichten zu können[75]. Selbst Ḫāriǧiten vermochten der Idee näherzutreten, daß die Propheten zeitweise Götzendiener gewesen seien[76].

Aber nicht alle dachten so. Unter den Ḫāriǧiten haben manche angeblich die Josefsure aus dem Koran eliminieren wollen[77]; gemeint ist vielleicht, daß sie sie nicht mehr rezitierten. Sie hielten sie für eine schlüpfrige Liebesgeschichte, und vermutlich hat bei ihrem Urteil mitgespielt, daß Josef, ein Prophet also, dort die Bereitschaft zur Sünde zeigte[78]; die Szene wurde von den *quṣṣāṣ* drastisch ausgemalt[79]. Ḥasan al-Baṣrī, Puritaner wie sie, soll Sure 93/7 anders gelesen haben, um dem Anstoß zu entgehen, daß Gott Muḥammad „auf dem Irrweg (*ḍāll*^{an})" fand[80]. Nun war das ohnehin eine Sache für sich; Muḥammad war, wie wir sahen, nicht unbedingt so zu behandeln wie die übrigen Propheten. Er brauchte den „Schutz" Gottes, damit seine Offenbarung unverfälscht in die Welt kam; *ballaġa r-risālata maʿṣūman*, sagt ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā an einer Stelle[81]. Auch an seiner rituellen Reinheit lag den Menschen viel; in einem Ḥadīṯ heißt es, daß ihm der Reifetraum erspart geblieben sei[82]. Daß aber jemand, zu dem man als Führer oder Herrscher aufsah, *maʿṣūm* „geschützt" sei, begegnet als Motiv bereits in der altarabischen Poesie. Nur war hier noch nicht Sündlosigkeit gemeint; Nābiġa sagt von den Ġassāniden, daß sie frei von Makeln (*āfāt*) seien. Außerdem hatten sie dies nach seiner Ansicht nicht Gottes Wirken zu verdanken; es kam ihnen vielmehr zu aufgrund einer quasi biologischen Disposition[83]. Mit dem Islam änderte sich dann die Perspektive; Abū Bakr soll in seiner ersten Ansprache nach seinem Amtsantritt gesagt haben, daß Gott „Muḥammad vor den Menschen in aller Welt auserwählte und ihn von den Makeln befreite (*ʿaṣamahū min al-āfāt*)"[84]. Das entscheidende Ereignis war die Brustöffnung; Muḥammad wurde dadurch ein neuer Mensch[85].

Es scheint denn auch, daß das Prädikat *maʿṣūm* zuerst den Kalifen beigelegt wurde. Für ʿAbdalmalik ist es belegt, im finiten Verb auch mit Bezug auf ʿUmar II.[86]; später bei Ma'mūn ist es offensichtlich Teil des herrscherlichen

---

[75] S. o. Bd. I 376 f.; dieser Gedanke liegt vielleicht auch einer Überlieferung nach ʿAlī ar-Riḍā zugrunde (s. o. Bd. III 156, Anm. 27).

[76] S. o. Bd. II 622.

[77] S. o. Bd. II 574 und 582, Anm. 64.

[78] Vgl. Sure 12/24.

[79] S. o. Bd. II 575. Zur Exegese Muqātils vgl. Gilliot 70 f.

[80] Er las *ḍāll*^{un} stattdessen, so daß herauskam: „ein Irregehender fand dich vor und kam (durch dich) auf den rechten Weg" (Qurṭubī, *Tafsīr* XX 99, 9 f.). Nach Qāḍī ʿIyāḍ, *Šifāʾ* 726, 1 ist allerdings nicht Ḥasan al-Baṣrī, sondern Ḥasan b. ʿAlī gemeint.

[81] *Rasāʾil* 265, ult. ʿAbbās.

[82] S. o. Bd. II 667.

[83] Vgl. dazu den Aufsatz von Bravmann in: Le Muséon 88/1975/221 ff.

[84] Ṭabarī I 1845, pu. f.

[85] Birkeland, *Legend of the Opening* 48 ff.; jetzt auch Rubin, *The Eye of the Beholder* 59 ff.

[86] Vgl. dazu im einzelnen Crone/Hinds, *God's Caliph* 103 f.; auch das Ḥadīṯ in HT 70.

Selbstverständnisses[87]. ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī bezeichnet in seinem Schreiben an al-Mahdī die Gelehrten als *ḫulafāʾ maʿṣūmūn*[88]. Umgekehrt heißt es bei Muḥārib b. Diṯār, daß ʿUṯmān und ʿAlī, die sich vielleicht eines Vergehens (*ḏanb*) schuldig gemacht haben, „keine Propheten" seien[89]. Man mag sich überlegen, ob die Šīʿiten so darauf gekommen sind, die Vorstellung auf die Imame anzuwenden; *imām* heißt ja nichts anders als „Anführer, Herrscher". Erfunden haben sie es jedenfalls nicht; bei Kumait taucht der Begriff noch gar nicht auf[90]. Gemäßigte Zaiditen hielten die *ʿiṣma* für unbeweisbar[91]; Sulaimān b. Ǧarīr allerdings fand dies verwunderlich, weil für ihn *ʿiṣma* und Führung eng zusammenhingen[92]. In der Tat trieben die Radikaleren, vor allem die Rāfiḍa, mit ihrem Postulat der allwissenden Führerschaft der Imame auf die Vorstellung von der *ʿiṣma* zu; ihnen ging es um Unfehlbarkeit. Der Begriff selber aber spielte auch bei ihnen anfangs kaum eine Rolle[93].

Auf diesen Zug sind die Muʿtaziliten aufgesprungen. Warum sie das taten, ist gar nicht so klar. Vielleicht hängt es mit ihrer Herrschaftstheorie zusammen; in ihren Augen waren die Kalifen vor allem die Lehrer ihrer Gemeinde und als solche die Nachfolger des Propheten[94]. Bei Abū l-Huḏail scheint außerdem die Erkenntnistheorie eine Rolle gespielt zu haben; er brauchte Personen, die „unter dem Schutze Gottes stehen", als Gewähr für vertrauenswürdige Überlieferung[95]. Man sollte annehmen, daß dann auch der Prophet für ihn zu dieser Kategorie gehörte. Absolute Sündlosigkeit war damit aber nicht gemeint, nicht einmal Unfehlbarkeit, eher Verläßlichkeit, Integrität. Selbst das wurde später von Asketen innerhalb der Schule mit Bezug auf Muḥammad in Zweifel gezogen; Muḥammad war, so meinten sie, ein Weltmensch, der seinen politischen Rücksichten manches geopfert hatte[96]. Schwere Sünden allerdings wollte man ihm im allgemeinen nicht zutrauen – so schon Aṣamm, dann Naẓẓām und Ǧaʿfar b. Mubaššir[97], schließlich Abū Hāšim[98]. Weitere Distinktionen kamen hinzu: Die Propheten sündigen niemals bewußt, d. h. sie können sich irren, aber nicht Gott willentlich zuwiderhandeln[99]; oder: Sie können

---

[87] S. o. Bd. III 446; dazu auch vermutlich ib. 195.

[88] Crone/Hinds 98 und 103 nach Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt* II 98, 7 f. – Daß die Kalifen nicht nur *maʿṣūm* sind, sondern auch *ʿiṣma*, eine „Zuflucht" für ihre Schützlinge (ib. 38 f.) oder ein „Schutz" für die Religion (ib. 82, Anm. 154), versteht sich von selbst und gehört nicht hierher.

[89] Text II 4, v. 25 f.; dazu Bd. I 171. Vgl. den Gebrauch von *nabī* bei den Ṣābiern (oben Anm. 33); ʿAnbarī erkennt auch dieses Prädikat den Gelehrten zu (Wakīʿ II 98, 8).

[90] Crone/Hinds 104.

[91] S. o. Bd. I 240, Anm. 8.

[92] S. o. Bd. II 477.

[93] S. o. Bd. I 278 ff.

[94] S. u. S. 711.

[95] S. o. Bd. III 267.

[96] Im Gegensatz zu Jesus; ib. 437 und oben S. 90 f. sowie 341 f.

[97] Text XIII 23; s. o. S. 64.

[98] Gimaret, *Ashʿarī* 458.

[99] Das Stichwort war *sahw*, „Unachtsamkeit". So schon Naẓẓām (s. o. Bd. III 414); dagegen abgelehnt von Ǧāḥiẓ, der aufgrund seiner Erkenntnistheorie nur bewußt getane Sünden als solche anerkannte (s. o. S. 100; auch *ʿUṯmānīya* 91, 7 ff.).

sündigen vor ihrer Berufung, aber nicht mehr nachher[100]. Ǧa'far b. Mubaššir scheint dann angenommen zu haben, daß die Propheten zwar leichte Sünden tun könnten, dies aber de facto vermieden haben, weil auch der kleinste Fehltritt bei ihnen sehr schwer wiegen würde[101]. Damit hatte er praktisch die völlige Sündlosigkeit behauptet; es blieb jetzt nur, als letzter Schritt, daß man die moralische Begründung durch eine anthropologische ersetzte: Sie können nicht sündigen, weil es ihrer Natur widerspricht. Soweit ging allerdings selbst in der Imāmīya erst der Šarīf al-Murtaḍā; seine Vorgänger Ibn Bābōya und Mufīd suchten sich ihre Standpunkte noch unter dem, was die Mu'taziliten an Distinktionen vorgegeben hatten[102]. Ibn Qiba, der ein Jahrhundert vor ihnen lebte[103], hatte in seinem *K. al-Inṣāf* sogar noch direkt gegen die *'iṣma* geschrieben[104]. Der Šarīf al-Murtaḍā hat seinerseits ebenfalls seine These in einer besonderen Schrift, dem *K. Tanzīh al-anbiyā'*, verteidigt.

> Derselbe Geist spricht aus einem Text, in dem 'Alī ar-Riḍā vor Ma'mūn mit 'Alī b. Muḥammad b. al-Ǧahm (?) über die *'iṣma* streitet; jedoch ist jener wahrscheinlich fiktiv (*Biḥār* XI 72 ff. nr. 1; auch 78 ff. nr. 8). Vgl. auch die Bemerkung bei 'Abdalġalīl-i Qazwīnī, *Naqż* 493, 8 f., daß zu seiner Zeit, also unter der Selǧūkenherrschaft, die Ḥanafiten von Nēšāpūr bis Uzkand und Samarqand, auch in Turkestan, Ġaznīn und Transoxanien allesamt die *'iṣma* des Propheten anerkannt hätten. Faḫraddīn ar-Rāzī hat die einzelnen Positionen summarisch und in scholastischer Gliederung im Anschluß an Sure 2/34 dargestellt (*Mafātīḥ al-ġaib* III 7, 4 ff.; dazu Goldziher in: Der Islam 3/1912/239 ff. = *Ges. Schr.* V 263 ff.). Zur späteren Entwicklung vgl. weiterhin Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 184 ff.

Die Mu'taziliten mußten hierbei auch ihre Lehre von der Willensfreiheit bedenken; sie durften nicht so weit gehen, zu behaupten, daß Gott durch seinen „Schutz" den Propheten daran gehindert habe, zu sündigen. 'Ammār al-Baṣrī hatte seine muslimischen Gegner bereits auf diese Klippe aufmerksam gemacht: Auch Jesus hat, obwohl er sündlos lebte, mit seiner Menschwerdung doch nur die Freiheit des Handelns erhalten[105]. Oder wie die jüdischen Autoren des 10. und 11. Jh's es sagten: Der Mensch ist frei, zu sündigen; aber Gott wird gemäß seinem Vorherwissen nur jemanden zum Propheten erwählen, von dem er weiß, daß er nicht ungehorsam sein wird[106]. Gott hat seinen Gesandten ja „mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt, um ihr zum Sieg

---

[100] So Ǧubbā'ī, angeblich auch schon Abū l-Huḏail (Gimaret 458 f.). Vgl. allerdings Ṭūsī, *Tibyān* V 263, apu. ff., wonach Ǧubbā'ī aus Sure 9/43 schloß, daß Muḥammad gesündigt habe; diese Stelle bezieht sich auf ein Ereignis nach der Berufung. Dazu jetzt Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran* 414 f.

[101] S. o. S. 64.

[102] Vgl. dazu allgemein Madelung in EI² IV 182 f. s. v. *'Iṣma*.

[103] Zu ihm s. o. S. 245 f.

[104] Amir-Moezzi, *Guide divin* 36, Anm. 55; zu dem Buch vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 225, 6 und jetzt Modarressi, *Crisis and Consolidation* 120.

[105] *Masā'il* 220, 10 ff.

[106] Vgl. M. Zucker in: Tarbiz 35/1965-6/149 ff.

zu verhelfen" (Sure 9/33); da darf dieser nicht seine Pläne durchkreuzen. Schon ʿAbdalmalik hatte den Vers in die Inschriften des Felsendoms aufnehmen lassen[107]; auch auf Münzen wird er seit dieser Zeit immer wieder zitiert[108]. Man hat ihn damals natürlich primär anders verstanden: Zeichen des wahren Propheten ist sein Erfolg. Auch die Diskrepanz zwischen Prophetie und Sünde hat man damals noch nicht bemerkt. Aber daß ein Prophet mit Bedacht von Gott erwählt werde, das stand von vornherein außer Zweifel. Wenn er frei ist von Sünde wie Jesus, so weil er mit dem Heiligen Geiste gestärkt wurde[109], und wenn er sündigt wie Adam, so weil seine „Widerspenstigkeit" Paradigma ist für die Sünde überhaupt und insofern wiederum zum göttlichen Heilsplan gehört[110].

Hierzu paßt, daß die meisten früheren Muʿtaziliten – und vielleicht schon Wāṣil b. ʿAṭāʾ – die Prophetie als einen Gunstbeweis Gottes ansahen[111]. Auch Ǧubbāʾī hat sich ihnen angeschlossen[112]. So interpretierte man allem Anscheine nach das „anvertraute Gut" aus Sure 33/72; die Begründung war dabei dieselbe wie bei den oben genannten jüdischen Theologen (die sich ohnehin wohl auf die islamische Theologie stützten)[113]. Der Gedanke war im Ansatz offenbar alt und keineswegs auf eine bestimmte Schule beschränkt; in dem Bericht über das Berufungserlebnis Muḥammads, den Zuhrī von ʿUrwa b. az-Zubair hatte, bestätigte Ḫadīǧa ihrem Manne die Erwählung mit den Worten: „Du erfüllst die *amāna*"[114]. Deterministen wie Bišr al-Marīsī oder Naǧǧār schlossen daraus, daß das Prophetenamt wie eine Zwangsvollstreckung über den Menschen kommt[115]; Hišām b. al-Ḥakam konnte so begründen, warum auch bei einem sündhaften Propheten Offenbarung immer noch glaubwürdig bleibt[116].

Andererseits konnte man sich fragen, ob der Prophet für die *amāna* nicht selber etwas tun müsse. Er muß auf sie vorbereitet werden, so sagte Ḥakīm at-Tirmiḏī: durch Erziehung und Schliff (*taḥḏīb*)[117]. Das hieß nicht, daß er

---

[107] Am Nordtor; vgl. Busse in: Das Heilige Land 109/1977/11.

[108] Vgl. etwa Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit* 137 f.

[109] Nach Sure 2/253; vgl. dazu den Text bei Kulīnī, *Kāfī* II 282, 13 ff., wo die *ʿiṣma* prinzipiell noch nicht vorausgesetzt ist.

[110] Nach Sure 20/121: „Adam war gegen seinen Herrn widerspenstig. Und so irrte er (vom rechten Wege) ab". Vgl. dazu HT 165 und ausführlich Schöck, *Adam im Islam* 89 ff., wo zu Recht darauf aufmerksam gemacht wird, daß Adam in dieser frühen Phase der Überlieferung noch gar nicht durchgängig als Prophet betrachtet wird. Aber auch er ist auserwählt (vgl. Sure 3/33; Schöck 133 ff.). Allgemein dazu jetzt Kister in: IOS 13/1993/147 ff.

[111] Text IX 20.

[112] Gimaret, *Ashʿarī* 458.

[113] Vgl. dazu Bd. II 274 mit Text IX 20, wo Sure 6/124 herangezogen wird.

[114] Ṭabarī I 1147, 17 = Ṭabrisī, *Tafsīr* V 514, 5; vgl. auch Ṭabarī I 1151, 6. In den Tafsīr-Werken steht allerdings, soweit ich sehe, bei Sure 33/72 nichts direkt Einschlägiges; aber die Exegese ist hier ohnehin besonders komplex.

[115] Text IV 51.

[116] S. o. S. 599. Häretisch umgeformt und auf ʿAlī bezogen findet sich der Gedanke in der Šīʿa auch bei Muġīra b. Saʿīd (vgl. *Maq.* 8, 3 ff./übs. Halm. *Gnosis* 91 f.).

[117] *Ḫatm al-auliyāʾ* 415, apu. YAḤYĀ = *Sīrat al-auliyāʾ* 103, 13 RADTKE.

sich gegen die Auserwählung gesperrt habe; diesen Gedanken hat man in der Mystik erst später geäußert[118]. Aber man kann doch verstehen, warum jemand, der so sehr den freien Willen betonte wie der Muʿtazilit ʿAbbād b. Sulaimān, die These vertrat, ein Prophet verdiene sich sein Prophetentum durch sein Handeln selber[119]. Vor allem einen scharfen Verstand erwartete man bei ihm – schärfer als der seiner Zeitgenossen[120], damit er ihnen rhetorisch überlegen ist[121] oder ihnen neue kulturelle Errungenschaften bringen kann[122]. Das war nun im Kern wiederum gar nicht spezifisch muʿtazilitisch; schon von Saʿīd b. Ǧubair überlieferte man ähnliches[123]. Es bekam dann noch einmal eine neue Wendung bei den Philosophen, bei Fārābī und besonders Ibn Sīnā: Die Offenbarung ist Ergebnis einer Erleuchtung durch den *ʿaql al-faʿʿāl*, wird aber durch selbstgeleistetes geistiges Training vorbereitet[124]. Muqammiṣ meinte, daß, wenn der Prophet sich seine Würde nicht verdienen müsse, schließlich jedermann Prophet werden könne[125]. Ibn Ḥibbān al-Bustī sah dessen Amt gleichermaßen durch geoffenbartes Wissen wie durch vorbildliches Handeln (*ʿilm wa-ʿamal*) gekennzeichnet. Allerdings wurde er deswegen in seiner Heimat auch der Ketzerei verdächtigt[126]. Ähnliches widerfuhr einem juristischen Kollegen aus Spanien, als er daraus den Schluß zog, daß selbst Frauen Propheten sein könnten. Aš'arī hatte eine solche Möglichkeit rundweg abgelehnt.

Gimaret, *Ashʿarī* 456. Der spanische Theologe war der Mālikit Muḥammad b. Mauhab at-Tuǧībī aus Cabra (gest. 406/1015); er dachte vor allem an den Fall der Maria (vgl. Ḥumaidī, *Ǧaḏwat al-muqtabis* 85 nr. 146; dazu Fierro, *Heterodoxia* 168 f. und jetzt auch in: BSOAS 55/1992/241). Daß man gerade auf sie verfiel, hing damit zusammen, daß sie wie Muḥammad von einem Engel – und wiederum von Gabriel – eine göttliche Botschaft erhalten hatte; vgl. dazu Ḥakīm at-Tirmiḏī, *Sīrat al-auliyāʾ* 400, 6 ff. und 445, pu. f. YAḤYĀ = 88, 11 ff. und 124, 2 f. RADTKE (mit Kommentar von Radtke/O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* 162 f.), auch Gramlich, *Wunder der Freunde Gottes* 75 f. Außerdem kannte man ein – nicht kanonisches – Ḥadīṯ, wonach es unter den Frauen vier Prophetinnen gegeben habe.

Allerdings stand dort für „Prophetinnen" nur *nabīyāt*, so daß Aš'arī sich leicht darauf zurückziehen konnte, daß die „Gesandten Gottes", die ja über den „Propheten" standen, immer nur Männer gewesen seien (wobei er sich noch auf

---

[118] Ǧalāluddīn Rūmī, *Fīhi mā fīh* 66, 16 ff./übs. Arberry. *Discourses* 78.

[119] S. o. S. 40. Der erste, der diesen Gedanken vertrat, war vielleicht ein gewisser Abū Maisara (vgl. Saksakī, *Burhān* 33, –5 ff.). Allgemein dazu *Maq.* 227, 6 ff. und 448, 8 ff.

[120] So der Muʿtazilit Ibn al-Munaǧǧim in seinem *K. al-Burhān*, § 53.

[121] Ib. § 57, natürlich wegen des *iʿǧāz*.

[122] S. o. S. 322 f.; auch unten S. 639.

[123] Allerdings über einen qadaritischen Mittelsmann (Saʿīd b. Abī ʿArūba); s. o. Bd. II 64.

[124] Vgl. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* 30 ff.; Madkour, *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane* 181 ff.; Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* 120 ff. und vorher; jetzt auch Michot, *Destinée de l'homme* 118 ff.

[125] *ʿIšrūn maqāla* XIII 2 ff. = S. 256 ff.

[126] Ḏahabī, *Mīzān* III 507, –8 ff. s. n.

Sure 12/109 berief; vgl. Ibn Fūrak, *Muǧarrad* 174, 10 ff.). Zur Unterscheidung zwischen *nabī* und *rasūl Allāh* vgl. W. A. Bijlefeld, „*A Prophet and more than a Prophet*", in: MW 59/1969/1 ff.; Watt in: *Der Islam* I 222 f. und Welch in: Hovannisian/Vryonis (edd.), *Islam's Understanding of Itself* 43 ff. Man wird untersuchen müssen, ob sie auch in den Fällen, wo die kūfischen Šīʿiten oder die Ṣābier von „Propheten" sprachen (s. o. S. 593 und 594, Anm. 33), von Belang war.

Bei ʿAbbād begegnet auch bereits der Gedanke, daß Muḥammad über seinen Tod hinaus Prophet geblieben sei (oben S. 40). Das schien, vor allem wenn man nicht an eine unsterbliche Seele glaubte, vorauszusetzen, daß er nicht mehr im Grabe ruhte, sondern nach seinem Tode in den Himmel erhoben worden war (s. o. S. 525 f.). In diesem Zusammenhang hat die These, wie B. Radtke in der letzten Zeit mehrfach betont hat (vgl. etwa AS 48/1994/914 f.), innerhalb der Mystik des 13./18. und 14./19. Jh's bei der sog. *ṭarīqa Muḥammadīya* eine Rolle gespielt und ist auch dort Gegenstand von Kontroversen gewesen. Für einen Mystiker mochten das Weiterleben Muḥammads und der *character indelebilis* seiner Sendung sich natürlich schon aus dessen Präexistenz ergeben. Bereits Ḫarrāz hat angenommen, daß der Prophet seine *wilāya* schon vor seiner Berufung besaß (*K. al-Kašf* in: *Rasā'il* 32, 6).

Das koranische und das biblische Prophetenbild behandelt im Vergleich L. Hagemann, *Propheten – Zeugen des Glaubens* (Würzburg 1985).

4.2.1 Der Koran

Wenn Muḥammads Erdendasein sich nicht zu „emblematischen" Situationen verdichtete, so lag dies zu einem nicht geringen Teil daran, daß man aus diesem Zeitabschnitt ein Identitätssymbol besonderer Art hatte: den Koran. Das Wort der Schrift hat für Muslime viel größeres Gewicht als im Christentum; es nimmt im Bewußtsein der Gläubigen den Platz ein, den für Christen das Vorbild Jesu hat[1]. Was für die einen die Darstellung der Kreuzigung oder des lehrenden Christus[2], ist für die anderen die Kalligraphie eines Koranverses. Der Islam ist die „Buchreligion" par excellence; daß ein Prophet sich mit einer Schrift legitimiere, war für Muḥammad, anders als noch für Jesus, selbstverständlich. So erklärt sich, daß der Koran auf sich selbst Bezug nimmt; er enthält nicht wenige Passagen metatextlichen Charakters[3]. Muḥammad erkennt

---

[1] Dies ist immer wieder im Religionsvergleich festgestellt worden, so etwa bei W. C. Smith in: Fs. Hitti 52 (= *On Understanding Islam* 238 f.), bei K. Cragg, *Call of the Minaret* 272 f. und jetzt ausführlich bei Zirker, *Christentum und Islam* 71 ff. sowie bei Leuze, *Christentum und Islam* 57; zum erstenmal wohl bei N. Söderblom (vgl. A. Schimmel in: F. Whaling, *The World's Religious Traditions*, Edinburgh 1984, S. 133). Unter etwas anderem Gesichtswinkel, mit Verweisen auf die islamische Theologie, auch F. Meier, *Bahā'-i Walad* 313, Anm. 79 und 443, Anm. 26 sowie *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya* 147.

[2] Man vergleiche etwa das frühchristliche Apsismosaik aus S. Pudenziana in Rom. Zum geschichtlichen Hintergrund des Christusporträts jetzt A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus* (Löwen 1993), S. 37 ff.

[3] Vgl. Nagel, *Der Koran* 326 ff.: „Der Koran über den Koran".

den Koran als zu rezitierenden Text (*qur'ān*); das Neue Testament dagegen ist durch den Inhalt bestimmte „frohe Botschaft", und auch dies vermutlich noch nicht in der Diktion Jesu selber[4]. Der Koran argumentiert zudem in starkem Maße theologisch, in dialektischer Auseinandersetzung mit Gegnern, welche die Offenbarung, d. h. das „Buch", nicht anerkennen wollen; er ist nicht nur Anleitung zum Handeln, sondern auch zu rationalem Denken.

> In der englischsprachigen Forschung der letzten Jahre hat man die Entwicklung vor allem mit der Kategorie der Kanonbildung zu fassen versucht. Vgl. einführend G. T. Sheppard in ER III 63 ff. s. v. *Canon*; im einzelnen etwa W. C. Smith in: M. Levering (ed.), *Rethinking Scripture* (Albany 1989) 29 ff., Graham, *Beyond the Written Word* (Cambridge 1987) 50 ff. und jetzt vor allem R. Fernhout, *Canonical Texts, Bearers of Absolute Authority. Bible, Koran, Veda, Tipiṭaka* (Amsterdam/Atlanta 1994; ich verdanke die Kenntnis dieses Werkes H. Daiber). Den entscheidenden Schritt vor dem Islam tat Mani; auch er fühlte sich von Gott inspiriert, eine „Schrift" – oder Schriften – zu verfassen.

Hinzu kam, daß aus der Sicht der Araber die Offenbarung genau in dem Augenblick sich ereignete, wo der Mythos in die Geschichte überging[5]; abrupt wie nirgendwo sonst war man aus der Zeit der „Unwissenheit" (χρόνος τῆς ἀγνοίας = *ǧāhilīya*) in das helle Licht der Weltgeltung getreten. Das Arabische, bis dahin ein unbedeutendes Idiom der „Dritten Welt", wurde zur Sprache der Herren, und der Koran war das erste darin formulierte größere Prosadokument. Während die Christen das Alte Testament und bald auch das Neue weitgehend in Übersetzungen benutzten und die Worte Jesu ohnehin, von einigen Bruchstücken abgesehen, nicht in der Sprache niedergeschrieben wurden, in der er sie gesprochen hatte, bildete im Islam die Offenbarung mit ihrem sprachlichen Ausdruck eine Einheit. An dieser Tatsache setzte die theologische Reflexion an, in mehrfachem Anlauf und unter jeweils verschiedenem Blickwinkel; der Koran präsentierte sich zuerst als arabisch, dann als ewig und schließlich als in sprachlicher Hinsicht unvergleichlich. Nur das erstere war evident und unumstritten; die beiden letzteren Aspekte wurden erst nach langer Diskussion verbindlich ausformuliert. Sie gingen auch nicht unbedingt auseinander hervor; die Mu'taziliten hielten den Koran nicht für ewig und bekannten sich dennoch auf die Dauer zu seiner Unvergleichlichkeit. Wer ihn allerdings als ungeschaffen ansah, brauchte seine Unvergleichlichkeit eigentlich nicht mehr zu beweisen; es ist kein Zufall, daß die Ḥanbaliten weniger vom *i'ǧāz* redeten als die Mu'taziliten. Erst für spätere Jahrhunderte – und für das unreflektierte Bewußtsein heutiger Muslime – ging alles ineinander über.

Der erste Aspekt war bereits im Koran selber, in einem jener Fälle metatextlicher Aussage, als signifikant thematisiert worden. Die Offenbarung war, so

---

[4] Das Wort εὐαγγέλιον begegnet in den Evangelien nur bei Markus und auch dort anscheinend nicht in der Urfassung (vgl. *Theol. WB zum NT* II 724 ff. s. v.; allgemein M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften*, Sitz. Ber. Ak. Wiss. Heidelberg, Phil.-Hist. Kl. 1984 nr. 3). Die Bezeichnungen „Bibel" oder „Neues Testament" fehlen dort natürlich ganz.

[5] Das betont Berque, *Le Coran* 790 im Anschluß an eine allgemeine Bemerkung von E. Jünger.

hieß es dort, als „arabische Rezitation" (*qur'ān*^{an} *'arabīy*^{an}) auf Muḥammad herabgekommen[6]; die Araber, die dem Heilsgeschehen bisher nur von der Peripherie her hatten zuschauen können, waren auf diese Weise vor allen Völkern ausgezeichnet worden. Ein Prophet, so wußte man, mußte die Sprache seines Volkes sprechen[7]; seine Botschaft sollte ja dem Verständnis seiner Hörer angemessen sein[8]. Allerdings mochte man sich fragen, ob die Botschaft Muḥammads unter diesen Umständen überhaupt universalen Charakter besaß. Die Antwort verstand sich nach der schnellen Ausbreitung des Islams bald von selbst und ist dann auch aus Stellen wie Sure 34/28 und 7/158 herausgehört worden. Aber erst zu diesem Zeitpunkt wurde die Frage auch akut. Die Eroberungen selber waren noch nicht primär aus missionarischen Motiven unternommen worden. Nur so wird verständlich, warum die Kalifen gar nicht an ihnen teilnahmen; auch die Krieger kehrten häufig von ihnen wieder in den Ḥiğāz zurück[9]. Wer aber sich in den eroberten Gebieten niederließ, blieb im allgemeinen ebenfalls vorerst unter seinesgleichen. Die Gesellschaft der Sieger machte sich nicht gemein; wer unter den Besiegten konvertierte, tat dies eher aus eigenem Antrieb[10], und wer mit seiner Konversion in die Gemeinschaft der Muslime eindringen wollte, mußte Arabisch lernen. Arabertum und islamischer Universalismus sind erst allmählich zu einem Ausgleich gekommen. So erklärt sich, daß diejenigen, die den Islam von außen sahen, mit den Augen des Gegners, gerade diese arabische Komponente mit Verachtung bedachten[11].

Zwei weitere Aspekte sind zu berücksichtigen. Da ist zuerst, daß der Koran nicht nur „Schrift" war, sondern auch Grundbestandteil der Liturgie; *qur'ān* heißt „Rezitation"[12]. Wer den Gottesdienst besuchte, mußte ihn auf Arabisch vollziehen; es gab kein Targum wie bei den Juden[13]. Eigene poetische Formen, Hymnen etwa, hat die islamische Liturgie nie entwickelt, jedenfalls nicht in-

---

[6] Sure 12/2 und die bei Paret, *Kommentar* 246 angegebenen Parallelen.

[7] Später hervorgehoben von Theodor Abū Qurra (vgl. den Text, ed. Dick in: Le Muséon 72/1959/64, 11 ff.).

[8] Ausgesprochen in *Bilauhar wa-Būḏasf* 51, 9 ff./übs. Gimaret 97 f.

[9] Darauf macht A. Noth aufmerksam (in: AS 43/1989/134). Zum Problem des Universalitätsanspruches bei Muḥammad selber vgl. zuletzt A. Welch, *Muhammad's understanding of himself. The Koranic data*, in: Hovannisian/Vryonis, *Islam's Understanding of Itself* 47 ff.; auch Zirker, *Christentum und Islam* 78. Zum Thema allgemein s. o. Bd. I 30 f.; auch die Anerkennung der früheren Offenbarungsreligionen und ihre spätere juristische Freistellung erhalten so ihren spezifischen Sinn.

[10] S. o. Bd. I 39 ff. Anders sah dies nur aus bei jenen Arabern, die außerhalb der Arabischen Halbinsel, in Syrien und im Irak, lebten und durch die Eroberungskriege mit ihren Brüdern „jenseits des Limes" vereint wurden; sie waren direkte Adressaten des Korans und wurden darum im Weigerungsfalle zwangsbekehrt, wie die Taġlib unter 'Abdalmalik (Bd. I 11).

[11] S. o. Bd. II 30.

[12] Vgl. die Belege bei Graham in: WI 23-24/1984/365 ff.; grundsätzlich dazu id., *Beyond the Written Word*, passim, und jetzt Neuwirth in: Wild (ed.), *The Qur'an as Text* 82 ff.

[13] So etwas kam nur im exegetischen Unterricht vor (s. o. Bd. II 80). Die Ausnahme ist u. U. Ostiran; aber wir wissen nicht, inwieweit die Erlaubnis, den Koran auf Persisch zu rezitieren, auch für die Liturgie galt (ib. 491).

nerhalb des offiziellen Rituals[14]. Was sich daraus ergab, war eine „coranisation de la mémoire"[15]; man konnte unter Gebildeten die Kenntnis des Korans voraussetzen und spielte überall auf ihn an[16]. Die ersten Gelehrten des Islams waren die „Koranleser"; sie bewahrten den Text nicht nur im Gedächtnis, sondern wußten auch, wie man ihn vortrug, und legten ihn aus. Ihren Bedürfnissen verdankte bald die Grammatik einen gewaltigen Aufschwung; so wurde die Sprache des Korans zur allgemeinen Norm.

Das zweite aber war, daß Muḥammad seine Gegner mehrfach herausgefordert hatte, doch selber „eine Sure gleicher Art beizubringen"[17]. Das war an sich ein Gestus, der zur Prophetie hinzugehörte; wir finden Herausforderungsformeln bei Jeremia, bei Ezechiel oder Nahum[18]. In dieser Art legte Muḥammad auch den Juden nahe, sich selber den Tod zu wünschen[19]. Aber im vorliegenden Fall bezog dieser Gestus sich wiederum, als „Koran über den Koran", auf den Text der Offenbarung selber. Muḥammad reagierte damit vermutlich auf die Polemik medinensischer Juden[20]; er wollte ihnen zeigen, daß seine Botschaft unwiderlegbar sei, und stützte sich dabei auf seine Überzeugung, daß jeder Prophet vor ihm bereits einen Offenbarungstext vorgewiesen hatte, als Zeichen des Bundes zwischen Gott und den Menschen[21]. Indes sagte er „Sure" und nicht „Koran"; noch war die Offenbarung ja nicht abgeschlossen und zu einem „Buch" geworden. Auch das lenkte die Aufmerksamkeit wiederum auf die sprachliche Form; das *iʿǧāz*-Dogma konnte später hier ansetzen.

Wie es dazu kam, bedarf noch näherer Untersuchung. Für Muḥammad war vor allem wichtig gewesen, daß das, was er vorbrachte, als Offenbarung in arabischer Gestalt (aber auch nur so!) neu war. Qatāda verstand die Herausforderung dann derart, daß Muḥammad von seinen Gegnern verlangt habe, sie sollten ein Stück Koran beibringen, das ebenso wahr sei wie das seinige[22]. Selbst Ṭabarī sagt noch, es habe nur ebenso klar sein sollen; daß es in der Anordnung und der rhetorischen Form gleichwertig sei, schließt er geradezu

---

[14] Vgl. dazu Shahid in: *Prédication et propagande* 35 f.

[15] Die Formulierung stammt von P. Nwyia.

[16] Darauf hat in der letzten Zeit vor allem W. al-Qāḍī hingewiesen; vgl. ihre Arbeit über Bišr b. Abī Kubār al-Balawī (Beirut 1985) und die Aufsätze in: Cameron/Conrad (edd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East* I 215 ff. (Princeton 1992), Fs. Wagner II 162 ff. (Beirut 1994) und Shareef/Hawting (edd.), *Approaches to the Qurʾan* 285 ff. (London 1993). Ergänzend auch A. M. Zubaidi in: CHAL I 322 ff. und St. Humphreys, *Qurʾānic Myth and Narrative Structure* in: Clover/Humphreys (edd.), Tradition and Innovation in Late Antiquity 271 ff., vor allem 276 ff.

[17] Vgl. Sure 2/23 und die bei Paret, *Kommentar* 14 angegebenen Parallelen.

[18] Zimmerli, *Ezechiel* I 134.

[19] S. o. S. 326 f.

[20] Wansbrough hebt diesen Kontext hervor, nur daß er im Gefolge seiner Axiomatik die Juden anderswo lokalisiert (*Quranic Studies* 79).

[21] Vgl. dazu, mit etwas anderer Akzentuierung, Radscheit in: Wild (ed.), *The Qurʾan as Text* 119 f. und 123 nach D. Künstlinger in: RO 4/1926/245; jetzt allgemein auch ders., *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, dort etwa S. 81 f. und 102 f.

[22] Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}I 373 nr. 491 zu Sure 2/23.

aus[23]. Man konnte ja nicht übersehen, daß der Koran weniger kohärent war als die übrigen Offenbarungsschriften[24]. Wenn man ihn von außen betrachtete, fielen die Schwächen ohnehin sofort ins Auge. Ibn al-Muqaffaʿ betonte, daß der Eindruck sprachlicher Vollkommenheit nur durch die Gewöhnung zustande komme; dadurch daß man den Koran zur Norm gemacht habe, erscheine er nun auch als solche[25]. Iranische *kuttāb*, „Ketzer" nach der Meinung arabischer Muslime, haben die Fehler und Widersprüche in dem heiligen Text aufgezeigt; Ǧāḥiẓ erregt sich darüber[26], Ibn ar-Rēwandī hat ihre Argumente zusammengestellt[27]. Hierin äußert sich wohl vor allem šuʿūbitisches Denken. Aber an sich war es eine Frontstellung, die sich auch anderswo finden konnte. Bereits Celsus stellte mit Nachdruck fest, daß die Philosophen klarer redeten als die Evangelien[28]. Aber daß im Gegenzug die Sprache so sehr in den Vordergrund gerückt wurde, konnte im Christentum so schnell nicht vorkommen. Man gestand zu, daß die Evangelien von einfachen Menschen in einem umgangssprachlichen Griechisch abgefaßt waren[29]. Sprachliche Vollkommenheit erwartete man eher bei den Heiden; Augustin sagte von Vergil, daß dieser nie eine Zeile geschrieben habe, die nicht bewundernswert gewesen sei[30].

Die entscheidenden Schritte tat man erst im 3./9. und 4./10. Jahrhundert. Wenn Ṯumāma zu Anfang dieses Zeitraums die Meinung vertrat, daß die Überzeugungskraft des Korans in seiner inneren Stimmigkeit und Widerspruchslosigkeit gelegen habe[31], so trifft er damit wohl das, was damals viele dachten; er formuliert ein inhaltliches Kriterium. Abū l-Huḏail versucht die Situation, in der der Prophet sich befand, psychologisch plausibel zu machen; dabei benutzt er vielleicht schon das Wort *taḥaddī* „Herausforderung", das später ein Schlüsselbegriff war[32]. Im Koran und im kanonischen Ḥadīṯ kommt es noch nicht vor; später begegnet es bei Ǧāḥiẓ, bei Ibn ar-Rēwandī[33] und im *K. al-Burhān* des Ibn al-Munaǧǧim[34], ist dort allerdings auch längst etabliert. Murdār (ein Perser!) lehnt jede sprachliche Unerreichbarkeit des Textes noch ab[35]. Der erste, der mit einem Wunder rechnet, ist Naẓẓām. Aber er erklärt

---

[23] Ib. 375, 2 ff.

[24] Vgl. Sure 25/32 mit Ṭabarī ²XV 158, pu. ff., wo dies als Argument der Juden gegen Muḥammad präsentiert wird.

[25] S. o. Bd. II 35 f.; vgl. auch Bd. III 286.

[26] *Rasāʾil* II 192, 7 f. und III 278, 3 f.

[27] S. o. S. 337 f.

[28] Origenes, *Contra Celsum* VI 1/übs. Chadwick 316; zum Kontext vgl. Rougier, *Celse* 391 f.

[29] Arnobius, *Adversus nationes* I 58; für ihn ist dies ein Beweis dafür, daß sie nicht verfälscht waren. Allgemein dazu E. Norden, *Antike Kunstprosa* ⁵521 ff.

[30] *De utilitate credendi* VI 13; vgl. P. Brown, *Augustine of Hippo* 37. Allerdings haben gerade Augustin und sein Lehrer Ambrosius auch Versuche unternommen, die rhetorische Schönheit der Evangelien herauszuarbeiten (Norden, ib. 526 ff.).

[31] S. o. Bd. III 165 und 169.

[32] S. o. Bd. III 285.

[33] S. o. S. 112 und 328–331; auch Text XXXV 70, c.

[34] § 63.

[35] Text XVIII 12; dazu Bd. III 139.

die Ohnmacht der Gegner nicht als grundsätzliche und permanente rhetorische Unterlegenheit, sondern als momentane, von Gott ad hoc gewirkte Abwendung (*ṣarfa*) von ihrer normalen Tüchtigkeit[36]. Die Besonderheit der koranischen Diktion liegt für ihn nur darin, daß sie sich manchmal in Andeutungen ergeht[37]; das ist zwar ein der Rhetorik entnommenes Kriterium, aber nichts, das sich nicht auch anderswo finden könnte. Ǧāḥiẓ macht sich Naẓẓāms *ṣarfa*-Theorie zu eigen und geht vielleicht über sie hinaus; er hat über die Anordnung (*naẓm*) des Korans nachgedacht[38]. Sein Buch ist nicht erhalten; aber wir verfügen anderswo bei ihm zum erstenmal über Originaltexte. Es sind nur Fragmente und verstreute Bemerkungen; aber vielleicht gibt uns eine genaue Lektüre nähere Aufschlüsse[39]. Sein Zeitgenosse ʿAbbād b. Sulaimān und dessen Lehrer Hišām al-Fuwaṭī lehnten es noch aus prinzipiellen ontologischen Erwägungen ab, den Koran selber zu einem Bestätigungswunder für den Propheten zu erheben[40]. Das macht auch Kindī nicht; jedoch betont er, jenseits des Zaunes gewissermaßen, bereits die Knappheit und Präzision der koranischen Sprache[41].

Im Laufe dieser Überlegungen bildete sich mehr und mehr der Konsens heraus, daß es sich bei den Gegnern Muḥammads in dieser Angelegenheit nicht um Juden, sondern um heidnische Mekkaner gehandelt habe; ihnen traute man viel größere rhetorische und sprachliche Kennerschaft zu. Das hing damit zusammen, daß man sich daran gewöhnt hatte, die Sprache des Korans mit der der altarabischen Dichtung zu vergleichen[42]; *ahl al-kitāb* dagegen wie die medinensischen Juden mochten zwar über den Inhalt einiges zu sagen haben, aber von Poesie verstanden sie nichts[43]. Der šuʿūbitische Impetus der Gegner hat die Theologen offenbar dazu bewogen, Koran und Arabertum immer enger miteinander zu verknüpfen. Bezeichnenderweise wird das Wort *iʿǧāz* selber erst zum Terminus, als man damit die rhetorische Unübertrefflichkeit des Korans bezeichnete. Vorher sagte man viel allgemeiner, daß der Koran *muʿǧiz* sei, „überlegen, deklassierend", insofern er die Gegner verstummen ließ[44]; so hat Naẓẓām anscheinend das Wort schon gebraucht[45]. Durch welche Eigen-

---

[36] S. o. Bd. III 411 f.

[37] Vgl. Text XXII 215.

[38] Vgl. den Buchtitel Werkliste XXX, nr. 22.

[39] S. o. S. 111 f. In diesem Zusammenhang wäre dann näher zu prüfen, ob er tatsächlich schon das stilistische *iʿǧāz* vertrat, wie Audebert, *Ḫaṭṭābī* 62 behauptet.

[40] S. o. S. 7 und 41.

[41] Vgl. Walzer in: Oriens 10/1957/209 = *Greek into Arabic* 181. Er liegt damit etwa auf der Linie von Naẓẓām.

[42] Zum Stand der Diskussion vgl., am Beispiel der *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*, A. Neuwirth in: ZAL 25/1993/233 ff.; auch I. J. Boullata in: Fs. Adams 27 ff. und jetzt Muranyi in: Wild (ed.), *The Qurʾan as Text* 247 ff.

[43] Das war natürlich ein Irrtum; immerhin gab es den *Dīwān* des Samauʾal. Man projizierte die Verhältnisse aus der irakischen Stadtkultur, in der die Juden ein „Mittelarabisch" sprachen, in die vorislamische Zeit zurück. Wie ein Jude über das *iʿǧāz* dachte, kann man bei Qirqisānī, *Anwār* 298, 14 ff. nachlesen; für Spanien vgl. jetzt Sadan in: IOS 14/1994/325 ff.

[44] Aš'arī, *Maq.* 225, 8 ff.

[45] S. o. Bd. III 410. Weiteres zu dem Wort s. u. S. 641.

schaften diese Überlegenheit zustande kam, blieb vorerst umstritten; man war sich nur global darüber einig[46]. Entscheidend ist aber, daß nun das Element der Nachahmung die Diskussion beherrscht; solange man meinte, daß Muḥammad mit der auf ihn herabgesandten Schrift den neuen Bund mit Gott dokumentiere, war dies eher ein Nebenmotiv gewesen.

Als der sprachliche Aspekt in den Vordergrund trat, stieß man bald auf die Frage, in welcher Quantität (*qadr*) der Koran denn als „Rezitation", d. h. als gesprochener Text in einer bestimmten Situation, *muʿǧiz* sein könne[47]. Der Prophet hatte, wie bereits gesagt, nicht vom Koran als Ganzem, sondern von „Sure" gesprochen. So kam man darauf, daß schon die kleinste von ihnen, nämlich die Sūrat al-Kauṯar (nr. 108), alle Anzeichen der Vollkommenheit an sich trage; dieser Gedanke ist seit Ibn ar-Rēwandī zu belegen[48]. Sie bestand aus drei Versen; damit war dem Anspruch von *taʾlīf* und *naẓm* Genüge getan[49]. Einzelne Wörter oder rhetorische Figuren dagegen hat man für sich genommen nicht als *muʿǧiz* betrachtet; sie waren zwar vollkommen und damit vorbildhaft, aber nicht unnachahmlich. Andere meinten, daß das *iʿǧāz* sich nur in den langen Suren äußere, vor allem in denen, die die *taḥaddī*-Verse enthielten, und zwar wiederum in der Komposition der Sure insgesamt, nicht etwa nur in dem unmittelbaren Kontext der genannten Verse[50]. Eine Generation vor Aš'arī taucht *iʿǧāz* auch zum erstenmal in Buchtiteln auf, nun offenbar in seiner rhetorischen Konnotation: bei zwei Zeitgenossen und Schülern des Ǧubbāʾī, Muḥammad b. ʿUmar al-Bāhilī (gest. 300/913)[51] und Muḥammad b. Zaid al-Wāsiṭī (gest. 306/918)[52]. Die frühesten erhaltenen Monographien zum Thema sind die des Rummānī (gest. 386/996?) und des Ḫaṭṭābī (gest. im gleichen Jahr oder 388/998). Der erstere ist Muʿtazilit[53], der zweite Traditionarier und Jurist. In der zweiten Hälfte des 4. Jh's war die Lehre vom rhetorischen *iʿǧāz* also bereits Allgemeingut geworden.

> Beide Traktate sind herausgegeben von Muḥammad Ḫalafallāh und Muḥammad Zaġlūl Sallām, *Ṯalāṯ rasāʾil fī iʿǧāz al-Qurʾān*, Kairo 1955; der letztere ist übersetzt von Cl.-F. Audebert, *Al-Ḫaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran*; Damaskus 1982. Dort auch zur weiteren Entwicklung des Problems. Vgl. außerdem G. von Grunebaum in EI² III 1018 ff. s. v. *Iʿǧāz*; Grotzfeld in: Archiv für Begriffsge-

---

[46] Noch Ibn Ḥazm hat dies ausführlich diskutiert (*Fiṣal* III 15, 12 ff.).

[47] Vgl. den Text bei Frank in: MIDEO 19/1989/174, 8; auch hier Text XXII 212A, b.

[48] Vgl. Text XXXV 69. Dazu Gimaret, *Ashʿarī* 465; auch Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 220; für die frühen Aš'ariten allgemein Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 19, −7 ff.

[49] Zu *taʾlīf* s. o. S. 466.

[50] Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, fol. 26b und 27b.

[51] S. o. S. 245.

[52] *Fihrist* 41, 10 und 220, 7; dazu Audebert, *Ḫaṭṭābī* 59. Auch Abū Muslim al-Iṣfahānī (gest. 322/934) benutzt das Wort in seinem *Tafsīr* (vgl. das Zitat bei Suyūṭī, *Itqān* II 119, ult.).

[53] Vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 333, 2 und IM 110, 6 ff.; er war Schüler des Abū Bakr Ibn al-Iḫšīḏ und Gegner des Abū Hāšim. Zu seinem *Tafsīr* vgl. Makram in: al-Fikr al-islāmī 1/1970, Heft 4/77 ff.; GAS 8/112 f. und jetzt Gimaret, *Une lecture muʿtazilite du Coran* (Louvain 1995) 23. Muḥammad aṭ-Ṭūsī und Zamaḫšarī haben das Werk benutzt. Allgemein zu ihm Flanagan in EI² VIII 614 f.

schichte 13/1969/58 ff.; Wansbrough, *Quranic Studies* 79 ff.; Neuwirth in: Der Islam 60/1983/166 ff.; Boullata in: *Approaches*, ed. Rippin 139 ff.; van Gelder, *Beyond the Line* (Leiden 1982), S. 5 f. und 97 ff. Nützlich sind immer noch Abdul-Aleem in: IC 7/1933/64 ff. und 215 ff., Weisweiler in: Oriens 11/1958/77 ff. sowie die Materialsammlung von Naʿīm al-Ḥimṣī in RAAD 28/1953–30/1955 (zusammengefaßt in dem Buch *Taʾrīḫ fikrat iʿǧāz al-Qurʾān*, Beirut 1980). Vor allem in Ägypten ist in den letzten Jahrzehnten eine Menge Literatur zum Thema erschienen. Vgl. für die Jahre 1954–61 Audebert in: *Cahiers de Linguistique d'Orientalisme et de Slavistique* 1–2/1973/29 ff.; für die spätere Zeit etwa ʿAbdalkarīm Ḫaṭīb, *al-Iʿǧāz fī dirāsāt as-sābiqīn* (Kairo 1974), ʿAbdalqādir Ḥusain, *Maʿa l-Qurʾān fī iʿǧāzihī wa-balāġatihī* (Kairo 1975), Munīr Sulṭān, *Iʿǧāz al-Qurʾān baina l-Muʿtazila wal-Ašāʿira* (Alexandria 1977) oder Aḥmad Abū Zaid, *al-Manḥā al-iʿtizālī fī l-bayān wa-iʿǧāz al-Qurʾān* (Rabat 1986). Zur historischen Aufhellung des Problems haben diese Bücher im allgemeinen nichts beizutragen.

Auf die Interferenzen zwischen dem *iʿǧāz*-Dogma und der Vorstellung vom illiteraten (*ummī*) Propheten wurde an früherer Stelle bereits hingewiesen[54]. Sie haben, wie so vieles andere in diesem Problemkreis, nie ganz zu einer einheitlichen Amplitude gefunden; wenn heutzutage gerne der Eindruck eines gesamtislamischen Konsenses erweckt wird, so ist dies offenbar eine späte Erscheinung. Analphabetentum galt anfangs nicht unbedingt als Kompliment[55]; aus dem Worte *ummī* hörte man im übrigen häufig nur heraus, daß jemand zwar nicht schreiben, aber doch zumindest lesen könne[56]. Jedoch begannen bereits in der frühen Abbasidenzeit einige Koranexegeten, in Sure 7/157 f. (und 2/78) die Vokabel im Sinne von „illiterat" zu deuten[57]; wenn der Prophet weder hatte lesen noch schreiben können, so schien gesichert, daß er die Offenbarung nicht aus sich selber haben konnte. An sich hatte *ummī* im Koran einen ganz andern Sinn gehabt[58]; zudem mußte man für die jetzt zugrunde liegende Intention noch den Beweis nachreichen, daß Muḥammad nicht einmal durch mündliche Unterrichtung den Inhalt der früheren heiligen Schriften hatte erfahren können[59]. Aber bei Muḥammad b. al-Laiṯ, der für Hārūn ar-Rašīd an Konstantin VI. schrieb, ist die Theorie bereits ausgebildet[60]. Auch Aṣamm hat sich ihr angeschlossen[61]. Auf einem ägyptischen Grabstein aus dem Jahre 207/822 wird Muḥammad gleichzeitig als *ummī* und

---

[54] S. o. Bd. I 31 f.

[55] Ib.

[56] Vgl. dazu jetzt ʿAthamina in: Der Islam 69/1992/61 ff., dort S. 77 ff.

[57] Dazu näher Goldfeld in: Der Islam 57/1980/66 ff.; zur Chronologie dann wesentlich skeptischer Calder in: Der Islam 67/1990/111 ff. Allgemein auch ʿAthamina in dem genannten Aufsatz.

[58] Dazu Paret, *Kommentar* 21 f. zu Sure 2/78; Wansbrough, *Quranic Studies* 53 f.

[59] S. o. S. 329. Der Koran schien gelegentlich anderes zu sagen; vgl. Paret, *Muhammed und der Koran* [5]64 und oben Bd. I 32. Auch mit Sure 96/1 gab es, je nachdem wie man *iqraʾ* dort deutete, Schwierigkeiten.

[60] S. o. Bd. III 26.

[61] Text XIII 21, b.

als *ḫātam an-nabīyīn* bezeichnet[62]. ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī sieht in dem Gedanken einen Beweggrund für seine Konversion[63].

Nun hatte man damals jedoch auch schon gemerkt, daß die Lehre vom *iʿǧāz* eigentlich ohne diesen Schlenker auskam; Ǧāḥiẓ äußert sich in diesem Sinne[64]. Im Grunde war mit der Illiteralität Muḥammads nur ausgesagt, daß er nicht hätte „abschreiben" können; die Sprachbeherrschung war davon nicht tangiert. So hat man denn noch im 5./11. Jh. in Spanien über diese Frage gestritten; der mālikitische Jurist al-Bāǧī wies darauf hin, daß Muḥammad beim Vertrag von Ḥudaibiya geschrieben habe[65]. Auch Ǧalāluddīn Rūmī hielt nichts von der Theorie; er interpretierte *ummī* so, daß dem Propheten die Gelehrsamkeit vom Mutterleibe her angeboren (*mādarzād*) sei[66]. Ganz ablehnend verhielten sich die Šīʿiten. Sie glaubten an die Allwissenheit der Imame[67]; da konnten sie schlecht dem Propheten eine der gängigsten geistigen Fähigkeiten absprechen[68]. Sie leiteten *ummī* von *umm al-qurā* ab[69]; Muḥammad wäre damit also als Mekkaner gekennzeichnet[70]. Wie vermöchte die Kalligraphie eine edle Kunst zu sein, so fragte man im Scherz, wenn der Prophet nicht schreiben konnte?[71].

> Im Christentum kam man durch die Tatsache, daß die Apostel einfache Leute gewesen waren, dem Thema nahe. Auf Arnobius haben wir oben S. 608 bereits hingewiesen. Johannes Chrysostomos bezeichnete die Apostel als ἰδιῶται, ἀγράμματοι und ἀπαθεῖς; ihre Lehre ist umso überzeugender, je weniger Bildung sie haben (vgl. Wensinck in: AO 2/1924/192). Von völligem Analphabetentum allerdings ist nicht die Rede; es bestand ja kein Zweifel daran, daß die Evangelisten ihre Bücher selber geschrieben hatten.

4.2.1.1 Verbalinspiration?

Man muß sich fragen, wieweit in der Lehre vom stilistischen *iʿǧāz* die Vorstellung von der Verbalinspiration mitgegeben war. Die Antwort ist insofern schwierig, als die Theologen hierüber in der Frühzeit nie ausdrücklich reflektiert haben; man kann nur zwischen den Zeilen lesen. Es gibt keinen entsprechenden arabischen Begriff, an den man sich halten könnte. Dennoch spricht natürlich vieles dafür. Generell wird man sagen dürfen, daß Verbalinspiration umso näher liegt, je stärker sich das Konzept der Buchreligion ausbildet; sie

---

[62] RCEA I 118 f. nr. 151 (wobei allerdings nicht unbedingt gesagt ist, daß *ummī* hier „illiterat" bedeutet).
[63] *K. ad-Dīn wad-daula* 44, −5 ff. = ²98, 4 ff./übs. Mingana 50 f.
[64] S. o. S. 112.
[65] Vgl. Fierro in: BSOAS 55/1992/243 f.
[66] *Fīhi mā fīh* 142, 12 ff./übs. Arberry, *Discourses* 151.
[67] U. a. auch an ihre ungewöhnliche Sprachkenntnis (s. o. Bd. I 278 f.).
[68] Aš'arī, *Maq.* 50, 5 ff.; dazu oben S. 600.
[69] Ibn aṣ-Ṣaffār, *Baṣā'ir ad-daraǧāt* 225, −4 ff. und 226, −6 ff.; so auch Ibn Bābōya (vgl. Tritton in: BSOAS 13/1949-51/837).
[70] Zu *umm al-qurā* „Hauptstadt" als Bezeichnung von Mekka vgl. Sure 6/92 und 42/7.
[71] Marzolph, *Arabia ridens* II 173 nr. 731.

ist gewissermaßen dessen Entelechie. Wie bei Melanchthon und in der lutherischen Orthodoxie werden im Islam *scriptura* und *verbum Dei* weitgehend identifiziert. Was geschrieben ist, ist auch vorgeschrieben[1], und zwar u. U. von Ewigkeit her. Muḥammad konnte den Koran schon auswendig, bevor er noch zum Propheten berufen wurde, so sagte die Sālimīya – vermutlich im Gedanken an das *nūr Muḥammadī*, das vor aller Zeit schon bei Gott war[2]. „Die Prophetie ist eine Rede, die sich von Gott ablöst, als Offenbarung (*waḥy*)", so meinte einige Jahrzehnte zuvor bereits Ḥakīm at-Tirmiḏī[3]; sie „reproduziert" das Wort Gottes, wie man in der Muʿtazila seit Ǧaʿfar b. Mubaššir formulierte[4]. In der Moderne sind vergleichbare Äußerungen ebenfalls sehr häufig, selbst bei Vertretern des liberalen Lagers[5]. Die Diskussion um die wörtliche Anwendung der koranischen Strafgesetze hat jüngst auch im Westen die Parallele mit innerchristlichen Phänomenen ins Bewußtsein treten lassen.

> Zum Schriftverständnis Melanchthons und seiner Nachfolger vgl. C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung* I 71 ff. Erhellend für einen Nichttheologen sind die Ausführungen von K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I_2 568 ff. Auf Parallelen mit modernen amerikanischen Sekten machen aufmerksam M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung* (Tübingen 1990), S. 19 f. und S. J. Al-Azm, *Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches* in: South Asia Bulletin 13/1993/93 ff. und 14/1994/73 ff., dort cap. IX. Moderne protestantische Enzyklopädien machen um das Stichwort „Verbalinspiration" offenbar einen großen Bogen. Ergiebiger sind alte katholische Nachschlagewerke; vgl. etwa aus dem Jahre 1923 das *Dictionnaire de Théologie Catholique* VII 2068–2266 (!) s. v. *Inspiration de l'Ecriture*. Heute dazu, allerdings wesentlich kürzer, *Dictionnaire Biblique* 339 f. s. v. *Inspiration*. Auf die Verhältnisse im Orient nimmt Bezug der Aufsatz von J. Leipoldt, *Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung*, in: ZNW 44/1952-53/118 ff.

Es lohnt vielleicht, in Antithese zur communis opinio die Parallele erst einmal zu problematisieren. Gregor der Große und dann vor allem Augustin haben die Vorstellung entwickelt, daß Gott den Evangelisten die Schrift „diktiert"[6] habe; sinngemäß ist dies schon in Ex. 34.27 intendiert[7]. Nach islamischer Vorstellung dagegen ist ein Vermittler eingeschaltet; Muḥammad empfängt seine Offenbarungen von Gabriel[8]. Das Bild von Gott als dem Flötenbläser,

---

[1] Vgl. Fernhout, *Canonical Texts* 26 f.

[2] Böwering, *Mystical Vision* 95 (nach dem doxographischem Katalog des Abū Yaʿlā, dort nr. 15). Dazu oben S. 287 f.

[3] *Ḫatm al-auliyā'* 346, –4 f. YAḤYĀ = 46, 11 RADTKE.

[4] S. o. S. 61 f.

[5] So etwa bei Saiyid Ahmad Khan; vgl. A. Ahmad/G. von Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan* 27 f. (in Auseinandersetzung mit Šāh Walīyullāh Dihlawī) und 34. Zum Kontext vgl. Ch. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi 1978), S. 184 ff.

[6] Vgl. Barth I_2 575.

[7] Vgl. Leipoldt 119.

[8] Nur die Gegner Muḥammads meinen, ihm sei diktiert worden (Sure 25/5); auch der Satan tut dies (Sure 47/25).

der sein Wort in den Menschen, also den Evangelisten, hineinhaucht, viel zitiert und bei Athenagoras zum erstenmal zu belegen[9], begegnet in abgewandelter Form zwar auch im Islam, aber mit Bezug auf ein poetisches Kunstwerk, nicht als Metapher der Offenbarung: im Proöm zum *Maṯnawī* des Ǧalāluddīn Rūmī[10]. In der protestantischen Orthodoxie des 17. Jh's wurden sogar die Vokalzeichen des hebräischen Urtextes oder das *q^{e}rē* gegenüber dem *k^{e}ṯīb* als direkt von Gott gesprochen angesehen[11] – ein Exzeß, der typisch scheint für Philologen, die die Sprache selber nicht sprachen (und auch nicht allzu gut beherrschten). Einem Muslim dagegen, der tagtäglich mit der arabischen Schrift umging, war klar, daß ein Text normalerweise unvokalisiert ist[12]; das galt ja auch für die alten Koranhandschriften. Die Koranphilologie ließ immer eine Mehrzahl approbierter Lesarten zu; selbst die Reform des Ibn Muǧāhid (gest. 324/936) schloß nur die außer'uṯmānischen Codices aus, rechnet aber weiterhin mit sieben verschiedenen, prinzipiell gleichwertigen *qirā'āt* des weitgehend – aber nicht vollständig – standardisierten Konsonantentextes[13]. Der Šī'it Abū l-Ǧaiš al-Ḫurāsānī (gest. 367/978)[14] wunderte sich, wie man bei diesem Wirrwarr, der durch die Exegese nur verstärkt wurde, überhaupt hoffen konnte, die realiter geoffenbarte Urfassung zu erschließen[15]. Ibn Kullāb, der sich schon ein Jahrhundert zuvor mit dem Problem befaßte, hatte den Terminus *rasm*, mit dem man den (unvokalisierten und unpunktierten) Konsonantentext bezeichnete, auch für die phänomenologisch erfaßbare Realisation der göttlichen Rede benutzt, die „Spur", die diese auf Erden hinterläßt[16].

Das veranlaßt uns, in der Theologie einmal grundsätzlich Umschau zu halten. Man konnte den Ausdruck „Wort Gottes" für eine reine Metapher halten; dann gab es nur die historisch existierenden Heiligen Schriften. Diese Ansicht findet sich manchmal dort, wo die Quellen von der Ǧahmīya reden; sie ist wohl auch von Ǧahm selber vertreten worden[17]. Man konnte aber auch die göttliche Rede als realen Sprechakt betrachten; dann gewann sie eine separate und u. U. hypostatische Existenz. Hierfür haben sich die Mu'taziliten entschieden; sie definierten die Rede als „getrennt artikulierte Laute" (*aṣwāt muqaṭṭa'a*)[18]. Allerdings gingen sie davon aus, daß Gott diese seine Rede schafft,

---

[9] Barth, ib.

[10] Dazu Ritter in: ZDMG 93/1932/169 ff. Der Gedanke wird im Grunde bei Rūmī nicht explizit ausgesprochen, findet sich jedoch in dem Vorbild, auf das Ritter hinweist, in 'Aṭṭārs *Ǧauhar uḏ-ḏāt* (ib. S. 177 und 191).

[11] Barth 581 f.

[12] So auch Leipoldt 121.

[13] Vgl. Paret in EI^{2} V 127 f. s. v. *Ḳirā'a*; auch ib. III 880 s. n. *Ibn Mudjāhid* und III 935 f. s. n. *Ibn Shanabūdh*.

[14] Zu ihm s. Bd. VI 317, auch oben S. 480.

[15] Tauḥīdī, *Aḫlāq al-wazīrain* 206, 5 ff.

[16] S. o. S. 183. Derselbe Terminus *rasm* wird auch in der Abrogationstheorie benutzt, bevor er durch *tilāwa* ersetzt wird (s. o. S. 204, Anm. 68).

[17] Vielleicht auch von Ǧa'd b. Dirham (s. o. Bd. II 453). Vgl. Fernhout, *Canonical Texts* 129; dazu oben S. 419.

[18] Vgl. Text IV 40, c; dazu Bd. I 376 und III 408 f.

und zwar in einem irdischen Substrat: im Dornbusch[19], in Gabriel oder, nachdem der Koran geoffenbart war, im einzelnen geschriebenen Exemplar[20]. Das ist zwar jeweils eine sinngetreue Reproduktion (*ḥikāya*); aber eben durch diese Reproduktion kommt immer auch ein Medium ins Spiel[21]. Als Ibn Kullāb dann zum Kampf gegen die Muʿtazila antrat, änderte er dies Modell nur, insoweit es die Attributenlehre betraf: Gottes Wort ist nicht geschaffen; vielmehr ist Gott „ewig mit seiner Rede"[22]. Das heißt aber noch lange nicht, daß auch das Wort Gottes, das die Menschen auf Erden rezitieren, ewig wäre; denn es ist nur Ausdruck (*ʿibāra*) der göttlichen Rede, ihre geschaffene lautliche Gestalt. Ewig ist der Inhalt des Rezitierten; ihn haben Koran, Thora und Evangelium gemeinsam. Dieser Inhalt ist bei Gott sprachlich noch ungeformt, *kalām nafsī*, wie die Aš'ariten später sagten, „seelische, innere Rede", Denken, wie wir vielleicht übersetzen dürfen[23]. Gabriel teilt dem Propheten den Koran mit, indem er diesen in eine irdische Sprache, das Arabische, umsetzt[24]; analog wird man sich frühere Offenbarungen vorstellen müssen. Denn der Mensch hat Zugang zu den von Gott „geredeten" Inhalten immer nur über ein ihm verständliches Idiom, auf Hebräisch, auf Syrisch, auf Arabisch; Gott selber dagegen hat keine Sprache[25]. Selbst bei Ibn Kullāb stand also die Pluralität der Offenbarungen dem Gedanken an eine Verbalinspiration entgegen. Einem Christen wäre so etwas gar nicht in den Sinn gekommen; er dachte in dieser Hinsicht viel provinzieller.

Freilich konnte man durchaus der Meinung sein, daß Gott hier zu stark entpersönlicht werde. Wenn er keine „Sprache" hatte, so bedeutete dies zwar nicht, daß er gar nicht sprach; aber er gebrauchte keine grammatischen Formen, weder Nomina noch Verben, weder Aussagesätze noch Imperative[26]. Nun hieß „Imperativ" jedoch auch: Gebot[27], und Gebot hieß „Gesetz"; selbst die *šarīʿa* war also in gewissem Sinne sekundär. Schon Aš'arī hat hier nicht mitgemacht; Gott ist von Ewigkeit her gebietend und verbietend, so sagte er,

---

[19] S. o. Bd. III 72. Aber auch von baṣrischen Murği'iten berichtet (s. o. Bd. II 182) oder von Ǧahmiten (ib. 507); für Mufīd vgl. den Text in: MUSJ 51/1990/108, 7 ff. nr. 11.

[20] Nur bei Abū l-Huḏail findet sich der Sonderfall des ohne Substrat existierenden Schöpfungswortes *kun* (s. o. S. 446); es bedeutet im Grunde einen Bruch im System.

[21] Wie sehr dies gegen die Idee einer Verbalinspiration gewendet werden konnte, zeigt Qāsim ad-Dimašqī (s. o. S. 237).

[22] Text XXXIII 24, b; dazu oben S. 189.

[23] Gardet in EI² IV 470b. Die Ḥanbaliten betonten in ihrer Polemik diese Analogie mit dem Denken (vgl. die Texte in: BEO 24/1971/71, 14 ff. und 88, 16); die Aš'ariten selber vermieden sie.

[24] So erklärt zumindest Ibn Taimīya die Lehre Ibn Kullāb's (vgl. Oriens 18-19/1965-6/108); „wissen lassen, mitteilen" (*aʿlama*) ist hier „verstehen lassen" (*afhama*). Suyūṭī verzeichnet diese Lehrmeinung anonym (*Itqān* I 43, −7 f.); vgl. auch die Angabe bei Ibn Qudāma in: IOS 14/1994/261, −9 = Übs. 266.

[25] S. o. S. 182. Für die Aš'ariten vgl. Frank in: Le Muséon 104/1991/169 f. und 174; für Aš'arī selber Gimaret 315 ff. Polemische Referate etwa bei Ibn ʿAqīl in: BEO 24/1971/85, 9 f.; 86, 13 f. und 88, 1.

[26] S. o. S. 185.

[27] Beides ist *amr* im Arabischen.

obwohl er Ibn Kullāb's Lehre sonst beibehielt[28]. Vielleicht richtete er sich nach den Ḥanbaliten; denn diese waren es, die von Grund auf nicht einverstanden waren. Sie setzten Rezitation und rezitierten Inhalt, *qirā'a* und *maqrū'*, einfach gleich[29]; darum wollten sie auch nicht von einer *'ibāra* reden[30]. Die göttliche Rede besteht aus Lauten wie unsere irdische Sprache, so sagten sie[31]; sie ist identisch mit dem Buchstaben des Korans. Jetzt war also nicht nur das Wort Gottes ewig, sondern auch der Koran[32]. Ibn ʿAqīl hat sich mit dem Problem beschäftigt[33]; spätere Zeugnisse sind uns aus Damaskus erhalten. Saladin, der die aš'aritische Lehre favorisierte, hat noch jede Diskussion über Schrift- und Lautgestalt (*ḥarf wa-ṣaut*) verboten[34]; aber schon kurz nach seinem Tode hat Ibn Qudāma (gest. 620/1223) in Damaskus über eben dieses Thema mit dem aš'aritischen *qāḍī* Muḥammad b. ʿAlī (den wir sonst nicht näher kennen) ein Streitgespräch geführt und das Ergebnis in seinem Sinne festhalten lassen[35].

Ihm lag daran umso mehr, als Ibn ʿAqīl mit Bezug auf die „Buchstaben" den Aš'ariten – oder, wie man unter Ḥanbaliten lieber sagte, den Mu'taziliten – auf die Dauer eine Konzession gemacht hatte; mit aus diesem Grunde hatte man ihn anscheinend zum Widerruf gezwungen[36]. Allerdings hielt auch Ibn Qudāma sich nicht lange bei dieser Einzelheit auf, sondern redete lieber davon, daß Gott eine „Stimme" (*ṣaut*) habe, wenn auch eine Stimme, die man anders definieren müsse, als dies mit Bezug auf irdische Schallentwicklung geschehe[37]. Seine Lösung lag also auf der Linie des *bilā kaif*[38]. Solange man bloß von „Buchstaben" sprach, ging es ja strenggenommen nur um den Konso-

---

[28] Gimaret, *Ash'arī* 319 f.; die innere Logik des Systems wurde damit empfindlich gestört. Qalānisī hat sich bezeichnenderweise noch an Ibn Kullāb's Ansicht gehalten (vgl. Gimaret in: JA 177/1989/245).

[29] Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 88, 7.

[30] In ihrer antiaš'aritischen Polemik gingen sie einfach davon aus, daß die *'ibāra* mit der mu'tazilitischen *ḥikāya* identisch ist (vgl. Ibn ʿAqīl in: BEO 24/1971/87, 19; 92, 19 und 93, 13 f.). So übrigens auch Šahrastānī, *Mafātīḥ al-asrār* 60 b, 12 ff.

[31] Abū Ya'lā 92, 11 ff.

[32] Vgl. die Darstellung bei Mānkdīm, ŠUḤ 527, 7 ff.; danach Peters, *God's Created Speech* 282 ff.

[33] Vgl. die von G. Makdisi in: BEO 24/1971/55 ff. herausgegebenen Texte; auch Ibn Taimīya, *Maǧmū'a* (Beirut 1403/1983) I 405 ff.

[34] Vgl. Goldziher in: ZDMG 62/1908/25 f. = *Ges. Schr.* V 157 f.

[35] Vgl. im einzelnen jetzt Daiber in: IOS 14/1994/249 ff.; ein kurzer Bericht auch bereits in: Proc. 31. Int. Congr. Tokyo I 282 f.

[36] Ibn Qudāma, *Taḥrīm an-naẓar* § 93 f. MAKDISI. Er stützte sich auf Ibn Kullāb, wie Ibn Taimīya sagt (*Maǧmū'a*, Beirut 1403/1983, I 409, 9). Umgekehrt hatte übrigens schon Muḥāsibī gerade in diesem Punkte sich von Ibn Kullāb entfernt, auch er vielleicht unter dem Druck der Ḥanbaliten (s. o. S. 202).

[37] Ib. § 78 f.; *ṣaut* war ja nicht nur „Stimme", sondern auch „Schall, Geräusch". Die *„mutakallimūn"* definierten *ṣaut*, wie Ibn Qudāma wußte, im Hinblick auf die letztere Bedeutung als *iṣṭikāk* (§ 80; vgl. dazu Bd. III 357); für ihn dagegen war es alles, „was hörbar ist" (§ 82). Nach einem Ḥadīṯ, das Abū Dāwūd, der ein Schüler Ibn Ḥanbal's war, in sein *K. as-Sunna* aufgenommen hat, klingt beim Offenbarungsakt die Stimme Gottes den Himmelsbewohnern, wie wenn man eine Kette über einen Felsen zieht (*K. as-Sunna*, cap. 20: *Bāb fī l-Qur'ān* = Bd. II 278, –4 f.; vgl. *Conc.* II 501a).

[38] Ib. § 83.

nantenbestand; da aber hatten selbst die Mu'taziliten zugestanden, daß auf der „wohlbewahrten Tafel" (*al-lauḥ al-maḥfūẓ*) die göttliche Rede in der Form des geschriebenen Korans, sicherlich unvokalisiert und vielleicht sogar noch unpunktiert, ihren Platz hat[39]. Erst dadurch daß die Ḥanbaliten auch die Aussprache (*lafẓ*) des Korans als ewig ansahen[40], engten sie den Spielraum ein. Zwar blieb selbst jetzt dem jeweiligen Rezitator immer noch die Wahl zwischen mehreren Lesarten; aber es war kein Zweifel mehr daran, daß die göttliche Rede in veritativer Weise auf Muḥammad herabgekommen war[41]. Gott hatte von Ewigkeit her gesprochen und war zu mehreren Zeitpunkten – immer auf die gleiche Weise? – gehört worden. Den Koran offenbarte er auf Arabisch, und zwar an Gabriel, der ihn an Muḥammad weitergab[42].

Alle diese Überlegungen hatten auch Konsequenzen für die Sprachtheorie; bereits Ibn Kullāb hat das gesehen (s. o. S. 185 f.). Die Phonologie orientierte sich bezeichnenderweise vor allem an dem Konsonantenbestand; wenn man in der Mu'tazila davon ausging, daß die Wörter des Korans aus *aṣwāt muqaṭṭa'a* bestehen, so verstand man darunter die Konsonanten und implizierte dabei, daß letztere als Schriftzeichen sichtbar wurden. Der Terminus *ḥarf*, den man in diesem Zusammenhang benutzte (s. o. Bd. III 284), bezeichnet offenbar in jeder Hinsicht die kleinste Einheit des unvokalisierten Korantextes: den Buchstaben, den Laut (= Konsonanten), die Partikel (= Konsonant + Vokal), das Wort (so Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis* 103 f.) und darum auch die Koranlesart. Man vergleiche dazu die Materialsammlung von Weiß in: ZDMG 64/1910/359 ff., wo dieser *ḥarf* als ein „kleines, aber dem Umfang nach nicht fest abgegrenztes Quantum von Gesprochenem bzw. Geschriebenem" betrachtet (S. 364). Dichy spricht in: *Studies in the History of Arabic Grammar* II 111 ff. von „Segment" und weist darauf hin, daß auch *taqṭī'* nichts anderes ist als „Segmentierung". Die Grammatiker erklärten *ḥarf* als die phonetische und morpho-syntaktische „Grenze"; so konnte dann auch der Vokal als etwas Separates verstanden werden (ib. 118). Daß bei der Konzeptualisierung der Atomismus eine Rolle spielte, wurde oben S. 446 gesagt. Für Ibn Kullāb ist das Denken mehrdimensional, die Rede dagegen ein Faden, auf dem die Laute bzw. Buchstaben aufgereiht werden; die zeitliche Aufeinanderfolge der Laute wird damit zum Beweis für die Endlichkeit und Geschaffenheit der phonetisch realisierten Rede (vgl. die Argumentation des Aš'ariten in: IOS 14/1994/261, 6 ff. = Übs. 265).

---

[39] Für Ḍirār b. 'Amr vgl. Bd. III 47; für Abū l-Huḏail ib. 283, beide gewiß im Anschluß an Sure 85/22. Im übrigen verstand sich dies nicht so sehr von selber, wie man nach der Koranstelle annehmen sollte. Man hat sich nämlich manchmal vorgestellt, daß auf der *lauḥ al-maḥfūẓ* ganz andere Dinge stünden, etwa das Schicksal der Menschen (EI² V 698; für Ġazzālī vgl. *Iḥyā'* III 19, 2 und jetzt Nakamura in: SI 80/1994/35 f.).

[40] S. o. S. 212 f.

[41] Abū Ya'lā 90, 13. Ibn 'Aqīl unterschiebt den Aš'ariten dementsprechend die Lehre, daß der Koran nie „herabgekommen" sei (BEO 24/1971/75, 6 ff.); sie selber hätten da gewiß differenziert.

[42] So Fernhout, *Canonical Texts* 143 für Ibn Taimīya. In der Zeit nach ihm findet sich eine ausführliche Auseinandersetzung mit Ibn Kullāb und Aš'arī bei dem Ḥanbaliten Ibn an-Naǧǧār (gest. 972/1565), *Šarḥ al-Kaukab al-munīr* II 9, 7 ff. und 36, 11 ff.

Wie die Aš'ariten, so schlossen auch die Māturīditen sich der von Ibn Kullāb getroffenen Unterscheidung an[43]. In Iran war man darum hier weitgehend einer Meinung[44]; die Ḥanbaliten stießen selbst bei den orthodoxesten Denkern auf Widerstand[45]. Was dies für die Vorstellung von der Verbalinspiration bedeutete, läßt sich hübsch am Beispiel des Ğalāluddīn Rūmī beobachten. Er stellte sich den Propheten als Ekstatiker vor, der im Augenblick der Offenbarung trunken von Gott ist und darum *qāla llāh* sagt, „Gott sprach", obwohl im Grunde er selber sprach. Muḥammad war sich seiner Worte nicht bewußt – Verbalinspiration also als Folge des Aufgehens in Gott. Das erinnert an die Lehre der Sālimīya, der zufolge Gott durch die Zunge jedes Koranrezitators seine Rede selber rezitiert[46]. Dennoch glaubte Rūmī nicht, daß diese Rede aus Lauten bzw. Buchstaben (= Konsonanten) bestehe; Gott gibt sie nur in dieser Form weiter[47]. An anderer Stelle beschreibt er, wie ein Mystiker (*'ārif*) sich von einem Grammatiker sagen läßt, daß Rede immer aus Nomen, Verb und Partikel bestehe, und darauf sein Gewand zerreißt mit den Worten: „Zwanzig Jahre lang habe ich in der Hoffnung gelebt, daß es jenseits dessen noch ein anderes Wort gibt!"[48].

Bei Rūmī gewinnt man den Eindruck, als habe er an Gabriel gar nicht gedacht; Gott nimmt, so scheint es, Muḥammad direkt zum Sprachrohr. In der Tat taucht Gabriel in den Suren der mekkanischen Periode noch nicht auf[49]; er paßt nicht zu deren ekstatischem Stil. Aber dann heißt es in Sure 2/97 unzweideutig, daß er „mit Gottes Erlaubnis" den Koran dem Propheten habe „ins Herz herabkommen lassen", und beherrschend ist seine Rolle in dem berühmten Berufungserlebnis Muḥammads, wo er diesem einen geschriebenen Text, nämlich Sure 96/1-5, auf einem Tuch entgegenhält. Mit dieser Szene wird zugleich deutlich zu verstehen gegeben, daß es eine Rezitation ohne ein schriftliches Dokument nicht gibt; von einem „Diktat" ist dies nicht mehr weit entfernt.

Vgl. Fernhout, *Canonical Texts* 26. Zu der Überlieferung selber vgl. Buhl, *Leben Muhammads* 134 ff.; GdQ I 78 ff.; Andrae, *Die Legenden von der Berufung Muhammeds*, in: MO 6/1912/5 ff.; Bell, *Mohammed's Call*, in: MW 24/1934/

---

[43] Vgl. etwa die *'aqīda* des Nağmaddīn an-Nasafī (gest. 537/1142; übs. Jeffery, *Reader* 348); Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 62, 13 ff. und 63, 6 ff.

[44] Für Samarqand sagt dies Abū l-Laiṯ as-Samarqandī in seinem Kommentar zum *Fiqh absaṭ* (wobei auch er wohl an Māturīditen denkt; vgl. den Text bei Daiber, *Islamic Concept of Belief* 154, Z. 597 ff. und Kommentar S. 239 f.); vgl. auch Ḥakīm as-Samarqandī, *as-Sawād al-a'ẓam* § 39. Weiteres Material bei Meier, *Bahā'-i Walad* 312.

[45] S. o. S. 215 ff.

[46] Böwering, *Mystical Vision* 95 nach Abū Ya'lā (also aufgezeichnet – und kritisiert! – von einem Ḥanbaliten). Von Ğa'far aṣ-Ṣādiq erzählte man sich, daß er das Bewußtsein verloren habe, als er einen Koranvers solange wiederholte, bis er ihn „von demjenigen hörte, der ihn ausgesprochen hat" (vgl. Qāšānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, übs. bei Lory, *Les commentaires ésotériques* 165).

[47] *Fīhi mā fīh* 39, 18 ff./übs. Arberry, *Discourses* 51 f.

[48] Also etwas, das dem *kalām nafsī* der Aš'ariten entspricht; ib. 157, ult. ff./Übs. 165.

[49] Nagel, *Der Koran* 40.

13 ff.; Sellheim in: JSAI 10/1987/1 ff. und vor allem den zu Unrecht vernachlässigten Aufsatz von Th. Lohmann in: MIO 14/1968/249 ff. und 416 ff., dort S. 423 ff. Zu den Isnāden jetzt Juynboll in: Le Muséon 107/1994/160 ff. sowie Schoeler, *Charakter und Authentie* 59 ff. Rilke hat über das Geschehnis ein Gedicht geschrieben („Muhammads Berufung", in: *Sämtliche Werke*, ed. E. Zinn, II 638). Die Frage, ob der Prophet (als *ummī*) das Schriftstück überhaupt habe lesen können, hat offensichtlich in der Erzählung zu Varianten und bewußter Unschärfe des Ausdrucks geführt; auch die Diskussion über die Bedeutung des Wortes *qara'a*, ob „lesen" oder „rezitieren", rührt hierher (dazu Denny in: F. M. Denny/R. L. Taylor, *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia 1985, S. 84 f.). Außerdem ließ sich darüber streiten, wie im folgenden die Präposition *bi-* (in *iqra' bismi rabbika*) gemeint sei. Nach Ansicht des Abū 'Ubaida leitete sie das Objekt ein, also: „Rezitiere den Namen deines Herrn", nicht etwa „rezitiere die (nun folgende) Offenbarung" (dazu jetzt Rubin in: IOS 13/1993/213 ff.). Es gibt dementsprechend Versionen der Berufungslegende, in denen gar kein Schriftstück vorkommt (vgl. Watt in: Watt/Welch, *Der Islam* I 53 ff.).

Der einzige Mensch, der nach dem Zeugnis des Korans von Gott unmittelbar, ohne Medium, angeredet wurde, ist Mose, nicht Muḥammad. In Sure 4/164 wird es gesagt und zwar so, daß es als singulär erkannt wurde, in einer Parenthese oder einem erläuternden Zusatz: „und mit Mose hat Gott wirklich gesprochen", d. h. die Verkündigung der Propheten ist deshalb so wahr, weil es sogar passieren kann, daß diese sie, wie Mose, direkt von Gott erhalten. Sonst redet Gott mit den Menschen „durch Eingebung, oder hinter einem Vorhang, oder indem er einen Boten sendet"[50]; ihn aber rief Gott an „von der rechten Seite des Berges" und ließ ihn „zu vertraulichem Gespräch nahekommen"[51]. Er hat ihn am Sinai gewissermaßen beiseite genommen, mit ihm „von Angesicht zu Angesicht" geredet, wie es in Dtn. 34.10 heißt, oder „von Mund zu Mund", wie die Parallele in Num. 12.8 es formuliert. Die Juden insistierten darauf; Maimonides hat es in seinen *Dreizehn Glaubensartikeln* betont und für die späteren Generationen gewissermaßen zum Dogma erhoben[52].

Die Muslime nahmen dies mit Ehrfurcht zur Kenntnis; sie nannten Mose deswegen *kalīm Allāh*. Aber sie luden sich damit ein theologisches Problem auf. Zwar war in Sure 4/164 an sich nicht unbedingt gesagt, daß Mose der einzige gewesen wäre; aus Sure 2/253 hätte sich sogar das Gegenteil herauslesen lassen[53]. Aber niemand kam auf den Gedanken, den Fall zu verallgemei-

---

[50] Sure 42/51. Zu den Problemen dieser Stelle vgl. Jeffery, *The Qur'ān as Scripture* 52 ff.; Izutsu, *God and Man in the Koran* 176 f.; Wansbrough, *Quranic Studies* 34 f., mit jeweils verschiedenen Auffassungen. Dazu jetzt Radscheit, *Die koranische Herausforderung* 91 ff.

[51] Sure 19/52.

[52] Art. 7, unter Berufung auf Num. 12.8; die „13 Prinzipien" sind von allen jüdischen Gruppen mit Ausnahme der Aschkenasim in das tägliche Ritual aufgenommen worden. Vgl. J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (²Freiburg 1992), S. 401; C. Sirat, *History of Jewish Philosophy* 171 f.; allgemein zu den jüdischen Parallelen Speyer, *Biblische Erzählungen* 299 f.

[53] In *minhum man kallama llāhu* bleibt offen, ob *man* als Singular oder als Plural zu verstehen ist.

nern[54]; die Vorstellung wirkte zu anthropomorphistisch. Ǧa'd b. Dirham hat sie ganz verworfen[55]. Manche Mu'taziliten sollen darum vorgeschlagen haben, Sure 4/164 anders zu vokalisieren und Subjekt und Objekt zu vertauschen, so daß nun nicht mehr Gott zu Mose sprach, sondern Mose zu Gott[56]. Zwar ist der Text, der dies behauptet, sehr spät; aber auch die Traditionen, die Ṭabarī zur Stelle anführt, zeigen, wie sehr man sich den Kopf zerbrach. Man fragte sich, wie Mose die Wucht der göttlichen Rede hatte aushalten können, nachdem es doch an anderer Stelle (Sure 7/143) hieß, daß er beim Anblick Gottes am Berge Sinai wie vom Blitzschlag getroffen zu Boden gesunken war[57]. 'Abdarraḥmān b. Mahdī verrät einiges über die Sachlage, wenn er meint, daß derjenige, der behauptet, Gott habe nicht zu Mose gesprochen, wie ein *zindīq* zu behandeln sei[58]. In der Tat hat Ka'bī später die Stelle akzeptiert, wie sie dastand; er interpretierte sie nur insofern noch mu'tazilitisch, als er aus der Einmaligkeit des Sinai-Erlebnisses schloß, daß die göttliche Rede in der Zeit entstanden, also nicht ewig sei[59]. Aber auch die Aš'ariten kamen nicht umhin, anzunehmen, daß Gott nicht im eigentlichen Sinne zu Mose gesprochen, sondern ihm nur den Sinn seiner Rede intuitiv eingegeben habe; sie benutzten dafür den Begriff *ilhām*[60]. Nur die Ḥanbaliten nahmen die Stelle ganz wörtlich; ihnen wurde sie zum Beweis dafür, daß auch Muḥammad bei seiner Himmelfahrt von Gott direkt angesprochen worden war[61]. Insofern konnten sie sagen, daß nur Mose und Muḥammad Gott direkt hatten reden hören[62].

Bedenken hatte man übrigens auch im Judentum gehabt. Philo hatte gemeint, daß am Sinai nur eine Stimme in der Luft geschaffen worden sei, welche Mose vernommen hatte[63]. Das entspricht der mu'tazilitischen Lehre vom Substrat[64]. Aber es erinnert auch an die Vorstellung von der *bat qol*, die sich bei den Rabbinen findet: der Mensch wird von Gott gewissermaßen aus dem Off angeredet[65]. Islamische Texte beschreiben ähnliche Vorgänge, vor allem im Zusammenhang mit dem Jüngsten Gericht. Dort nämlich scheint es nun tatsächlich so zu sein, daß Gott als der Richter sich direkt an den Gläubigen

---

[54] Für Ibn Kullāb s. o. S. 184 f.

[55] S. o. Bd. II 453; auch 455.

[56] Also *kallama llāha Mūsā taklīman* statt *kallama llāhu Mūsā taklīman* (Yūsuf Efendīzāde, *Risāla fī ḥukm al-qirā'a* 35, 3 f.). So gezwungen dies hier wirkt, so naheliegend war es in Sure 2/253, *minhum man kallama llāha* zu lesen (s. o.).

[57] Ṭabarī, *Tafsīr* ³IX 403 ff.; dazu *Ḏail al-muḏaiyal* in *Ta'rīḫ* III 2503, 17 ff. Vgl. auch Aš'arī, *Maq.* 587, 4 ff.

[58] Ibn Ḥanbal, *'Ilal* ²III 181 nr. 4783.

[59] Ṭūsī, *Tibyān* III 394, 11 ff.

[60] Vgl. die Texte in: BEO 24/1971/78, 5 ff.; 85, 3 ff. und 91, 9 ff.

[61] Ib. 91, 14 ff.

[62] Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 90, 18 ff.

[63] *De decalogo* § 32 f.; dazu oben Bd. III 410.

[64] Philo glaubte im übrigen wie Ibn Kullāb, daß die Rede Gottes selber unkörperlich sei und nicht aus Buchstaben bzw. Lauten bestehe (*Quod deus sit immutabilis* § 83 = cap. 18).

[65] Dazu EJud IV 325 f. und jetzt die Stellensammlung bei P. Kuhn, *Die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur* (Regensburg 1989).

wendet und ihn freispricht; das ergab sich e contrario aus Sure 2/174. Die Bakrīya hat den Sachverhalt betont[66]; selbst Wāṣil b. ʿAṭāʾ setzte es voraus[67]. Aber die Ḥadīṯe, in denen das Geschehen ausgemalt wird, zeigen sich merkwürdig zurückhaltend; sie gebrauchen das Passiv[68] oder reden gar von einem „Rufer" (*dāʿī*)[69]. Die Exegeten dachten dabei später bezeichnenderweise immer an Gabriel.

Was ist aus alledem zu schließen? Zu einem Fazit ist es noch zu früh. Eine Theorie der Offenbarung gleich dem etwa, was Thomas von Aquin über die Prophetie sagt[70], ist in dem Material, das wir aus der Frühzeit des Islam noch besitzen, nicht zu erkennen[71]; die Christen sahen sich dadurch, daß sie es in den Evangelien mit vier verschiedenen Darstellungen des Geschehens (= Fassungen der Offenbarung nach muslimischem Verständnis) zu tun hatten, ja auch viel eher zur Theoriebildung aufgefordert. Die Indizien aber, auf die wir rekurrieren können, geben nur in obliquer Weise zu unserer Frage Aufschluß. Gabriel verhindert zwar den direkten Kontakt zwischen Gott und dem Propheten, und er soll dies wohl auch nach dem Willen mancher Exegeten tun[72]. Aber Gabriel ist ebenso, als Engel, ein „reiner Beamter"[73], ein Instrument in der Hand Gottes; im Unterschied zu den Evangelisten verändert er die Worte Gottes nicht. Schon im Jubiläenbuch ist es nicht mehr Gott, der Mose diktiert, sondern der „Engel des Angesichtes"[74]. Immerhin kann auch vermittelte Offenbarung verbale Offenbarung sein. Ġazzālī sah die Dinge später so, daß alle Art Eingebung, der *ilhām* der Mystiker ebenso wie der *waḥy* der Propheten, durch einen Engel zustandekomme; der Prophet unterscheide sich von den übrigen Menschen nur dadurch, daß er den Engel sehe[75]. *Ilhām* war dabei, wie wir sahen[76], als Begriff an dieser Stelle von den Aš'ariten übernommen.

Andererseits hat Ġazzālīs Lehrer Ǧuwainī hier auch inhaltlich deutlich differenziert. Gabriel habe mit dem Propheten auf zwei verschiedene Weisen kommuniziert. Einmal habe er ihm etwas Aufgeschriebenes verlesen; das sei wörtlich mit der Rede Gottes identisch. Ein andermal aber habe er Gottes Befehl nur sinngemäß wiedergegeben, wie ein Bote dies eben tue. Suyūṭī, der dies referiert[77], will die letztere Art nur auf die *sunna* beziehen; aber ob Ǧuwainī

---

[66] S. o. Bd. II 109.
[67] Ib. 268.
[68] Muslim, *Ṣaḥīḥ* 185, pu. f.: *ṯumma yuqālu, fa-yuqālu.*
[69] Ib. 184, 11; allerdings nicht unbedingt in genau derselben Situation.
[70] *Summa theol.* II_2, quaestio 171 ff.
[71] Erst bei den Philosophen ändert sich die Lage grundsätzlich (s. o. S. 603). Für die Zeit vorher vgl. die Angaben bei Maqdisī, *Bad'* I 113, 3 ff.
[72] Mit demselben Kunstgriff hat man, wie wir sahen (oben S. 387), auch die beiden Visionen in Sure 53/5–18 von ihren anthropomorphistischen Implikationen gereinigt.
[73] S. o. S. 539.
[74] Jubil. 2.1 und 1.27; dazu Leipoldt 119.
[75] *Iḥyāʾ* III 19, 9 f.; dazu Jabre, *Notion de certitude* 177.
[76] S. o. S. 620.
[77] *Itqān* I 44, 9 ff.

dies so gemeint hat, scheint sehr fraglich[78]. Ihm geht es eher darum, zu erklären, wie ein Botenwort zustande kommt. Gabriel aber war seit jeher Überbringer einer *revelatio specialissima* gewesen: zuerst im Danielbuch (9.21), dann im Lukas-Evangelium, bei der Verkündigung (Lk 1.26 ff.), und schließlich ebenso im Koran[79]. Der Offenbarungsvorgang selber (*waḥy*) wird im Koran so geschildert, als könne Muḥammad die genaueren Worte auch alleine finden; er wird zur rechten Formulierung „geleitet"[80]. Ibn Abī Sarḥ, der eine Zeitlang dem Propheten als Sekretär diente, behauptete nach seinem Abfall vom Islam, er habe selber einmal eine solche glückliche Formulierung gefunden und Muḥammad habe sie daraufhin in den „Koran", also die von ihm approbierte Fassung aufgenommen[81].

Nicht viel mehr ist der Beobachtung zu entnehmen, daß Koranzitate mit einem *qāla llāhu ta'ālā* eingeleitet zu werden pflegen, „es spricht Gott der Erhabene". Zwar heißt es in christlichen Texten an solchen Stellen eher „es steht geschrieben" oder „die Schrift sagt"; aber gemeint ist doch in beiden Fällen nicht mehr und nicht weniger, als daß hier „Gottes Wort" wiedergegeben wird. Die Formel scheint im 1./8. Jh. im Irak noch auf Widerspruch gestoßen zu sein. Rabī' b. Ḫuṯaim warnte: „Man hüte sich davor, zu sagen ‚Gott sagt folgendermaßen in seiner Schrift'; denn Gott könnte einwenden: ‚Du lügst. Das habe ich gar nicht gesagt' ". Und Rabī's Schüler Ša'bī (gest. 103/721 oder später) soll, als jemand ihm vorhielt „Sagt Gott nicht so (in seiner Schrift)?", zurückgefragt haben: „Woher weißt du das?". Ǧāḥiẓ, der die beiden Bemerkungen bewahrt hat[82], präzisiert selber die Formel an einer Stelle zu *qāla llāh fī kitābihī 'alā lisāni nabīyihī* „Gott hat mit dem Munde (oder: in der Sprache) seines Propheten in seinem Buch gesagt"[83]. Das ist nicht typisch mu'tazilitisch; dieselbe Wendung findet sich auch im *K. al-Ḥaida*[84]. Parallel dazu heißt es etwas später im *K. al-Burhān* des Ibn al-Munaǧǧim, vor dem Hintergrund der *i'ǧāz*-Diskussion, der Koran sei als Zeichen besonderer Eloquenz Muḥammads mit Gottes Hilfe zustande gekommen[85].

---

[78] Ib. 44, 15 ff. Suyūṭī schafft sich auf diese Weise die Möglichkeit, auch für die *sunna* göttliche Eingebung anzunehmen, muß aber gleichzeitig voraussetzen, daß es für diese ebenso wie für den Koran einen Kanon gibt; das ist beim Widerstreit der Überlieferungen und dem *iḫtilāf al-maḏāhib* kein leichtes Unterfangen.

[79] Zur Rolle Gabriels im AT und NT vgl. allgemein RAC V 239 ff. s. v. *Engel*.

[80] „Wie ein Dichter von seiner Muse", wie R. Bell in einem nicht ganz unproblematischen Vergleich gesagt hat (*Introduction to the Qur'ān* 32 ff. = Watt, *Bell's Introduction* 18 ff.); vgl. auch id. in: MW 24/1934/146 ff. Ausführlich zur Bedeutung von *waḥy* im Koran Izutsu, *God and Man* 156 ff.

[81] Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XI 533, −6 ff. zu Sure 6/93; Ibn Isḥāq, *Sīra* 818, −4 ff. WÜSTENFELD. Dazu EI^{2} I 51b s. v. *'Abdallāh b. Sa'd* und Goldziher, *Richtungen der Koranauslegung* 35.

[82] *Ḥayawān* I 338, 7 ff.

[83] *Rasā'il* III 303, apu.

[84] S. 152, 9 f., dort vielleicht unter kullābitischem Einfluß (s. o. S. 183).

[85] Vgl. etwa § 70 unf 57 ff.; beim *i'ǧāz* besteht das Wunder ja darin, daß der Prophet in unübertrefflicher Weise spricht. Allerdings findet sich in demselben Text daneben die Feststellung, daß der Koran *ta'līf* Gottes sei (§ 75).

Ursprünglich hat man neben dem Perfekt *qāla* auch noch das Imperfekt *yaqūlu* gebraucht. Der baṣrische Asket Muṭarrif b. ʿAbdallāh b. aš-Šiḫḫīr (gest. 95/714) hat dagegen Einspruch erhoben[86]; wahrscheinlich meinte er, daß auf diese Weise der überzeitlich-konstatierende Charakter der Aussage verlorengehe. Andererseits war nicht zu übersehen, daß der Text, je stärker er versiegelt wurde, sich umso mehr ideologisch mißbrauchen ließ. Hišām al-Fuwaṭī verlangte, daß gewisse Stellen aus dem Koran, die in der antimuʿtazilitischen Polemik eine Rolle spielten, nur in der Liturgie noch wörtlich zitiert werden sollten, während man sie im normalen Sprachgebrauch und vor allem im theologischen Diskurs umformulieren müsse[87]. Jedoch war eine solche Distinktion nicht leicht durchzuhalten; man betrachtete sie schon bald als Ketzerei. Šahrastānī ist später in den Verdacht geraten, nicht an die Wörtlichkeit der Offenbarung zu glauben, weil er die Formel *qāla llāh* vermied[88]. Nun war er allerdings Ismāʿīlit; man vermutete wohl, daß er Gottes Rede einen inneren Sinn unterschob. Schon Avicennas Lehre von der Prophetie war mit Verbalinspiration nur schwer zu vereinbaren; wenn der Prophet zum Volke in Bildern spricht, damit es seine Botschaft besser verstehe, dann liegt die Wahrheit nicht in den Worten, sondern hinter ihnen.

Die Formel *qāla llāh* rechtfertigte sich vermutlich daraus, daß Muḥammad im Koran häufig von Gott mit *qul* angeredet wurde[89]. Aber auch diesem Tatbestand ist für unsere Fragestellung nicht viel zu entnehmen. Solche direkten Anreden finden sich bekanntlich schon im Alten Testament; in Ex. 31, 13 wird Mose, als er das Sabbatgebot einführt, aufgefordert: „Sage den Kindern Israel und sprich!"[90]. Dennoch: das, was auf *qul* folgt, ist nicht unbedingt wörtlich das, was Gott seinem Propheten zu verkünden aufgetragen hat. Wiederum hat schon Ǧuwainī dies deutlich gesagt: Ein Bote ist nur inhaltlich festgelegt; wie er es „herüberbringt", hängt von der Sachlage und der Aufnahmefähigkeit des Adressaten ab[91]. Muḥammad wird, wie sich aus den entsprechenden Stellen ergibt, mit dem Imperativ *qul* dazu angeleitet, in bestimmten Situationen auf bestimmte, besonders bewährte und darum häufig stereotype Weise zu reagieren; Maximen werden so eingeführt, Gebete und Glaubensaussagen, vor allem aber rhetorische Fragen, die sich an den Gegner richten. Gott spricht darum von sich selber immer in der 3. Person[92]. Der Prophet soll sich zu seinem eigenen Besten getreu an die Anweisung halten; aber das heißt nicht, daß er die Sätze im lebendigen Vollzug der Rede unbedingt verbatim wiederholen müßte. Und wenn sie wiederholt werden, so weil sie ein stabilisierendes Element im Diskurs der Gemeinde bilden[93]. An das „Diktat" der Verbalinspira-

---

[86] Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 122, 2 ff.
[87] S. o. S. 7 ff.
[88] Vgl. A. Hartmann in: *Festschrift Khoury* 192, Anm. 4.
[89] An insgesamt 352 Stellen; vgl. dazu GdQ I 120.
[90] Vgl. Horovitz, *Koranische Untersuchungen* 5.
[91] Suyūṭī, *Itqān* I 44, 11 ff.
[92] Wansbrough, *Quranic Studies* 14 f.; auch A. T. Welch in: EI² V 421 f.
[93] Watt, *Bell's Introduction to the Qurʾān* 75 f.

tion ist hier kaum gedacht. Vielmehr werden Dialogsituationen paradigmatisch vorgestellt; es handelt sich – wenn man denn schon einen Begriff christlicher Hermeneutik benutzen will – um *simulatio*. Das *qul* kann in Zitaten dabei wegfallen[94].

All dies ändert nichts daran, daß Muḥammad ebenso wie seine Gemeinde und die Muslime nach ihm Gott im Koran zu sich reden hörten. In den Offenbarungsreligionen war die Rede die Hauptform der Epiphanie. Siegfried Morenz hat für den Vorderen Orient allgemein von einer „Genialität des Hörens" gesprochen[95]; Hören war edler als Sehen[96]. Das hat im Bereich der Religion viel damit zu tun, daß Hören auch Gehorchen war; indem Gott redete, erwies er sich als der Herr. „Ich höre und gehorche" war die Formel, mit der der Knecht auf den Befehl reagiert. Gehorsam oblag ihm auch dann, wenn der Befehl von „hinter einem Vorhang" kam – und gerade dann; denn würde er Gott sehen, so wäre dies schon eine Art Besitzergreifung. Eine Vision war nur als besonderer Gunstbeweis zu verstehen. Man hat zwar im frühen Islam versucht, die Gottesschau Muḥammads beim *mi'rāǧ* gegen das Dornbuscherlebnis Moses (der zur Gottesschau dabei nicht die Kraft gehabt hatte) auszuspielen[97]; aber man hat es bald nur noch mit schlechtem Gewissen getan. Muslimische Theologen bezeichneten Offenbarung später häufig einfach als *sam'*, „Hören"; Muḥammads Verkündigung war demgemäß das bloße „Ausrichten" einer Botschaft, ihre Übermittlung[98]. Das Wort des Korans war Manifestation des Transzendenten so wie im Christentum die Menschwerdung Christi. Aus diesem Sachverhalt erklärt sich bis zu einem gewissen Grade die Neigung zur atomistischen Exegese; jeder Vers wurde zu einem „Orakel für sich"[99].

Die Bibelkritik hat uns sehen gelehrt, wie auf diese Weise Texte des Alten Testamentes im Laufe der Jahrhunderte zu immer größerer Autorität redigiert wurden. „So spricht der Herr" heißt es dann bei den Propheten, mit einer Formel, die häufig nachträglich vorgeschaltet wurde[100]. Rede über Gott verwandelte sich damit in Rede Gottes selber. In Qumran hat sich ein sechstes Buch Mose gefunden, in welchem nicht mehr in der 3. Person erzählt wird, sondern Gott in der 1. Person spricht. Verbalinspiration findet sich im Judentum seit Philo und dem Eindringen des Hellenismus; die Lehre ist sichtlich das Ergebnis eines weiteren Rationalisierungsschubs innerhalb der Religion[101]. In

---

[94] Vgl. Bd. V 181, Anm. 5 zu Text XI 3, d.

[95] In: ThLZ 75/1950/709 ff.

[96] Vgl. dazu die Bemerkungen von Ritter, *Meer der Seele* 439 f.

[97] S. o. S. 388 f. und 413.

[98] Vgl. Sure 5/67. Dazu Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* 179.

[99] Hanson, *Allegory and Event* 188.

[100] Vgl. etwa die Rolle dieser „Botenformel" in Jer. 6.16, 23.16 usw.; zum Terminus näher K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* 231 f.

[101] Allgemein dazu Brock in: Oudtestamentische Studiën 17/1972/20 ff.; für Philo vgl. den Text bei Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* II 6 f. Ausschlaggebend ist dabei eine explizite Theorie der Prophetie; der Prophet redet nach Philo im Zustand der μανία, wie ein Medium (vgl. Leipoldt 122 ff.; Wolfson, *Philo* II 11 ff.; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of*

den Pastoralbriefen, die unter dem Namen des Paulus laufen, wird sie mit dem Begriff θεόπνευστος „von Gott eingegeben" gefaßt (II. Tim. 3.16)[102]. Flankiert wird sie von dem Glauben an die Irrtumslosigkeit und ewige Gültigkeit der Schrift. Nicht „der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz" wird „zergehen, bis daß es alles geschehe", so heißt es bei Matthäus (5.18). Für Origenes ist „jeder Buchstabe" von Gott gesprochen[103], für Gregor von Nazianz „jedes Strichlein und jede Linie"[104].

Im Koran wandelt sich das „So spricht der Herr" in ein „So spricht dein Herr" (*qāla rabbuka*)[105]; damit ist endgültig klar, daß nicht der Prophet Gott sprechen läßt, sondern dieser durch ihn spricht. Der Text ist nunmehr das Wichtigste, nicht mehr das Ereignis[106]. Immerhin ist der Islam die erste unter den Offenbarungsreligionen, in der (*pace* Wansbrough) die Schrift früher da ist als die Tradition. Während die Evangelien nur das weitergeben, was die Urgemeinde glaubte, und insofern Rede über Gott sind, kommt im Islam die „Rede über ..." erst mit der *sunna*; Muhammad dagegen hört – aus dem Munde Gabriels – das Wort Gottes selber[107]. Die islamische Theologie brauchte darum keine Lehre vom Heiligen Geist. Aber ebenso wie der Protestantismus, der mit der Autorität der Kirche zugleich die Tradition entwertete, geriet auch sie in Gefahr, der Schrift eine Eigendynamik zu gestatten. Stärker als dieser scheint sie im Mittelalter sich dagegen haben wehren zu können; erst heute ist es umgekehrt. Damals äußerte sich die Verabsolutierung der Schrift nicht so sehr in der Lehre von der Verbalinspiration als im Glauben an die „Ewigkeit des Korans".

4.2.1.2 Geschaffener oder ungeschaffener Koran

Das „prophetische Ereignis" vollzog sich im Lichte der Geschichte; insofern konnte niemand daran zweifeln, daß der Koran durch Muḥammad in die Welt gekommen war. Man wußte auch, daß viele Koranverse sich auf aktuelle Situationen bezogen; die Abrogationstheorie setzte voraus, daß Gott auf diese jeweils neu und anders reagiert hatte. Aber es gab andererseits jene „wohlverwahrte Tafel" (*al-lauḥ al-maḥfūẓ*), auf der das, was später im Koran stand,

---

Anxiety, Cambridge 1965, S. 70 ff.). Die Vorstellung berührt sich mit der bei Ǧalāluddīn Rūmī (s. o.); jedoch hat sie nichts Mystisches.

[102] Vgl. Leipoldt 135; *Theol. WB des NT* VI 452 f. mit Parallelen. Der Begriff ist allerdings vage genug, um auch einer weitergefaßten Inspirationslehre Raum zu lassen.

[103] Hanson, ib.; von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* 365 f.

[104] Barth I_2 574.

[105] Sure 19/9 und 21.

[106] Vgl. auch Fernhout, *Canonical Texts* 23.

[107] Vgl. dazu den Aufsatz von R. Caspar, *Parole de Dieu et langage humain en Christianisme et en Islam*, in: Islamochristiana 6/1980/33 ff. Man beachte, daß es im Koran auch Texte gibt, die nicht in dieses Schema hineinpassen, z. B. die Fātiḥa; sie ist ein Gebet im Wir-Stil. Interessanterweise fehlte sie im Codex des Ibn Mas'ūd. Zum Problem vgl. Neuwirth in: Festschrift W. Richter 331 ff.; auch Sperl in: BSOAS 57/1994/213 ff.

seit jeher enthalten gewesen[1], und die „Urschrift" (*umm al-kitāb*), aus der er vielleicht nur abgeschrieben war[2]; trotz seiner Historizität war er also doch von Gott seit langem festgelegt. Beides wurde vermutlich nicht als Widerspruch empfunden[3]. Auch die Abrogation hat man kaum je als theologisches Problem gesehen; sie bleibt eine Angelegenheit der Juristen[4]. Der Koran war, bevor er auf die Erde „herabgesandt wurde", bei Gott.

Dieser Gedanke berührte sich von Anfang an sehr eng mit der jüdischen Vorstellung von der Präexistenz der Thora[5]. Jene wurde im Ḥadīṯ aufgegriffen, und zwar sowohl für den Koran als auch für die Thora[6]. Abū Hāšim, der Sohn des Muḥammad b. al-Ḥanafīya, betonte, daß der Koran vor der Geburt des Propheten geschaffen worden sei[7]. Wohlgemerkt: geschaffen; daran änderte sich selbst dann prinzipiell nichts, wenn man auch den Propheten als präexistent ansah. „Geschaffen" hieß niemals (und nicht einmal für die Mu'taziliten): erst mit der Offenbarung zu einem bestimmten Zeitpunkt auf der Arabischen Halbinsel in die Existenz tretend, sondern: geschaffen im Sinne der Kontingenz. Wer aber die Präexistenz vertrat, meinte: geschaffen vor der übrigen Schöpfung, 40 Jahre vorher, vielleicht auch 1000 oder 50 000, aber immer noch innerhalb eines berechenbaren endlichen Zeitraums. Auch in samaritanischen Zirkeln hatte man sich schon vorgestellt, daß Mose ebenso präexistent und dennoch geschaffen sei wie das ihm übergebene Buch[8]. Der Koran geht, so sagten die Anthropomorphisten, aus Gottes Brust hervor, als dessen Weisheit[9]. Man fühlt sich an die Sophia-Spekulationen erinnert, die sich in nachexilischer Zeit in Israel entwickelten und bis in den Hellenismus und ins frühe Judentum fortwirkten[10].

---

[1] S. o. S. 617; vgl. auch Wansbrough, *Quranic Studies* 83.

[2] Wenn nicht *umm al-kitāb* eher das Schicksalsbuch bedeutet; vgl. Paret, *Kommentar* 264 f. zu Sure 13/39 und 60 f. zu Sure 3/7. Auch bei dem *lauḥ maḥfūẓ* war man sich über das Verständnis nicht einig (s. o. S. 617, Anm. 39). Allgemein vgl. Graham, *Beyond the Written Word* 82 ff.

[3] Wie man später theologisch damit fertig zu werden versuchte, zeigen die doxographischen Passagen aus dem *K. al-Uṣūl* (?) des Ǧa'far b. Ḥarb, die bei Aš'arī erhalten sind (*Maq.* 589, 14–593, 7 und 595, 6–598, 7). Man benutzte die übliche, hierfür allerdings nicht sonderlich geeignete Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens; vgl. dazu näher Fernhout, *Canonical Texts* 129 ff.

[4] Eine Ausnahme s. o. S. 203 ff. Die Lage änderte sich, als das Thema für die Auseinandersetzung mit den Juden wichtig wurde (s. o. Bd. III 395; für die spätere Theologie vgl. ŠUḤ 476, 7 ff.). Qāsim b. Ibrāhīm bemühte sich in einem Traktat um den Nachweis, daß die Abrogation gewisser Verse mit deren Offenbarungscharakter vereinbar sei (Madelung, *Qāsim* 126 f.). Vgl. auch Burton in: JSS 15/1970/264.

[5] Vgl. Jeffery, *The Qur'ān as Scripture* 14 ff.; Hengel, *Judentum und Hellenismus* ^{2}309 ff.; Texte dazu bei Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* II 72 ff.

[6] HT 165; vgl. TTD V 141, –5 ff.

[7] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XVI 231, 9.

[8] Kippenberg, *Garizim und Synagoge* 125 f.

[9] S. o. S. 370.

[10] Vgl. den Artikel σοφία im *Theol. WB des NT* VII 465 ff.; H. Gese in: RGG^{3} VI 1576 f.; Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (Frankfurt 1990), S. 86 ff.

Wolfson hat zu zeigen versucht, wie aus dem Glauben an einen präexistenten *geschaffenen* Koran unter dem Einfluß der christlichen Trinitätslehre die Vorstellung von einem präexistenten *ungeschaffenen* Koran wurde[11]. Bei dem Nachweis spielt für ihn die Διάλεξις des Johannes Damascenus eine wichtige Rolle; denn der Christ setzt dort bei seinem muslimischen Gegner die Ansicht voraus, daß Gott, bevor er das Wort schuf, nicht ohne Rede hätte sein können, und zwingt ihn deswegen anzuerkennen, daß auch der Logos (das „Wort") ewig sein müsse. Der Muslim kann, so meint er, sich nicht zur Geschaffenheit des göttlichen Wortes bekennen, weil dies für ihn häretisch sei[12]. Das heißt allerdings nicht, daß die Entwicklung auf christlichen Einfluß zurückgehen müßte. Der Hinweis auf den häretischen Charakter des *ḫalq al-Qur'ān* läßt ohnehin Zweifel an der Zeitstellung des Textes aufkommen. S. Griffith hat dementsprechend vor kurzem wieder einmal ins Bewußtsein gehoben, daß die Διάλεξις nicht unbedingt die *ipsissima verba* des Johannes Damascenus wiedergibt, sondern von Theodor Abū Qurra auf der Basis von dessen Lehre, ἀπὸ φωνῆς, zusammengestellt und dabei vermutlich im Stil der Ἐρωταποκρίσεις-Literatur gestaltet wurde[13]. Der oben genannte Gedankengang steht in der Tat ebenso bei Abū Qurra in dessen Opusculum Nr. 36[14]. Selbst aber wenn wir mit dem referierten Gedanken bis in die späte Umaiyadenzeit zurückkommen, verrät uns der Passus nur, was ein christlicher Theologe damals mit dialektischem Geschick aus der muslimischen Position herauszuholen vermochte. Ǧa'd b. Dirham oder Ǧahm b. Ṣafwān braucht man nicht zur Erklärung beizuziehen[15]; die Lehre des letzteren hatte sich vermutlich noch gar nicht bis nach Syrien herumgesprochen. Johannes Damascenus hat die Entwicklung keineswegs präjudiziert. Sie hat sich innerhalb des Islams vollzogen, und sie hat dazu ihre Zeit gebraucht.

Madelung hat die Punkte herausgearbeitet, an denen sich vor der Krise der *miḥna* die Diskussion entzündete[16]. Es waren im wesentlichen zwei Gedankengänge, die dem *ḫalq al-Qur'ān* Vorschub leisteten. Der erste ist uns bereits bekannt: Wenn Gott spricht, so schafft er nur eine Stimme in einem Substrat. Das war die Theorie Philos, die wir oben erwähnten[17]; sie entsprang der Sorge um ein gereinigtes Gottesbild. Der zweite Gedankengang hob darauf ab, daß Gott alles geschaffen habe und es deswegen neben ihm, dem Schöpfer, nur Geschaffenes geben könne; dieses im Grunde selbstverständliche Axiom hatte

---

[11] *Philosophy of the Kalam* 241 und vorher. Später hat dann umgekehrt das Dogma vom geschaffenen Koran auf die jüdische Theologie eingewirkt (Wolfson, *Repercussions* 85 ff.).

[12] Ib. 242 f.; vgl. den Text bei Sahas, *John of Damascus* 148 ff. Der Text ist auch schon von Watt in: MW 40/1950/28, Anm. 5 herangezogen worden.

[13] In: *Parole de l'Orient* 14/1987/84 f.; vgl. auch 89.

[14] Vgl. dazu jetzt Glei/Khoury, *Schriften zum Islam* 160 f.; die beiden Autoren sehen in einem gewissen Johannes Diakonos den Endredaktor, der die Διάλεξις aus Materialien des Abū Qurra zusammenstellte (S. 59 ff.).

[15] So Sahas 114 f.

[16] In: Festschrift Pareja 504 ff.

[17] S. 620.

schon Ǧahm b. Ṣafwān radikal zu Ende gedacht[18]. Ob alle, die damals das *ḫalq al-Qur'ān* vertraten, z. B. die Ḫāriǧiten[19], sich diese Überlegungen zu eigen machten, wissen wir nicht; solange man wie jene allein von den Aussagen der Schrift ausging, brauchte die Frage im Grunde gar nicht zum Problem zu werden. Diejenigen, deren Denken durch das Ḥadīṯ anders ausgerichtet war, sahen vermutlich recht bald, daß der erste Gedankengang mehr ein Postulat war als ein Beweis. Gegenüber dem zweiten dagegen ließ man sich auf einen Kompromiß ein: Der Koran ist weder Schöpfer noch geschaffen, sondern die Rede Gottes. Das ist vielleicht schon von Zurāra b. Aʿyan vertreten worden, der es auf Muḥammad al-Bāqir zurückführte[20]; im allgemeinen brachte man es mit Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zusammen, und zwar nicht nur in šīʿitischen, sondern auch in sunnitischen Quellen[21]. Es lief auf ein Hypostasenmodell hinaus und war dennoch wohl nicht von den Christen übernommen. Man stellte sich nämlich manchmal den Koran als ein menschliches Wesen vor, das beim Jüngsten Gericht wie Muḥammad Fürsprache leistet[22]; er kann also selber reden und hat darum ein Herz und eine Zunge[23]. Zudem konnte man sich nur schwer dazu verstehen, daß an den Stellen des Korans, wo Gott von sich selber spricht, etwa in der 112. Sure[24] oder besser noch in der Aussage von Sure 20/14: „Ich bin Gott. Es gibt keinen Gott außer mir", dies geschaffen sein könne[25]. Zwar wurden nach unserem Empfinden – und dem der Ǧahmiten und Muʿtaziliten – auf diese Weise Aussage und Inhalt verwechselt. Aber das geschah auch sonst; die Diskussion über die göttlichen Namen tendierte in ähnlicher Weise dazu, *ism* und *musammā* ineinszusetzen. Diese wurde im übrigen gleichfalls mit den Ǧahmiten ausgetragen[26].

> Wie sich diese Unschärfe auswirkte, zeigt die früh einsetzende theologische Diskussion über Sure 111, in der, wie man meinte, Abū Lahab verflucht wurde. Die Verse erhielten jetzt vorherbestimmenden Charakter. Vor allem in Baṣra hat man daran Anstoß genommen (s. o. Bd. II 71, 107, 300, auch 647; Bd. V 109 f.). Aber da es im allgemeinen nur diejenigen störte, die ohnehin nicht an die Ungeschaffenheit des Korans glaubten, hatte der Einspruch weiter keine Wirkung. Zur ursprünglichen Bedeutung von Sure 111 vgl. Rubin in: BSOAS 42/1979/13 ff.

Es fiel damals leichter als heute, an Hypostasen zu glauben. Dennoch mochten Ǧahmiten und Muʿtaziliten für sich in Anspruch nehmen, das einfachere Mo-

---

[18] S. o. Bd. II 497 f.

[19] Aš'arī, *Maq.* 108, 14 und 124, 5. Aus der Sicht der kūfischen Šīʿiten waren es vor allem die „Murǧi'iten und Ḥanafiten", die sich zum *ḫalq al-Qur'ān* bekannten (ʿAiyāšī, *Tafsīr* I 8, 2 ff.).

[20] ʿAiyāšī I 6, ult. ff.

[21] S. o. Bd. I 376.

[22] Vgl. Bd. I 14 und V 22.

[23] Ǧāḥiẓ, *Rasā'il* III 298, pu. ff.

[24] Ḏahabī, *ʿUlūw* 191, 11 f.; so z. B. Sufyān aṯ-Ṯaurī (s. o. Bd. I 228) und Ibn al-Māǧašūn (II 696).

[25] Ib. 186, pu. f., als Argument des Ibn al-Mubārak.

[26] S. o. S. 201 und 429 f.; dazu Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī* 311.

dell anzubieten; sie waren gewissermaßen die Arianer in diesem Streit. Nur daß auch sie nicht immer ohne Hypostasen auskamen. Abū l-Huḏail z. B. kannte Akzidenzien „ohne Substrat", die außerhalb der Welt existieren; die Zeit fiel für ihn darunter, aber auch das Schöpfungswort *kun*, das im Koran erwähnt wurde. Da alle Schöpfung durch es zustande kam, konnte es selber nur in übertragener Weise geschaffen genannt werden; das *kun* hätte sonst selber wieder eines Schöpfungswortes bedurft[27]. Damit hatte Abū l-Huḏail im Grunde der Gegenseite den Ball zugespielt. Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwaiṭī, der Schüler Šāfiʿīs, schloß aus seiner Argumentation, daß das Schöpfungswort nicht einmal in übertragener Weise geschaffen, sondern eben nur ungeschaffen genannt werden könne, und nahm dies dann als Beweis für die Ungeschaffenheit der göttlichen Rede überhaupt[28]. Das geschah schon während der *miḥna*; Buwaiṭī ist in Baġdād im Gefängnis gestorben[29].

Seitdem waren die Fronten klar. Aussagen gegen das *ḫalq al-Qurʾān*, die früher noch unter einem Vorbehalt gesagt worden sein mochten, wurden jetzt zum Beleg für eine seit jeher unverbrüchliche Wahrheit; man sammelte Dicta der Prophetengenossen und der ihnen folgenden Generationen, aus denen hervorging, daß sie alle schon dieser Meinung gewesen waren[30]. Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 161/778) war einer der besten Zeugen – und vielleicht der früheste, auf den Verlaß ist; er hatte seine *ʿaqīda* mit dem Satz begonnen: „Der Koran ist die Rede Gottes, ungeschaffen; von ihm nahm er seinen Anfang, und zu ihm kehrt er zurück"[31]. Aber sein jüngerer Zeitgenosse Ibn al-Mubārak (gest. 181/797) wollte das Wort „ungeschaffen" noch nicht in den Mund nehmen[32], und selbst Ibn Ḥanbal, der doch immerhin zwei Generationen später lebte, brauchte einige Jahre Zeit – und den Anstoß persönlicher Verfolgung –, um von einer reinen Ablehnung der gegnerischen Position („nicht geschaffen", *laisa bi-maḫlūq*) zu dieser Affirmation eines eigenen Standpunktes („ungeschaffen", *ġair maḫlūq*) vorzudringen. Daß man statt „ungeschaffen" dann auch „ewig" sagen könne, behaupteten, polemisch überspitzend, ohnehin nur Maʾmūn und diejenigen, die ihm nach dem Munde redeten[33]. Ihr eigener Standpunkt wurde durch die *miḥna* diskreditiert. Die Zaidīya, von Maʾmūn noch hofiert, spaltete sich über der Frage des *ḫalq al-Qurʾān*[34]; in ihrem Zentrum in Dailam, in der Stadt Āmul, hatte sie es mit einer Bevölkerung zu tun, die dem muʿtazilitischen Standpunkt nichts abzugewinnen vermochte[35]. Im

---

[27] S. o. S. 446 und Bd. III 280 ff.
[28] Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 217 f. nr. 356.
[29] S. o. Bd. III 477.
[30] So etwa, sehr ausführlich, Lālakāʾī 228 ff.; man hat offensichtlich Namenslisten angelegt, als positives Gegenstück zu den Qadaritenlisten der *ǧarḥ wat-taʿdīl*-Literatur (s. auch oben S. 215).
[31] Lālakāʾī 151, –4. Zum letzten Satz s. o. S. 370.
[32] S. o. Bd. II 554 f.
[33] S. o. Bd. III 459 f.
[34] Madelung in: Festschrift Löfgren 41 ff.
[35] Ḥākim al-Ǧušamī bei Madelung, *Arabic Texts* 132, 5 ff.

Irak trat neben die Mu'tazila mit Ibn Kullāb ein Theologe, der, nicht ohne frühere mu'tazilitische Unterscheidungen aufzugreifen[36], den rezitierten Koran von der ewigen Rede Gottes trennte[37]; gegenüber den Ḥanbaliten wirkt er damit wie ein Dyophysit[38]. Nun war der Damm gebrochen; es kam zu einer Anzahl weiterer Kompromißlösungen. Sie waren es, die jetzt den Zorn Ibn Ḥanbal's und seiner Anhänger auf sich zogen[39]; in Baġdād, aber auch in der Ǧazīra und in Iran hat sich damit die theologische Landschaft grundlegend verändert.

Man suchte dann auch nach demjenigen, der die „Ketzerei" des *ḫalq al-Qur'ān* aufgebracht hatte: Abū Šākir ad-Daiṣānī etwa (s. o. Bd. I 437) oder der Jude Ṭālūt (ib. 442) oder der extreme Šī'it Bayān b. Sam'ān (Rāġib al-Iṣfahānī, *I'tiqādāt* 170, 8 ff., wo allerdings der Name zu *Bunān* verdruckt ist). Auch Abū Ḥanīfa geriet ins Zwielicht (vgl. ib. 188 und 192; auch II 550). Ḥanafitische Kreise machten dagegen erst Bišr al-Marīsī und Naǧǧār verantwortlich (Bd. I 191; Abū l-Laiṯ as-Samarqandī, *Bustān al-'ārifīn* 184, 1 ff.). In jedem Fall besteht kein Zweifel daran, daß die Frage bereits eine Generation vor der *miḥna* im Zentrum erbitterter Kontroversen stand; der Prozeß gegen Bišr al-Marīsī macht dies deutlich (s. o. Bd. II 431 und III 176 f.). Der Mystiker Ma'rūf al-Karḫī (gest. 200/815) wandte sich gegen das *ḫalq al-Qur'ān* (Ibn al-Ǧauzī, *Manāqib Ma'rūf al-Karḫī wa-aḫbāruhū*, ed. Ṣādiq Muḥammad al-Ǧumailī in: Maurid 9/1980, Heft 4/620, 1 f.); Abū l-'Atāhiya schrieb Verse in diesem Sinne (Maqdisī, *Bad'* VI 121, 6 ff.). Yazīd b. Hārūn agierte nicht nur gegen Bišr al-Marīsī, sondern auch gegen Aṣamm (Bd. II 397) und verfluchte Ǧahm b. Ṣafwān als den geistigen Urheber (II 431). Von *zandaqa* sprach auch sein baṣrischer Zeitgenosse Mu'āḏ b. Mu'āḏ (II 381).

4.2.2 *Wunder und Bestätigung*

Das Innewohnen der göttlichen Rede im Koran, die „Inlibration", wie H. A. Wolfson dies genannt hat, hat im Bewußtsein der Muslime auf die Dauer den Charakter eines Bestätigungswunders angenommen. Das fällt insofern auf, als unter den „Emblemen" von Muḥammads Prophetentum die Wundertätigkeit sich ursprünglich nicht findet. Mose tut Wunder nach dem Zeugnis des Korans[1], auch Jesus[2]; Muḥammad dagegen wird nur dadurch bestätigt, daß Jesus ihn vorhersagt[3]. Zwar hat die Legende sich schon früh seiner Person bemächtigt; wir finden Zeugnisse dafür bei Ibn Isḥāq[4], aber auch bereits in dem *K.*

---

[36] Etwa die zwischen *ḥikāya* und *maḥkī* (s. o. S. 182); allgemein dazu Aš'arī, *Maq.* 193, 11 ff.

[37] Dabei benutzte er genau wie Buwaiṭī das Schöpfungswort *kun* als Argument; s. o. S. 182 f.

[38] Diesen Vergleich, mit den Ḥanbaliten als „Monophysiten", hat F. Meier gezogen (*Bahā'-i Walad* 311 ff.).

[39] S. o. S. 212 ff.; dazu Aš'arī, *Maq.* 602, 9 ff.

[1] Sure 7/103 ff.; vgl. dazu Prenner, *Muhammad und Musa* 33 ff.

[2] Vgl. EI² IV 82 s. v. *'Īsā.*

[3] Sure 61/6 und 7/157; dazu ib. IV 83a.

[4] Vgl. dazu Andrae, *Person Muhammeds* 26 ff. und Sellheim in: Oriens 18-19/1965-66/53 ff.

al-Maġāzī, das unter dem Namen des Wahb b. Munabbih läuft[5]. Indes handelt es sich dabei um volkstümliches Erzählgut, das sich im Ḥadīṯ niederschlug[6]; die Theologen ließen sich anfangs meist nicht darauf ein, entweder weil sie die Prophetentradition als Ganzes nicht anerkannten oder ihr im Einzelfall keine Beweiskraft beimaßen[7]. Sie entwickelten ein „kritisches" Prophetenbild, das sich aus dem Koran inspirierte; dort hatte der Prophet selber Wunder bei sich zurückgewiesen[8]. Die Ḫāriǧiten haben wie immer diesen skripturalistischen Standpunkt am klarsten durchgehalten; das Wort des Propheten war für sie „Argument" an sich[9].

Diejenigen aber, die weniger für sich lebten, merkten recht bald, daß diese Prinzipientreue auch ihre Nachteile hatte. Man hielt mit der Entwicklung nicht Schritt. Die Wundergeschichten wucherten ungehemmt[10]; wie wenig das gläubige Volk sich hier Zwang antat, läßt sich am besten an den *mirabilia* erkennen, welche die Šī'iten von ihren Imamen erzählten[11]. Vor allem aber hatte man sich gegenüber den Christen in eine ungünstige strategische Position manövriert; sie konnten nun darauf verweisen, daß Jesus in dieser Beziehung viel überzeugender aufgetreten war. Timotheos tat dies in seinem Gespräch mit dem Kalifen al-Mahdī[12], später ebenso Theodor Abū Qurra[13] und ʿAmmār al-Baṣrī[14]. Letzterer gab dem Argument dann die in der muslimischen Position vorgegebene grundsätzliche Wendung: Der Koran schloß durch die Art, wie Muḥammad sich in ihm darstellte, jeden Rückgriff auf Wunder von vornherein aus[15]. Muqammiṣ[16] und Qirqisānī[17] haben später aus jüdischer Sicht dasselbe

---

[5] Vgl. Khoury, *Wahb b. Munabbih* I 138 ff. (= PB 7, 16 ff.), dazu 181. Kister läßt unter Hinweis auf Becker und Horovitz diese Traditionen für das Ende des 1. Jh's gelten (BSOAS 37/1974/563).

[6] Für die Wunder im Ḥadīṯ vgl. die Dissertation von G. von Bülow, *Ḥadīṯe über Wunder des Propheten Muḥammad, insbesondere in der Traditionssammlung des Buḫārī* (Bonn 1964); die Autorin versucht dort auch eine Klassifizierung.

[7] Weiteres dazu unten S. 649 ff.

[8] Vgl. Sure 6/37 mit den bei Paret, *Kommentar* 139 angegebenen Parallelen; dazu Fazlur Rahman, *Major Themes* 77 und A. Th. Khoury, *Der Koran* I 48 ff.

[9] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 175, 16 ff.; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 155, 1 f.; für eine Gruppe der Ibāḍiten vgl. Aš'arī, *Maq.* 106, 12 (dazu Bd. I 413).

[10] Vgl. etwa den Bericht, daß Gott für Muḥammad die Sonne noch einmal aufgehen ließ, als dieser sein Abendgebet vergessen hatte (Suyūṭī, *Laʾālī* I 336, 7 ff.).

[11] S. o. Bd. I 278 f. und 295; dazu Aš'arī, *Maq.* 50, 13 ff. Die Šī'iten fabulierten darum auch besonders eifrig von Prophetenwundern (vgl. *Biḥār* XVII 225 ff. und 307 ff.); deren Zahl bezifferten sie auf 4440 (ib. 301 nr. 13).

[12] S. o. Bd. III 23.

[13] Vgl. die Texte bei Dick (Le Muséon 72/1959/63, −4 ff.) und Sahas, dort „mit den Worten des Johannes Damascenus" (*John of Damascus on Islam* 156 ff. = Glei/Khoury, *Schriften zum Islam* 88 ff., opusc. 18). Dazu oben Bd. II 441.

[14] Vgl. Griffith in: Proc. PMR Conference 4/1979/76 und vorher. Allgemein Khoury, *Polémique byzantine* 42 ff.; S. Stroumsa in: HTR 78/1985/101 ff.; Rissanen, *Theological Encounter* 91 f. und 100 ff.

[15] Griffith, ib.

[16] *Išrūn maqāla* XIV 15 ff.: S. 268 ff. Stroumsa.

[17] *Anwār* 300, 8 ff.

gesagt. Auch von Mose waren ja in seiner „Schrift", im Pentateuch, Wunder überliefert; daß sie dort aufgeschrieben waren und nicht nur mündlich überliefert wurden (wie im Ḥadīṯ), gab dabei für Muqammiṣ der Sache besonderes Gewicht.

Eben diesen Punkt versuchte die muslimische Theologie nun auch als ersten zu entkräften. Muḥammad mochte sich zwar selber als bloßen „Warner" gesehen haben; aber die Offenbarungen, die er erhielt, zeigten doch, so meinte man, aus sich heraus, daß sie übernatürlichen Ursprungs waren. Man vermochte an ihnen Muḥammads übernatürliches Wissen zu erkennen; er hatte den Sieg seiner Religion vorhergesehen, und er hatte einen auffälligen Sternschnuppenfall, der sich zu seiner Zeit ereignete, zu erklären verstanden. Bezeichnenderweise redete man nicht von seiner nächtlichen Reise, obwohl doch auch sie im Koran stand; die Formulierung war nicht eindeutig genug. Freilich war auch der Sternschnuppenbeweis, wie sich auf die Dauer herausstellte, nicht sehr überzeugend. Aber wir können ziemlich genau datieren, wann er zum erstenmal benutzt wurde; seine Einführung fällt in die Anfangszeit des Hārūn ar-Rašīd, in die Jahre zwischen 174 und 181[18]. Es dauerte dann noch einmal ein halbes Jahrhundert, bis ʿAbbād b. Sulaimān den Berichten des Ibn Isḥāq (und der Ḥadīṯsammlungen) den Weg in die Theologie ebnete[19]. Aber der Schritt war überfällig; wenn selbst die Muʿtazila nachgab, konnte niemand sonst zurückbleiben. Vielleicht ist bereits Ibn Šabīb in seinem *K. at-Tauḥīd* ʿAbbād vorausgegangen[20]. Jedenfalls hat dessen Zeitgenosse ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī in seinem *K. ad-Dīn wad-daula* ein ganzes Kapitel den Wundern Muḥammads gewidmet[21]. Allerdings läßt er ihm die Bemerkung vorausgehen, daß sie eigentlich gar nicht nötig waren, weil auch andere Propheten ohne Wunder auskamen[22].

Daß die apologetischen Beweise so spät erst auftreten, hat noch einen weiteren Grund. Man war offenbar lange Zeit ohne Selbstzweifel davon ausgegangen, daß durch den Islam die früheren Offenbarungsreligionen ohnehin überholt seien; das Erwählungsbewußtsein ließ anderes gar nicht zu. Die neue Religion war schon rein chronologisch ein Fortschritt; Muḥammad brauchte sich darum nicht weiter zu legitimieren. Wenn es Beweise für ihn gab, so kamen sie aus den vorhergehenden Heiligen Schriften, in Form von Vorhersagen. Das Christentum war mit dem Alten Testament in dieser Weise verfahren, und der Koran dachte im gleichen Geiste. Im Gegensatz zu der oben geschilderten Situation ging darum hier meist gar kein konkreter Gedankenaustausch mit

---

[18] S. o. Bd. III 24 ff. und 410 f.

[19] S. o. S. 43; Weiteres unten S. 653. Zur Verwendung dieser Berichte in der apologetischen Literatur vgl. ʿAbdalmaǧīd Šarfī, *al-Fikr al-islāmī fī r-radd ʿalā n-Naṣārā* 474 ff.

[20] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 511, 12 ff.; zum Werk s. o. S. 125.

[21] S. 29 ff. = [2]65 ff./übs. 30 ff.

[22] S. 18, 12 ff. = [2]49, 8 ff./übs. 16 f. Zur koranischen Grundlage vgl. Khoury, *Der Koran* I 52 f. Abū Ḥātim ar-Rāzī hat später sogar zum Beweis von Muḥammads Vorherwissen Belege aus der Tradition gebracht (*Aʿlām an-nubūwa* 210, 8 ff.).

den Andersgläubigen voraus; die Meinung, die diese sich zu den betreffenden Stellen gebildet hatten, spielte keine Rolle.

Dies zeigt sich deutlich an der Art, wie man jenes Zeugnis behandelte, das man aus dem Koran selber besaß: Sure 61/6, der Vers also, in welchem man den Parakleten aus Joh. 14.16, 14.26 und 16.7 wiederzuerkennen meinte[23]. Wenn Mahdī sich gegenüber Timotheos darauf berief[24], so folgte er einer damals längst etablierten Tradition. Wir finden die Gleichung bei Muqātil b. Sulaimān[25]; schon Farazdaq hatte gesagt, daß Jesus das Erscheinen Muḥammads angekündigt habe[26]. Allerdings vollzog sich die Entwicklung in Stufen. Johannes Damascenus hatte in dem Islamkapitel von *De haeresibus* noch behaupten können, die „Sarazenen" wüßten nicht, ob eine frühere Schrift von Muḥammad Zeugnis ablege[27]. Bei Abū Qurra kontert der Muslim in der gleichen Gesprächssituation dann mit Sure 61/6, sagt jedoch im folgenden, die zugrundeliegende Stelle im NT sei „ausgelöscht"[28]; er zieht also nicht die Verbindung zum Parakleten. Auch Farazdaq wiederholt nur, was sich aus dem Koran entnehmen ließ. Ibn Isḥāq kennt andererseits die Verheißung des Johannes und den griechischen Begriff, ohne die Verbindung zu dem Koranvers zu ziehen[29]. Beides ist klar miteinander verbunden in Mahdīs Argumentation und in der des Muḥammad b. al-Laiṯ unter Mahdīs Sohn Hārūn ar-Rašīd[30]. Daß man in dem Koranvers dann das Wort *aḥmad* „hochlöblich" als Eigennamen im Sinne von Muḥammad verstand, ist wiederum ein Vorgang für sich und u. U. recht spät[31]. Und daß hinter dem Wort sich eine Verwechslung von

---

[23] Zur Erklärung dieser Stelle vgl. Paret, *Kommentar* 476 mit weiterer Literatur.

[24] S. o. Bd. III 25. Timotheos nimmt dazu ausführlich Stellung; vgl. den syrischen Text S. 34 ff. MINGANA.

[25] *Tafsīr* IV 316, 6; vgl. Versteegh in: Der Islam 67/1990/218.

[26] *Dīwān* 103, 4 BOUCHER/264, 6 SĀWĪ, übs. bei Bellamy in: Festschrift Watt 150. Das Gedicht ist wohl in das Jahr der Thronbesteigung Yazīds II., 101/720, zu datieren.

[27] Glei/Khoury, *Schriften zum Islam* 76 ff. (Z. 58 ff.); zur Echtheit des Textes ib. 38 ff. und R. Le Coz, *Jean Damascène, Ecrits sur l'Islam* (Paris 1992), S. 184 ff.

[28] In dem Opusculum nr. 19; Glei/Khoury 94 ff. (Z. 24 ff.).

[29] Wobei diese sich allerdings vielleicht von selbst verstand (vgl. *Sīra* 149, −5 ff.). Man beachte, daß noch bei ʿĀmirī der Paraklet ohne Verweis auf Sure 61/6 genannt wird (*I'lām bi-manāqib al-Islām* 203, pu. f.). Zu dem Passus bei Ibn Isḥāq vgl. Plessner in EI² VII 953 s. v. *Nāmūs* sowie Griffith in: OC 69/1985/137 ff. und de Prémare in: SI 70/1989/44 f., vor allem aber den immer noch lesenswerten Aufsatz von A. Guillaume in: Al-Andalus 15/1950/289 ff.; Guillaume denkt an einen christlichen Informanten, der aber nicht die Pšīṭtā benutzte, sondern das syrische Lektionar. Wenn Ṭabarī in seinem Kommentar zur Stelle den Bezug erwähnt, nennt er interessanterweise dafür entgegen seiner sonstigen Gewohnheit keine früheren Belege (*Tafsīr* ²XXVIII 87).

[30] S. o. Bd. III 25; *aḥmad* wird dort ausdrücklich als Übersetzung von *barāqlīṭ* bezeichnet.

[31] Allerdings wohl nicht so spät, wie ich Bd. III 441 vorgeschlagen habe. Schon in einem Ḥadīṯ sagt ja der Prophet von sich: „Ich bin Muḥammad, ich bin Aḥmad, ich bin der Auslöscher (*al-māḥī*) ...", mag mit *aḥmad* hier gemeint sein, was wolle (*Conc.* VI 176 a und VIII 5a; Friedmann, *Prophecy Continuous* 55 und jetzt ausführlich Rubin, *The Eye of the Beholder* 39 ff.); vgl. auch die Traditionen bei Ibn Saʿd I_1 64, 20 ff. Abū Qurra resümiert Sure 61/6 so, als ob *Muḥammad* da stünde (s. o. Anm. 28). Watt hat festgestellt, daß der Name Aḥmad zwar vorislamisch zu belegen ist, aber vor dem Jahre 125 H. offenbar von keinem Muslim getragen wurde (MW 43/1953/110 ff. = *Early Islam* 43 ff.; dazu Schacht in EI² I 267 s. v.

παράκλητος und περίκλυτος verstecke, hat erst Marracci vermutet[32]. Der Paraklet war der „Hervorgerufene", der Zeuge; er hatte forensische Funktion, indem er für einen andern einstand und Fürsprache leistete[33]. Aber das wußten die Araber längst nicht mehr; auch im Talmud wird das Wort immer als griechisches Fremdwort benutzt. Vor den Muslimen hatten die Manichäer sich die Vorstellung angeeignet: Mani ist als Paraklet der Stellvertreter Jesu, der regiert, bis Jesus selber zum Weltengericht wiederkommt[34].

Die Verschränkung mit den früheren Religionen wird deutlich auch in der zweiten Belegstelle, die man in ältester Zeit bereits heranzog. Sie stammte aus dem Alten Testament: Jesaia 21. 6–9, wo der für die Zukunft erwartete Fall von Babylon und der Sturz seiner Götterbilder mit dem Auftreten von Reitern zusammenzugehen schien, die auf Rossen, Eseln und Kamelen daherkommen. Schon Muqātil b. Sulaimān soll Pferd, Esel und Kamel als die Reittiere der Propheten bezeichnet haben[35]. In dem Reiter auf dem Esel war dann unschwer Jesus zu erkennen; der Kamelreiter aber war Muḥammad[36]. Von Muqātil b. Sulaimān's Zeitgenossen Muqātil b. Ḥaiyān überlieferte man einen Text, in welchem Gott Jesus ermahnt, Muḥammad als den *ṣāḥib al-ǧamal* mit einer genauen Personenbeschreibung vorherzusagen[37]. Später, bei Ibn Ḥazm, heißt es, daß Muḥammad den Fall Babylons eingeleitet habe[38]; die Araber hatten ja in der Tat den Irak unterworfen. Wörtlich zitiert wird allerdings erst bei Muḥammad b. al-Laiṯ[39], bei ʿAlī b. Rabban[40] und bei Abū Ḥātim ar-Rāzī[41], mit jeweils abweichendem Text.

Im übrigen haben auch die Juden über die Stelle nachgedacht; ihnen wurde sie zum Ausgangspunkt eines Geschichtsentwurfs, in dem auf Babylon und Medien die Griechen, versinnbildlicht in den Pferden, die Byzantiner („Edom"

Aḥmad). Für Ḥallāǧ ist Aḥmad der Name Muḥammads in der Präexistenz (Gramlich, *Islamische Mystik* 41).

[32] Vgl. Anawati in EI² IV 83a s. v. *ʿĪsā* mit weiterer Literatur. Zum Thema noch Räisänen, *Das koranische Jesusbild* 52 ff.; Schumann, *Der Christus der Muslime* 35 ff.; allgemein Fritsch, *Islam und Christentum* 89 ff. sowie Zirker, *Christentum und Islam* 134 ff.

[33] Vgl. O. Betz, *Der Paraklet*, passim.

[34] So in den manichäischen Bema-Psalmen (Betz 232 ff.; auch Sundermann in: P. Bryder [ed.], *Manichean Studies* 201 ff.). Wieweit der Paraklet außerhalb der Großkirche verfügbar geblieben war, läßt sich daraus erkennen, daß auch Montanus sich mit ihm identifizierte (Pelikan, *Christian Tradition* I 102). Für die innerkirchliche Entwicklung (aber auch nur für sie!) sind die Forschungsergebnisse bis 1975 zusammengefaßt bei R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (in: Herders Theol. Komm. zum NT, IV), Bd. III 156 ff.

[35] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VII 204, 2 ff.

[36] Ib. I 246, 5 f.: Muḥammad wird angeblich „in den Büchern" als Kamelreiter erwähnt. In demselben Sinne auch Ibn Qutaiba, vermutlich in seinem *K. Dalāʾil an-nubūwa* (vgl. Brockelmann in: ZAW 15/1895/140 nach einem Fragment bei Ibn al-Ǧauzī, *al-Wafāʾ bi-aḥwāl al-Muṣṭafā* [Kairo 1966], I 66, –5 ff.). Zum Thema allgemein Bashear in: JSS 36/1991/37 ff.

[37] Fasawī III 275, 7 f.

[38] *al-Uṣūl wal-furūʿ* 190, 1 ff.

[39] S. o. Bd. III 25.

[40] *K. ad-Dīn wad-daula* 82, 10 ff. = ²149, 9 ff./übs. 96.

[41] *Aʿlām an-nubūwa* 196, 10 ff.

in ihrer Diktion, hier die Esel) und die Muslime (das „Königreich Ismaels", d. h. die Kamele) folgten[42]. Das Problem lag für sie allerdings darin, daß der Messias, den sie erwarteten, gleichfalls auf einem Esel reiten sollte und an der strittigen Stelle nun dem Kamelreiter vorauszugehen schien. In den „Geheimnissen" (*nistārōt*) des Rabbi Šim'on ben Yōḥay wird darum gesagt, daß hernach noch einmal ein Eselreiter auftreten werde, der das „Königreich" zur Rettung Israels einleitet. Man dachte anscheinend an Marwān I., von dem es dort heißt, daß er „von den Schafen und Eseln weg zum Königtum erhoben wird". Aber es hätte natürlich auch gut auf Marwān II. gepaßt, der bekanntlich unter den Muslimen den Beinamen Marwān al-Ḥimār, „Marwān mit dem Esel", trug und mit diesem Attribut die endzeitlichen Erwartungen auf sich zu ziehen versucht hatte.

S. o. Bd. I 7, Anm. 3; weiterhin Sharon in: BO 49/1992/64, wo direkt angenommen wird, daß die beiden Marwāne in dem Text miteinander verwechselt sind. Marwān II. erhält in einer „Apokalypse des Henoch", die der monophysitische Bischof von Sīstān für ihn anfertigte, die Versicherung, daß er in seinem Sohne herrschen werde (vgl. Becker in: NKWG Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1916, S. 53 nach Michael Syrus IV 453c, 13 ff./übs. II 570b). Das ist bekanntlich nie eingetreten. In den *Nistārōt*, die vermutlich in der Zeit des Manṣūr ihre Endredaktion erfuhren, wird er darum nicht sehr positiv dargestellt. Marwān I. dagegen wird in einem Paralleltext mit dem Satz eingeführt: „Ein anderer König wird aufstehen, größer als sie alle, und man wird seinen Namen Marwān nennen" (*Midrāš ʿasārät mᵉlākīm*, ed. J. D. Eisenstein, *Ōṣar Midrāšīm* II, New York 1915, S. 465 b). Der Passus aus den *Nistārōt* steht bei A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* ([3]Jerusalem 1967) III 78 ff. = Eisenstein, *Ōṣar Midrāšīm* II 555 a ff. = S. A. Wertheimer, *Bātei Midrāšōt* ([2]Jerusalem 1967-8), S. 506 f. In einer späteren Fortschreibung dieser Apokalypse, die anscheinend aus der Kreuzfahrerzeit stammt, dem sog. Gebet des Rabbi Šim'on ben Yōḥay, ist der zweite Auftritt des (oder eines) Eselreiters bezeichnenderweise wieder weggelassen (Jellinek IV 119 = Eisenstein 552 a). Der letztere Text ist im Zusammenhang mit den anderen analysiert von B. Lewis in: BSOAS 13/1949-51/308 ff. (= *Studies in Classical and Ottoman Islam*, nr. 5); daraus schöpfen Crone/Cook, *Hagarism* 4 f. Vielleicht hat auch Esra, der ja laut Sure 9/30 für die Juden der „Sohn Gottes" war wie Jesus (*al-masīḥ*) für die Christen, in diesen Spekulationen eine Rolle gespielt; hierzu wäre die rätselhafte Abdikationsformel bei Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā* XIII 266, ult. (in der Mose als der Kamelreiter erscheint!) näher zu untersuchen. Ḥimār al-ʿUzair (mit Artikel!) begegnet als Beiname eines Historikers (s. o. Bd. III 6; dazu Heller in EI[1] IV 1150). Bīrūnī spottet über die Versuche der Juden, der Jesaia-Stelle einen ihnen genehmen Sinn abzugewinnen (*Āṯār* 19, 3 ff./übs. 22. f; vgl. auch F. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* I 186 ff.).

Daß nicht nur das „Gebet", sondern auch die *Nistārōt* bereits den wechselnden Zeitumständen angepaßt worden sind, hat Lewis im Anschluß an den Herausgeber (J. Kaufman, *Midrᵉšē gᵉʾullā* 162 ff.) hervorgehoben; der älteste Kern

[42] Vgl. den Text in Jehuda Eben-Šemūʾēl (= Judah Kaufman), *Midrᵉšē gᵉʾullā*, Jerusalem 1954/[2]1968, S. 188. Hierfür wie für einige der folgenden Angaben habe ich meinem verstorbenen Kollegen H. P. Rüger zu danken.

scheint in die Jahre des Arabersturms zurückzureichen. Ob man wie Crone/Cook aus dieser Entwicklung schließen kann, daß der Kamelreiter Muḥammad ursprünglich auch von den Juden als der Messias angesehen wurde, muß vorläufig offenbleiben. Bemerkenswert ist in jedem Fall, daß nicht nur den muslimischen, sondern auch den zuletzt genannten jüdischen Spekulationen der Text der Septuaginta – und damit auch des aramäischen Targums – zugrundeliegt. Nur dort nämlich stehen die „Reiter" im Singular, und nur dort sind es zwei statt drei (καὶ εἶδον ἀναβάτας ἵππεις δύο, ἀναβάτην ὄνου καὶ ἀναβάτην καμήλου; für das Aramäische vgl. A. Sperber, *The former prophets according to Targum Jonathan* = *The Bible in Aramaic* III 40, ult.); im hebräischen Original dagegen werden sie als Kollektiv eingeführt. Auch die *Nistārōt* gehen vom Singular aus, obgleich der Jesaia-Text auf Hebräisch zitiert wird (Crone/Cook, *Hagarism* 153, Anm. 13). Von der Septuaginta hängt natürlich in der Folgezeit die gesamte christliche Tradition des Ostens, etwa die Pšīṭṭā, ab. So kamen denn auch die Christen, wenn sie von Muslimen auf die Stelle angesprochen wurden, nicht auf den Gedanken, einfach einen grammatikalischen Fehler zu monieren, sondern trieben stattdessen Exegese. Timotheos tut dies (vgl. den Text bei Putman 27 ff. § 134; Übs. der syrischen Fassung bei Mingana, *Christian Documents* 37 ff.), wobei es ihm nichts ausmacht, daß auf diese Weise nicht nur Muḥammad, sondern auch Jesus auf der Strecke bleibt. Anders verfährt der anonyme Verfasser jenes Briefes, den angeblich Leo III. an ʿUmar II. gerichtet haben soll; er reduziert die Personen auf eine einzige und läßt dann doch anklingen, daß Jesus gemeint sei (vgl. von Grunebaum, *Medieval Islam* 17 f.; Pelikan, *Christian Tradition* II 237). Dieser Text gehört ins 9.–10. Jh. (vgl. dazu jetzt Gaudeul in: Islamochristiana 10/1984/109 ff.); damals lagen auch im Arabischen die oben genannten Zitate bereits vor, wiederum mit dem Singular und zwei Reitern. Zu späteren Belegen vgl. Fritsch, *Islam und Christentum* 82. Muqātil b. Sulaimān allerdings tanzt aus der Reihe; in dem oben zitierten Dictum wird ja auch das Pferd genannt, das schon im Targum in den „Reitern" verschwunden war.

Während in den beiden genannten Fällen die Vorlage im AT bzw. NT klar zu erkennen ist, überliefert Ibn Saʿd eine weitere Vorhersage, die völlig zusammenphantasiert scheint[43]. Zwar schimmern selbst in ihr gewisse Vorlagen durch[44]; aber es wird sichtlich nicht vorausgesetzt, daß jemand diese genauer kenne. Vermutlich haben wir hier die älteste Schicht vor uns (bzw. eine Überlieferung aus einer Gegend, wo eine Konfrontation mit jüdischen Gelehrten nicht zu befürchten war). Man hatte nicht das Bedürfnis, in den Schriften der *ahl al-kitāb* nachzuschlagen, solange man sich nicht durch eine Kontroverse dazu gezwungen sah; denn die Wahrheit dessen, wofür man eintrat, stand ohnehin außer Frage. Grundlage der zitierten Stelle ist bezeichnenderweise vermutlich der Koran[45]. Von den „Schutzbefohlenen" erwartete man allenfalls eine Bestätigung. Das zeigt sich deutlich in der – ebenfalls sehr frühen –

[43] IS I_2 87, 2 ff.

[44] Jes. 42.1–3, wo es heißt, daß der Gottesknecht, hier: der Prophet, nicht auf den Gassen herumschreien wird. Für eine andere Einzelheit vgl. Ps. 115.6 f.

[45] Sure 25/20, wo es heißt, daß die Propheten „sich auf den Märkten bewegen". [Vgl. aber jetzt Rubin, *The Eye of the Beholder* 228.]

Baḥīrā-Legende[46]. Dort war nur wichtig, daß es ein Mönch gewesen war, der Muḥammad als Propheten anerkannt hatte; ihm konnte man trauen, wie man aus Sure 5/82 wußte. Für die theologische Auseinandersetzung war dies alles nicht brauchbar; Andersgläubige konnten weder der Legende noch den angeblichen Vorhersagen viel abgewinnen. Je mehr man sich aber mißverstand, desto mehr mißtraute man einander. Der muslimische Gegner, mit dem Abū Qurra rechnet, meint, daß die Christen Vorhersagen, die im Neuen Testament standen, unterschlagen hätten; in einer früheren Phase, zur Zeit des Johannes Damascenus, hatten die Muslime ihnen nur zugetraut, daß sie Stellen hinzugefügt hätten, aus denen die Göttlichkeit Jesu hervorging[47]. Aus dieser Wurzel nährte sich, abgesehen von den koranischen Andeutungen[48], die Lehre vom *taḥrīf*[49]. Die Christen dachten kaum anders; sie hielten dies alles für Unsinn und üble Nachrede. Für sie war der Islam mit Gewalt an die Macht gekommen; wenn die Araber meinten, durch einen neuen Propheten ausgezeichnet worden zu sein, so war dies nur religiös verkleidetes Stammesdenken (*ʿaṣabīya*)[50].

An dieser Gesprächssituation hat sich im Grunde über Jahrhunderte hinweg nichts geändert. ʿAlī b. Rabban erweiterte die Basis der Schriftbeweise noch einmal; er kannte als Konvertit die beiden Testamente genau und war imstande, sie wörtlich zu zitieren[51]. Der Paraklet kommt ebenso wie Sure 61/6 bezeichnenderweise bei ihm gar nicht mehr vor. Später ist nur Ibn Ḥazm ähnlich beschlagen gewesen. ʿĀmirī, der seine Zweifel über all diese „Beweise" nicht ganz unterdrücken konnte, hielt die Dunkelheit der zugrundeliegenden Stellen insofern für pädagogisch sinnvoll, als sich der Verstand der Menschen daran üben könne. Er bringt im übrigen nur noch Belege aus dem Pentateuch; Jesaia 21.6–9, das von ʿAlī b. Rabban noch behandelt wird, ist bei ihm verschwunden.

I'lām 202, 3 ff. Zum Thema allgemein zuletzt Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds* 75 ff.; ʿAbdalmaǧīd aš-Šarfī, *al-Fikr al-islāmī fī r-radd ʿalā n-Naṣārā*

---

[46] Vgl. dazu näher Bd. V 124 f. und jetzt Griffith in: OC 79/1995/146 ff.; auf sie ist bereits in Kap. 101 von Johannes Damascenus' *De haeresibus* angespielt (Glei/Khoury, *Schriften zum Islam* 44 f. und 74 f.).

[47] Ducellier, *Miroir de l'Islam* 134 f.; dazu oben S. 633.

[48] Sure 2/75, 4/46, 5/13 und 41.

[49] Zur Entwicklung vgl. Schreiner in: ZDMG 42/1888/591 ff.; Buhl in EI[1] IV 696 f. s. v. *Taḥrīf*; Texte aus späterer Zeit zum Thema sind gesammelt von Caspar und Gaudeul in: Islamochristiana 6/1980/61 ff. In der Šīʿa wird der Gedanke in einem Sendschreiben ausgesprochen, welches Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq an Saʿd al-Ḫaiyir, den Sohn des ʿAbdalmalik, gerichtet haben soll; jedoch wird dort schon darauf abgezielt, daß auch die Sunniten den Koran entstellt haben (Kulīnī, *Kāfī* VIII 54, 2).

[50] Vgl. Griffith in: Proc. PMR Conference 4/1979/73 ff.; deutlich ausgesprochen auch in der antiislamischen Schrift, die man Ibn al-Muqaffaʿ zuschrieb (s. o. Bd. II 30). Den Vorwurf der Verfälschung hatten die Christen bereits gegen die Juden gerichtet; vgl. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1900), S. 479 f.

[51] Zur Echtheit des Buches, die zeitweise umstritten war, vgl. jetzt D. Thomas in: Bull. John Rylands Library 69/1986/1 ff.

479 ff.; A. Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le Christianisme* (Algier 1988), S. 199 ff.; C. Adang, *Muslim Writers on Judaism* 110 ff. und 264 ff. Vgl. auch Th. F. Michel, *A Muslim theologian's response to Christianity* (New York 1984; über Ibn Taimīya). Šarfī hat eine Liste der nicht erhaltenen arabischen Texte (S. 163 ff.). [Einer besonderen Behandlung bedarf die Stelle Dt. 18:18; sie war bereits von den Samaritanern für ihre Messiashoffnungen herangezogen worden (vgl. Th. Gaster bei S. J. Saller, *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, Jerusalem 1941, I 272 f.).]

Was demgegenüber in der muslimischen Theologie weiterentwickelt wurde, war der innerkoranische Beweis. So wurde auf die Dauer das prophetische Vorherwissen, das Muḥammad selber besessen hatte, wichtiger als die Prophezeiungen seiner Vorgänger. Am Wissen um die zukünftigen Dinge hatte man traditionellerweise ohnehin die Propheten erkannt; auch das Wort προφήτης deutete man so[52]. Naẓẓām hat als erster diesen Punkt systematisch herausgearbeitet[53]; bei ihm ist auch klar zu erkennen, daß Muḥammad auf diese Weise als Prophet bestätigt werden sollte[54]. Jedoch ließ man sich bezeichnenderweise nicht darauf ein, daß er gegenüber den Christen bestätigt werden müsse; das entsprach ja auch nicht der historischen Situation, in der Muḥammad sich befunden hatte. Vielmehr konstruierte man das Ganze als erkenntnistheoretisches Problem: Wie hatten – oder hätten – die heidnischen Mekkaner Sicherheit darüber gewinnen können, in Muḥammad einen Propheten vor sich zu haben? Diese Fragestellung war im Koran vorgegeben[55]. Sie rechtfertigte auch den methodischen Ansatz: Muḥammad hatte nie auf Wundertaten, sondern immer nur auf die Wahrheit seiner Botschaft verwiesen. Der Koran war Beweis in sich selbst[56].

Das war, wie wir sahen, an sich die Formel, an die schon die Ḫārigiten sich gehalten hatten[57]. Wenn aber Naẓẓām sie nun auf jene Verse bezog, in denen Muḥammad die Zukunft vorhergesehen zu haben schien, so war dies doch ein neuer Schritt; Ḍirār hatte noch gegen Leute polemisiert, die glaubten, daß ein Prophet die „verborgenen Dinge" (*al-ġaib*) kenne[58]. Auch die *iʿǧāz*-Theorie war früher noch nicht ins Bild gekommen[59]. Nun aber war die Basis geschaffen, von der aus Ǧāḥiẓ zu einer Typologie der Propheten weiterschreiten konnte: Mose ist der Zauberer, Jesus der Heiler, Muḥammad der begnadete

---

[52] An sich war ein προφήτης nicht jemand, der etwas „vorhersagt", sondern jemand, der etwas „verkündigt", vor allem die Orakelsprüche. Zum Vergleich der antiken und der alttestamentlichen Vorstellungen in dieser Frage vgl. Wolfson, *Philo* II 11 ff. und Case, *The Origins of Christian Supernaturalism* 55 ff.

[53] S. o. Bd. III 410.

[54] Die Lehre, daß ein Wunder nur das Bestätigungswunder eines Propheten sein könne, wird von Ṭūsī, *Tibyān* II 283, 14 ff. als typisch muʿtazilitisch empfunden.

[55] S. u. Anm. 65.

[56] Vgl. etwa Sure 29/51. Bezeichnend ist hierfür der Begriff *baiyina* (dazu jetzt Radscheit, *Die koranische Herausforderung* 69 f. und 75).

[57] S. o. S. 631.

[58] Allerdings meinte er wohl Šīʿiten; vgl. Werkliste XV, nr. 26.

[59] S. o. S. 608 f.

Redner[60]. Er verstand dies natürlich auch als eine Entwicklung; mit jedem Prophetenzyklus hatte sich der Stil verfeinert. Die Christen hatten dies, wenn auch nur mit Bezug auf das Alte Testament, bereits ähnlich gesehen; der göttliche Weltenplan äußerte sich, so schien es, u. a. in der Wahl der pädagogischen Mittel[61].

Die Theorie des Ǧāḥiẓ erhielt in der Generation nach ihm einen interessanten Ableger. Der Prophet wandelte sich vom Wundertäter zum Kulturheros. Das lag daran, daß man Adam mit in die Überlegungen einbezog; mit ihm hatte nicht nur die Reihe der Propheten, sondern die Menschheit überhaupt angefangen. Er war darum auch derjenige, den Gott zum Lehrer der Menschen bestimmt hatte, und zwar, wie man wußte, ohne daß ihm eine Offenbarung in Form einer Schrift zuteil geworden wäre. Gott hatte ihn nur die Namen der Dinge gelehrt; aber schon dies hatte ihn über die Engel hinausgehoben (Sure 2/30-34). Er war, so interpretierte man, auf diese Weise in den Besitz der Sprache gelangt[62]. Der Gedanke war an sich uralt; schon bei Homer sind Zimmerleute, Bogenschützen usw. von einem Gott unterrichtet[63]. In der muʿtazilitischen Doxographie wird er mit Kaʿbī verbunden[64]. Jedoch ist dies wohl nur ein Versuch, die Autorschaft eines andern zu verschleiern; Ibn ar-Rēwandī hat das Modell bereits entwickelt. Für Kaʿbī dagegen haben wir vorläufig in diesem Punkt gar keinen Beleg; in jedem Fall hat er eine bereits vorhandene Tendenz nur aufgegriffen.

Parallel dazu änderte sich der Begriff des Wunders. Der Koran hatte von „Zeichen" (*āyāt*) gesprochen; Wunder war alles, worin Gott sich offenbarte. Es hatte darum keinen Selbstzweck; es vermittelte eine Erkenntnis. Man konnte es deswegen auch ablehnen; Muḥammad hat diese Erfahrung bei den heidnischen Mekkanern immer wieder gemacht[65]. Das Wunder führt also zwar zu einer Erkenntnis; aber es ist doch immer gebunden an den Glauben (der, wie wir sahen[66], selber Erkenntnis ist). Es macht den Glauben gewissermaßen überprüfbar[67]. Diese Auffassung paßte gut in die später übliche Erkenntnislehre; ein „Zeichen" (hier *dalīl*, nicht *āya*) wies hin auf etwas „Bezeichnetes" (*madlūl*)[68]. Zugleich ließ sich daraus der gängige kosmologische Gottesbeweis heraushören. Das gab dem koranischen Wunder etwas ungemein Rationales; eine moderne koranische Theologie weist darauf hin, daß „Wunder" im Horizont des Korans nicht etwas Übernatürliches seien, sondern das

---

[60] S. o. S. 112. Übernommen bei Ibn Qutaiba (*Taʾwīl muškil al-Qurʾān* 10, 5 ff.).

[61] Vgl. dazu Pelikan, *Christian Tradition* II 215.

[62] S. o. S. 324; Schöck, *Adam im Islam* 79 f.

[63] Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation* 31; allgemein dazu Thraede in: RAC V 1242 ff.

[64] Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* 73, −5 f.

[65] Vgl. etwa Sure 6/109 oder 6/8; dazu allgemein Khoury, *Der Koran* 46 ff.

[66] Oben S. 568.

[67] Dazu näher Radscheit in: Wild (ed.), *The Qurʾan as Text* 116 ff. [Jetzt ausführlich in: *Die koranische Herausforderung* 60 ff.]

[68] Vgl. meine Ausführungen in: *Logic in Islamic Culture* 26 f. sowie unten S. 665; *dalīl* wird auch im Koran an einer Stelle für *āya* gebraucht (Sure 25/45).

Wirken der Natur selber[69]. Aber so sehr dies stimmt und damit von Anfang an stoische Gedanken als gängige Münze mit im Spiel gewesen sein mögen, so sehr müssen wir doch auch die andere Seite sehen. Für Muḥammad war alles Wunder; er unterschied nicht zwischen gewöhnlichen und außergewöhnlichen oder übernatürlichen Phänomenen. Er erkannte noch keine Gesetzmäßigkeit in der Natur, so daß nur der Bruch der Gesetzmäßigkeit ihm zum „Zeichen" hätte werden können. Er gebrauchte das Wort „Zeichen" weitgehend so, wie im Alten Testament *ōt* (das im übrigen etymologisch entspricht und genetisch zugrundeliegt) und in den Evangelien σημεῖον gebraucht wird[70]. Neu ist bei ihm nur, daß *āya* auch „Koranvers" bedeuten konnte; der Koran selber ist das Zeichen, das Muḥammad als Prophet benutzt[71]. Wunder war für ihn nicht „Ereigniswerden des Unmöglichen"[72] und auch noch nicht Bestätigungswunder[73].

Mit den Wundergeschichten des Ḥadīṯ und der *Sīra* dringt ein neuer Wundertypus ein. Diese Wunder wurden berichtet, nicht erfahren oder wahrgenommen; sie waren einmalige Geschehnisse, die sich am Propheten oder durch ihn ereignet hatten. Sie sollten den Glauben herbeizwingen; darum gaben sie sich als objektive Vorgänge aus. Das Problem war jetzt ihre Verbürgtheit, nicht mehr die Blindheit derer, die in ihnen nichts Ungewöhnliches sahen. Mit ihnen gewann der Islam Anschluß an die θαυμάσια des Hellenismus[74]. Sie bewiesen nicht mehr in erster Linie das Wirken Gottes, sondern das Prophetentum Muḥammads. Man gewöhnte sich deswegen daran, von *dalā'il an-nubūwa* oder *a'lām an-nubūwa* zu sprechen; ein ganzes literarisches Genus ist im Bereich der späteren Ḥadīṯwissenschaft daraus erwachsen. Hier war das Wunder das Ungewöhnliche, und es diente nun auch der Bestätigung, wenngleich dieser Aspekt noch nicht in eine Theorie gefaßt war[75].

Diese Theorie haben die mu'tazilitischen Theologen geliefert. Dazu mußte aber noch etwas hinzukommen: das Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit natürlicher Abläufe. In den Nachbarreligionen war dies längst vorbereitet. Als in Damaskus kurz nach der Mitte des 1./8. Jh's ein Jude und ein Christ ein Religionsgespräch miteinander führten, definierte der Jude σημεῖον als τὸ παρὰ τὴν συνήθειαν ξένον πρᾶγμα, als ein „Ereignis, das der Gewohnheit wider-

---

[69] Fazlur Rahman, *Major Themes* 68 ff.

[70] Vgl. C. A. Keller, *Das Wort „Oth" als Offenbarungszeichen Gottes*, theol. Diss. Basel 1946; *Theol. WB zum AT* I 182 ff. (mit weiterer Literatur); Jeffery, *Foreign Vocabulary* 72 f.; *Theol. WB zum NT* VII 241 ff. s. v. σημεῖον (H. Rengstorf); Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes* [1]390 ff. Allgemein auch von Bülow, *Ḥadīṯe über Wunder* 10 ff.

[71] Vgl. Jeffery in EI[2] I 773 f. s. v. *Āya*; Fazlur Rahman 72; Nagel, *Der Koran* 333 f. Eine Stellensammlung bei Khoury, *Der Koran* I 243 f.

[72] G. Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker* 9.

[73] Allerdings hatte seine heidnische Umgebung dies bereits von ihm verlangt (vgl. Khoury, *Der Koran* I 51 ff.).

[74] Vgl. dazu etwa Grant, *Miracle and Natural Law* 61 ff.

[75] So auch spiegelbildlich bei den Gaukeleien der Gegenpropheten (vgl. etwa Eickelman in: JESHO 10/1967/31).

spricht"[76]. Aber es dauerte einige Zeit, bis sich dies unter den Muslimen herumsprach. Christliche und jüdische Theologen benutzten manchmal für „Wunder" das Wort *ǧarīḥa*, pl. *ǧarā'iḥ*, „Verletzung (des normalen Ablaufs)"[77]. Jedoch hat sich das unter ihren muslimischen Kollegen, obgleich auch ihnen natürlich bekannt, nicht durchgesetzt; diese redeten, wenn sie den genannten Aspekt herausholen wollten, auf die Dauer lieber von *muʿǧizāt*. Das erinnert natürlich an *iʿǧāz* und sollte es wohl auch. Durch die Wundertaten des Propheten wird ebenso wie durch seine rhetorische Herausforderung die „Ohnmacht" (*ʿaǧz*) seiner Zeitgenossen ans Licht gebracht. Der IV. Stamm des Verbs ist an sich koranisch, sowohl in der finiten Form (*aʿǧaza*) wie als Partizip (im Plural: *muʿǧizūn*). Jedoch wurde beides dort unter einem ganz andern Blickwinkel gebraucht, mit *Allāh* als Objekt statt als Subjekt und von einer Negation begleitet: der Mensch kann „Gott nicht unfähig machen", d. h. „sich seinem Zugriff nicht entziehen"[78]. Jetzt dagegen war gemeint, daß Gott den Menschen bzw. der Prophet seine Zeitgenossen „unfähig läßt", sie zum Eingeständnis ihrer Ohnmacht zwingt. Wie und wann sich der Umschlag vollzogen hat, bleibt noch zu untersuchen[79]. Manches spricht dafür, daß, bevor das Nomen *muʿǧiza* aufkam, das Adjektiv *muʿǧiz* gebräuchlich war, und zwar ebenfalls in nominaler Bedeutung; der Qāḍī ʿAbdalǧabbār bietet dafür zahlreiche Beispiele[80]. Das Femininum ist dann vielleicht sekundär aus dem Plural *muʿǧizāt* rückgebildet[81]. Gimaret denkt an eine Zwischenstufe *al-ʿalam al-muʿǧiz* bzw. *al-aʿlām al-muʿǧizāt*[82]; auch die Verbindung *ǧarīḥa muʿǧiza* ist belegt[83]. Notwendig sind diese Umwege jedoch nicht. Jedenfalls benutzte Bišr b. al-Muʿtamir stattdessen noch das Wort *uʿǧūba* (pl. *aʿāǧīb*)[84], anscheinend auch Naẓẓām, und zwar selbst dann, wenn er die Wunderkraft des Korans, sein *iʿǧāz*, bezeichnen wollte[85]. Daneben gab es noch *ʿaǧība*/*ʿaǧā'ib*, mit dem in christlichen Texten das Wunder im theologischen Sinne bezeichnet wird[86]. Die Muslime verstanden unter *ʿaǧā'ib* die *mirabilia* der Schöpfung[87]. Das entspricht am ehesten den griechischen θαυμάσια.

Zeichen, die „unfähig ließen", waren solche, die man nicht nachahmen konnte, weil sie „die Gewohnheit durchbrachen". Hierfür bürgerte sich auf die Dauer der Begriff *ḫarq al-ʿāda* oder *naqḍ al-ʿāda* ein. Er bereitet sich bei

---

[76] *Trophées de Damas* 205, 10 Bardy. Zum Text s. o. Bd. I 66.
[77] Muqammiṣ, *Išrūn maqāla* 267, 2 (mit weiteren Belegen 266, Anm. 12).
[78] Vgl. Paret, *Kommentar* 152 zu Sure 6/134.
[79] Ibn ar-Rēwandī hat das Wort *muʿǧiza* vielleicht mit Bezug auf die Imame benutzt; jedoch ist der entsprechende Buchtitel nur in šīʿitischen Quellen belegt (s. o. S. 314).
[80] *Muġnī* XV 237, 9; 239, 3 usw.
[81] Nach Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 170, 7 ff. soll allerdings durch die Femininendung eine hyperbolische Verstärkung (*mubālaġa*) erreicht werden, wie in *ʿallāma*, *nassāba* usw.
[82] *Doctrine d'al-Ashʿarī* 461, Anm. 18.
[83] Text XXII 223, l.
[84] Text XVII 1, v. 19.
[85] Aš'arī, *Maq.* 225, 11.
[86] Graf, *Verzeichnis arabischer christlicher Termini* 77.
[87] Vgl. EI² I 203 f. s. v. *ʿAdjā'ib*.

Ǧāḥiẓ vor[88]; Kaʿbī benutzt ihn und hat ihn an die Aš'ariten weitergegeben[89]. Normalerweise läßt, so sagte man, Gott „der Gewohnheit ihren Lauf" (*aǧrā l-ʿāda*)[90]. Diese Vorstellung verbindet sich später unauflöslich mit dem sich ausbreitenden Okkasionalismus[91]; ursprünglich jedoch hat sie damit wenig zu tun[92]. Vielmehr verband sich mit ihr die Frage, wie sich, nachdem das Wunder zum Beweis geworden war, der Prophet von einem Zauberer oder Gaukler unterscheiden lasse; schließlich hatte Musailima ein Ei in eine Flasche praktiziert[93] und Muqannaʿ, als er sich in Marv als Prophet ausgab, den Mond aus einem Brunnen (oder über einem Berge) aufgehen und dann längere Zeit am selben Punkte stehen lassen[94]. Das Thema war durch den Koran vorbereitet[95]; aber erst Ǧāḥiẓ hat ihm einen eigenen Traktat gewidmet[96]. Lange Zeit ging man unter Muʿtaziliten davon aus, daß Gott an einem andern als an einem Propheten gar kein Wunder tun könne, weil man sonst vor Lüge und Betrug nicht sicher sei[97]; damit war das Ergebnis im Grunde determiniert. Aber natürlich war es eines, ein solches Postulat aufzustellen, und ein anderes, Kriterien dafür zu finden, wie man einen Betrüger entlarven könne.

Ganz zu lösen war die Frage ohnehin nicht; Ibn ar-Rēwandī hat die darin steckenden erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten aufgezeigt[98]. Vielleicht war dies mit ein Grund dafür, daß die Theologen sich so ganz auf das Sprachwunder des Korans fixierten; hier handelte es sich wenigstens um ein Geschehen, dessen Ergebnis noch der Nachprüfung zugänglich war. Übernatürliche Ereignisse, die längst Vergangenheit waren: die Himmelsreise[99], die Mondspaltung[100], behandelte man mit Zurückhaltung. Daß Gott ein Wunder tun könne, um einen falschen Propheten zu entlarven, hielten die meisten für widersinnig[101]. Auch

---

[88] S. o. S. 113; dazu Text XXX 8.

[89] Für die letzteren vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 408; allgemein jetzt Schwarz in: Maimonidean Studies 3/1992-93/157 ff.

[90] Gimaret 393 f.; auch 64 und 115.

[91] Vgl. dazu Antes, *Prophetenwunder in der Aš'arīya* 40 ff.; auch oben S. 459 und 475 f.

[92] Ebensowenig wie *ǧarīḍa* (vgl. die Stelle oben Anm. 77). Die Herkunft der Ausdrucksweise bleibt noch zu untersuchen. Im Christentum sprach man eher von „übernatürlich"; Origines, der sich nicht vorstellen konnte, daß Gott „wider die Natur" zu handeln vermöge, hat den Begriff zum erstenmal verwendet (ὑπὲρ τῆν φύσιν; Grant, *Miracle and Natural Law* 205 f.). Vgl. aber die oben genannte Definition in den *Trophées de Damas*.

[93] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 369, 7 ff.; s. auch oben S. 537, Anm. 35.

[94] Niẓāmalmulk, *Siyāsatnāma* 252, 9 ff. KÖYMEN; IḤ III 264, 5 ff.; dazu Sadeghi, *Mouvements religieux* 183 und 164; Daniel, *Political and Social History of Khurasan* 138.

[95] Vgl. etwa Sure 51/52.

[96] Werkliste XXX, nr. 45.

[97] So noch der Qāḍī ʿAbdalǧabbār, der aber abweichende Meinungen kennt (*Muġnī* XV 217 ff.); aus anderer Sicht Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, fol. 68b. Für das Judentum vgl. das Fatwā des Gaon Ḥai für seine Glaubensbrüder in Qairawān (Vajda in: REJ 106/1941-5/111 f.).

[98] S. o. S. 326 ff., bes. 331 f.

[99] S. o. S. 596.

[100] S. o. Bd. III 415.

[101] So wiederum der Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XV 236 ff.

„Huldwunder", die von Heiligen getan wurden[102], sind von den Muʿtaziliten lange Zeit völlig abgelehnt worden. Erst Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī[103], Abū Rašīd und Abū l-Ḥusain al-Baṣrī haben sie für möglich gehalten[104]. Hier allerdings spielten neben dem theologischen Prinzip atmosphärische Dinge eine Rolle. Intellektuelle ließen sich auf Charismatiker, vor allem wenn diese aus einfachen Kreisen kamen, höchst ungern ein. Ǧubbāʾī hat angeblich in Ahwāz einer der Vorführungen des Ḥallāǧ beigewohnt und dabei dessen „Wunder" lächerlich gemacht[105]. Die Konfrontation war schärfer als im Christentum. Wenn man Wunder als Bestätigungswunder verstand, wurden die Heiligen zu einer Konkurrenz für die Propheten. Wenn der Eremit Antonius in der Wüste Wunder tat, so, indem er den Namen Christi anrief, also gewissermaßen sekundär, in Erinnerung an die Heilstaten Jesu[106]; bei den „Huldwundern" der Ṣūfīs dagegen hatten die Muʿtaziliten immer die Gefahr vor Augen, daß sie mit den „Machtwundern" der Propheten verwechselt werden könnten[107].

> Ḥallāǧ war schon wegen seines grausamen Endes – und wegen des vorhergehenden Gerichtsverfahrens – derjenige, an dem sich die Grundsatzdiskussion am besten führen ließ; das gesamte einschlägige Kapitel bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār (XV 270 ff.) befaßt sich mit den „Tricks (*ḥiyal*), die man von Ḥallāǧ und anderen berichtet". Vgl. auch Tanūḫī, *Nišwār al-muḥāḍara* I 165 ff. > *Livre des Ruses* 405 ff. Unter den Mystikern haben sowohl Sahl at-Tustarī (gest. 283/896) als auch Ḫarrāz (gest. wahrscheinlich 286/899) die *karāmāt* gegenüber den *āyāt* und den *muʿǧizāt* als besondere Kategorie herausgestellt (vgl. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes* 16; für Ḫarrāz dessen K. *al-Kašf wal-bayān* in: *Rasāʾil* 35, 11 ff.; allgemein Gardet in EI² IV 615 f. s. v. *Karāma*); beide sind älter als Ǧubbāʾī. Allerdings konnten auch sie über die Auswüchse nicht ganz hinwegsehen. Ḥakīm at-Tirmiḏī entrüstet sich über Wunderderwische, die durch Zauberkunststücke auf sich aufmerksam machen und Frauen und andere Dumme um ihre Habe betrügen (*Sīrat al-auliyāʾ* 123, 12 ff. Yaḥyā = 6, 14 ff. Radtke). Ḫarrāz verbindet seine grundsätzliche Zustimmung mit einer Attacke gegen diejenigen Ṣūfīs, welche die *auliyāʾ* über die Propheten stellen (*Kašf* 31, −6 ff.; dazu oben S. 286). Diese argumentierten dabei u. a. mit der Mose-Ḫaḍir-Perikope (s. o. S. 507, Anm. 7). Wahrscheinlich haben manche von ihnen damals den Begriff *muʿǧizāt* noch ganz ungeniert auf sich selber ausgedehnt (*Maq.* 438, 14 ff.). Das Wort *karāma* setzte sich erst allmählich durch. Zur Zeit des Ḥallāǧ sagte man stattdessen noch *maʿūnāt* „Gnadenerweise, Beweise (göttlicher) Hilfe" (vgl. Tanūḫī, *Nišwār* II 290, 9 und 291, 6; Massignon liest hier

---

[102] Allgemein dazu Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes* (Wiesbaden 1987). Gramlich hat dort auch den Begriff „Huldwunder", als Gegensatz zu den „Machtwundern" der Propheten, neu eingeführt.

[103] Der Lehrer des Qāḍī ʿAbdalǧabbār (s. o. S. 38).

[104] Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, fol. 62b ff.; Madelung in EI², Suppl. 25b; Gramlich, *Wunder* 98.

[105] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XV 272, 11 ff.; Massignon, *Passion* I 199 f./engl. Übs. I 155 f.

[106] Athanasius, *Vita Antonii* 48 (= PG XXVI 913).

[107] Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 536, 4 ff.; vgl. auch die Polemik des Ḥakīm at-Tirmiḏī, *Sīrat al-auliyāʾ* 393, 6 ff. Yaḥyā/§ 105 Radtke (wo aber vielleicht eher Ḥanafiten gemeint sind).

wohl zu Unrecht *maġūṭāt*, *Passion* I 165, Anm. 6/I 124, Anm. 156). Als der Terminus dann allgemein akzeptiert war, leitete man auch eine Verbform davon ab: *ukrima bi-* „ihm wurde auf wunderbare Weise zuteil, daß ..." (Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 367, 16).

Die Entwicklung verdroß nicht allein die Mu'taziliten. Das zeigt die Reaktion in Spanien; dort haben noch im 4./10. Jh. einflußreiche Mālikiten wie Ibn Abī Zaid al-Qairawānī Einspruch erhoben (vgl. Fierro in: BSOAS 55/1992/236 ff.). Im Irak allerdings sind die Aš'ariten bald auf einen ṣūfī-freundlichen Kurs eingeschwenkt, allen voran Bāqillānī mit seinem *Bayān 'an al-farq baina l-mu'ǧizāt wal-karāmāt* (wobei dieses Werk allerdings in der erhaltenen Form unvollständig ist, wie aus § 130 hervorgeht, und darum gerade die entscheidenden Kapitel nicht enthält). Dasselbe gilt für Nēšāpūr in Iran; dort waren es die Šāfi'iten, welche die *karāmāt* akzeptierten, während die Ḥanafiten weiter den mu'tazilitischen Standpunkt vertraten (Madelung, *Religious Trends* 46). Die Argumente pro und contra hat Gramlich zusammengestellt (*Wunder* 74 ff.).

4.3 *Erkenntnislehre*

Glaube und Wissen bilden, so sahen wir[1], im Islam nicht unbedingt einen Gegensatz. Die Vernunft stand hoch im Kurs[2], wie im übrigen auch bei den christlichen Theologen, die damals, im 2./8. und 3./9. Jh., auf arabisch schrieben[3]. Man lebte in einer im Vergleich zum mittelalterlichen Europa ungewöhnlich pluralistischen Gesellschaft; einem Andersgläubigen aber konnte man nicht mit Schriftworten kommen[4]. Von den „Ketzern", die man bekämpfte, den Manichäern etwa, lernte man, empirisch zu denken; sie hielten sich ganz an den „Augenschein"[5]. Zweifel an der Kraft des Verstandes äußerten, im Kreis der *mutakallimūn*, nur einige Asketen[6]; das sollte sich später in der Mystik fortsetzen[7]. Auf breiter Front verlor die ratio den Primat erst, als auch das Gespräch mit den Nichtmuslimen erstarb; mehr und mehr wurde nun, bei den Aš'ariten, der Koran zur wichtigsten Leitlinie sunnitischen Denkens[8]. Zwar hatte der Islam immer aus einer Position der Stärke heraus gehandelt; aber da dies eine politische Stärke gewesen war, verblieb seinen Vertretern die Aufgabe, sie auch intellektuell zu erweisen. Das Christentum war demgegenüber in einer ganz andern Situation gewesen. Paulus wollte die Botschaft Jesu unter die Heiden tragen; er brachte ihnen ein Heil, um dessentwillen sie althergebrachte Denkmuster aufgeben mußten. Der Verstand fiel für ihn unter die Kategorie des „Fleisches"; nur der Glaube macht selig[9]. Um den Übergang zu erleichtern, entledigte er sich des jüdischen Gesetzes; an dessen Stelle setzte er das Gewissen[10]. Der Islam dagegen brachte ein neues Gesetz, das sinnvoller und reiner, da ursprünglicher sein sollte als das der früheren Propheten; er

---

[1] Oben S. 568.

[2] S. o. S. 205 ff. und 517 f.; als weiteres Beispiel diene das ausführliche Kapitel über den *'aql* bei dem Ibāḍiten Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šar'* II 227–240. Allgemein dazu Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Ittiǧāh al-'aqlī fī t-tafsīr* (Beirut 1982); 'Alī Ḥusain al-Ǧābirī, *al-'Aql wal-'aqlānīya fī madrasat Baġdād al-falsafīya*, in: al-Maurid 17/1988, Heft 3/32 ff. und zahlreiche weitere, z. T. allerdings apologetisch motivierte arabische Sekundärliteratur.

[3] Auf die Verwandtschaft der Erkenntnismethoden in beiden Lagern hat kürzlich S. Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule* 61 ff. hingewiesen.

[4] Das sagt auch Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I 2.

[5] So gibt Stroumsa die auffällige – und vielleicht verderbt überlieferte – Formulierung *Manānī al-'iyān* bei Muqammiṣ wieder (*'Išrūn maqāla* 262 mit Anm. 2). Ibn Ǧinnī beobachtete, daß die *mutakallimūn* sich ebenso wie die Philologen auf die unmittelbare Sinneserkenntnis verließen; was er damit meinte, war, daß sie bei ihren Schlüssen die ratio (*'illa*) nicht dem Koran entnahmen wie die Juristen, sondern der phänomenalen Wirklichkeit (vgl. den Text bei Bohas in: Arabica 28/1981/204 f.). Zum Sensualismus bei den Manichäern und den *zanādiqa* s. o. Bd. I 452 und II 14; bei den *mutakallimūn* Bd. II 399 und III 68, 73 ff., 334 f., 338, 381. Zum „Augenschein" bei Naẓẓām Bd. III 335, Anm. 30.

[6] Genaueres s. u. S. 670 f.

[7] Vgl. Ritter, *Meer der Seele* 76 ff.

[8] S. o. S. 359. Zu Aš'arīs Einstellung vgl. Rudolph in: ZDMG 142/1992/73 ff.

[9] Dazu Dihle, *Vorstellung vom Willen* 94 ff.

[10] S. o. S. 574.

zeigt darum bis heute die Tendenz, die Inhalte dieses Gesetzes für rational beweisbar zu halten.

Allerdings war das Gesetz nicht deckungsgleich mit der koranischen Offenbarung. Muḥammad hatte die Verhaltensregeln der Gesellschaft, mit der er es zu tun hatte, zwar in einen neuen Rahmen gestellt; aber wenn im Koran bestimmte Vorschriften oder Sanktionen explizit ausformuliert waren, so handelte es sich häufig doch nur um Modifikationen an einem vorgegebenen Modell[11]. Ihre Basis wurde als bekannt vorausgesetzt; darum „fehlte" sie aus späterer Sicht, als alles Vorislamische in die Epoche der „Unwissenheit" hinabgesunken war. Sie mußte nun mitsamt vielen „Ausführungsbestimmungen" nachgetragen werden. Das geschah in der Prophetentradition; diese trug hier, wie auch sonst so häufig, stark exegetischen Charakter[12]. Richtschnur war in dieser Entwicklung das Kollektivbewußtsein der Gemeinde und, als diese sich durch die Eroberungskriege zerstreut hatte, der jeweiligen Region. So verstand man ursprünglich unter Juristen das Wort *sunna*, „Brauch"; unter Theologen sprach man auch von *iǧmāʿ*. Die Vernunft wurde somit nicht abstrakt und normativ eingesetzt, sondern wirkte zusammen mit dem gesellschaftlichen Konsens. Aus dieser Gesamtsituation ergaben sich im Laufe der Zeit folgende erkenntnistheoretischen Probleme:

1) Wie vollzieht sich Exegese und welche hermeneutischen Regeln sind zu beachten?
2) Wie läßt sich ein Prophetenwort als verbindlich und echt erweisen?
3) Wie ergibt sich ein Konsens und wie läßt er sich feststellen?
4) Wie kommt auf der Basis dieser Kriterien ein Schluß zustande?
5) Wo liegt das eigene Reich der Vernunft und wann kann sie ohne die Offenbarung auskommen?

4.3.1 Der Koran und die Art seiner Auslegung

Die frühe islamische Exegese ist nüchtern, auf die Wiederherstellung einer historischen Situation oder eines juristischen bzw. theologischen Sachverhaltes bedacht. Viele Gelehrten kommentierten anfangs in ihren Kollegs nur einige ausgewählte Verse, Verse vielleicht, nach denen man sie gefragt hatte[1]. Erst allmählich kam man dazu, den gesamten Text durchzugehen; man brauchte dazu einen langen Atem[2]. Dennoch nahm man auch dann jeden Vers für sich; die Exegese behielt immer einen gewissen atomisierenden Zug[3]. Widersprüche wurden, wie sich denken läßt, ausgeglichen. Sie fielen am stärksten ins Ge-

[11] Man vergleiche etwa das Erbrecht. Etwas anders liegt die Sache bei den kultischen Pflichten; aber auch hier ist z. B. der Ḥaǧǧ alles andere als eine völlige Neuerfindung.
[12] S. o. S. 416.

[1] Vgl. etwa Bd. II 651, Anm. 87; auch ib. 649.
[2] Ib. 81.
[3] S. o. S. 624.

wicht auf juristischem Gebiet; dort beseitigte man sie schon früh mit dem Kunstgriff der Abrogation. Der Koran war ja stückweise und zu verschiedenen Zeitpunkten „herabgesandt worden"; wenn man die Chronologie rekonstruierte, mochte man glauben, der Theorie vom *nasḫ* eine verläßliche Basis zu geben. Daß Gott, indem er auf verschiedene historische Situationen verschieden reagierte, seinen Sinn änderte, bereitete damals theologisch noch keine Schwierigkeiten[4]. Es tat dies später; aber da war die Abrogation für das islamische Recht längst ein unentbehrliches Konstrukt geworden[5]. Im übrigen betrachtete man das Verfahren als durch den Koran selber sanktioniert[6]. Wer allerdings eher auf die theologischen Aussagen im Koran schaute, erklärte die Widersprüche von Anfang an mit einem andern Topos, der gleichfalls im Koran selber vorgezeichnet war: der Unterscheidung von „klaren" und „unklaren" Versen (Sure 3/7)[7]. „Unklar" (*mutašābih*) und „abrogiert" (*mansūḫ*) wurden dabei manchmal gleichgesetzt[8].

Für den Vorgang der Schriftdeutung selber hatte man zwei Wörter: *tafsīr* und *ta'wīl*. Sie fanden sich bemerkenswerterweise beide im Koran, der damit auch hier wieder über sich selber reflektierte: in Sure 25/33 und Sure 3/7. Das erste war ein Lehnwort[9], das zweite nicht. Letzteres stand an sich an günstiger Stelle, eben dort, wo von den „klaren" und „unklaren" Versen die Rede war. Aber der Kontext war etwas problematisch; es hieß da nämlich, daß niemand das „Unklare" wirklich zu deuten wisse außer Gott (*mā ya'lamu ta'wīlahū illā llāh*)[10]. Daraus mochte man heraushören, daß, wenn Menschen *ta'wīl* üben, häretische Abweichung herauskommt[11]; jedenfalls war das Wort häufig negativ besetzt. Allerdings ist dies nicht durchgängig so; man denke an die *Ta'wīlāt ahl as-sunna* des Māturīdī[12]. Vor allem bezeichnete der Begriff da-

---

[4] S. o. S. 439 f. und u. S. 759; auch Bd. I 315 f.

[5] S. o. Bd. I 34 ff. mit Literatur. Einen allgemeinen Überblick bietet jetzt J. Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic theories of abrogation* (Edinburgh 1990); zu Burtons Ansatz vgl. Madelung in: JNES 50/1991/228 ff. Über die prinzipielle Einstellung zu diesem hermeneutischen Postulat vgl. Mufīd, *Awā'il al-maqālāt* (Appendix) 101, 4 ff.

[6] Sure 2/106.

[7] S. o. Bd. I 38 und II 527; Text IX 22 für Wāṣil b. ʿAṭā' und Text XXIX 17 für Iskāfī (übernommen bei Aš'arī; vgl. Gimaret, *Ash'arī* 521). Anders Aṣamm (Text XIII 15–16). Allgemein dazu neben dem Bd. I 38 genannten Aufsatz von Kinberg noch M. Lagarde in: Quaderni Studi Arabi 3/1985/45 ff.

[8] S. o. Bd. I 228 für Sufyān aṯ-Ṯaurī.

[9] Vgl. hebr. *pēšer* (Ko. 8.1, dann vor allem in den Qumrantexten), aram. *pišrā* (Dan. 2.7 und 5.12), beides im Sinne von „Deutung"; in der Septuaginta wiedergegeben mit σύγκρισις bzw. σύγκριμα. Der für das Arabische wichtige II. Stamm dann im Syrischen (Horovitz, *Jewish Proper Names* 218; Brockelmann, *Lexicon Syriacum* 615 a).

[10] So zumindest nach der üblichen Gliederung des Satzes (wonach *war-rāsiḫūna fī l-'ilm* zum Folgenden gehört: vgl. Paret, *Kommentar* 61 zur Stelle).

[11] S. o. Bd. I 264 sowie II 207 und 537. In dieser Bedeutung berührt sich *ta'wīl* mit den Wörtern *bid'a* „Neuerung" und *hawā* „(unqualifizierte) Laune", ist aber enger als diese; dazu auch unten S. 689.

[12] Vgl. auch Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Furūq* 43, 15 ff.; für die frühe Zeit weiterhin oben Bd. II 81 und 407. Wenn Kindī den Muʿtaziliten schlechte Exegese vorwirft, sagt er *sū' at-ta'wīl* (*al-Falsafa al-ūlā* 103, 12 ff.); er benutzt also zwar das Wort *ta'wīl*, qualifiziert es aber weiter und gibt ihm dadurch einen neutralen Sinn.

mals noch nicht Allegorese; diese ist recht selten und findet sich eigentlich nur in der Šīʿa. Ihre Blütezeit kommt später, in der Ismāʿīlīya; letztere erhielt darum den Namen Bāṭinīya. In der Frühzeit ist sie vor allem für gnostische Strömungen charakteristisch[13]; in der gemäßigten Šīʿa neigte man eher zur typologischen Exegese[14]. Mit beiden Methoden steht die Šīʿa in größerer Nähe zum frühen Christentum. Jedoch ist das Motiv jeweils verschieden. Das Christentum benutzt Allegorese und Typologie, weil es mit zwei Schriften fertig werden muß; das Alte Testament konnte anders nicht gefügig gemacht werden[15]. Die Šīʿa dagegen greift zu diesen Mitteln, weil die eine Schrift nicht vollständig genug war, um ihre Ansprüche abzudecken; sie hatte von dieser Voraussetzung her nur die Wahl, entweder zu behaupten, daß der Koran verfälscht und purgiert worden sei, oder zu versuchen, tiefere Schichten in ihm freizulegen.

Die sunnitische Exegese kannte Vergleichbares nur in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn; jedoch setzte sich dieser Ansatz nicht durch[16]. Man arbeitete auf die Dauer vornehmlich mit grammatischer Analyse; wenn man Justizirrtümer vermeiden wollte, kam es auf den genauen Wortlaut an. Vor allem mußte man herausbekommen, welchen Charakter ein Imperativ im gegebenen Fall hatte, ob er ein striktes Gebot implizierte oder nur eine Empfehlung – in unserer heutigen Sprache gesagt: ob er eine Soll-Bestimmung enthielt oder nur eine Kann-Bestimmung[17]. Wichtig war auch, wieweit „wenn ..., dann ..."-Aussagen Allgemeingültigkeit beanspruchen konnten. Das war deswegen nicht leicht zu entscheiden, weil solche Sätze im Arabischen häufig mit einem indefiniten Pronomen (*man, mā* usw.) eingeleitet wurden; erst wenn ein Determinativ wie *kull, baʿḍ* hinzutrat – was aber meist nicht der Fall war –, wurde die Aussage eindeutig. In der Theologie diskutierte man das Problem vor allem mit Bezug auf die Höllendrohungen; Muʿtaziliten und „Murǧiʾiten" konnten sich nicht darüber einigen, ob diese für alle Sünder galten oder nur für die Ungläubigen[18]. Grundsätzlich stellte sich natürlich überall die Frage, welchen

---

[13] S. o. Bd, I 297 f. und 383, II 486 und 600.

[14] Hierher gehören die häufigen Vergleiche mit der Geschichte der Israeliten (dazu etwa Kohlberg in: SI 52/1980/49 ff.). Typologische Exegese liegt bereits den Straflegenden des Korans zugrunde.

[15] Zur Allegorese mit Bezug auf das Alte Testament und ihrem Ursprung in der Homerexegese sowie im hellenistischen Judentum vgl. Leipoldt/Morenz, *Heilige Schriften* 131 ff. und von Campenhausen, *Entstehung der Bibel* 78 f.; zum Vorgehen Philos und der Kirchenväter vgl. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* 2 ff. Gegner der Allegorese ist bezeichnenderweise Markion, der das Alte Testament nicht anerkannte (Hanson, *Allegory and Event* 136).

[16] S. o. Bd. I 304. Man findet ihn vor allem in der Mystik, zum erstenmal bei Muḥāsibī (vgl. *Gedankenwelt* 209 ff.); vgl. aber auch Abū ʿUbaid, *Faḍāʾil al-Qurʾān* (ed. Wahbī Sulaimān Ḥawāǧī; Beirut 1411/1991), S. 42 f. nr. 6.4-6.

[17] S. o. Bd. II 278 und V 66 (mit Literatur).

[18] S. o. Bd. III 193 f., 265 und 389 f.; dazu Weiss, *The Search for God's Law* 389 ff. und A. Zysow, *The Economy of Certainty* (PhD Harvard 1984), S. 126 ff. Eine besonders eindrückliche frühe Stelle ist *K. al-Ḥaida* 74, 7 ff. Terminologisch wird dies zusammengefaßt mit dem Gegensatzpaar *ʿāmm* : *ḫāṣṣ*; ihm entspricht im Talmud *kᵉlal* : *pᵉraṭ* (vgl. Daube in: HUCA 22/1949/

Versen man Gewicht beimaß und welchen nicht; jede Exegese, mag sie so fundamentalistisch sein wie sie will, verfährt selektiv. Regeln dafür hat man, soweit ich sehe, nicht entwickelt – aus naheliegendem Grund: man war sich jeweils sicher, die richtigen Verse herausgesucht zu haben. Theologiegeschichte ist insofern immer auch Geschichte der Exegese. Daß ganze Bereiche des Korans auf diese Weise theologisch stillgestellt wurden und man andererseits aus ihm Antworten herauslas auf Fragen, die dort noch gar nicht in den Blick genommen waren, wurde oben bereits gesagt[19] und ist bis heute weit verbreitete Praxis.

4.3.2 *Die Vertrauenswürdigkeit der* sunna

So sehr der Koran in der faktischen Argumentation der Theologen zurückgedrängt werden konnte, so sehr blieb er ihnen allen doch unbestrittene Autorität. Zum Ḥadīṯ dagegen hatten sie ein gebrochenes Verhältnis; wir haben mehrfach auf skripturalistische Tendenzen hingewiesen[1]. Das lag daran, daß die Prophetentradition sich erst allmählich entwickelte und dann zunächst auf recht chaotische Weise, mit verschiedenen lokalen Traditionen; ihre Widersprüchlichkeit war, sobald man über den eigenen Umkreis hinaussah, nicht zu verkennen. Zudem kamen diejenigen, die sie verwalteten, nicht immer aus denselben sozialen Schichten wie die Theologen; sie waren Kaufleute oder kleinere Handwerker, die Muʿtaziliten und die, die ihnen nahestanden, dagegen manchmal Beamte oder Höflinge. Glaubwürdigkeit, das Hauptproblem bei mündlicher Überlieferung, wurde damit leicht zu einer Angelegenheit des Sozialprestiges[2]. Im Recht allerdings kam man ohne Ḥadīṯe kaum aus; darum kannte selbst Šimmazī, der Schüler des ʿAmr b. ʿUbaid, eine Menge von ihnen auswendig[3]. Allerdings waren ʿAmr b. ʿUbaid und Wāṣil b. ʿAṭāʾ ohnehin noch gar nicht prinzipiell gegen die Prophetentradition gewesen; sie siebten nur kräftig aus.

Wāṣil soll auch bereits ein Echtheitskriterium entwickelt haben; es kam dem nahe, was man später als *tawātur* bezeichnete. Jedoch bezog er die von ihm formulierte Regel auf Aussagen jeglicher Art; er redete darum von *ḫabar* und nicht von *ḥadīṯ*. Auch die historische Tiefendimension sah er noch nicht; zu seiner Zeit war der Isnād noch nicht allgemein üblich. Er untersuchte zwar, wie eine Tatsache zur gleichen Zeit durch verschiedene Personen verläßlich

---

252 f.; Brunschvig in: Acc. Naz. dei Lincei, Rendiconti morali, Rom 1975, ser. VIII, Bd. 30, fasc. 5–6, S. 10 und 13 ff.; Wansbrough, *Quranic Studies* 169; Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* 233 ff.).

[19] S. 646 und 354; vgl. zum Problem auch Frank in: Arabic Sciences and Philosophy 2/1992/ 25 ff.

[1] Für Ḍirār b. ʿAmr s. o. Bd. III 52 ff. Für die Ḥāriǧiten Bd. II 581, 597 und 620.

[2] Die Verachtung des Aristokraten und Intellektuellen für den Klatsch der kleinen Leute bricht durch bei Ibn al-Muqaffaʿ, *al-Adab al-kabīr* 94, 9 ff.; man sollte Berichten selbst dann nicht trauen, wenn jemand sagt, er habe sie so gehört (pu. ff.).

[3] S. o. Bd. II 322.

berichtet werden kann, ohne daß diese sich gegenseitig absprechen, nicht dagegen, wie sie sich über Generationen hinweg weitergeben läßt, ohne sich abzunutzen[4]. Was ihn interessierte, waren nicht Ḥadīṯe, sondern ἔνδοξα[5]; *ḫabar* und *ḥadīṯ* waren damals ganz allgemein noch austauschbare Begriffe[6]. Die Fragestellung ist uns aus der hellenistischen Philosophie bekannt: Wie können wir wissen, daß es die Stadt Alexandrien oder die Insel Kreta gibt, wenn alle Welt dies behauptet, wir selber aber dort nicht gewesen sind?[7] Muqammiṣ wandte dies dann auf die Kunde an, die wir von einem Propheten haben, ebenso die christlichen Theologen arabischer Zunge: Was verbürgt uns, daß eine Religion, der viele Menschen anhängen, wahr ist?[8] Damit stellte sich das Problem nicht mehr bloß synchron, sondern auch diachron; eine Offenbarungsreligion ging ja immer auf die Botschaft eines einzelnen zurück. Ǧāḥiẓ hat darüber nachgedacht[9]; ihm war auch der Abnutzungseffekt klar, der bei einer Überlieferung eintritt[10]. Ibn al-Munaǧǧim hat in seiner Nachfolge die Sachlage gut zusammengefaßt[11].

Allerdings hatte man schon in der Antike bemerkt, daß man sich nun auch numerisch noch festlegen mußte: Wieviele unabhängige Aussagen sind nötig, damit wir sicher sind, ob Alexandrien wirklich existiert?[12] Es war die Frage nach dem Schwellenwert, wie wir sie heute aus der Diskussion um die Schadstoffbelastung kennen. Abū l-Huḏail hat auf sie zu antworten versucht: Zwanzig Zeugen braucht man, um bei einer religiösen Überlieferung Sicherheit, vier, um bei ihr Wahrscheinlichkeit zu erreichen[13]. Das war dezisionistisch, wie häufig in der Jurisprudenz; aber die Schwelle war sehr hoch angesetzt. Letzteres erklärt sich wohl daraus, daß es mittlerweile zum Bruch zwischen den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* und den Muʿtaziliten gekommen war; ʿAmr b. ʿUbaid war von den baṣrischen Traditionisten boykottiert worden, Ḍirār b. ʿAmr daraufhin zum Gegenangriff angetreten[14]. Aber Abū l-Huḏail hatte doch gemerkt, daß er es mit einer besonderen Materie zu tun hatte; er sah in einem Ḥadīṯ nicht mehr wie Wāṣil eine bloße neutrale Aussage. Er verlangte, daß einer der Zwan-

---

[4] Bd. II 279. Zu dem dort behandelten Text jetzt auch R. as-Saiyid in: Al-Iǧtihād 2/1990, nr. 8/65 ff.

[5] Vgl. Modarressi, *Crisis and Consolidation* 128.

[6] So auch im Bereich des islamischen Rechts; vgl. Ansari in: Arabica 19/1972/256 ff.

[7] Bd. II 279; auch schon *Erkenntnislehre* 412. Vgl. dazu die Behandlung des Problems bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XV 368 ff.

[8] *ʿIšrūn maqāla* XIV 4 f. = S. 264 mit Anm. 9.

[9] In seinem *K. Ḥuǧaǧ an-nubūwa*; vgl. *Rasā'il* III 260, 8 ff.

[10] S. o. S. 113 f.

[11] *K. al-Burhān* § 21 ff. Zur Entwicklung des Problems im allgemeinen vgl. näher meinen Aufsatz in: *La notion d'autorité au Moyen Age* 211 ff.

[12] So Galen in seiner Schrift Περὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας, die von Ḥunain b. Isḥāq ins Syrische und von Ḥubaiš ins Arabische übersetzt wurde (*On Medical Experience*, ed. Walzer 51, 1 ff.; vgl. dazu ders. in: SB Preuß. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1932, S. 459), im größeren Zusammenhang des Sorites (ib. 455 ff.). Zum Sorites s. o. Bd. III 267.

[13] S. o. Bd. III 267.

[14] Ib. 51 f.

zig aus den *ahl al-ǧanna* kommen müsse, also ein frommer Muslim zu sein habe; damit war ein nichtmuslimisches *tawātur* zurückgewiesen[15].

Sein Schüler Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī, Schüler des Šāfiʿī und deswegen mit dem Ḥadīṯ bestens vertraut, vollzog dann eine bezeichnende Korrektur: er setzte die Schwelle herab, von 20 auf 5; aber diese fünf Zeugen wünschte er sich in jeder Generation[16]. Damit zeigte er, daß er von Isnāden ausging. Jenseits der Wahrscheinlichkeit (vier Zeugen wie bei Abū l-Huḏail) begann für ihn sofort die Gewißheit; Ḥadīṯe, die über fünf separate Isnāde liefen, waren damals wohl noch recht selten. Vier Zeugen reichten aus zu einer Verurteilung wegen Ehebruchs; die Feststellung des Deliktes hatte, obwohl sie strengsten Kriterien unterlag, nur Wahrscheinlichkeitscharakter[17]. Vier Evangelisten hatten auch die Kreuzigung Jesu bezeugt und dennoch unrecht gehabt. Allerdings hätte man diesen, selbst wenn es fünf gewesen wären, nicht zu glauben brauchen; denn auch Abū ʿAbdarraḥmān verlangte, daß unter den Fünfen immer ein „Freund Gottes" sein müsse. Was er de facto tat, war, daß er den zahlreichen Ḥadīṯen, die nur in einer einzigen Fassung und mit einem einzigen Isnād bekannt waren, den Zugang zur Theologie verwehrte. Damit war die Diskussion über das Verhältnis zwischen einem ἔνδοξον und einem Individualbericht, wie sie Wāṣil b. ʿAṭāʾ geführt hatte, endgültig zu einem Streit über das *ḫabar al-wāḥid* bzw. die *āḥād* geworden.

Das hing ein wenig damit zusammen, daß Abū ʿAbdarraḥmān Schüler des Šāfiʿī war. Denn dieser hatte in seinem Versuch, den Islam auf eine klar definierte Textbasis zu stellen, auch das *ḫabar al-wāḥid* ausführlich behandelt[18]. Er stand ihm positiv gegenüber; denn er sah darin eine Sicherung vor der Willkür eigenmächtiger Rechtsfindung (*raʾy*). Die Verläßlichkeit schien ihm vor allem durch die Integrität (*ʿadāla*) der Überlieferer gewährleistet; auch das war eine Kategorie, die aus dem Prozeßrecht stammte und nun in die Ḥadīṯwissenschaft eindrang[19]. Mit ihr gelang es ihm, dem schwerwiegenden Argument auszuweichen, daß man bisher zu einem gültigen Zeugnis immer mindestens zweier Personen bedurft hatte[20]. Mit denjenigen, die in juristischen Fragen sich allein an den Koran hielten, setzte er sich nur noch nebenbei auseinander[21]. Aber selbst diejenigen, die Ḥadīṯe nicht verachteten, fühlten sich

---

[15] S. o. S. 335. Zum *tawātur* allgemein Weiss, *Search* 274 ff. und Zysow, *Economy* 11 ff.; auch Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des šīʿitischen Rechts* 95 ff., Juynboll, *Muslim Tradition* 97 f. und EI² VII 781 s. v. Der Begriff selber ist offenbar verhältnismäßig spät; er wird sogar von Šāfiʿī noch nicht benutzt (Calder, *Studies* 224).

[16] Bd. III 292 f.

[17] Daß man von der Analogie des Prozeßrechtes her urteilte, also juristisch und nicht etwa psychologisch oder allgemein erkenntnistheoretisch, zeigt sich ganz deutlich bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XV 362, 3 ff.; dazu jetzt Khalidi, *Arabic Historical Thought* 144.

[18] A. Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* 181 ff.

[19] Khalidi 138 f.

[20] *Risāla* 373 § 1010; allgemein *Ǧimāʿ al-ʿilm* in *Umm* VII 254, pu. ff. Dazu Saiyid in: Al-Iǧtihād 2/1990, nr. 8/71 f.

[21] In seinem *K. Ǧimāʿ al-ʿilm*; vgl. *Umm* VII 250, 11 ff. Zu Schachts Verwertung dieser Stelle kritisch, aber nur zum Teil gut informiert Azami, *On Schacht's Origins* 73 ff.

berechtigt, *ra'y* zu praktizieren, wenn zwei Traditionen sich widersprachen[22]. Die älteste bekannte Monographie zum Thema stammt von Šāfi'īs einflußreichem Zeitgenossen 'Īsā b. Abān[23]; mit ihm diskutierte Šāfi'ī darüber[24], ebenso wie mit Ibn 'Ulaiya[25]. Noch ein Jahrhundert später hat ein iranischer Ḥanafit, 'Alī b. Mūsā b. Yazdād al-Qummī (gest. 305/917), in einem Buch sich zu Fragen geäußert, in denen Šāfi'ī sich von den „Irakern" unterschied[26]; das *ḫabar al-wāḥid* scheint mit darunter gewesen zu sein[27]. Als zur gleichen Zeit Ǧubbā'ī den Streitpunkt anging, ließ er keinen Zweifel daran, daß selbst wenn sich eine praktische Entscheidung aufdränge, man nur Traditionen mit zwei oder mehr Isnād-Ketten benützen dürfe.

Bāǧī, *Iḥkām al-fuṣūl* 334, 4 f.; auch vorher 330, −4 ff. Dazu Turki, *Polémiques* 107. Zu den Anfängen der Auseinandersetzung noch oben S. 95 und die Materialien, die ich in: Der Islam 44/1968/43 f. und 47 gesammelt habe; weiterführend Modarressi, *Crisis and Consolidation* 127 ff. Zur Rolle Šāfi'īs allgemein jetzt Hallaq, *Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*; in: IJMES 25/1993/587 ff. Zur systematischen Einordnung des *ḫabar al-wāḥid* vgl. Weiss, *Search* 291 ff. und Löschner, *Grundlagen* 101 ff.

In der Theologie, wo es um ewige Wahrheiten ging und man darum absolute Gewißheit verlangen zu müssen meinte, war man selbst von Abū 'Abdarraḥmān's fünf Gewährsleuten schnell wieder abgekommen; man sprach von 50[28], schließlich von 70 und sogar von 200[29]. Allerdings hatte schon Naẓẓām die grundsätzliche Kritik, die Ḍirār am Ḥadīṯ geäußert hatte[30], so verstanden, daß sich auf ein numerisches Kriterium ganz verzichten lasse; was dem Theologen genügte, war der Primat der Vernunft. Ḥadīṯe sind, so meinte Naẓẓām, nur dann vertrauenswürdig, wenn sie rational einsichtig sind; die Richtigkeit mündlicher Informationen erkennt man am besten an den Begleitumständen, die zusammen mit dem berichteten Faktum auftreten. Das war wiederum ganz synchron gedacht; das bekannteste unter den Beispielen, die er gebracht hatte, war das von der Todesnachricht, deren Wahrheit man an den Klagerufen oder der abgestellten Bahre erkennt[31]. Aber man bezog es sehr schnell auch auf den juristischen Bereich[32].

---

[22] Schacht, *Introduction to Islamic Law* 28 f.
[23] *K. Ḫabar al-wāḥid*; vgl. *Fihrist* 258, 20.
[24] S. o. Bd. III 60 f.
[25] Bd. II 420 f.
[26] Kaḥḥāla, *Mu'ǧam al-mu'allifīn* VII 250 f.; Ziriklī, *A'lām* V 178 f.
[27] Auch dazu nämlich hatte er eine Monographie verfaßt (vgl. *Fihrist* 260, apu.).
[28] Weil bei einer *qasāma* sich die Gemeinschaft, in der der Mord geschehen ist, durch 50 Eide freisprechen muß (Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl* 38 a; zur *qasāma* vgl. EI² IV 689 b).
[29] Vgl. die Ausführungen bei Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XV 372 ff.; die Zahlen richteten sich natürlich auch nach der koranischen Grundlage, die man dafür zu finden meinte. Datieren lassen sich die entsprechenden Lehrmeinungen vorläufig nicht.
[30] Sie ist bei ihm verarbeitet in Text XXII 254.
[31] S. o. Bd. III 383.
[32] Dazu jetzt auch Khalidi, *Arabic Historical Thought* 139 ff.

Nur daß Naẓẓām zugleich einen Schritt tat, mit dem sich dieser übergreifende Rationalismus bald wieder desavouierte. Dadurch daß er das *iʿǧāz* des Korans zu einem Glaubenssatz erhob, bereitete er Bestätigungsmechanismen den Weg, in denen das Wunder einen besonderen Platz einnahm. Wunder aber waren, von dem des Korans einmal abgesehen, nur aus Wunderberichten bekannt, und diese Berichte waren häufig *āḥād*. ʿAbbād b. Sulaimān hat hierzu die passende Theorie geliefert: Wunder werden überliefert von Leuten, die selber sündlos sind wie der Prophet[33]. Gemeint waren vermutlich die Prophetengenossen; sie hatten jetzt die *ahl al-ǧanna* bei Abū l-Huḏail oder den „Freund Gottes" bei ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī ersetzt. Schon ʿAbbāds Lehrer Hišām al-Fuwaṭī hatte in seiner politischen Theorie gezeigt, wie sehr ihm daran lag, die Angehörigen der Urgemeinde über die späteren Generationen hinauszuheben[34]. Mit dieser Adjustierung hat ʿAbbād in doppelter Weise den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* in die Hände gearbeitet: Er anerkannte eine Gruppe von Autoritäten, die auch ihnen sehr wichtig war, und er legte ihnen im Grunde das Argument in den Mund, daß die *ʿadāla* als Kriterium doch sehr viel eher einleuchte als die Sündlosigkeit[35]. Zugleich kappte er – er war schließlich Baṣrier – die Verbindung zur Šīʿa; für letztere war die Sündlosigkeit der *ṣaḥāba* Anathema.

Grundsätzlicher Widerspruch kam darum auch nur noch von jemandem, der in šīʿitischer Tradition stand, von Abū ʿĪsā al-Warrāq; er meinte, daß *tawātur* nicht nur jederzeit unter dem Odium der Täuschung stehe, also falsch sein könne, sondern gar nicht erst möglich sei, weil es nie so viele verläßliche Beobachter eines Ereignisses gebe. Jedoch nahm ihm das niemand mehr ab; selbst Ibn ar-Rēwandī hat ihn kritisiert[36]. Später haben auch Muʿtaziliten die Vertrauenswürdigkeit von Traditionen, selbst von *āḥād*, verteidigt[37]. Für die Šīʿiten, zumindest die der imāmitischen Richtung, wurde die Sache erst nach der *ġaiba* zum Problem; erst jetzt, nachdem man den Imam nicht mehr fragen konnte, mußte man in die Vergangenheit zurückgreifen. Der Šarīf al-Murtaḍā hielt von den *āḥād* noch nichts; er hat selbst Naẓẓāms Ausnahmefälle, in denen die Begleitumstände als Kriterium hinzutreten, nicht akzeptiert. Aber schon Muḥammad aṭ-Ṭūsī dachte anders. Auf die Dauer entzündete sich daran der Konflikt zwischen den Aḫbārī und den Uṣūlī[38].

Die ausführlichste monographische Behandlung des *tawātur*-Problems kam von jemandem, der der Philosophie näher stand als der Theologie oder dem Ḥadīṯ: Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Sahl Ibn as-Samḥ b. Ġālib (gest. 418/1027), einem Schüler

---

[33] S. o. S. 42 f.

[34] S. o. S. 14 f. und unten S. 699 f.

[35] Der Begriff *ʿadāla* wird von den Theologen damals offenbar gar nicht benutzt. Beim *tawātur* spielte auch für spätere Theoretiker, etwa für Āmidī, die individuelle Glaubwürdigkeit keine entscheidende Rolle (vgl. Weiss, *Search* 291 f.).

[36] S. o. S. 334 f.

[37] Vgl. etwa Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl* 42 b ff.

[38] Vgl. die Darstellung bei Arjomand, *Shadow of God* 53 ff.; E. Kohlberg in Elran I 716 ff. s. v. *Aḫbārīya*; auch Falaturi in Fs. Caskel 78 ff.

des Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 973), der als Kommentator der aristotelischen *Physik* hervorgetreten ist und seinerseits Lehrer des Muʿtaziliten Abū l-Ḥusain al-Baṣrī wurde (vgl. Stern in: JRAS 1956, S. 33 ff. = *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, nr. XVI; jetzt auch Lettinck, *Aristotle's Physics* 4). Der Traktat ist von M. Bernand in JA 257/1969/95 ff. im Faksimile abgedruckt und übersetzt worden; die Herausgeberin hat die Identität des Autors nicht erkannt. Das numerische Kriterium ist dort völlig aufgegeben; Ibn as-Samḥ erkennt klar, daß die große Zahl allein nie ausreicht. Sein Beispiel zeigt, wie nahe spätantikes und islamisches Denken sich in diesem Punkte standen. In beiden Kulturen war die schriftliche Fixierung nur ein Mittel, um sich das, was man bereits weiß, in Erinnerung zu rufen. Neuigkeiten dagegen liest man nicht, sondern man hört sie; das Grundproblem ist darum die Verläßlichkeit des Berichtes.

4.3.3 Konsens und Meinungsstreit

Der Respekt vor dem Konsens wurzelte tief in altarabischer Tradition; der Älteste eines Stammes hatte nie autokratisch regiert, sondern als Primus inter pares, der die anderen für seine Ansicht gewinnen mußte[1]. Im islamischen Milieu blieben presbyterianisch strukturierte Gruppen wie die Ibāḍīya diesem Gedanken am meisten verpflichtet; wenn die baṣrische Gemeinde der Ibāḍiten sich den Beschlüssen eines Gremiums unterwarf, das sich *ǧamāʿat al-muslimīn* nannte, so lag schon rein sprachlich nahe, daß dieses durch *iǧmāʿ* entschied[2]. Aber auch sonst hörte man natürlich aus dem einen das andere heraus. Man darf sich das nur nicht zu „basisdemokratisch" vorstellen; Autorität in der Gemeinde war auch an Wissen und Besitz geknüpft. Was den Besitz anlangt, so hat G. Rotter seine Wichtigkeit am Beispiel der *šūrā* nach dem Tode ʿUmars I. aufgezeigt[3]; das Wissen aber spielt die Hauptrolle bei der *istišārat ḏawī r-raʾy wal-ʿilm*, der Beratung mit urteilsfähigen und kompetenten Leuten, die ʿUmar II. angeblich seinem baṣrischen Statthalter ʿAdī b. Arṭāt empfahl, wenn sich die übrigen „Quellen", nämlich Koran, *sunna* und kalifale Praxis, erschöpft hatten[4]. In der *šūrā* wurde Konsens durch die Obrigkeit geschaffen; auch *sunna* und kalifale Praxis waren ja noch nicht getrennt. Von einem Referendum war man weit entfernt. Die Meinung bestimmter Gelehrter wurde eingeholt; aber flächendeckende Vollzähligkeit war nicht gefordert[5]. Das war im Grunde auch bei den alten Juristenschulen im Irak und in Medina nicht anders. Zwar hatte man dort mit der Obrigkeit nicht viel im Sinn. Aber der

---

[1] Jacob, *Beduinenleben* 223; Bravmann, *Spiritual Background* 198; A. Hasan, *The Doctrine of Ijmāʿ in Islam* 1 ff. Für die heutigen Verhältnisse vgl. S. Lavie, *The Poetics of Military Occupation* 259 ff.

[2] Das gilt unabhängig von der Frage, ob die *ǧamāʿat al-muslimīn* Entscheidungs- oder nur Beratungsfunktion hatte (s. o. Bd. II 193 und 195). In Tāhart allerdings bekam, wie der Konflikt mit den Nukkār zeigt, die Autorität des Imams das Übergewicht (ib. 199).

[3] *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg* 12 f.

[4] S. o. Bd. II 133 f.

[5] Dannhauer, *Qāḍī-Amt* 66 ff.; Weiteres s. u. S. 706 ff.

Konsens war nur der Konsens ihrer jeweiligen führenden Köpfe und Persönlichkeiten; Sperrminoritäten kannte man nicht[6]. Im Ansatz stand man damit den Juden nahe; im babylonischen Talmud erzählt eine Legende im Traktat *Bābā Meṣī'ā*, wie selbst Gott sich der Mehrheit der Rabbiner beugt.

> Vgl. den Text bei Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* II 172 f.; auch das Material, das J. R. Wegner in ihrem vergleichenden Aufsatz in: The American Journal of Legal History 26/1982/39 ff. gesammelt hat. Bereits Schacht hat weiterhin auf die Verwandtschaft mit der opinio prudentium im römischen Recht hingewiesen (*Origins* 83). Zur Bewertung der ὁμολογία (bzw. κοινωνία) τῶν ἀνθρώπων bei den antiken Philosophen und den Kirchenvätern vgl. K. Oehler, *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik* in: Antike und Abendland 10/1961/103 ff. (mit Verweis auf den *iǧmā'* S. 123, Anm. 18).

Sunna und *iǧmā'* sind anfangs schwer zu trennen; beide verbinden sich in dem, was Schacht die „lebendige Tradition" genannt hat[7]. Erst als man die *sunna* als *sunnat an-nabī* zu verstehen begann und das Ḥadīṯ zu ihrem vornehmlichen Ausdrucksmittel wurde, setzte ein Differenzierungsprozeß ein. Wāṣil redete, wie wir sahen, statt von *ḥadīṯ* noch von *ḫabar*; so wie er dabei nicht zwischen einem Prophetenwort und einer andern Aussage unterscheidet, so auch nicht zwischen einer Übereinstimmung (*ittifāq*) mehrerer Berichterstatter und einem Konsens in der Entscheidungsfindung[8]. Ob er überhaupt von *iǧmā'* redete, wissen wir nicht[9]. Auch 'Ubaidallāh al-'Anbarī räumt diesem Kriterium keinen besonderen Platz ein[10]; selbst bei Auzā'ī und Abū Yūsuf ist es nicht allzu häufig[11]. Allerdings muß man berücksichtigen, daß die Terminologie der Praxis hinterherhinkt[12]. Bei Aṣamm und Ḍirār ist dann der Schritt zu Terminus und Praxis vollzogen; für sie ist der *iǧmā'* neben dem Koran die maßgebliche Basis der Urteilsfindung[13].

Was beide befürchteten, war das Eindringen des Ḥadīṯ in die Theologie[14]; jedoch ging es ihnen auch darum, die Tradition nicht denjenigen Spezialisten zu überlassen, die u. U. mit einem einzigen prophetischen Diktum den juristischen Brauch von Generationen aushebelten. Schon Faḍl ar-Raqāšī hatte betont, daß die unerläßlichen Glaubensinhalte, die ja nirgendwo verbindlich auf-

---

[6] Vgl. Schacht, *Origins* 68 und 82 ff.

[7] *Origins* 43; auch Ansari in: Arabica 19/1972/283 und jetzt Modarressi, *Crisis and Consolidation* 127 ff.

[8] Vgl. Text IX 21 mit Bd. II 277.

[9] Vgl. Text IX 21, Kommentar zu f; Text 23 ist zu allgemein und benutzt ohnehin spätere Terminologie.

[10] Bd. II 162.

[11] Vgl. Ansari in: Festschrift Mawdudi 158 f.

[12] Ansari in: Arabica 19/1972/285 und 299; vgl. den Text des Šāfi'ī, den Schacht in *Origins* 87 übersetzt hat.

[13] Bd. II 407 ff. und III 51.

[14] Für Aṣamm vgl. Bd. II 407, für Ḍirār o. S. 650 und 652. Daß die Gegner des Ḥadīṯ den *iǧmā'* als Ergänzung des Korans anerkannten, weiß auch Šāfi'ī (vgl. Schacht, *Origins* 41).

gezählt waren, durch den Konsens der Muslime festgelegt würden[15]. Unter den Juristen setzt u. a. Šaibānī, Zeitgenosse Ḍirārs und Aṣamms, ganz allgemein auf die Praxis der „Leute" (*nās*), also wohl auf den jeweiligen lokalen oder überlokalen Konsens[16]. Bei Aṣamm kommt die politische Theorie als wichtiger Geltungsbereich hinzu[17]. Später kennt man auch einen philologisch definierten Konsens, den Sprachgebrauch[18]. Wie lange in der Jurisprudenz der *iǧmāʿ* das Ḥadīṯ auszuschalten vermochte, zeigt eine Stelle bei Ǧāḥiẓ; dieser spricht dort von *fuqahāʾ*, für die etwas verboten sein kann nur durch a) einen Passus im Koran, b) einen *iǧmāʿ*, c) ein Vernunftargument oder d) einen Analogieschluß, der von einer Koranstelle oder einem *iǧmāʿ* ausgeht[19]. Ǧubbāʾī betonte, daß er Ḥadīṯe akzeptiere nicht wegen ihres Isnād, sondern weil sie mit dem Konsens (seiner Schule?) übereinstimmten und die Vernunft für sie spreche[20].

Die *ahl al-ḥadīṯ* replizierten, indem sie den *iǧmāʿ* ausgerechnet durch ein Prophetenwort sanktionierten: „Meine Gemeinde wird sich nie auf einen Irrtum einigen". Zwar hat selbst Šāfiʿī sich noch nicht explizit darauf berufen; aber der Gedanke an sich war ihm vertraut[21]. Dieser findet sich bereits in der baṣrischen Qadarīya[22]. Es handelte sich dabei ja auch um eine Umschreibung von Orthodoxie: Wer sagt, was die *ǧamāʿa* sagt, bleibt ihr verbunden[23]. Man fühlt sich erinnert an die Überzeugung christlicher Kirchen, daß in ihren Lehrentscheidungen der Heilige Geist wirksam sei; „die römische Kirche irrt nicht", so heißt es in den pseudoisidorischen Dekretalen unter Berufung auf einen angeblichen Ausspruch von Papst Lucius[24]. Zugleich drängt sich die Vermutung auf, daß bereits Zweifel aufgekommen waren. Man wird kaum fehlgehen in der Annahme, daß diese geäußert wurden von denjenigen, die im Namen des *iǧmāʿ* aus der *ǧamāʿa* ausgegrenzt wurden, den Ḫāriǧiten und den Šīʿiten. Die Ḫāriǧiten verwarfen den Konsens u. a. wegen ihres Skripturalismus[25]; die Šīʿiten taten es, weil sie schon in der Urgemeinde in der Minderheit gewesen waren[26]. Ein Bürokrat wie Ibn al-Muqaffaʿ zog aus der faktischen Nichtexistenz eines ortsübergreifenden *iǧmāʿ* den Schluß, daß juristische Einheit von außen, durch den Kalifen, oktroyiert werden müsse[27]. In eine Theorie gefaßt aber wurde die Kritik erst von Naẓẓām, als das genannte Propheten-

---

[15] S. o. Bd. II 172.
[16] Vgl. Wichard, *Zwischen Markt und Moschee* 52 f.
[17] Bd. II 408 ff.
[18] S. o. S. 41.
[19] *Ḥayawān* VI 84, 9 ff. Vielleicht sind Ḥanafiten gemeint.
[20] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl* 289, 5 ff.
[21] Vgl. im einzelnen Bd. III 385 f.
[22] S. o. Bd. II 75: auf Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführt.
[23] Šāfiʿī, *Risāla* 475, pu. (§ 1320).
[24] Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age* (Paris 1968), S. 230.
[25] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 19, 6 f.
[26] Nach Meinung Ḥaiyāṭs dachten so alle „Rāfiḍiten" bis auf 5 oder 6 (*Intiṣār* 114, 12 ff.); vor allem die „Zwölfer" haben sich daran gehalten (vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XVII 156, 4 ff.).
[27] *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* § 34 ff. PELLAT.

wort, wenngleich noch nicht kanonisiert, längst in mehreren Varianten existierte. Er setzte in diesem Punkt ähnlich an wie beim *tawātur*: Wenn *einer* irren kann, so auch *alle*[28]. Das war ein alter Skeptikereinwand[29]; die Baġdāder Schule der Muʿtazila hat darum – ähnlich wie vielleicht Šāfiʿī – anfangs das genannte Ḥadīṯ für unecht gehalten[30].

Aber sachlich standen die Baġdāder ihren Gegnern damals schon gar nicht mehr so fern; denn Ḫaiyāṭ kann zugleich behaupten, daß in Baġdād niemand mehr die Ansicht Naẓẓāms teile[31], und auch er selber tat das nicht[32]. Abū Hāšim hat das strittige Ḥadīṯ anerkannt und in seiner Argumentation benutzt[33]. Sogar ein „Rāfiḍit" wie Hišām b. al-Ḥakam hatte sich dagegen verwahrt, daß die ganze Gemeinde irren könne[34]; er hätte sich ja selber den Boden unter den Füßen weggezogen. Er ließ sich nur nicht darauf ein – ebensowenig wie die spätere Šīʿa –, daß die Wahrheit immer bei der Mehrheit liege. Noch der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat betont, daß sich die Unfehlbarkeit der *umma* nicht beweisen lasse[35]; aber er fügt gleich hinzu, daß sie deswegen ja nicht irren müsse[36]. Sein Schüler Abū l-Ḥusain al-Baṣrī hat dem genannten Ḥadīṯ eine ausführliche und alles in allem positiv gestimmte Erörterung zukommen lassen[37].

> Dem Konsens kam natürlich auch deswegen eine so große Bedeutung zu, weil der Islam kein Lehramt kannte; *iǧmāʿ* war, wie man in der späten Muʿtazila sagte, die „Aussage der Gemeinde" (*ḫabar al-umma*, im Gegensatz zum *ḫabar an-nabī*, dem Ḥadīṯ; Abū Rašīd, *Ziyādāt* 41 b, 6). So erklärt sich der anhaltende Streit darüber, wer den *iǧmāʿ* konstituiert: die Gelehrten, die Prophetengenossen oder die gesamte *umma*, und so erklärt sich auch, warum Ġazzālī den Unterschied zwischen *tawātur* und *iǧmāʿ* darin sah, daß *tawātur* sich auf sinnlich wahrnehmbare Ereignisse (*ḥissīyāt*) bezieht, während beim *iǧmāʿ* immer noch ein Glaubensurteil (*taṣdīq*) hinzukommt (vgl. Bernand in EI² III 1023 s. v. *Iǧmāʿ*; zum ersteren Problem kürzlich Chaumont in: SI 79/1994/82 ff.). Insofern ist auch die Verwandtschaft zu der modernen Konsenstheorie von Habermas nicht groß, die auf einer Theorie der Sprechakte beruht (in: Festschrift W. Schulz, ed. H. Fahrenbach, Pfullingen 1973, S. 211 ff.; dazu kritisch R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation* 134 ff.).

Dem *iǧmāʿ* korrespondierte von Anfang an der *iḫtilāf*; er war gewissermaßen die *fitna*, welche die *ǧamāʿa* traf. Wenn Šāfiʿī in seiner *Risāla* auf das behan-

---

[28] S. o. Bd. III 384.

[29] Vgl. meine *Erkenntnislehre* 311 f.; allgemein jetzt J. Barnes, *The Toils of Scepticism* 1 ff. (zu dem Stichwort διαφωνία).

[30] *Intiṣār* 73, 13 ff.

[31] Ib. 114, 15 ff.

[32] Ib. 72, 3 f.: „Die Gemeinde kann sich nicht irren mit Bezug auf das, was sie von ihrem Propheten überliefert". Gemeint sind nicht Ḥadīṯe (von denen ja jeder wußte, daß sie sich häufig widersprachen), sondern der Konsens in Glaubensfragen.

[33] Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, fol. 41 b, pu. f.

[34] Vgl. Text IV 55, b.

[35] *Muġnī* XVII 199, 15 ff. und 206, 15 ff.; dazu Turki in: SI 42/1975/73.

[36] Ib. 154, 12 ff. und 157, 1 ff. Da der Qāḍī hiermit Naẓẓām im Kern recht gibt, verwundert nicht, daß er ib. 156, 4 ff. nur die Šīʿiten als Gegner des *iǧmāʿ* nennt.

[37] *Muʿtamad* 471, 15 ff./übs. Bernand, *Accord unanime* 26 ff.

delte Ḥadīṯ – oder zumindest auf seinen Inhalt – anspielt, so sagt er: „Wir wissen, daß ihre breite Mehrheit (*ʿāmmatuhum*) sich nicht auf einen Widerspruch (*ḫilāf*) zur *sunna* des Propheten einigen wird“[38]. Das Ḥadīṯ selber trägt in der Fassung, die bei Ibn Māǧa bewahrt ist, einen entsprechenden Zusatz: „Meine Gemeinde wird sich nicht auf einen Irrtum einigen. Darum haltet euch an die breite Mehrheit, wenn ihr seht, daß es zu Meinungsstreit (*iḫtilāf*) kommt“[39]. Das Wort *iḫtilāf* war bereits im Koran negativ besetzt; dort wurde es vor allem mit den Juden und Christen in Verbindung gebracht. Die Menschen waren „eine einzige Gemeinschaft (*umma*)“ gewesen, und Gott hatte ihnen Propheten geschickt, um die Einheit zu wahren. Aber niemand hatte sich daran gehalten, und erst mit dem Islam wurde die alte Einheit wiederhergestellt; dieser war darum auch die einzig wahre Religion[40]. Die anderen waren durch ihre Zwietracht natürlich ins Verderben gerannt; aber es entsprach doch dem göttlichen Heilsplan: „Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte er die Menschen (tatsächlich) zu einer einzigen Gemeinschaft (*umma*^{tan} *wāḥida*^{tan}) gemacht. Aber sie sind immer noch uneins (*muḫtalifīn*) – ausgenommen diejenigen, deren dein Herr sich erbarmt hat (*raḥima*). Dazu hat er sie (eben) geschaffen. Und das Wort deines Herrn ist in Erfüllung gegangen: ‚Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Ǧinn und Menschen anfüllen‘“[41].

Man ist darum nicht erstaunt, auch die Prophetengenossen sich gegen den *iḫtilāf* aussprechen zu hören. „Meinungsstreit ist schlecht“, so soll ʿAbdallāh b. Masʿūd gesagt haben. Die alten Rechtsschulen, die aus dem Konsens einer lokalen Tradition erwuchsen, hatten für „Streitkultur“ dieser Art nichts übrig[42]. Noch für Ṯābit Quṭna ist der *iḫtilāf* ein Stigma der *mušrikūn*; darum predigt er *irǧāʾ* mit Bezug auf den Bürgerkrieg[43]. Jedoch klingt aus vielen Stellungnahmen schon die Angst heraus, daß es dem Islam ebenso ergehen könne wie den früheren Religionen. Ḥuḏaifa b. al-Yamān soll ʿUṯmān gedrängt haben: „Unternimm etwas in dieser Gemeinde (*umma*), ehe sie über die Schrift uneins wird, so wie das bei den Juden und Christen geschehen ist“[44]. Die Wirklichkeit war ja abschreckend genug; mit der Ermordung ʿUṯmāns war die Zwietracht in die *ǧamāʿa* (die hier mit der *umma* aus dem Koran gleichgesetzt wurde) hineingekommen[45]. Manche machten darum aus der Not eine Tugend: Gott hat mit dem *iḫtilāf* der *ṣaḥāba* Nutzen gestiftet, so soll der medinensische Jurist Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr (gest. 107/725), ein *tābiʿī*, Enkel des ersten Kalifen, gemeint haben[46]. In Baṣra überlieferte man

---

[38] *Risāla* 472, pu.
[39] Ibn Māǧa, *Sunan*, Fitan 8.
[40] Sure 2/213 und 3/19; vgl. dazu Paret in: Fs. Roemer 523.
[41] Sure 11/118 f.
[42] Schacht, *Origins* 95.
[43] Text II 3, v. 6.
[44] Paret, a. a. O. 524.
[45] Noch unter Ma'mūn kehrte ein Ḫorāsāner zum Christentum zurück, weil ihm im Islam zuviel *iḫtilāf* war (Ṭaifūr, *K. Baġdād* 60, 3 ff./32, 5 ff.).
[46] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *al-Faqīh wal-mutafaqqih* II 59, 10 ff.

ähnliches von ʿUmar II.: Nur so sei juristischer Spielraum (*ruḫṣa*) geblieben[47]. Beide Äußerungen beziehen sich charakteristischerweise auf den Bereich des Rechts; in der Politik und in der Theologie konnte man kaum so großzügig sein. Für juristische Belange war dann auch jenes Prophetenwort konzipiert, das man aus den Kernvokabeln der genannten koranischen Belege zusammenstellte: *iḫtilāf al-umma raḥma*. Man kann darin geradezu eine Exegese von Sure 11/118 f. sehen.

Der Satz ist, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe[48], entgegen weitverbreiteter Ansicht nicht bereits bei Abū Ḥanīfa zu belegen; der *Fiqh akbar*, wo man ihn zu finden meinte, ist ein Konstrukt und läßt sich gerade an diesem Bestandteil als solches erweisen. Man kannte auch schon früh eine Variante: *iḫtilāf aṣḥāb rasūl Allāh raḥma*[49]; hierin zeigt sich, daß der Akzent von vornherein auf der Urgemeinde lag. Beide Worte wurden dann zu Ḥadīṯen geadelt: *iḫtilāf aṣḥābī raḥma*[50] bzw. *iḫtilāf ummatī raḥma*[51]. In der letzteren Form wurde der Satz in späteren Jahrhunderten geradezu zu einer Maxime: „Meinungsstreit in meiner Gemeinde ist Ausdruck göttlicher Barmherzigkeit"[52]. Darüber vergaß man, wie Paret gezeigt hat[53], daß es ursprünglich meist nicht um ein Lob des Pluralismus ging. Man hatte anders betont: „Wenn es (trotz der an sich notwendigen Eintracht selbst) unter meinen Genossen / in meiner Gemeinde zu Meinungsstreit kommt, so ist dies Anlaß zur Nachsicht (von seiten Gottes)". Das heißt: die Gläubigen gehören auch weiterhin zu denjenigen, von denen es in Sure 11/119 hieß, daß Gott sich ihrer „erbarmt hat". Zwar sind sie nun ebenfalls „uneins" geworden; aber sie sind trotzdem nicht für die Hölle geschaffen.

Die Muʿtaziliten haben sich diesen Gedanken nicht zu eigen gemacht. Sie glaubten, der einen Wahrheit durch die Macht der Vernunft zum Sieg verhelfen zu können. Sie waren auch keine Prädestinatianer, und der *iḫtilāf* der Prophetengenossen brachte sie allenfalls dazu, selbst diesen ihr Vertrauen zu entziehen. Abū l-Huḏail hielt Übereinstimmung für besser als Meinungsverschiedenheit[54]; Ǧāḥiẓ ließ ebenso wie Isḥāq al-Mauṣilī an dem Satz *iḫtilāf ummatī raḥma* seinen Spott aus[55]. Jedoch stellte sich damit auch für sie erneut die Frage, wozu denn Gott nach Sure 11/119 die Menschen geschaffen habe: zur

---

[47] Ib. 59, −5 ff. und vorher 15 ff., jeweils mit baṣrischen Isnāden.

[48] Oben Bd. I 207 ff.; eingehender in: REI 56/1986/327 ff.

[49] So in einer Nebenform des oben zitierten Ausspruchs von Qāsim b. Muḥammad: *kāna ḫtilāf aṣḥāb rasūl Allāh raḥmaᵗᵃⁿ lin-nās* (IS V 140, 27; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VII 119, 3 f.).

[50] So bei Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 123, 1, wo dies am Ende des bekannten, aber nicht kanonischen Prophetenwortes steht: „Meine Genossen sind wie Sterne".

[51] Suyūṭī, *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr* 13, −4 ff., der sich auf eine Menge ašʿaritischer Theologen beruft, aber zugibt, es aus keiner Ḥadīṯquelle zu kennen.

[52] Faḍl b. Šāḏān kennt das Wort in dieser Form noch nicht. Für ihn ist dies allein der Sinn, unter dem er als Šīʿit die (ältere) Variante *iḫtilāf aṣḥābī raḥma* akzeptieren kann; „der Meinungsstreit in meiner Gemeinde, solange ich unter ihnen bin" (*Īḍāḥ* 39, 1 ff.).

[53] A. a. O. 524 f.

[54] Goldziher, *Ẓâhiriten* 102, Anm. 2.

[55] Goldziher 100 f.; auch Paret 525 und oben S. 115.

Uneinigkeit oder zum göttlichen Erbarmen. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār ließ keinen Zweifel: zum göttlichen Erbarmen; denn hätte er sie zum *iḫtilāf* geschaffen, so hätte er sie zur Verdammnis vorherbestimmt[56]. Das war alte qadaritische Lehre; in Mekka hatte sie schon Muǧāhid vertreten[57]. Die Prädestinatianer fühlten sich davon natürlich nicht betroffen; sie mußten nur das „dazu" auf *iḫtilāf* und *raḥma* gleichzeitig beziehen[58]. Natürlich hätten sie ebensogut den *iḫtilāf* auf die Ungläubigen einschränken können; damit hätten sie der Intention des Korans eher entsprochen. Aber das deckte sich nicht mehr mit der Wirklichkeit, und im übrigen war ja, wie sich nun hervorheben ließ, in dem Vers von den „Menschen" allgemein die Rede. Daraus ergab sich letzten Endes, daß Gott nicht etwa über den *iḫtilāf* der Muslime nur gütig hinwegsieht, sondern ihn ebenso gewollt hat wie den der Nichtmuslime, nur eben zum Nutzen, nicht zum Verderben. Schon ʿUmar II. soll sich dem oben zitierten Ausspruch zufolge über den *iḫtilāf* „gefreut" haben.

Das ließ sich allerdings nur halten, wenn man den Bereich des *iḫtilāf* einschränkte. Er darf nicht die Schrift selber erfassen wie bei den Juden und den Christen, sondern kann nur einen späteren und weniger grundsätzlichen Dissens bezeichnen: eben unter den Prophetengenossen oder nachher unter den einzelnen Rechtsschulen, und zwar mit Bezug auf Probleme, bei denen ohnehin nur Wahrscheinlichkeit zu erwarten ist, im Bereich des *iǧtihād*[59]. Diese Differenzierung läuft mit der vorher geschilderten Entwicklung parallel; auch sie dürfte in die erste Hälfte des 2. Jh's fallen. Als Aiyūb as-Saḫtiyānī den ʿUṯmān al-Battī nach dem rechten Verhalten im Fiqh fragte, soll dieser geantwortet haben: „Horche auf den *iḫtilāf*!"[60].

4.3.4 *Die Wege der Vernunft*

Koran, *sunna* (bzw. Ḥadīṯ) und Konsens fungierten als auctoritas: sie fielen alle unter den Oberbegriff *samʿ*: das, worauf man hören mußte[1]. Jenseits ihrer

---

[56] *Faḍl al-iʿtizāl* 191, 11 ff.; *Tanzīh al-Qurʾān* 185, 11 ff.

[57] Ṭabarī, *Tafsīr* ³XV 536 f. nr. 18730–18734; vgl. auch die Exegese des Ṭāwūs b. Kaisān bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 196, 14 ff. Aufschlußreich ist vor allem die Diskussion in den antiqadaritischen Quaestiones, die man auf Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zurückführte und die vielleicht auch im Ḥiǧāz entstanden sind (*Anfänge* 91 ff. mit weiterem Material; zu ihnen oben Bd. II 665).

[58] So etwa Mālik b. Anas oder Aʿmaš (vgl. *Anfänge* 92). Auch Muǧāhids Lehre ist in dem kürzlich edierten angeblichen Grundtext seines *Tafsīr* ganz ins Prädestinatianische gewendet worden (I 309, 8).

[59] Wensinck, *Muslim Creed* 112 f. – Versuche, den *iḫtilāf* restriktiv zu interpretieren, finden sich schon früh, etwa bei Ḥasan al-Baṣrī: als Uneinigkeit über den Lebensunterhalt (*rizq*; Ṭabarī ³XV 534, 12 f. nr. 18719). Vgl. auch Ṭūsī, *Tibyān* VI 85, 11 f.

[60] Ibn ʿAbdalbarr, *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm* II 44, 10 f.

[1] So schon bei Ibn ar-Rēwandī in *Intiṣār* 96, 7 f., der allerdings als Muʿtazilit die *sunna* bzw. das Ḥadīṯ auf die „notwendig zu Wissen führende Aussage (*ḫabar*)" einschränkt. Zu *samʿ* s. o. S. 624.

– d. h. wenn sich aufgrund ihrer ein Fall nicht klar entscheiden ließ oder wenn sie sich widersprachen – mußte man sich auf sein eigenes Denken verlassen. Die Juristen sprachen hier von *iğtihād*, „Anstrengung". Das Verfahren, das man dabei anwandte, nannte man *qiyās*. Der *qiyās* war also, auch nachdem er zur vierten „Wurzel" des Rechts geworden war, etwas grundsätzlich anderes: Form, nicht Materie. Zudem wurde das Wort nicht immer im gleichen Sinne gebraucht. In der Jurisprudenz war es grosso modo identisch mit dem Analogieschluß; in der Theologie bedeutete es häufig einfach „Schluß" schlechthin[2]. Das lag an der Verschiedenheit der Ausgangspositionen. Im Recht war ein Großteil der Materie schon gegeben; sie brauchte bloß erweitert zu werden, und bis ins späte 2./8. Jh. hielt sich die Hoffnung, daß man dies mit einem andern Mittel als der Vernunft, nämlich dem bloßen Sammeln von Prophetenworten, werde erreichen können[3]. In der Theologie dagegen war man durch die Auseinandersetzung mit den Nichtmuslimen gezwungen, voraussetzungslos zu argumentieren; selbst der Koran war da nur Stütze, nicht Beweis.

Was die Entwicklung im Fiqh angeht, so hat wiederum vor allem Schacht die Analyse entscheidend vorangebracht[4]. Der reine Verstandesschluß hatte an sich auch in diesem Bereich am Anfang gestanden; Fatwās waren nach dem gesunden Menschenverstand gegeben worden, ohne daß der Koran – und noch viel weniger natürlich das Ḥadīṯ – herangezogen worden wären[5]. Man sprach dabei von *ra'y*; gemeint war „gesunde Einschätzung (einer Situation)" im Gegensatz zu Willkür und Laune (*hawā*), und das Ergebnis war freie Rechtsfindung. Virtuosen dieser Praxis waren dem Analogieschluß anfangs gar nicht wohlgesonnen. Er war ihnen zu eng; auch methodisch hielten sie ihn für einen Irrweg[6]. Daß sich bei ihrem eigenen Vorgehen die Richtigkeit einer Entscheidung nur aus ihrer Praktikabilität – und aus der unmittelbaren Autorität des Entscheidungsträgers – ergab, störte sie nicht; man hielt sich noch stark an das Bild des vorislamischen *ḥakam*[7]. Die logische Folge dieser Haltung, aber auch ihr Endpunkt war das *kullu muğtahid muṣīb* des ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī[8].

---

[2] Vgl. die Stellen im Kommentar zu Text XXV 34; auch Index s. v. Für Wāṣil b. ʿAṭāʾ z. B. Bd. II 277. Bei den Juristen umfaßte der Begriff neben dem Analogieschluß stricto sensu auch das argumentum a minore ad maius, das argumentum e contrario usw. (Schacht, *Origins* 99; Tyan in: SI 10/1959/82 f.). Zur Etymologie und semantischen Entwicklung s. o. Bd. II 133.

[3] Dazu etwa Bd. I 263 und II 552; Schacht, *Origins* 128 f.

[4] Ergänzend dazu Ansari in: Arabica 19/1972/288 ff. und A. Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* 127 ff. Die Kritik von M. M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyad 1985) bezieht sich vor allem auf Schachts *sunna*-Begriff.

[5] Ein gutes Beispiel, noch aus dem 1. Jh., ist Ǧābir b. Zaid al-Azdī (s. o. Bd. II 191). Das Ḥadīṯ hatte damals noch kein Gewicht; wenn dagegen etwas durch den Koran entschieden war, brauchte man kein Fatwā.

[6] So etwa Iyās b. Muʿāwiya (vgl. Bd. II 124 f. und 130) oder Šaʿbī (vgl. Ḏahabī, *Taʾrīḫ* IV 134, apu. ff. = ^{2}Ṭabaqa XI, S. 131, 8 ff.).

[7] Vgl. dazu näher meinen Aufsatz in: *La notion de liberté* 25 ff.; auch oben Bd. II 124.

[8] Der dem Analogieschluß anscheinend ebenfalls noch nicht viel Sorgfalt angedeihen ließ (Bd. II 162). Zu seiner Lehre ib. 161 ff.; ein weiterer Vertreter dieses Standpunktes unten S. 740.

Die Gegner nahmen den Widerstand zum Anlaß, über die Struktur des Analogieschlusses nachzudenken. Anfangs hatte man es häufig bei recht groben Vergleichen bewenden lassen, solange sie als „gesunde Einschätzung" in einem konkreten Milieu akzeptiert wurden[9]. In Baṣra führte man dann anscheinend den Begriff der *ʿilla* ein, der ratio legis[10]; Šāfiʿī redete stattdessen von *aṣl* oder *maʿnā*[11]. Der letztere Terminus findet sich auch bei Sībawaih[12]; denn auch die Grammatiker entdeckten früh den heuristischen Wert der Analogie[13]. Derjenige unter ihnen, der als erster so vorging und dabei nach den *ʿilal* fragte[14], war nach dem Urteil des Ǧumaḥī wiederum ein Baṣrier: ʿAbdallāh b. Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī (gest. 117/735)[15]; er hatte auch theologische Interessen[16]. Vielleicht hat mitgespielt, daß man sich in Baṣra gegenüber dem kūfischen *raʾy* profilieren und ihm methodische Fesseln anlegen wollte[17]. Jedoch hat auch Šāfiʿī sich im Laufe seiner Entwicklung immer stärker vom *raʾy* distanziert[18]; schließlich wollte er gar alle persönlichen Fatwās von der Obrigkeit verboten wissen[19]. In seiner *Risāla* gilt als Mittel des *iǧtihād* nur noch der korrekt gehandhabte *qiyās*.

> *Risāla* 477, 2 ff./übs. Khadduri 288 ff.; vgl. auch Schacht 124. Schacht zeigt ib. 270 ff., wo der Fortschritt bei Šāfiʿī gegenüber den „alten Schulen" im einzelnen liegt. Allgemein vgl. Weiss, *Search* 551 ff. und A. Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* (Islamabad 1986); zur Entwicklung des *iǧtihād*-Begriffs jetzt Wiederhold in: ZDMG 143/1993/328 ff. Zur Methodik analogischen Denkens im Judentum vgl. Neusner, *Twentieth Century Construction of „Judaism"* 90 ff. und *The Bavli's One Statement* 225 ff., vor allem 239 ff.; zur juristischen Hermeneutik des Talmuds allgemein sind immer noch die Arbeiten des Wiener Judaisten Adolf Schwarz lesenswert.

Die Theologen haben sich von Šāfiʿī nicht beeinflussen lassen; er war im Irak ohnehin nur ein Zugvogel. Am nächsten kommt ihm noch Bišr al-Marīsī, mit dem er ja auch – vielleicht von Ägypten her – näher bekannt war; dieser arbeitete mit dem *qiyās*, allerdings nur, wenn im Ausgangssatz (*aṣl*) die ratio

---

[9] Zum *qiyās aš-šabah* s. o. Bd. II 133; Beispiele bei Hasan, *Early Development* 136 ff. Unter systematischem Aspekt auch ders., *Analogical Reasoning* 294 ff.

[10] Für ʿUṯmān al-Battī vgl. Bd. II 148; für ʿAmr b. ʿUbaid ib. 302.

[11] Schacht, *Origins* 125; auch Shehaby in: JAOS 102/1982/33; Hasan, *Analogical Reasoning* 123. Im einzelnen vgl. Šāfiʿī, *Ǧimāʿ al-ʿilm* 50, pu. ff. § 184 ff.

[12] Arkoun in: Annuaire de l'Afrique du Nord 18/1979/318. Später übernimmt ihn Dāwūd al-Iṣfahānī (Shehaby 30).

[13] S. o. Bd. II 221.

[14] Was nicht unbedingt heißt, daß er auch bereits den Terminus *ʿilla* gebrauchte.

[15] Qifṭī, *Inbāh ar-ruwāt* II 105, 13 ff.

[16] S. o. Bd. II 273. Man beachte seine frühe Zeitstellung. R. Gwynne meint sogar nachweisen zu können, daß der Schluß a fortiori in der Grammatik früher auftaucht als im *kalām* (in: *Studies in the History of Arabic Grammar* II 165 ff.).

[17] In einem Bericht bei Balāḏurī (*Ansāb* III 183, 8 ff. Dūrī) wird vorausgesetzt, daß ʿAmr b. ʿUbaid's Beschäftigung mit dem *qiyās* in Syrien als ungewöhnlich empfunden wurde.

[18] Schacht, *Origins* 120; dazu oben S. 651 f.

[19] Arkoun, a. a. O. 314 nach Šāfiʿīs *K. Ibṭāl al-istiḥsān* in: *Umm* VII 274, 9 ff.

legis deutlich ausgesprochen war[20]. Im Grunde war er aber für den strikten Verstandesbeweis, wie Aṣamm, auf den er sich stützte[21]. Wenn ʿAmr b. ʿUbaid mit der *ʿilla* operiert hatte, so bei juristischen Sachverhalten; im *kalām* schuf dies keine Tradition. Auch unter den frühen Šīʿiten und unter den Ḫāriǧiten waren viele gegen den Analogieschluß[22]; in der Šīʿa wurde der *iǧtihād* erst nach der *ġaiba* und unter dem Einfluß der Muʿtazila hoffähig[23]. Dialektische Form bekam die Kritik wiederum bei Naẓẓām[24]. Nach ihm schaltete vor allem Ǧaʿfar b. Mubaššir sich in die Debatte ein; er verwarf den *qiyās*, akzeptierte aber im Gegensatz zu Naẓẓām den *iǧmāʿ*[25]. Keiner von beiden wollte zu dem *raʾy* alter Art zurück; vielmehr war Naẓẓām ein Verfechter deduktiven Denkens, Ibn Mubaššir dagegen ein Literalist. Er hat den Ẓāhiriten den Boden bereitet. Das Fragen nach dem Grund, den *ʿilal aš-šarāʾiʿ*[26], galt hier als Sünde.

Der Rationalismus der *mutakallimūn* stieß im Fiqh bald an seine Grenze. Bišr al-Marīsī hatte darauf bestanden, daß es für einen bestimmten Sachverhalt jeweils nur einen einzigen gültigen Beweis gebe[27]. Aber bereits sein Rivale Šāfiʿī gestand zu, daß Analogieschlüsse, die von ein und demselben Sachverhalt ausgingen, trotzdem zu verschiedenen Ergebnissen führen konnten; es kam immer darauf an, bei welchem Einzelmerkmal sie ansetzten. Hier begann für ihn das Reich der freien Entscheidung – der erste Schritt zur Ausbildung von Rechtsschulen[28]. Man gewöhnte sich allgemein daran, daß der *iǧtihād* nur zu wahrscheinlichen, niemals zu sicheren Ergebnissen führen könne – kasuistischer Probabilismus, wie Strothmann dies genannt hat[29]. Schon Ǧubbāʾī betonte darum, daß der Prophet nicht habe *iǧtihād* üben können; er hatte durch die Offenbarung ja immer absolute Gewißheit[30]. Interessant sind auch die prozeßrechtlichen Konsequenzen; es gab im allgemeinen keine Revisionsinstanz[31]. Wer dem Verstand viel zutraute, erwartete von dem *qāḍī* viel;

---

[20] S. o. Bd. III 187; Hasan, *Analogical Reasoning* 143.

[21] Für Aṣamm vgl. Bd. II 415 f.; daß auch er eine *ʿilla* verlangte, betont Shehaby (S. 31). Ein gutes Beispiel ist weiterhin der Ibāḍit Aṭrābulusī (Bd. I 415); aber er lebte später.

[22] S. o. Bd. I 190 und 340; Bd. II 597.

[23] Amir-Moezzi, *Guide divin* 320 f.; Modarressi, *Crisis and Consolidation* 126 f.

[24] S. o. Bd. III 387.

[25] S. o. S. 66 f. Zur Kritik und Ablehnung des *qiyās* allgemein Hasan, *Analogical Reasoning* 425 ff.

[26] Als Buchtitel vor allem aus der Šīʿa bekannt (vgl. GAS 1/547 für Ibn Bābōya; weiterhin Āġā Buzurg, *Ḏarīʿa* XV 313 f. nr. 2003–5 und Kohlberg, *Ibn Ṭāwūs* 190 f.), dort vielleicht aus muʿtazilitischer Tradition zu erklären. In dem Text des Faḍl b. Šāḏān, der bei Mağlisī, *Biḥār* VI 58 ff. bewahrt ist, wird dieselbe Fragestellung auch auf die Theologie ausgedehnt.

[27] S. o. Bd. III 187.

[28] Vgl. sein *K. Iḫtilāf al-ḥadīṯ* a. R. von *Umm* VII 148, –4 ff.; danach Arkoun, a. a. O. 317. Auch Schacht, *Origins* 97.

[29] *Staatsrecht der Zaiditen* 92. Vgl. meine *Erkenntnislehre* 242; Bernand in: EI² V 239 b s. v. *Ḳiyās*.

[30] Nur die Kriegszüge Muḥammads bilden eine Ausnahme; vgl. Chaumont in: SI 75/1992/114 ff.

[31] Material dazu s. o. Bd. III 20; auch Bd. II 158 f. und 419. Differenzierend jetzt M. H. Kamali, *Appellate Review and Judicial Independance in Islamic Law*, in: Mallat (ed.), Islam and Public Law 49 ff.

wer dagegen ohnehin Gewißheit nicht für möglich hielt, sah über Fehlurteile leichter hinweg.

Wie man an diese letztere Frage ursprünglich heranging, wird aus Ḥadīṯen deutlich. „Es gibt drei Arten von Richtern", so ließ man den Propheten sagen, „zwei davon sind in der Hölle und einer im Paradies: einen, der gemäß der Wahrheit entscheidet – der ist im Paradies; einen, der nach Willkür (*hawā*) entscheidet – der ist in der Hölle; und einen, der ohne Wissen entscheidet – der ist (auch) in der Hölle"[32]. Oder noch deutlicher: „Wer Richter ist und ungerecht entscheidet, der ist in der Hölle. Wer richtet und sich irrt (*aḫṭa'a*), ist (auch) in der Hölle. Wer aber richtet und die Wahrheit trifft, der ist umso eher gerettet"[33]. Daneben treten andere Fassungen, die nicht, wie in der ersten Version, in diesem Dreierschema bewußte Abweichung und Inkompetenz mit der Wahrheit konfrontieren oder, wie in der zweiten, moralische Ungerechtigkeit und Irrtum, sondern Ungerechtigkeit und Inkompetenz[34]; das Element des Irrens aufgrund kompetenter Überlegung, also eines fehlgeschlagenen *iǧtihād*, fehlt dort völlig. Daß aber der Akzent darauf verlagert wurde, läßt sich hübsch daran erkennen, daß anderswo mit dem Kunstgriff der Suggestivfrage[35] gerade dieser Punkt herausgeholt wird: „Wie kann (ein solcher Richter)", so fragt jemand den Propheten, „in der Hölle sein, wo er sich doch ein eigenes Urteil gebildet hat (*iǧtahada ra'yahū*)?" Und der Prophet antwortet: „Wenn er nichts davon versteht, soll er nicht zu Gericht sitzen!"[36]. Durchgesetzt aber hat sich eine mildere Sicht: „Wenn ein Richter (*al-ḥākim*) sich ein eigenes Urteil bildet und das Rechte trifft, so bekommt er zwiefachen Lohn (im Jenseits); wenn er dagegen sich ein eigenes Urteil bildet und irrt, so bekommt er (nur) einfachen Lohn". Dieses Wort, das in nahezu alle kanonischen Sammlungen eingegangen ist[37], ist auch später im Zusammenhang des Problems viel diskutiert worden[38].

In der Theologie war man nicht so großzügig. An sich war ihr Gegenstand noch weniger einsichtig; man schloß, wie man sagte, „von dem Anwesenden (*šāhid*) auf das Abwesende (*ġā'ib*)", d. h. von der Anschauung auf das Unanschauliche. Das war ein naheliegendes und althergebrachtes Gegensatzpaar.

---

[32] Wakī', *Aḫbār al-quḍāt* I 16, ult. ff.

[33] Ib. 18, 5 f.; auch Ibn 'Abdalḥakam, *Futūḥ Miṣr* 227, 5 ff. und vorher.

[34] Wakī' 14, 2 ff.

[35] Vgl. dazu die Beispiele in HT 24, 33, 41, 47 f.

[36] Wakī' I 18, 12 ff.; allgemein *Conc.* V 418 a. Die Verkleidung als Prophetenwort ist spät; älter ist vermutlich die Darstellung in Form eines Gesprächs zwischen Iyās b. Mu'āwiya und Ḥasan al-Baṣrī, in der Iyās die hier referierte strengere Auffassung vertritt (TTD III 181, 9 ff., mit der klaren Formulierung *man iǧtahada wa-aḫṭa'a*). Die Wendung *iǧtahada ra'yahū*, aus der auf dem Weg über den Infinitiv *iǧtihād ar-ra'y* der Terminus *iǧtihād* abgeleitet ist, zeigt, wie nahe *iǧtihād* und *ra'y* miteinander verwandt waren (vgl. auch Bravmann, *Spiritual Background* 188 ff.).

[37] Vgl. *Conc.* I 390 a. Auch bei Ibn 'Abdalḥakam 227, 19 ff., ohne daß dieser den Widerspruch zum Vorhergehenden (s. o. Anm. 33) notierte.

[38] Vgl. etwa Šāfi'ī, *Risāla* 494 nr. 1409 ff. oder Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 966, 7 ff. Auch Taftazānī, Komm. zur *'Aqīda* des Nasafī, übs. Elder 166 ff.; dazu Schacht, *Origins* 96 f.

Im Koran erschien Gott als derjenige, „der Bescheid weiß über das, was verborgen (*ġā'ib*), und das, was allgemein bekannt ist (*as-šahāda*)"[39]. Schon bei Muǧāhid ist dann *šahāda* durch *šāhid* ersetzt und so auch morphologisch auf *ġā'ib* bezogen[40], ebenso bei dem Dichter Ru'ba, in seiner Kritik der Qadariten[41]. Wenn man auf dieser Basis nun von einem *qiyās al-ġā'ib ʿalā š-šāhid* sprach[42], so entsprach dies dem *qiyās biẓ-ẓāhir ʿalā l-ḫafī* in der arabischen Übersetzung von Galens Περὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας[43]; im Griechischen lag ἀναλογισμός zugrunde[44]. Dieser ἀναλογισμός wurde, wie der gleiche Text verrät, von den „Dogmatikern" unter den hellenistischen Medizinern praktiziert; sie stießen damit auf die Kritik der Empiriker[45]. In der Tat belehrt uns Sextus Empiricus, daß nach dem vierten Tropus des Ainesidem die „aitiologische" Methode der Dogmatiker darin bestand, in dem Augenschein (den φαινόμενα) etwas Verborgenes (ἀφανές), nämlich die Ursache dieses Augenscheins, zu entdecken[46]. Schon Anaxagoras hatte gesagt, daß man sich der sichtbaren Welt bedienen müsse, um die nicht-offenbaren Dinge zu „sehen" (ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα)[47]. Das Thema war also alt; die Araber wurden wohl auch durch hellenistische Schultradition, nicht nur in der Medizin, sondern vielleicht ebenso in der Rhetorik, damit vertraut gemacht.

Es sieht so aus, als habe auf diesem Gebiet der *kalām* erst allmählich gegenüber dem *fiqh* seine Selbständigkeit entdeckt. Während Spekulationen über die *ʿilla* schon früh auftauchen und bei ʿAmr b. ʿUbaid, die Echtheit des diesbezüglichen Textes[48] einmal angenommen, bereits eine beachtliche Subtilität erreichen, wirkt das, was Abū l-Huḏail über außerjuristische, nicht-fachspezifische Beweisverfahren sagt, noch recht primitiv[49]. Statt *qiyās* steht bei ihm nun *istidlāl*; theologische Argumentationen schlossen von einem Zeichen (*dalīl*) auf etwas Bezeichnetes (*madlūl ʿalaihi*). Ich habe darin seinerzeit stoischen Einfluß am Werke sehen wollen[50]. Daran halte ich auch weiter fest[51].

---

[39] Sure 6/73; dazu die Parallelen bei Paret, *Kommentar* 144. *Aš-šahāda* ist eigentlich „das, was gegenwärtig ist, einem vor Augen steht". Vgl. auch Izutsu, *God and Man in the Koran* 82 ff. und kurz Gimaret in EI² IX 201 s. v. *Sh̲ahāda*.

[40] Zitiert bei Muḥāsibī, *Fahm al-Qur'ān* 313, 2.

[41] Ahlwardt, *Sammlungen alter arabischer Dichter* 6, v. 47; dazu Bd. II 48.

[42] So auch bei den christlichen Theologen, die Arabisch schrieben (vgl. Rissanen, *Theological Encounter* 95 ff.).

[43] S. 33, 2 WALZER; ähnliche Formulierungen ib. 20, 7 und 23, 7. Die arabische Übersetzung stammt von Ḥubaiš (s. o. S. 650, Anm. 12).

[44] Vgl. dazu meine Ausführungen in: *Logic in Classical Islamic Culture* 34 f.

[45] Darüber berichtet später ausführlich auch Ibn Hindū, *Miftāḥ aṭ-ṭibb* 33 ff.; vgl. Masʿūdī, *Murūǧ* VII 172 ff./IV 377 f. nr. 2857 ff. PELLAT.

[46] *Hypotyposeis* I 181.

[47] Vgl. dazu H. Diller in: Hermes 67/1932/14 ff.

[48] Text X 5–6.

[49] Text XXI 178; dazu Bd. III 269 f.

[50] In der zitierten Arbeit in: *Logic in Classical Islamic Culture* 21 ff.

[51] Unterstützung habe ich erhalten von R. Gwynne. Sie bringt in ihrer Dissertation Material dafür, daß die Schlußformen, die Ǧubbā'ī in seinem *Tafsīr* benutzt, den fünf Arten des hypothetischen Syllogismus entsprechen, die Chrysipp unterschieden hatte (*The ‚Tafsīr' of al-Jubbā'ī* 75 ff.).

Jedoch wird man berücksichtigen müssen, daß vieles von dem, was die Stoiker in der Logik an Neuem aufgebracht hatten, längst nicht mehr ihr Alleinbesitz war. Zwar wird man den Unterschied zwischen aristotelischer Begriffslogik und stoischer Aussagenlogik (der die Ursache für das vor etwa einem halben Jahrhundert neu erwachende Interesse an der stoischen Logik war) nicht aufzugeben brauchen; aber über die hypothetischen Syllogismen, in denen die stoische Aussagenlogik Gestalt annahm, haben auch die späteren griechischen Peripatetiker sich ihre eigenen Gedanken gemacht.

Dies betont jüngst Miklós Maróth, *Ibn Sina und die peripatetische „Aussagenlogik"* (Leiden 1989). Avicenna hat auf diesem Gebiet Schriften zur Verfügung gehabt, deren griechisches Original uns nicht mehr erhalten ist (vgl. *Šifā'*, Qiyās 356, 7 ff./übs. Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna* 159). Nicht unterschlagen sollte man auch, daß es Begriffe (und Verfahren) gibt, die nicht unbedingt in das stoische Schema hineingehören, z. B. *tamṯīl* bei Mu'ammar und Naẓẓām – was auch immer damit gemeint sein mag (vgl. Text XVI 48, a sowie XXII 145, b und 149, a; dazu Bd. III 85 und 379); zu *tamṯīl* = παράδειγμα (nach Aristoteles, *Rhet.* I 2.8, 1356b) bei Avicenna vgl. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* 274 f. Über die Erkenntnistheorie der *mutakallimūn* äußert sich jetzt auch Dhanani, *The Physical Theory of Kalam* 15 ff.

4.3.5 Erkenntnis und Verantwortung

Der Schluß vom Zeichen auf das Bezeichnete oder vom „Anwesenden" auf das „Abwesende" eröffnete den Ausweg aus dem Sensualismus, den die frühen Theologen von iranischem Denken ererbt hatten[1]. Die Legende von Ǧahms Diskussion mit den Sumaniten zeigt am besten, worauf man hinauswollte: auch Dinge, die man nicht sah, mußten sich beweisen lassen. Denn man kam ohne sie nicht aus; das galt nicht nur für Gott, sondern auch für den Geist[2]. Allerdings konnte man sich in diesen Fällen auch fragen, ob man es nicht mit Denknotwendigem zu tun hatte; eine Zeitlang hielt man den Gottesbegriff ja für apriorisch[3]. Manche Erkenntnisse ergaben sich von selbst, waren „primär, spontan" (*ibtidā'ī*)[4] oder „zwangsläufig" (*ḍarūrī*)[5], wie man sagte; andere waren „erworben" (*iktisābī*), „Ergebnis eigener Entscheidung" (*iḫtiyārī*)[6] oder „Ergebnis von Nachdenken, theoretisch" (*naẓarī*)[7]. „Zwangsläufig, notwendig" waren, wie man bald feststellte, nicht nur die Sinneserkenntnisse, sondern

---

[1] Belege hierzu oben S. 645, Anm. 5.

[2] Bd. II 503 f. Bei den „Geistern", etwa den Engeln, lag die Sache anders; sie konnten sich materialisieren und waren dann dem Menschen sichtbar (s. o. S. 538).

[3] S. o. S. 361 ff.

[4] So Bišr b. al-Mu'tamir (s. o. Bd. III 118).

[5] Abū l-Huḏail redete von *'ilm al-iḍṭirār* (Text XXI 170, b; dazu Bd. III 251).

[6] So wiederum Bišr b. al-Mu'tamir. Abū l-Huḏail sagte vielleicht eher *'ilm al-iḫtiyār* bzw. *'ilm al-iktisāb* (Text XXI 44, b).

[7] Dieser Terminus taucht anscheinend erst später auf (*Erkenntnislehre* 114); von der Grundbedeutung her berührt sich *naẓar* mit griech. θεωρία und lat. *speculatio*.

auch das Ichbewußtsein oder andere Dinge, die man intuitiv wahrnahm; Mu'ammar scheint für diese Differenzierung verantwortlich zu sein[8]. Abū l-Huḏail kennt den Begriff *badīha* und meint damit einen weiteren Teilbereich dessen, was andere als *ibtidā'ī* bezeichneten[9]: eine vorgegebene Wahrheit, einen Erfahrungsgrundsatz vielleicht[10]. Dagegen kam noch nicht in den Blick das, was man später unter *badīhīyāt* subsumierte: die „Axiome" im Sinne des Aristoteles, der Satz vom Widerspruch usw.[11] Die aristotelische Logik war damals im *kalām* noch nicht rezipiert; man kümmerte sich ohnehin nicht um Logik im engeren Sinne, sondern fragte nach den erkenntnistheoretischen Grundlagen.

> Zur Entwicklung des terminologischen Rasters allgemein vgl. zuletzt B. Abrahamov, *Necessary Knowledge in Islamic Theology* in: Brit. J. of Middle Eastern Studies 20/1993/20 ff. Pines sieht in einer postum erschienenen Arbeit in der genannten Antithese indischen, vor allem buddhistischen Einfluß am Werke (JSAI 17/1994/193). Wie man dabei *ḍarūrī* am treffendsten wiedergeben sollte, ist umstritten; Frank schlägt „non-inferential" vor, als Gegensatz zu „inferential" für *iktisābī* bzw. *naẓarī* (in: Le Muséon 95/1982/336, Anm. 29, und JAOS 109/1989/44). – Die Logik selber und ihr fremder, griechischer Ursprung wurde erst gegen Ende des von uns behandelten Zeitraumes kontrovers: bei Nāši', der sich mehrfach an einer Widerlegung der *aṣḥāb al-manṭiq* versuchte (Werkliste XXXI d, nr. 3). Die anderen Zeugnisse sind später: das bekannte Streitgespräch zwischen dem Grammatiker Abū Sa'īd as-Sīrāfī und dem Philosophen Abū Bišr Mattā b. Yūnus (dazu ausführlich Endreß in: B. Mojsisch [ed.], *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* 163 ff.), das von A. Falaturi herausgegebene *K. al-Ḥamsīn mas'ala fī kisar al-manṭiq* (in: *Collected Texts on Logic and Language*, ed. Mohaghegh/Izutsu, S. 13 ff.) und vor allem der *Radd 'alā l-manṭiqīyīn* des Ibn Taimīya mit den davon abhängigen Schriften des Suyūṭī (dazu jetzt W. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*; Oxford 1993).

Dabei hielt man sich immer vor Augen, daß Erkenntnis auch eine Verpflichtung (*taklīf*) war; sie öffnete den Weg zur Seligkeit und war damit selber bewertbar[12]. Aber natürlich nur dann, wenn man sie sich persönlich hatte aneignen können; das ist vermutlich der Grund, warum man anfangs *iktisābī* oder *iḍṭiyārī* sagte statt *naẓarī*. Allerdings kam gerade dadurch eine Unklarheit in das Schema hinein. Was ist, wenn jemandem die Augen gewaltsam geöffnet werden? Er sieht dann zwar; aber sieht er auch „notwendig"? „Erwirbt" er

---

[8] Allerdings steht er hierbei im Austausch mit Naẓẓām (s. o. Bd. III 86 f. und 381). Auffällig ist, daß Mu'ammar die Sinneswahrnehmungen nicht als Einheit nahm (*ḥissīyāt*, wie man später sagte), sondern jeden Sinn einzeln zählte; so verfuhr auch noch Ibn 'Arabī (Chittick, *Sufi Path of Knowledge* 160).

[9] Beide Wörter assoziierten aneinander; die Wurzel *b-d-ḥ* ist vermutlich sekundär aus *b-d-'* entwickelt. Vgl. auch *fī bādi' ar-ra'y al-muštarak* „nach spontan sich einstellender Ansicht" bei Fārābī; dazu M. Aouad in: Ar. Sc. and Phil. 2/1992/133 ff.

[10] S. o. Bd. III 269.

[11] *Erkenntnislehre* 118 f.

[12] S. o. S. 363.

nicht eher sein Sehen durch die Einwirkung eines andern? Bišr b. al-Mu'tamir hat so reagiert. Die Antwort ergab sich für ihn aus seiner *tawallud*-Theorie: Alles, was „erzeugt" ist, ist auch „erworben", erworben im Sinne von „ausgeführt"[13] durch denjenigen, der den Vorgang auslöst. Das Sehen wäre in einem solchen Falle also nicht das Handeln dessen, der sieht, sondern dessen, der dem Sehenden die Augen öffnet – eine reichlich absurde Konsequenz, die sofort auf Widerspruch stieß[14]. Ähnlich komplex war der Fall des Überlieferungswissens: Man erwarb es, indem man es hörte, also durch Sinneswahrnehmung; aber man mußte es natürlich auch verstehen, und man mußte es akzeptieren. Als man *iktisābī* durch *naẓarī* ersetzte, ließ sich zwar leicht sagen, daß überlieferte Wahrheit nicht „Ergebnis von Nachdenken" sein konnte; aber sie deswegen „zwangsläufig" zu nennen, blieb doch etwas hart.

> Zur späteren Entwicklung vgl. *Erkenntnislehre* 416 f. Anders sah die Sache aus, wenn man „erworbenes" Wissen als „vermitteltes" Wissen verstand; dann fielen natürlich die durch einen Dritten bewirkten Sinneswahrnehmungen ebenso darunter wie die durch Bericht oder Überlieferung gewonnenen Erkenntnisse (ib. 171). Aber dieser Versuch, aus dem Dilemma herauszukommen, liegt gleichfalls jenseits des von uns behandelten Zeitraums; er findet sich im 6. Jh. bei dem Māturīditen Ṣābūnī. Schon Mu'ammar hatte das Überlieferungswissen unter die „notwendigen" Erkenntnisse gezählt (Bd. III 86). Die Schwierigkeiten entstanden vermutlich dadurch, daß sich zwei Einteilungsschemata überlagerten: einerseits *ḍarūrī-iktisābī* und andererseits Sinne-Überlieferung-Verstand (so Gimaret, *Ash'arī* 165). Die Tatsache, daß dabei der Gegensatz *ḍarūrī-iktisābī* ursprünglich nicht primär erkenntnistheoretisch, sondern juristisch gemeint war, hat den muslimischen Theoretikern auch den Blick dafür verstellt, daß apriorische und sinnliche Erkenntnis durchaus nicht auf der gleichen Ebene lagen, sondern ihrerseits wiederum einen Gegensatz bilden konnten. Das Abendland ist seit Kant gewohnt, ganz anders zu denken.

Wenn „erworbenes", persönlich durchgeführtes Wissen Gegenstand einer Verpflichtung war, dann durfte man es nicht hinauszögern; jeder Augenblick, den ein mündiger Mensch ohne Gotteserkenntnis verbrachte, war verloren. Andererseits braucht Erkenntnis Zeit; man fragte sich darum, wieviel „Frist" der Mensch habe[15]. Einen Unterschied zwischen Gläubigen und Heiden gab es da im Grunde nicht. Die Muslime hatten den Vorteil, daß ihnen die „Frist" durch Belehrung normalerweise verkürzt wurde; aber zur Gotteserkenntnis verpflichtet war ein Heide auch[16], und wenn er sie verwirklichte, erfüllte er damit Gottes Gebot. Letzteres galt sogar dann, wenn er trotzdem weiter Heide blieb; er hatte die Wahrheit dann eben nur partiell erkannt, und er war seiner Pflicht gefolgt, ohne damit eigentlich Gott zu intendieren. Abū l-Huḏail hat sich mit dieser Diskrepanz auseinandergesetzt[17]. Der Heide weiß darum vielleicht auch

---

[13] S. o. Bd. III 45.
[14] Ib. 118 und 249; auch oben S. 488.
[15] S. o. S. 363.
[16] Vgl. Aš'arī, *Maq.* 226, 6 f.: als Lehre aller Mu'taziliten.
[17] Bd. III 252 f.

gar nicht, daß er verpflichtet ist, oder, wie manche bald ergänzten, er kann es gar nicht wissen; denn die Verpflichtung, Gott zu erkennen, setzt den Gottesbegriff bereits voraus[18]. Damit war freilich nun nicht mehr gesagt, daß der Gottesbegriff apriorisch sei; dorthin konnte die Mu'tazila nicht mehr zurück. Vielmehr schloß man jetzt daraus, daß Nichtmuslime, die noch nie von Gott gehört hatten, „unschuldig" seien. Ṯumāma hat so argumentiert[19]; Ǧāḥiẓ ist ihm gefolgt. Allerdings hat letzterer dann in einem revolutionären psychologischen Ansatz zu zeigen versucht, wie Erkenntnis trotzdem voraussetzungslos zustandekommen kann. Sie ist bloß nicht mehr planbar; sie ist in gewissem Sinne immer „zwangsläufig" (*ḍarūrī*). Vor allem ist sie nicht „erzeugt"; zwar kann sie durch Nachdenken entstehen, aber das muß nicht so sein[20].

Diese Überlegung war, so klug und originell sie auch sein mochte, zugleich eine Bankrotterklärung des mu'tazilitischen Rationalismus. Ǧubbā'ī hat darum im Gegenzug nachzuweisen versucht, warum jeder Mensch dennoch die Verpflichtung zur Gotteserkenntnis verspüren muß. Niemand nämlich entgeht der Erfahrung, daß er von einer Macht abhängig ist, die ihn steuert und der er für diese Führung Dank schuldet; um aber diesen Dank abzuleisten, muß er herausbekommen, an wen dieser sich richten soll[21]. Damit war der entscheidende Schritt getan zur Ausbildung des Robinson-Motivs. Schon Ǧubbā'ī selber scheint es in das Gedankenexperiment einbezogen zu haben[22]; später wird es vor allem von šī'itischen Autoren, aber auch anderswo aufgegriffen[23]. Wie Ibn Ṭufail den Gedanken ausgestaltet[24] und Ibn an-Nafīs ihn übersteigert bzw. karikiert hat[25], ist allgemein bekannt.

> Von einer Insel sprechen dabei unter den von uns genannten Autoren nur Ǧuwainī (vgl. Nagel 356) und der Ibāḍit al-Kindī. Aš'arī und Ibn Bābōya reden von einer menschenleeren Wüste, Kulīnī von einem Berggipfel, wo der Protagonist aufwächst. Aber der Inhalt des Gedankenexperimentes ist von der Lokalisierung natürlich prinzipiell unabhängig. Der Beachtung wert ist, daß auch das

---

[18] S. o. S. 101 und 363 f.

[19] S. o. Bd. III 168 f. Daß nur derjenige zur Erkenntnis verpflichtet sei, an den die Offenbarung ergangen ist, hatte bereits Ḍirār gesagt (ib. 51); jedoch ist bei ihm die erkenntnistheoretische Verknüpfung noch nicht so eng.

[20] S. o. S. 99 ff.

[21] *Erkenntnislehre* 329 ff.; zum Problem allgemein, aber ohne Bezug auf Ǧubbā'ī, jetzt A. K. Reinhart, *Before Revelation* 107 ff.

[22] Wenn wir annehmen, daß der Reflex bei Aš'arī, *Luma'* 52 § 119 von ihm ausgeht.

[23] Vgl. Kulīnī, *Kāfī* II 246, 3 ff. und Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 235, 12 ff.; auch Ǧubbā'īs schrittweise Hinführung zur Gotteserkenntnis begegnet ähnlich bei Kulīnī, in einem Bericht über den Kreis des Ǧa'far aṣ-Ṣādiq (*Kāfī* I 188, 14 ff.). Daß das Robinson-Motiv in sunnitischer Umgebung ebenfalls bekannt war, zeigen Ǧuwainī, *Ġiyāṯ al-umam* 524 f. § 841 DIB (dazu Nagel, *Festung des Glaubens* 339) und Šahrastānī, *Nihāya* 371, 12 ff., wo es auf die *„ahl al-ḥaqq"* zurückgeführt wird. Für die Ibāḍīya vgl. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šar'* II 301, 2 ff.

[24] In seinem *Ḥaiy b. Yaqẓān*; vgl. dazu jetzt Gutas in: Oriens 34/1994/222 ff., vor allem S. 235, und U. Rudolph in: F. Niewöhner (ed.), *Klassiker der Religionsphilosophie* (München 1995), S. 126 ff. Eine eingehende Quellenuntersuchung steht noch aus.

[25] In seiner *Risāla al-Kāmilīya*; vgl. Meyerhof/Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs* (Oxford 1968).

platonische Höhlengleichnis für eine ähnliche Fragestellung genutzt worden ist. Dieses ist nämlich in neuer Sicht von dem afrikanischen Rhetor Arnobius, dem Lehrer des Laktanz, aufgegriffen worden. Ihm geht es darum, wie ein Kind, das – wiederum gewissermaßen im Urzustand seiner Natur – einsam in einer Höhle aufwächst, sich verhält, wenn es später aus ihr herauskommt; die Antwort lautet, daß dieser Mensch die Welt einfach so akzeptieren wird, wie sie ist. Bei Ibn Ṭufail sind es demgegenüber Erkenntnisdrang und Neugierde, die sein Handeln bestimmen. Vgl. dazu H. Blumenberg, *Das dritte Höhlengleichnis* (Studi e Ricerche di Storia della Filosofia; Turin 1961, kurz auch id., *Die Genesis der kopernikanischen Welt* 33 f.); zur Rezeption des Textes in der französischen Aufklärung P. Krafft, *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius* (Wiesbaden 1966), S. 161 ff. Allgemein K. Gaiser, *Das Höhlengleichnis. Thema und Variationen von Platon bis Dürrenmatt*; in: Schweizer Monatshefte 65/1985, Heft 1/55 ff.

Unter den genannten Theologen äußert sich der Ibāḍit al-Kindī am ausführlichsten; in seinen Kreisen hatte die Frage auch die längste Tradition (vgl. Bd. I 412 und II 206 f.). Für ihn steht dabei das Tötungsverbot an zentraler Stelle; das Schlachten von Tieren ist nach seinem Dafürhalten der Inbegriff von Gewaltanwendung (*ǧaur*) und rational durch nichts zu rechtfertigen. Auf diese Weise wird das Robinson-Motiv mit der Diskussion über das Naturrecht verknüpft (s. o. S. 575). Die Verpflichtung zum Dank, die bei Ǧubbā'ī als rationales Grundgebot in den Vordergrund trat, ließ sich in dem Augenblick kaum noch aufrecht erhalten, wo man, wie später die Aš'ariten, Gott auch als „Schaden bereitend (*ḍārr*)" betrachtete (dazu Gimaret, *Noms divins* 331 ff. und oben S. 8, Anm. 26).

Ǧāḥiẓ ist unter den Mu'taziliten damals nahezu der einzige geblieben, dem hinsichtlich der Macht der Vernunft Bedenken kamen. Er wußte, daß es auch Triebe und Emotionen gibt; in fast platonischer Weise arbeitet er mit der Vorstellung von Seelenteilen, deren jeder auf seine Art wirksam werden kann[26]. Ihm sekundieren, was das Bewußtsein menschlicher Schwachheit angeht, nur einige mu'tazilitische Ṣūfīs, die den Gedanken von der ἰσοσθένεια τῶν λόγων, wie ihn die antike Skepsis gekannt hatte[27], wieder zum Leben erweckten: die Entscheidung zwischen konkurrierenden Argumenten ist nicht immer in verbindlicher Weise möglich[28]. Später hat diese resignierende Einstellung stark um sich gegriffen; Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, der vom *kalām* ohnehin nicht viel hielt, hat Beispiele dafür gesammelt[29]. Vorher aber hatte man erst einmal seinen Optimismus ausgelebt. Ǧāḥiẓ' Lehrer Naẓẓām hatte zwar durchaus gewußt, daß man nicht immer sofort mit dem Verstande weiterkommt; aber den Zweifel, der sich daraus ergibt, wertete er positiv[30]. Wenn jemand, der sich

---

[26] S. o. S. 103 ff. Wie bei Plato wird auch bei ihm dadurch die Rolle des Willens geschmälert (Dihle, *Vorstellung vom Willen* 65).

[27] Im τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας; vgl. dazu jetzt J. Barnes, *The Toils of Scepticism* 1 ff.

[28] S. o. S. 92 f.

[29] Vgl. das Material, das I. 'Abbās in: al-Abhath 19/1966/196 ff. beigebracht hat; auch meine Ausführungen ib. 21/1968/7 ff. und in *Erkenntnislehre* 221 ff.

[30] S. o. S. 105 und 588.

zu den Mu'taziliten zählte, daraus den Schluß zog, daß Wahr und Falsch gleichermaßen wahrscheinlich seien, so war dies selbst Ǧāḥiẓ peinlich[31]. In dem mu'tazilitisch inspirierten *K. Uṣūl al-'adl wat-tauḥīd*, das – vermutlich zu Unrecht – Qāsim b. Ibrāhīm zugeschrieben wird, wird die Vernunft nicht nur dem Ḥadīṯ, sondern auch dem Koran übergeordnet; beide werden ja erst durch sie erkannt[32]. Menschen, die einfach ihrem Glauben lebten, verfielen dem Vorwurf des *taqlīd*; Bišr b. al-Mu'tamir und Murdār, aber auch andere, haben den Fideismus der breiten Masse gegeißelt[33]. Erst Ibn Kullāb und seine Gesinnungsgenossen konnten sich dazu entschließen, den *muqallid* gläubig zu nennen. Aber selbst sie machten Einschränkungen: Zwar gehorcht er Gott mit seiner Glaubensüberzeugung; aber er sündigt doch, indem er das Nachdenken unterläßt. Er ist somit dem *fāsiq* gleichzustellen, wobei diesem allerdings nach ihrer Ansicht – anders als nach der der Mu'tazila – Barmherzigkeit zuteil werden konnte[34].

Über das Kriterium, aufgrund dessen man weiß, daß man recht hat, machte man sich erst allmählich Gedanken. In der Theologie war alles Nachdenken ja in erster Linie dazu da, die Offenbarung zu bestätigen; richtig war darum schon das, was mit letzterer übereinstimmte. Allerdings war dies nicht gleichbedeutend mit rationaler Gewißheit; hierzu mußte sich, wie Abū l-Huḏail zumindest dem Sinne nach feststellte, eine „Überzeugung" (*i'tiqād*) in ein „Wissen" verwandeln[35]. Daß dies geschieht, machte sich nach Naẓẓāms Ansicht daran bemerkbar, daß die Bewegung des Geistes, die durch die Suche nach der Wahrheit entsteht, zur Ruhe kommt. Wahrheit ist „Ruhe des Herzens" (*sukūn al-qalb*)[36]. Das war ein subjektives Kriterium; es hatte Konsequenzen für die Logik, die vor allem bei Ǧāḥiẓ zu Tage traten[37]. Ǧāḥiẓ fragte sich auch bereits, ob man auf diese Weise denn den Einwänden der Skeptiker entgegentreten könne: Beruhigt sich nicht jeder bei dem, was er glaubt?[38] Daß alles Denken nur Mußmaßung (*ḥisbān*) sei, war angeblich bereits Ṯumāma vorgehalten worden; er hatte auf handgreifliche Weise reagiert[39]. Die Anekdote folgt einem Topos[40]; eine intellektuelle Auseinandersetzung mit der Skepsis suchen erst Muḥammad b. Šabīb und, vermutlich nach ihm, 'Abbād b. Sulaimān[41]. Wahrscheinlich hatten sich skeptische Argumente durch den Einfluß

---

[31] *Ḥayawān* VI 37, 6 ff.

[32] Ed. 'Imāra in: *Rasā'il al-'adl wat-tauḥīd* I 96, apu. ff.; zur Echtheit des Traktates vgl. Madelung, *Qāsim* 100.

[33] S. o. S. 67, Anm. 24, sowie Bd. III 109 und 139; vgl. auch *Erkenntnislehre* 45 ff.

[34] Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣirat al-'awāmm* 28, 3 ff.

[35] S. o. Bd. III 254.

[36] Ib. 380.

[37] S. o. S. 97 ff.

[38] S. 102 f.

[39] Vgl. die Anekdote bei Ibn 'Abdrabbih, *'Iqd* II 407, pu. ff.; dazu al-Abhath 21/1968/1 f.

[40] *Erkenntnislehre* 235 f.

[41] S. o. S. 128 und 41. Wenn Nader, *Système philosophique des Mu'tazila* 236 ff. das Thema ganz von Naẓẓām her angeht, so stützt er sich dazu nur auf Ḥasan Çelebi; in den frühen Quellen findet sich nichts Entsprechendes. Allerdings hatte schon Abū l-Huḏail gegen die

empirischer Mediziner aus der Schule von Gondēšāpūr ausgebreitet[42]; jedoch übte ganz allgemein auch die Erfahrung des religiösen und kulturellen Pluralismus ihre Wirkung aus[43]. Seitdem hat das Problem die Theologen nicht mehr in Ruhe gelassen[44]. Das war angesichts seines grundsätzlichen Charakters leicht zu verstehen. Andererseits durfte man nicht vergessen, daß man sich in der Theologie befand und nicht in der Philosophie; wenn alles rational erklärbar ist, so sagte Ibn ar-Rēwandī, wozu braucht man dann noch die Offenbarung?[45]

„Sophisten" geschrieben (Werkliste XXI, nr. 4); die Überlieferung hat davon leider nichts bewahrt.

[42] Die mehrfach zitierte Schrift Galens Περὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας paßt, obgleich selber nicht skeptisch orientiert, gut in das geistige Klima Gondēšāpūrs.

[43] Daiber stellt z. B. das Interesse an Doxographien in diesen Zusammenhang; Listen von sich widersprechenden Lehrmeinungen ließen sich als Beleg für den τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας lesen (*Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit*; in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, ed. W. Haase und H. Temporini II 36.7, S. 4974ff.).

[44] Vgl. das Material in *Erkenntnislehre* 173ff. und Vajda in: REJ 126/1967/154ff.; speziell zu Qāḍī ʿAbdalǧabbār Bernand, *Le problème de la connaissance* 69ff. Die Erklärungen, die der Qāḍī für Sinnestäuschungen gibt, sind behandelt bei Sabra, *The Optics of Ibn al-Haytham* 107ff. (nach *Muġnī* IV 70ff.).

[45] S. o. S. 320. Denselben Gedanken will, wahrscheinlich von Ibn ar-Rēwandī her stilisiert, der Spanier Ibn al-ʿArabī auf seiner Reise in den Osten i. J. 485/1092 auch von drei Juristen gehört haben, die er in Alexandrien bzw. Jerusalem traf (*al-ʿAwāṣim min al-qawāṣim* 230, 7ff. und vorher).

5. Theologie und Gesellschaft

Die Mu'taziliten haben sich durch ihre Polemik gegen das *taqlīd* unbeliebt gemacht; sie galten als autoritär. Selber sahen sie sich eher als solche, die gegen die „selbstverschuldete Unmündigkeit" kämpften; ihr Denken hatte aufklärerische Züge[1]. Wenn sie Gewalt anzuwenden versuchten, so vor allem bei ihren eigenen Schulgenossen; hier bemühten sie die Justiz[2]. Anderen dagegen traten sie meist nur mit dem Wort entgegen; die *miḥna* geht nicht auf ihr Konto[3]. Der aufklärerische Geist aber war – in den Grenzen, welche ihm von der Religion allgemein gesetzt wurden – weithin dem Islam überhaupt eigentümlich; er äußerte sich in dem rationalen Glaubensbegriff[4] und in der Leugnung aller übernatürlichen Mächtigkeiten zwischen Mensch und Gott[5]. In jeder Stadt, in jedem Heeresbezirk und in jeder Grenzmark (*ṯaġr*) sollte es, so hatte schon Ibn al-Muqaffa' gefordert, kluge und erfahrene Leute (*ahl al-fiqh was-sunna*) geben, die das Verhalten und Denken ihrer Mitmenschen beobachten und es in die rechte Bahn zu lenken versuchen[6]. Wer Theologie betrieb, konnte sich auf diese Weise in der Rolle des Seelenführers sehen; von ihm galt, was 'Āmirī später auch von dem Philosophen behauptete: daß er „in den Argumenten gegen überkommene Gemeinplätze (*da'āwī masmūʿa*) beschlagen ist und keine Gefahr läuft, sich mit blindem Vertrauen (*taqlīd*) in eitle Dogmen zu besudeln"[7].

5.0.1 Ausgrenzungen

Freilich war zur Unduldsamkeit nur ein kleiner Schritt. Es waren ja nicht nur die Unwissenden zu erziehen; man mußte auch mit den Konkurrenten fertig werden, die selber mit einem solchen Erziehungsanspruch auftraten und ihn nur anders verstanden. Zwar kam es sehr wohl vor, daß man friedlich nebeneinander lebte: der Mu'tazilit Ǧa'far b. Mubaššir mit seinem traditionsgläubi-

---

[1] Vgl. die charakteristische Bemerkung bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 201, 9 ff.; auch oben S. 572 und unten S. 711. Das Verhältnis der Mu'tazila zum einfachen Volk behandelt Muḥ. 'Imāra in: aš-Šūrā (Libyen), 2/1975, Heft 4, S. 72 ff.; s. auch oben S. 671.

[2] S. o. Bd. III 65 und 431.

[3] Ib. 180 f. und 464.

[4] S. o. S. 568.

[5] Vgl. dazu allgemein Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam* (München 1991).

[6] *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* 62 ff. § 57 PELLAT.

[7] *I'lām bi-manāqib al-Islām* 87, 14 f./übs. Rosenthal, *Fortleben der Antike* 94.

gen Bruder, der Šī'it Hišām b. al-Ḥakam mit dem Ibāḍiten 'Abdallāh b. Yazīd, der geschäftlich sein Kompagnon war[1]. Aber nicht selten wurde man auch fanatisch: 'Abdalmalik b. Ḥabīb (gest. 238/852), ein spanischer Mālikit, Verfasser des kürzlich herausgegebenen *Ta'rīḫ*[2], verlangte, daß Ḫāriǧiten und Mu'taziliten zum Tode verurteilt würden[3]; schon Mālik selber hatte mit dieser Strenge gegen die Ibāḍiten vorgehen wollen[4]. Gewiß, dies war vorerst nur eine Kathederforderung; Juristen hatten keine Macht über die Exekutive[5]. Indes ist die Forderung selber interessant genug; sie konnte nur aufgestellt werden, wenn man den Eindruck gewann – oder erwecken wollte –, daß die Grenze zum „Unglauben" oder zur „Ketzerei" überschritten war. Objektiv war diese Grenze nicht leicht zu ziehen; „Orthodoxie" wurde, wie wir sahen, in verschiedenen Regionen und zu verschiedenen Zeiten jeweils anders definiert, und es gab keine Institution, die ihr hätte Verbindlichkeit geben können[6]. Die Mu'taziliten haben über das Problem nachgedacht; sie unterschieden dann häufig zwischen verzeihlichem und unverzeihlichem Irrglauben[7]. Unverzeihlich war das, was ihrem eigenen Credo am stärksten entgegenstand: Anthropomorphismus und Determinismus[8]. Rein systematisch gesehen wäre der Dualismus natürlich noch schlimmer gewesen; aber seit den Maßnahmen al-Mahdīs[9] war er kaum noch aktuell.

Die ersten, die das *takfīr*, die Verketzerung, praktiziert hatten, waren die Ḫāriǧiten gewesen. Jedoch hatten sie daraus die Konsequenz gezogen, sich selber auszugrenzen; wie seinerzeit die Essener hatten sie, um als Heilsgemeinde intakt zu bleiben, die Einsamkeit gewählt. Ihnen fiel es darum auch leicht, auf dieser Basis gegen die Muslime *ǧihād* zu führen; nachdem sie erneut die *hiǧra* gemacht hatten, konnten sie ihre ehemaligen Glaubensbrüder selbst in dieser Hinsicht wie Ungläubige behandeln[10]. Sie sind damit nicht die einzigen geblieben[11] – bis hin zu den Mördern Sadats[12]. Aber das war doch eher die Sprache des politischen Extremismus. Wer in die Gesellschaft integriert war, beließ es auf der Ebene des Handelns beim *amr bil-ma'rūf*. So sind auch

---

[1] S. o. S. 56 f. und Bd. I 349 f.
[2] Ed. J. Aguadé; Madrid 1991.
[3] Vgl. Monés in: EI² IV 87 b.
[4] S. o. Bd. II 666.
[5] Das zeigt sich deutlich im Fall des Ḍirār b. 'Amr, als dieser von den Barmakiden gegen den Bannstrahl des Sa'īd al-Ǧumaḥī geschützt wurde (s. o. Bd. III 34). Weiteres s. u. S. 677 ff.
[6] So schon Goldziher, *Vorlesungen* 183 f.; danach Lewis in: SI 1/1953/57 f.
[7] So etwa Aṣamm; vgl. Bd. II 415.
[8] S. o. S. 62 und 422 sowie Bd. III 136 und 288; auch Text XXIX 33–35 und XXXI 22, wo es darum geht, welches von beiden schlimmer ist. Bei Ǧubbā'ī wird statt des Anthropomorphismus die Leugnung des *ḫalq al-Qur'ān* genannt; vgl. *Maq.* 464, 7 ff.
[9] S. o. Bd. I 420 und III 20 ff.
[10] Schwartz, *Ǧihād unter Muslimen* 29. Auch die Gegenseite bezeichnete die Bekämpfung der Ḫāriǧiten als *muǧāhada* (Mubarrad, *Kāmil* 1062, 5).
[11] Vgl. dazu die vorhergenannte Monographie von W. Schwartz.
[12] Dazu Jansen in: WI 25/1985/14 ff. und 30, Anm. 33; vorher 13 f. auch zur Auseinandersetzung dieser Gruppe mit der Ǧamā'at at-takfīr wal-hiǧra, deren *hiǧra*-Ideal dabei als zu quietistisch angesehen wird.

die Mu'taziliten verfahren; sie konnten allenfalls in Gemeinden, die an der Peripherie der islamischen Welt lagen, ohne Einbeziehung der Obrigkeit ihre Ordnungsvorstellungen durchsetzen[13]. Davon, das *amr bil-ma'rūf* militant zu verwirklichen, nahmen sie bald Abstand[14]; es gab auch gesittetere Methoden, den Mitmenschen „anzubefehlen, was recht ist"[15].

Was aber auf jeden Fall blieb, war die Selbstgerechtigkeit, der Mangel an Toleranz, wie man heute sagen würde. Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī drückte es so aus: „Viele Theologen sind, wie ich sehe, schnell bei der Hand damit, Glaubensbrüder (*qaum min ahl al-qibla*) wegen einer nebensächlichen Abweichung in irgendeinem Detail der Offenbarung (*šarī'a*)[16] für ungläubig zu erklären. Dieses Vorgehen hat meines Erachtens gefährliche Folgen und ist auch schon im voraus zu tadeln[17]. Denn wie sollte jemand den Rahmen einer Religion verlassen (können), wenn diese viele (verschiedene) Urteile in sich faßt? Man kann sich mit vielen Dingen von ihr schmücken[18], die (dennoch) bei ihr keineswegs irrig sind, und wenn jemand einem andern vorhält, ein Ungläubiger zu sein, so ist er selber mit Bezug auf das Anhängen dieses Etiketts auch nicht besser dran. Abū Hāšim erklärte z. B. seinen Vater Abū 'Alī al-Ǧubbā'ī für ungläubig und dieser wiederum ihn; (zudem) hat mir Abū Ḥāmid al-Marwarrūḏī[19] berichtet, daß eine Schwester Abū Hāšim's sowohl ihn als auch ihren Vater für ungläubig erklärte[20]. Die Schüler des Abū Bakr Ibn al-Iḫšīḏ[21], z. B. Anṣārī[22], Ibn Ka'b[23], Ibn ar-Rummānī[24] und andere, erklären allesamt den Abū Hāšim und seine Anhänger sowie Ǧu'al[25] und dessen Schüler für ungläubig. Man könnte auch andere Beispiele wählen. Ich weiß nicht, was diese Heimsuchung soll, die unter ihnen nicht auszurotten ist ...!"[26].

Hier ist *takfīr* also bloßes Intellektuellengezänk; bei Theologen sollte man kaum anderes erwarten. Denen aber, denen an Theologie nicht so sehr gelegen war, blieb das weite Feld der gesellschaftlichen Ächtung. Fuḍail b. 'Iyāḍ hatte hier z. Z. des Hārūn ar-Rašīd die Maßstäbe gesetzt: Man solle mit einem „Häretiker" keine Tischgemeinschaft halten (die man Juden und Christen sehr

---

[13] So vielleicht in Indien (s. o. S. 14).

[14] S. o. Bd. II 390.

[15] Ib. 389. Allgemein vgl. schon die geistvollen Bemerkungen bei Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* 92 ff.

[16] Da hier von Theologen (*mutakallimūn*) die Rede ist, nehme ich nicht an, daß mit *šarī'a* nur das „Gesetz" im engeren Sinne gemeint ist; s. auch oben S. 566 und 354, Anm. 9.

[17] Gemeint ist: Principiis obsta.

[18] Ich lese *tuḥulliya* statt *taḥallā*.

[19] Häufiger Gewährsmann Tauḥīdīs; šāfi'itischer Jurist, gest. 362/973 (IḤ I 69 f. nr. 23, mit weiteren biographischen Quellen).

[20] Zu dieser Schwester vgl. Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 330, 10 ff. und unten S. 722 f.

[21] Zu ihm Bd. II 37 und 337 f.; auch oben S. 248.

[22] Abū l-Ḥasan al-Anṣārī; vgl. Ḥākim al-Ǧušamī in: *Faḍl* 333, 2 f.

[23] Bei Ḥākim al-Ǧušamī nicht genannt. Nach *Baṣā'ir* [2]I 236, 1 wäre dies die gleiche Person wie der Vorhergehende.

[24] Zu ihm s. o. S. 610, Anm. 53.

[25] Gemeint ist der Mu'tazilit Abū 'Abdallāh al-Baṣrī (gest. 369/980); zu ihm EI[2], Suppl. 12 ff.

[26] *Baṣā'ir* [2]VII 249, 2 ff.; ähnlich, aber kürzer auch ib. [1]IV 253, 6 ff./[2]IV 216, 4 ff.

wohl zugestand), man solle nicht an seinem Begräbnis teilnehmen und erst recht ihm nicht die Tochter zur Frau geben; nicht einmal ein freundliches Lächeln sollte man ihm gönnen[27]. Mālik b. Anas hat sich offenbar ähnlich geäußert, im Hinblick auf Qadariten und Ibāḍiten; er verbietet auch Krankenbesuche, und natürlich soll man für die Häretiker nicht beten[28]. Für das Totengebet konnte man sich hierbei schon auf den Koran berufen (Sure 9/84); der Vers wird in einer frühen ḫāriǧitischen Predigt in diesem Sinne zitiert[29]. Ḫāriǧiten beteten zuweilen nicht einmal über Kindern, die starben, bevor sie offiziell in die Gemeinde aufgenommen waren[30]. Während der *miḥna* konstruierte eine übelwollende Justiz ein Mischehenproblem dieser Art: Eine Frau konnte von jemandem, der sich nicht zum *ḫalq al-Qur'ān* bekehrte, die Scheidung verlangen[31]. Gelehrte wurden boykottiert; manche lasen darum von vornherein nicht in der Moschee, sondern zu Hause. Wenn ein unbeliebter Prediger oder Richter abgesetzt oder verjagt wurde, wusch man den Platz, wo er gewirkt hatte[32]. Man fragte sich, ob man das Erbe eines Häretikers annehmen dürfe[33]; ʿAbdarraḥmān b. Mahdī verneinte es mit Bezug auf die Ǧahmiten[34]. Letzteres war vielleicht vornehmlich ein theoretisches Problem; aber Muḥāsibī soll es bei seinem Vater tatsächlich so gehalten haben[35], ähnlich auch Ǧaʿfar b. Ḥarb[36]. Beide waren Asketen, und bei beiden war es vielleicht nur ein Topos[37]. Jedenfalls war es leichter – und kam darum häufiger vor –, Andersdenkenden den Gruß zu verweigern.

S. o. Bd. II 343. Allgemein dazu Wāʿiẓ-i Kāšifī, *Futūvatnāma-yi sulṭānī* 252 ff.; er sagt u. a., daß man Schachspieler besser nicht grüßen sollte – natürlich nicht etwa, um sie nicht zu stören (254, 3 ff.). Bei Nichtmuslimen – mit denen man meist weniger religiös zerstritten war, als daß man sich ihnen sozial überlegen fühlte – legte man Wert darauf, daß sie zuerst grüßten (vgl. Ibn Qudāma, *Muġnī* [Kairo 1342/1924] X 625, 4 ff. und besonders ausführlich Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Aḥkām ahl aḏ-ḏimma* 191 ff.). Hier ging es auch darum, in welcher Form man den Gruß erwidern sollte oder durfte; dabei spielte eine exegetische Überlieferung zu Sure 58/8 eine etwas unselige Rolle (vgl. Ṭabarī ^{2}XXVIII 13, –4 ff.; Lane, *Lexicon* 1284 a und 1475 b; EI^{2} VIII 917 a). Im übrigen beschränkt

---

[27] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* II 42, –7 ff.

[28] Vgl. J. Kraemer in: IOS 10/1980/52 nach Saḥnūn und Ibn Qudāma; dort auch weiteres Material.

[29] Text VIII 7, g.

[30] S. o. Bd. II 576. Beispiele eines verweigerten Totengebetes vgl. Bd. II 660 und 673; auch EI^{2} VIII 931 b. Weiteres s. u. S. 681.

[31] S. o. Bd. III 470. Man beachte die Parallele zu dem Fall Naṣr Abū Zaid in Ägypten.

[32] S. o. Bd. II 381 und III 478.

[33] Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 341, 9 ff.

[34] Ibn Ḥanbal, *Waraʿ* 53, 5 f.

[35] Ib. 4, 13 ff.; dazu *Gedankenwelt* 2.

[36] Sein Fall lag insofern etwas anders, als der Vater kein Häretiker war, sondern Staatsbeamter; er stand also im Verdacht, sein Vermögen unrechtmäßig erworben zu haben (s. o. S. 69 und u. S. 716).

[37] Selbst bezüglich der Ungläubigen war die Erbpraxis in der Umaiyadenzeit, als es von diesen noch viele gab, recht unterschiedlich (Ibn Kaṯīr, *Bidāya* IX 231, pu. ff.: nach Zuhrī).

sich die Diskussion entsprechend diesem exegetischen Bezug auf die *ahl al-kitāb*; Qatāda entschied darum in einem Fatwā, daß man zwar ihren Gruß, nicht aber den der Zoroastrier erwidern solle (*Aqwāl Qatāda* 73, 14 f.). – Auch die Juden bedachten nicht jeden mit ihrem Schalom (vgl. ʿA. Al-Nasser in: ZAL 26/1993/18; EI² VIII 916 b).

Den Schritt von der gesellschaftlichen Ächtung zum offenen Gesinnungsterror und zur Randale taten vor allem die Ḥanbaliten. Das Trauma der *miḥna* hatte sie intransigent werden lassen – oder eher: sie rekrutierten sich vor allem aus Leuten, die in der Frage des *ḫalq al-Qurʾān* keine Nachsicht kannten. Wer sich hier nur ein wenig von ihrer Linie entfernte, hatte sich in ihren Augen vom Islam bereits losgesagt[38]; vor allem hielten sie auch jeden Zweifel an ihrem Standpunkt schon für Unglauben[39]. Als sie Einfluß auf die kalifale Politik gewannen, nahm die Zahl der erzwungenen Widerrufe zum erstenmal seit der *miḥna* wieder zu[40]; der Ankläger des Ibn ʿAqīl scheute sich nicht, in einem Fatwā dessen Blut für erlaubt zu erklären[41]. An die Ḥanbaliten ist vermutlich gedacht, wenn Abū ʿAlī Ẓāhir b. Aḥmad as-Saraḫsī (gest. Ende Rabīʿ II 389/ Mitte April 999 im Alter von 96 Jahren) überliefert, daß Aš'arī, als er in dessen Hause in Baġdād auf den Tod darniederlag, gesagt habe: „Ich bezeuge hiermit, daß ich niemanden unter meinen Glaubensbrüdern (*ahl al-qibla*) für ungläubig erklären (will). Denn alle weisen sie (mit ihren Glaubensäußerungen) auf ein und denselben Gott; es handelt sich überall nur um verbale Unterschiede"[42].

Aš'arī erscheint hier im gleichen Lichte wie Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī. Aber wir haben es nun ja nicht mit einer Originaläußerung zu tun; vielleicht wird er nur idealisiert. Was wir indes aus dem Satz schließen können, ist, daß seine Anhänger sich von den Ḥanbaliten – denen er selber noch Konzessionen gemacht hatte – distanzierten; wer einen Mittelweg gehen wollte, konnte auch beim *takfīr* nicht so starrköpfig sein. Die Ḥanbaliten notierten dies doxographisch so, daß die Aš'ariten in einem Häretiker nur einen *fāsiq* sahen, keinen *kāfir*[43]. Sie selber waren dazu nicht bereit[44], ebensowenig wie die Imāmiten[45]; Šīʿiten und Ḥanbaliten gerieten darum in Baġdād auch immer aneinander. Aber die Aš'ariten konnten doch mit einem breiten bürgerlichen Konsens rechnen. Schon Dāwūd al-Iṣfahānī hatte ein *K. Tark al-Ikfār* geschrieben[46]. Ḥakīm

[38] S. o. S. 213 ff.; allgemein dazu Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 267, 3 ff.
[39] *Muʿtamad* 272, 8 ff. Die Formel selber ist älter (s. o. S. 588).
[40] Makdisi, *Ibn ʿAqīl* 428 ff.
[41] Ibn Qudāma, *Taḥrīm an-naẓar* § 5; zum Zusammenhang vgl. Makdisi, *Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn ʿAqīl* in: Mélanges Massignon III 91 ff.
[42] Ibn ʿAsākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī* 141, 1 ff.; zitiert bei Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* 185 f. > Lewis in: SI 1/1953/59, jeweils im größeren Zusammenhang des Problems.
[43] Abū Yaʿlā 267, pu. f.
[44] Vgl. etwa Ibn Qudāma, *Taḥrīm an-naẓar* § 76 MAKDISI.
[45] Mufīd, *Awāʾil al-maqālāt* 15, ult.; zur Grundlage in der Tradition vgl. Bd. I 275 f. Auch der Safavidenstaat ist ausgesprochen intolerant gegenüber Sunniten gewesen (vgl. Arjomand, *Shadow of God* 191 und 198).
[46] Werkliste XXXIII c, Widerlegung a.

at-Tirmiḏī schimpfte darüber, daß man in seiner Heimat, in Ostiran, so schnell mit dem Worte *zandaqa* bei der Hand war[47]. Vor allem die Murǧi'a stand, wenn auch vielleicht nicht ganz zu Recht, im Rufe gewisser Liberalität[48]. Denn so sehr die *rabies theologica* verbreitet sein mochte, wußte man doch im Grunde, daß sie auf ihre Urheber selber zurückschlug. Unter den Mu'taziliten plädierte Nāši' für Großzügigkeit gegenüber der Lehrabweichung[49]. Mufīd beobachtete dann, daß jene ebenfalls von den „Neuerern" nur noch als Sündern (*fussāq*) sprachen[50]; er ist ein Zeitgenosse des Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī.

„Neuerer" (*mubdi'*) war denn auch die Bezeichnung, die man auf die Dauer statt „Ungläubiger" wählte; das *takfīr* wurde ersetzt durch das *tabdī'*. Ġazzālī benutzt diesen letzteren Terminus in seinem *Faiṣal at-tafriqa*[51], später auch Ibn Taimīya, trotz seiner Strenge[52]. Aber wir haben auch für die Frühzeit eine Menge Belege, nur eben nicht überall. Zwar findet sich die Wurzel im Koran nur an einer einzigen Stelle, als finites Verb (*ibtada'a*), und noch ohne den negativen Akzent[53]. Das Nomen *bid'* begegnet in einem Gedicht des Bašāma b. al-Ġadīr, der kurz vor dem Islam lebte[54]; auch hier ist die Bedeutung wertneutral: „etwas Neues im Lauf des Geschehens (*ḥadaṯān*)"[55]. Daß aber ein neues Element (*muḥdaṯa*) sich störend bemerkbar machen, ein „Neuerer" (*muḥdiṯ*) ein Aggressor sein könne, gibt die „Gemeindeordnung von Medina" zu verstehen[56]. Hier haben wir also den pejorativen Sinn, wenngleich verbunden mit einer andern Vokabel; *ḥadaṯ* statt *bid'a* kommt auch später immer wieder einmal vor, etwa bei dem Ḥanbaliten Ibn Qudāma[57]. Im Ḥadīṯ ist *bid'a* dann weit verbreitet; dort findet sich auch der lapidare Ausspruch „Jede Neuerung ist ein Irrweg"[58]. Neuerungen zu unterbinden, war eine der Aufgaben, die Ibn al-Muqaffa' den oben[59] genannten *ahl al-fiqh was-sunna* zuwies[60]. Der religiöse Bereich ist an dieser Stelle gar nicht unbedingt gemeint.

---

[47] *Sīrat al-auliyā'* 395, 10 ff. YAḤYĀ/85, 1 ff. RADTKE.
[48] So nach der Meinung des Zurqān; Aš'arī widerspricht ihm sehr (*Maq.* 476, 12 ff.).
[49] Text XXXI 65.
[50] *Awā'il al-maqālāt* 16, 3 ff./übs. Sourdel 261 § 14.
[51] S. 195, 16 DUNYĀ/übs. Runge 43.
[52] Vgl. Turki in: SI 42/1975/82; dazu Goldziher, *Vorlesungen* ¹200, Anm. 15.3 und 289 f. Daß sowohl Ġazzālī als auch Ibn Taimīya bestimmte Dinge dennoch als *kufr* bezeichneten, steht auf einem andern Blatt; für Ġazzālī s. u. S. 692, für Ibn Taimīya den *Maǧmū' fatāwā*, Bd. XXXV 99 ff. (unter der Überschrift *fī ḥukm al-murtadd*!).
[53] Sure 57/27: Die Christen haben das Mönchtum „(von sich aus) aufgebracht"; Gott hat es ihnen nicht vorgeschrieben. Hier ist die *bid'a* also eher ein opus supererogationis.
[54] Er war ein Oheim des Zuhair (vgl. GAS 2/118).
[55] *Mufaḍḍalīyāt* nr. 122, v. 13.
[56] Vgl. Serjeant in: BSOAS 41/1978/23 f., Satz 3 a mit Kommentar.
[57] *Taḥrīm an-naẓar* § 54; bekanntlich auch schon mit Bezug auf die „Neuerungen" 'Uṯmāns. Für *aḥdaṯa* in diesem Sinne vgl. Bd. I 185 und II 309; zum Wortfeld allgemein s. den Wortindex s. r. *ḥ-d-ṯ*.
[58] *Conc.* I 152.
[59] S. 673.
[60] *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* 63, 2.

Das ist anders bei den Murği'iten; *bid'a* begegnet im *K. al-Irğā'*[61] und dann vor allem bei Abū Ḥanīfa, in dessen Sendschreiben an ʿUṯmān al-Battī[62]. Die Muʿtaziliten standen, wie wir sahen, eher in der ḫāriğitischen Tradition des *takfīr*; aber Ğaʿfar b. Mubaššir sprach dann in einem Buchtitel von *ahl al-bida'*[63]. Als Gegenbegriff hatte man dabei im allgemeinen *sunna* im Sinn[64]; wenn rechtes Verhalten alter „Brauch" war, so Fehlverhalten „Neuerung". Man bewegte sich damit in fundamentalistischen Bahnen; aber im Grunde mußte jede Religion, für die mit der Offenbarung der Höhepunkt am Anfang stand, auf solche Gedanken kommen. Im Griechischen entspricht καινότης (bei den Kirchenvätern)[65] oder νεωτερισμός (in Byzanz)[66]. Tertullian sprach von der *novellitas* oder *posteritas* der Sektierer[67], und Vinzenz von Lérins gab i. J. 434 seinem „Merkbuch" (*Commonitorium*), in welchem er die Orthodoxie definierte[68], den Titel „Für Alter und Universalität des katholischen Glaubens wider die gottlosen Neuerungen der Häretiker".

Auch an dieser Front soll Aš'arī bereits zur Mäßigung geraten haben: Wenn jemand sich bei seinen religiösen Vorstellungen verrennt, so möge man stillschweigen oder aber ihm mit einem Wort des Propheten widersprechen; auf keinen Fall aber sollte man ihn „ausgrenzen", etwa ihn nicht mehr grüßen oder seinem Begräbnis nicht beiwohnen[69]. Allerdings steht dies so ausführlich erst in einer Sekundärfassung des zugrundeliegenden Textes; erst hier wird auch Ibn Ḥanbal ausdrücklich als Gegenpol genannt[70]. Ġazzālī wird später im *K. al-Amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar* seines *Iḥyā'* ebenso zur Zurückhaltung mahnen[71]. Erst bewußtes „outing", der öffentliche Skandal, provozierte eine Reaktion; denn „wir urteilen nach dem äußeren Anschein (*aẓ-ẓawāhir*)", so sagte man, „das Innere kennt Gott am besten"[72]. Schon die *munāfiqūn* waren von dem Propheten ja trotz aller starken Worte nicht aus der Gemeinde ausgeschlossen worden; sie hießen so, weil sie „dissenters" waren, ohne ihr Innerstes zu offenbaren[73]. Auf der verbalen Ebene tat man sich allerdings niemals Zwang an. „Heuchler" war noch sanft gewesen. ʿAlī b. Mīṯam oder Yūnus al-Qummī kamen auf die Idee, ihre Gegner als regennasse

---

[61] Text II 1, c.
[62] Text II 5, d, o und w.
[63] Werkliste XXVII, nr. 5.
[64] Vgl. etwa Text I 1, b und II 5, w; auch XVI 66, a; dazu Schacht, *Origins* 60 f. und Juynboll in: JSAI 5/1984/308 ff. So im übrigen schon in dem genannten Gedicht *Mufaḍḍalīyāt* nr. 122; dort v. 16 (vgl. die Übs. von Lyall II 345 f., mit Kommentar).
[65] Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 693 a, allerdings nur eine einzige Stelle.
[66] Auch νεωτέρισμα (Sophocles, *Greek Lexicon* 782); dazu das Verb νεωτερίζειν (Lampe 907 b).
[67] Vgl. N. Brox in: RAC XIII 262.
[68] S. u. S. 686.
[69] *Risālat Istiḥsān al-ḫauḍ* = *K. al-Ḥaṯṯ 'alā l-baḥṯ*, ed. Frank in: MIDEO 18/1988/150, 1 ff.
[70] 151, 5 f.; zu den textkritischen Problemen vgl. Frank, ib. 90 ff.
[71] Buch 9 des 2. „Viertels". Dazu jetzt B. Musallam in: *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, ed. F. Robinson (1996), S. 173 ff.
[72] Turki a. a. O. (Anm. 52); dazu oben Bd. III 54.
[73] Vgl. jetzt EI² VII 561 f. s. v. (A. Brockett).

Hunde zu bezeichnen[74]; anderswo nannte man, wie wir aus Abū Dulaf's *Qaṣīda sāsānīya* wissen, die Häretiker *ḫarrāṭ*, nach einer Art von Hunden, die es in Mekka gab[75].

5.0.2 *Gemeinsamkeiten*

Die Gemeinsamkeit mit den Glaubensbrüdern empfand man, zumindest im Alltag, am stärksten im Gebet; man sprach, wenn man die Muslime ohne Unterschied der Konfession bezeichnen wollte, von den *ahl aṣ-ṣalāt* oder *ahl al-qibla*[1]. Als ʿUṯmān in Medina von den Aufständischen belagert wurde, soll er den Mekkanern einen langen Brief geschrieben haben, in welchem er gleich zu Anfang sagt, daß man nie wieder zusammen beten werde, wenn die Partikularinteressen so hart ausgefochten würden[2]. In der Tat machte man sich seitdem ein Gewissen daraus, ob man hinter jedem Imam, vor allem hinter jedem Herrscher beten dürfe[3]; aber wenn die Schicklichkeit es verlangte oder man gar dazu gezwungen war, setzte man sich doch meist über die Skrupel hinweg[4]. Das Problem tauchte ohnehin nur während des Freitagsgottesdienstes auf, und in großen Städten gab es meist mehrere Hauptmoscheen, so daß man unter sich bleiben und sich den Prediger aussuchen konnte[5]. Natürlich ließ das Ritual, gerade weil es in solch ostentativer Weise Identität stiftete, auch Eigenheiten umso stärker hervortreten; wer nur zweimal am Tage betete[6], bei der Waschung die Schuhe anbehielt[7] oder auch bloß die Hände in einer bestimmten Phase des Gebetes zum Himmel erhob[8], fiel sofort auf und zog schnell die Kritik auf sich. An den normalen Wochentagen ging man darum wohl gar nicht unter Fremde; kleine Moscheen gab es genug[9]. Dort sorgte man dann auch dafür, daß „Ketzer" die Moscheen nicht betraten[10]; Moscheen waren ja nicht nur „Gotteshäuser", sondern auch Versammlungsorte, die gewissermaßen den *maǧlis* ersetzten. Gerade deswegen hatten die wenigen

---

[74] S. o. Bd. I 389 und II 427.

[75] Bosworth, *Underworld* II 211. *Ḫarrāṭ* heißt allerdings auch „Drechsler" und, in übertragener Bedeutung, „Aufschneider".

[1] Vgl. Wortindex s. r. *'-h-l.*

[2] Ṭabarī I 3042, 7 ff.

[3] Bd. I 18; auch Sachindex s. v. „Gebet".

[4] Vgl. etwa Bd. I 313.

[5] Vgl. für Raiy während der Salǧūkenzeit ʿAbdalǧalīl-i Qazwīnī, *Naqż* 598, apu. ff./übs. Calmard in: Le monde iranien et l'Islam 1/1971/46.

[6] S. o. Bd. II 420.

[7] Zum *masḥ ʿalā l-ḫuffain* s. o. Bd. I 240, 248, 314 und II 116, 162, 514; weitere Belege im Sachindex s. v.

[8] Bd. II 533 f.

[9] Zu Stammes- und Sektenmoscheen s. o. Bd. I 17 f. mit Verweisen. Wie Sure 9/107 zeigt, gab es Stammesmoscheen schon z. Z. des Propheten in Medina (vgl. dazu jetzt M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans*, Leiden 1995, S. 100).

[10] S. o. Bd. III 193.

Worte, durch die sich der sunnitische und der šī'itische Gebetsruf unterschieden[11], umso größere Bedeutung; zur Zeit des Abū Muslim waren hier die Abweichungen noch auffälliger gewesen[12]. Auch das Begräbnis gab, wie immer und überall, Gelegenheit, neben der Anteilnahme seine Gesinnung zu zeigen[13]; an der Zahl der *takbīr* erkannte man die Konfession[14]. Die Person dessen aber, der das Gebet über der Bahre sprach, markierte den gesellschaftlichen Rang des Toten; hieran wurde deutlich, ob man es mit einer „großen Leiche" zu tun hatte. Selbst bei Gelehrten ließ sich manchmal der Statthalter oder ein Angehöriger der Herrscherfamilie zu dieser letzten Ehre herab[15].

> Daß der Brauch in negativer Formulierung bereits durch den Koran dokumentiert ist, wurde oben S. 676 gesagt. Der Vers lautet: „Und sprich niemals, wenn einer von ihnen stirbt, das Gebet (den Segen?) über ihm und stell dich nicht an sein Grab! Sie haben (ja) an Gott und seinen Gesandten nicht geglaubt und sind als Frevler gestorben" (Sure 9/84). Gemeint sind dort übrigens Anhänger Muḥammads, die sich bereits zum Islam bekehrt und sich dann der Aufforderung zu einem kriegerischen Unternehmen entzogen hatten, also *munāfiqūn* (vgl. Paret, *Kommentar* 208 f.). Nach Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī (zu ihm Bd. III 474, Anm. 12) soll auch mit Rebellen so verfahren werden, zumindest solange sie noch Anhänger haben (Ṭarsūsī, *Tuḥfat at-Turk* 129, 7 ff.). Ḥadīṯe über das Totengebet finden sich in den *ǧanā'iz*-Kapiteln der einschlägigen Sammlungen (vgl. etwa Muslim, *Ǧanā'iz* 17, 22 und 27; *Conc.* VI 297 b); der Brauch wird dort fraglos akzeptiert. Weiteres dazu bei Grütter in: Der Islam 32/1957/87 ff. Ḥakīm as-Samarqandī beruft sich übrigens auf eines der Ḥadīṯe, um der Forderung Geltung zu verschaffen, daß man über jedem Toten das Gebet sprechen solle (*as-Sawād al-a'ẓam*, arab. 23, 11).

Heutzutage hat neben dem Gebet vor allem das Ramaḍānfasten unter den Einheits- und Identitätssymbolen einen hohen Rang[16]. Das scheint in den frühen Jahrhunderten anders gewesen zu sein. Selbst das Problem, nach welchem Kriterium der Beginn des Ramaḍān festzusetzen sei, hat damals offenbar kaum die Gemüter bewegt[17]; die Dimensionen des Osterstreites wurden nie erreicht. Auch die Pilgerfahrt nach Mekka erscheint in den Quellen nicht in erster Linie als Gemeinschaftserlebnis[18], sondern als gottwohlgefälliges Werk[19] oder, da-

---

[11] Vgl. EI² I 188 a s. v. *Aḏān*.

[12] Ṭabarī II 1955, 13 ff. In provokanter Weise haben später noch die Ḥurūfīs den *aḏān* verändert (s. o. S. 424); für die Ṣafavidenzeit vgl. Modarressi, *Crisis and Consolidation* 43 f.

[13] Vgl. etwa Bd. II 704.

[14] Vgl. Brunschvig, *Etudes d'islamologie* I 68; auch oben Bd. III 213.

[15] S. o. Bd. II 77, 365, 381, 555, 692; III 98 und 213.

[16] Vgl. dazu Jomier in: MIDEO 3/1956/1 ff. = *L'Islam vécu en Egypte* (Paris 1994), S. 39 ff.

[17] S. aber oben Bd. I 439. Allgemein dazu Schacht in EI² III 379 ff.

[18] Allenfalls insofern, als manche Ḫāriǧiten die Teilnahme am Ḥaǧǧ verboten, um der Vermischung mit anderen Muslimen aus dem Weg zu gehen (Bd. II 581).

[19] S. o. Bd. II 295 und 329; im Gegenbild auch II 494. Naǧāšī vermerkt an einer Stelle, daß jemand den Ḥaǧǧ fünfzigmal zu Fuß gemacht habe (270, 7 f.). Als verdienstlich galt auch, wenn man einem Bedürftigen durch finanzielle Zuwendungen die Pilgerfahrt ermöglichte oder sonst sich um die Pilger kümmerte (s. o. Bd. I 320; II 552 und 656).

neben, als Gelegenheit zum „internationalen" Gedankenaustausch[20] und wohl auch zur Anknüpfung von geschäftlichen Beziehungen[21]; in der ersten Hälfte des 2./8. Jh's scheint man den Aufenthalt an den heiligen Stätten weiterhin dazu genutzt zu haben, sich juristischen Rat zu holen[22]. Allerdings verstand sich das Gemeinschaftsgefühl damals auch viel eher von selber; der Mensch war eingebunden in seinen Lebenskreis, und der Personbegriff, mit dem wir es zu tun haben, ist gewissermaßen „konstellativ". Einsamkeit wurde normalerweise nicht erstrebt – viel seltener als im Christentum. Es gab keine Mönche, und auch die Asketen waren meist keine Einsiedler, sondern lebten mitten in der bürgerlichen Gesellschaft. Sie waren im allgemeinen verheiratet; wer für sich blieb, als „Single", wirkte wegen seiner Kontaktarmut schnell als unfähig, sich selber zu verwirklichen[23]. Typen wie der Hl. Antonius, der in der Wüste gegen die Dämonen kämpft, sind dem Islam auf immer fremd geblieben.

Die frühislamische Gesellschaft war zwar segmentär[24], aber was „Klassenunterschiede" und religiöse Privilegien anging, ungemein homogen; generell waren die sozialen Gruppen – die es natürlich gab – vorwiegend funktional bestimmt, nicht statutär[25]. In der Zeit, von der wir handeln, verliefen die Trennlinien nicht so sehr horizontal als vielmehr vertikal, zwischen einzelnen Regionen, Städten und Stadtvierteln[26]. Mochten zu Anfang die Araber noch auf ihren Abstand zu den „Klienten" geachtet haben, so wurde dieser doch schnell durch das egalitäre Pathos des Islams eingeebnet[27]. Schon der Koran

---

[20] S. u. S. 753, Nachträge zu Bd. II 652 und 704 f.

[21] S. o. Bd. II 345.

[22] S. o. Bd. II 692. Zur Bedeutung der Pilgerfahrten sind vor allem die Arbeiten von Victor Turner zu vergleichen (*Process, Performance and Pilgrimage*, New Delhi 1979; auch: Pilgrimages as Social Processes, in: *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell Univ. Press 1974, S. 166 ff.). Zum Ḥağğ im besonderen vgl. jetzt Eickelman/Piscatori (ed.), *Muslim Travellers* (London 1990), dort die Artikel von El Moudden (S. 69 ff.), Metcalf (S. 85 ff.) und McDonnell (S. 111 ff.).

[23] Ausnahmen finden sich vor allem in Syrien; unter den Grenzkämpfern scheinen manche unverheiratet geblieben zu sein (s. o. Bd. I 124, Anm. 7), und das Libanongebirge war ein beliebtes Rückzugsgebiet für Eremiten (Ibn al-Faqīh, *Buldān* 112, 9; Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm* 44, 9 und 188, 18 ff.).

[24] Dazu oben Bd. I 17; allgemein Chr. Sigrist, *Regulierte Anarchie* (Olten-Freiburg 1967). Der Begriff stammt von Durkheim; er wird auch von Evans-Pritchard viel gebraucht (*The Sanusi of Cyrenaica*; Oxford 1949). In der Politologie spricht man heutzutage eher von „fragmentierter" Gesellschaft; E. Brunner-Traut schlägt stattdessen „aggregiert" vor (*Frühformen des Erkennens*, Darmstadt 1990, S. 82). Ich setze dabei nicht voraus, daß diese Gesellschaft akephal sei; von einer Zentralinstanz ist man im Islam immer ausgegangen.

[25] Dazu näher Rodinson in: M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East* 139 ff., dort S. 143. Vgl. auch, allerdings auf Persien eingeschränkt, EIran V 662 ff. s. v. *Class System: Social Stratification* (A. Ashraf und A. Banuazizi). Dort vorher (S. 658 ff.) weiterhin zu den Vorstellungen, die die Muslime selber sich von der Sachlage machten; dazu näher L. Marlow, *Theories of social stratification in Islamic literature until the end of the Mongol period* (PhD Princeton 1987).

[26] Dazu jetzt grundsätzlich R. Bulliet, *Islam. The View from the Edge* (New York 1994).

[27] Dazu oben Bd. I 39 f. und III 55 ff. Der Klassiker hierzu ist natürlich Goldziher, *Muhammedanische Studien* I 1 ff.

hatte hier die entsprechenden Zeichen gesetzt; in Sure 49/13 hieß es: „Ihr Menschen! ... Wir haben euch (nur deshalb) zu Verbänden (*šuʿūb*) und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander (aufgrund der genealogischen Verhältnisse) kennt. Als der vornehmste gilt bei Gott (jedoch) derjenige von euch, der am frömmsten ist". Das war der Vers, von dem die Šuʿūbiten ihren Namen bezogen[28]; aber sie waren nicht die ersten und auch nicht die einzigen, die an ihn erinnerten. Utopien richteten sich an dem Gleichheitsideal aus; von dem Mahdī erwartete man, daß er auf diese Weise „die Welt mit Gerechtigkeit erfülle"[29]. Gleichheit des Denkens und der religiösen Anschauungen erhoffte man dabei natürlich auch; aber hier war man bereit, sich auf Kompromisse einzulassen. Man vergleiche, was Iskāfī – der allerdings als „Zaidit" ohnehin in der Lehre nicht allzu exklusiv war – über die Herstellung der rechten Ordnung gesagt hatte: „Wenn diese Sache geschieht, werden wir auf die Fahnen schreiben: ‚Es gibt keinen Gott außer dem Gott; Muḥammad ist der Gesandte Gottes, und der Koran ist die Rede Gottes'. Dadurch wollen wir Eintracht und Einmütigkeit herbeiführen und Zwist und Spaltung hinter uns lassen"[30].

5.0.3 Die Dialektik der Rechtgläubigkeit

Das war während des Streites um das *ḫalq al-Qurʾān* gesagt. Und wenn der Mahdī auch nie kam, die Einstellung selber war realistisch. Nie hatte es eine Einheit der Lehre gegeben, und die *miḥna* war der letzte Versuch des Staates, sie wenigstens in ein oder zwei Punkten zu erreichen. In vielen Theologoumena ist eine feste Formel nie ausgebildet worden[1]; es gab ja keine Lehrautorität und der Spannraum der islamischen Ökumene war einfach zu groß. Zu Anfang haben wir es eher mit lokalen Gemeinden von *muʾminūn* zu tun, die einer rapiden Expansion ihre Existenz verdankten und darum außer dem Glauben an den Propheten und dem Faktum seiner Botschaft nur wenig gemeinsam hatten. Schon der Text dieser Botschaft hatte Probleme aufgeworfen. Die ʿuṯmānische Redaktion war auf Widerstand gestoßen; vor allem war sie nicht zu den (oder zumindest nicht zu allen) Ḫārigiten gedrungen, und der Kanon war deswegen dort stellenweise umstritten[2]. Auch das Ritual war nicht vereinheitlicht; bezeichnenderweise benutzte man gerade in diesem Bereich, also dem der religiösen Praxis, zum erstenmal für die Abweichler den Namen Bidʿīya „Neuerungspartei"[3]. Nicht einmal die Verehrung der Kaʿba hatte, wie

---

[28] Dazu R. Mottahedeh in: IJMES 7/1976/161 ff.
[29] S. o. Bd. I 233 und III 20; auch hier S. 508. Dazu Gibb in: *L'Elaboration de l'Islam* 121 f.
[30] S. o. S. 80.

[1] Z. B. in der Frage der *ʿiṣma*; s. o. S. 600 f. und vorher.
[2] S. o. Bd. II 582, auch 574 f.
[3] S. o. Bd. II 620 f.; belegt ist damit allerdings nur der Wortgebrauch des Häresiographen.

die Errichtung des Felsendoms zu zeigen scheint, unbedingt von Anfang an zwingende Gültigkeit[4].

Zusammengehörigkeitsgefühl fand sich damals, im Reich der Umaiyaden, am stärksten noch in Syrien; dort redete man auch am ehesten von der *ǧamāʿa*. Aber der Begriff war politisch getönt. Er betonte die Wiedererrichtung der Einheit nach dem Zweiten Bürgerkrieg; im „Jahr der Gemeinschaft" (*ʿām al-ǧamāʿa*) ließ ʿAbdalmalik die ersten Gold- und Silbermünzen mit einer islamischen Legende prägen[5]. Schon im Irak hatte dies nicht mehr viel zu bedeuten. Die beiden großen Städte, Baṣra und Kūfa, waren nicht nur geographisch, sondern auch geistig weit voneinander entfernt; die Šīʿa ist nicht als Schisma zu betrachten, sondern war eine separate irakische Gemeinde mit eigenen Oberhäuptern und einer eigenen Überlieferung[6]. Auch die Ibāḍīya konnte eine Zeitlang ein Eigenleben führen; den Begriff *ǧamāʿa* kannte sie nur mit Bezug auf ihre eigene *ǧamāʿat al-muslimīn* und da nur im Sinne eines „Repräsentantenhauses". Selbst in Syrien wurde dann in der Abbasidenzeit, als das Zentrum des Reiches sich verlagert hatte, der *ǧihād* von Gruppen geführt, die für sich wenig Bezug zur Obrigkeit sahen; Fazārī und ʿAbdallāh b. al-Mubārak verschwenden in ihren Werken an den Kalifen keinen Gedanken[7].

Natürlich grenzte man sich nach außen ab; hier kam das Erwählungsbewußtsein der frühen Muslime zum Tragen. Juristen sprachen später vom „Haus des Islams". Aber das war nicht das *corpus ecclesiae mysticum* der Christen[8]; gemeint war nur der Herrschaftsbereich des islamischen Rechts. Die Identität, die auf diese Weise unter den Gläubigen gestiftet wurde, war, theologisch gesehen, wiederum nur die der gemeinsamen prophetischen Botschaft[9]. Ein Wort für „Muslime rechten Glaubens" oder „Orthodoxie" gab es anfangs nicht; „*ahl al-ḥaqq*", das noch am nächsten kommt, begegnet ganz selten[10] und wird später, als es häufiger auftritt, erwartungsgemäß von allen möglichen Denominationen in Anspruch genommen[11]. Unsere Quellen arbei-

---

[4] Dies betont A. Rippin, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices* I 53. Dazu meine Ausführungen in: J. Raby/J. Johns, *Bayt al-Maqdis. ʿAbd al-Malik's Jerusalem* I 98 ff.

[5] Es hatte auch vorher schon ein *ʿām al-ǧamāʿa* gegeben, nach der Abdankung Ḥasans und dem Einzug Muʿāwiyas in Kūfa (41/661; vgl. EI² VII 265 b). Der Begriff hat damals Vorrang vor *umma*, das heute so sehr das Denken beherrscht (s. o. Bd. I 17). Vgl. weiterhin R. as-Saiyid in: Al-Iǧtihād 4/1991, nr. 13/26 ff.

[6] Vgl. dazu jetzt die (allerdings stellenweise etwas überspitzten) Überlegungen von M. Sharon in: *Revolt. The Social and Military Aspects of the ʿAbbāsid Revolution* 17 f. und, weitgehend übereinstimmend, in: JSAI 14/1991/125 f.

[7] Vgl. Bonner in: SI 75/1992/7 f.

[8] Wobei auch dieser Begriff erst im frühen Mittelalter aufkommt; ursprünglich dachte man dabei an die Eucharistie. Vgl. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* 194 ff. und RGG³ I 1171 mit weiterer Literatur.

[9] Sie wurde zudem ein wenig abgeschwächt durch die Vorstellung von der *fiṭra*; damit steckte ein Stück Islam in jedem Menschen, auch den Heiden (s. o. S. 361 und 592 f.). Aber dieses kam natürlich nur zur Geltung, wenn es nicht bewußt von den Christen, Juden usw. verleugnet wurde.

[10] Mit Bezug auf die Šīʿiten, also in sehr exklusivem Sinne, einmal Bd. I 293.

[11] Vgl. dazu *Erkenntnislehre* 130 f.

ten eher mit den Fremdbezeichnungen, die ihrem eigenen Standpunkt entsprachen. Da aber hießen diejenigen, die wir heute mit Bezug auf den Frühislam „Sunniten" zu nennen pflegen, immer wieder anders[12]: bei den Qadariten *muǧbira*, bei den Ḥāriǧiten *murǧi'a*[13], bei den Murǧi'iten *šukkāk*[14], bei den Rāfiḍiten *nāṣiba*[15], bei den Ǧahmiten *mušabbiha* und bei den Mu'taziliten *nābita*[16] oder *ḥašwīya*[17].

Die ersten Versuche, eine gemeinsame Basis, ein islamisches „Paradigma", zu schaffen, gingen aus von Theologen, die später selber als Abweichler dastanden: von Murǧi'iten wie Abū Ḥanīfa in Kūfa und vor allem von den Mu'taziliten. Abū Ḥanīfa rechnete sich dabei selber zu den *ahl al-'adl* (im Gegensatz zu den *ahl al-bida'*)[18], den „Leuten der gerechten Mitte", aber auch der „Billigkeit" und des „honorigen Verhaltens"; jedoch hatte diese Wortprägung in dem von ihm gewählten Sinne über die Murǧi'a hinaus keine Zukunft[19]. Im *Fiqh al-absaṭ* begegnet dann einmal an einer – vermutlich späten – Stelle *ahl as-sunna wal-ǧamā'a*[20]. Das ist der Begriff, dem später die Welt gehörte. Indes wissen wir über seine Entstehung und Ausbreitung noch nicht viel. Wenn Ġulām Ḫalīl ihn in seinem *K. Šarḥ as-sunna* benutzt, so lediglich mit Bezug auf die Prophetengenossen[21]. Andererseits gewöhnte man sich damals in diesen Kreisen mehr und mehr an, jemanden, den man für rechtgläubig hielt, als *ṣāḥib sunna* zu bezeichnen; Ġulām Ḫalīl selber tut das[22], ebenso sein Zeitgenosse Aḥmad b. 'Abdallāh al-'Iǧlī (gest. 261/875) in seinem *Ta'rīḫ aṯ-ṯiqāt*[23], vor ihm 'Abdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797)[24] und natürlich Ibn Ḥanbal[25]. Aber jene werden eben so genannt, weil sie gerade nicht „Sunniten" im breiten Sinne sind. Würden wir uns trotz dieses Befundes dazu verleiten lassen, eine seit der Urgemeinde bestehende Einheit des „wahrhaft Islamischen" vorauszusetzen, so würden wir mit einem Modell arbeiten, das in der Patristik und in der Kirchengeschichte bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert durch Walter Bauers *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen 1934) den Todesstoß erhielt. „Orthodoxie" entwickelt sich; sie ist

---

[12] Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* 35, 11 ff.
[13] Vgl. etwa oben Bd. I 171 ff. und 226.
[14] Bd. I 226.
[15] Der Ismā'īlit Abū Ḥātim ar-Rāzī sagt deutlich, daß *nawāṣib* ein Schimpfname für die „Murǧi'iten" sei (*K. az-Zīna* bei Sāmarrā'ī, *Ġulūw* 256, 9 ff.).
[16] Bd. III 467 f.
[17] So schon in einem Buchtitel bei Ḍirār b. 'Amr (Werkliste XV, nr. 21).
[18] Text II 5, w.
[19] Bd. I 199 und V 31. Wie sehr Abū Ḥanīfa zum Maßstab für „Orthodoxie" werden konnte, zeigt Bd. II 660.
[20] S. 56, 21.
[21] Fol. 2 a, 1.
[22] S. o. S. 283.
[23] Juynboll in EI² VIII 516 a s. v. *Riǧāl*. Zu Aḥmad b. 'Abdallāh al-'Iǧlī s. o. Bd. III 470.
[24] S. o. Bd. II 554.
[25] S. o. Bd. III 7 und 463. Allgemein zum Thema Juynboll, *Some New Ideas on the Development of Sunna as a technical term in early Islam*, in: JSAI 10/1987/97 ff.

immer Ausdruck eines Konsenses, aber auch eines Netzwerkes von Macht[26]. Ihre Verfestigung ist, wie mir scheint, im Islam erst in der Moderne besiegelt worden, durch die zunehmende Allgegenwart des Staates und die Einmischung der Medien. Die Vorstellung einer immer schon vor der Häresie bestehenden Rechtgläubigkeit ist demgegenüber nur Ausfluß eines statischen Geschichtsbildes.

Dieses Geschichtsbild ist wegen dieses seines statischen Charakters auch rückwärtsgewandt; es ist dasselbe, aus dem heraus der Begriff *bid'a* geprägt wurde. „Die Besten meiner Gemeinde", so hatte der Prophet gesagt, „sind die Angehörigen jener Generation, zu der ich ausgesandt wurde"[27]. Aber für den Islam stellte sich in ganz anderer Weise als im Christentum das Problem der Kontinuität. Im Christentum definierte i. J. 434 Vinzenz von Lérins in seinem „Merkbuch" die Orthodoxie mit der berühmten und seitdem häufig wiederholten Formel: *quod ubique, quod semper et quod ab omnibus traditum est*[28]. Die Urgemeinde ging nach seiner Vorstellung nahtlos über in die Kirche. Für den Islam dagegen gab es nur die „Gemeinde", und es war nicht zu übersehen, daß auf die Generation der *ṣaḥāba* dort erst einmal ein Zeitalter des Schismas (*furqa*) und der Sekten (*firaq*, Pl. zu *firqa*) folgte. So trat neben das vorhergenannte Ḥadīṯ ein anderes, das sich mindestens ebenso großer Beliebtheit erfreute: „Meine Gemeinde wird Erfahrungen machen, die denen der Israeliten so gleich sind wie eine Sandale der andern[29] ... Die Israeliten spalteten sich in 72 Sekten; aber meine Gemeinde wird sich in 73 Sekten spalten, von denen nur eine nicht zur Hölle gehen wird"[30]. Der Vergleich mit den Juden ist uns bereits bekannt. Er erwuchs aus der Reflexion über den Koran: Auch den Muslimen wird jener *iḫtilāf* nicht erspart bleiben bzw. ist nicht erspart geblieben, an dem ihre Vorgänger zugrunde gegangen waren[31]. Nur daß sich jetzt damit die Hoffnung verband, daß im historischen Verlauf allein die *firqa annāǧiya*, die „Heilsfraktion", übrig bleiben oder zumindest die große Mehrheit bilden werde. „Die *ǧamā'a* ist die einzige Gruppe, die nicht zur Hölle gehen wird", so sagte man mit etwas verquerer Logik und, in Anlehnung an oder in Parallele zu dem *iḫtilāf al-umma raḥma*: „Die *ǧamā'a* ist (ein Zeichen göttlicher) Barmherzigkeit, das Schisma aber Strafe"[32]. Mit dem Schisma war der Blick in die Vergangenheit getrübt; er konnte, wie man jetzt annehmen mußte, nur auf die ersten drei Jahrzehnte der neuen Zeitrechnung gerichtet werden.

---

[26] Hierzu jetzt A. Knysh: *„Orthodoxy" and „Heresy" in Medieval Islam. An Essay in Reassessment*, in: MW 83/1993/48 ff. Allgemein vgl. J.-P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale* (Paris 1971) = *²Orthodoxie religieuse et sciences sociales* (den Haag 1980); dort vor allem das englische Resümee S. 269 ff.: *(Religious) Orthodoxy, Rationality and Scientific Knowledge.*

[27] *Conc.* I 94 a.

[28] *Commonitorium*, cap. 2; dazu die Übersetzung bei Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* II 339. Zum historischen Zusammenhang Pelikan, *Christian Tradition* I 333 ff.

[29] Wir würden sagen: „wie ein Ei dem andern".

[30] Tirmiḏī, *Īmān* 18; *Conc.* V 136 a mit Varianten.

[31] S. o. S. 658 f. Bewegte Klage über den *iḫtilāf* etwa bei Muḥāsibī (vgl. *Gedankenwelt* 3).

[32] Für beide Ḥadīṯe vgl. *Conc.* I 370 b.

Damals war, so sagte man, die Urgemeinde von dieser Verwirrung noch nicht tangiert gewesen. „Wer ist denn (die Gruppe, die das Heil gewinnt)?", so hatte man angeblich den Propheten gefragt, und er hatte geantwortet: „Diejenige, zu der ich und meine Genossen gehören"[33]. Der Fundamentalismus verband sich also mit der Vorstellung baldiger Dekadenz.

Die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* haben daraus die für sie nächstliegende Konsequenz gezogen: Erst durch das geduldige Sammeln der Tradition läßt sich die Wahrheit wiederherstellen, an den „Sekten" und an der Theologie vorbei. Dies kann im übrigen im rechten Geiste nur jemand tun, der aus der Wahrheit lebt; so folgte auch die Tradentenkritik dem neuen Orthodoxie-Ideal. Dem *ubique et ab omnibus* versuchte man gerecht zu werden, indem man durch Umfragen bzw. Reisen eine gemeinsame Glaubensüberzeugung herausarbeitete; auf diese Weise sind *ʿaqāʾid* entstanden[34]. Aber die Prophetentradition war viel stärker auf das religiöse Handeln ausgerichtet als auf die Glaubenswahrheiten; in die *ʿaqāʾid* drangen darum auch Gebote der Orthopraxie ein. Theologie spielte in ihnen nur in begrenztem Maße eine Rolle; häufig wird sie, zumindest in der Form des *kalām*, ganz abgelehnt[35]. Das Handeln aber ist in viel sichtbarerer Weise als das Denken dem Wandel der Zeit unterworfen; was heute neu ist, kann morgen als alt empfunden werden. Traditionsgelehrte haben gegen vieles protestiert, gegen den Gebrauch von Sieben oder Pottasche beim Waschen[36] wie später gegen Kaffee und Tabak[37]; aber ihre Nachfahren haben dies alles dann doch akzeptiert. Die Listen wechseln dauernd[38]; da die „Neuerungen" es eher mit dem Code einer Gesellschaft zu tun hatten als mit ihrem Credo, wurde der Fundamentalismus durch die normative Kraft des Faktischen aufgeweicht. So kam man dazu, zwischen guten und schlechten „Neuerungen" zu differenzieren[39]. Von guten und schlechten Häresien hätte man nicht sprechen können.

Das hat viel damit zu tun, daß man sich in Fragen des Handelns auf dem Gebiet des Rechts befand; der *iḫtilāf* war dort erlaubt[40]. Ein Jurist war im

---

[33] Tirmiḏī, ib.; dazu Peters II 363. Die Tradition ist weder von Buḫārī noch von Muslim aufgenommen worden.

[34] S. o. S. 215 und 629 sowie Bd. II 637.

[35] Vgl. das auf Ibn Ḥanbal zurückgeführte Glaubensbekenntnis bei Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 241, 9 ff./übs. Peters II 359 f.; auch unten S. 728 f.

[36] Belege bei Goldziher, *Muhammedanische Studien* II 25 f.

[37] Vgl. die Ausführungen bei Kâtib Çelebi/Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Mīzān al-ḥaqq*, übs. G. L. Lewis, *The Balance of Truth* (London 1957), S. 50 ff. und 60 ff. Für den Kaffee auch EI² IV 451 und jetzt Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, Index s. v. *Bidʿa*; für das Rauchen den etwas naiven, aber doch recht materialreichen Traktat von ʿAlī Muḥammad Naṣr, *al-Qaul al-mubīn fī bayān aḍrār ad-duḫān wa-taḥrīm at-tadḫīn* (Kairo 1412/1992).

[38] Vgl. zusammenfassend Fierro in: Der Islam 69/1992/211 ff. V. Rispler will festgestellt haben, daß unter den Juristen eher Šāfiʿiten und Mālikiten sich mit dem Thema beschäftigten als Ḥanafiten (Der Islam 68/1991/325). Aus asketischer Sicht verbreitete sich darüber Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 168, 12 ff./übs. Gramlich I 528 ff.

[39] Goldziher, ib.; Robson in EI² I 1199 s. v. *Bidʿa*; Talbi in: SI 12/1960/59 ff.

[40] S. o. S. 660.

Prinzip frei, eine abweichende Meinung zu vertreten; das Recht war ja niemals kodifiziert worden. „Für jede Sauerei (*munkar*) gibt es das Fatwā eines Juristen", so sagte al-Malik aẓ-Ẓāhir, der Sohn Saladins, zu Ibn ʿArabī[41]. Traditionarier aber waren normalerweise Juristen; ihr Denken war von daher geprägt. Zu Anfang hatte ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī noch vorschlagen können, diesen Pluralismus gleichermaßen auf theologische Probleme anzuwenden[42]. Naẓẓām hatte sogar darauf hingewiesen, daß auch die Prophetengenossen zerstritten gewesen seien[43]; zu dem Ḥadīṯ vom Vorrang der Urgemeinde fand er ein Gegenbeispiel[44]. Beides ging zwar etwas weit; man hörte es später nicht mehr gern. Aber es trug doch im Verbund mit allem andern ein wenig dazu bei, den Trend zum geschlossenen System abzuschwächen. Man mag den Islam vielleicht „totalitär" nennen, insofern er alle irdische Wirklichkeit juristisch erfassen will; aber in den Antworten bleibt er verhältnismäßig flexibel. Selbst theologische Abweichungen konnte man ganz nüchtern sehen. Was uns in Aš'arīs *Maqālāt al-Islāmīyīn* als Häresiographie entgegentritt, ist zumeist nicht mehr als Doxographie; der Autor hält sich mit kritischen Kommentaren stark zurück[45]. Direkte Verdammungsurteile fließen ihm gar nicht in die Feder; auch auf dem Totenbett sagte er ja, daß er sie sich habe versagen wollen. Hārūn ar-Rašīd verspürte gegenüber ibāḍitischen Koranrezitatoren keine Berührungsängste[46], obgleich er schon damals sonst vielleicht etwas bigott war[47]. Gelehrte haben in bestimmten Milieus und unter bestimmten Umständen Widerruf geleistet, vielleicht auch leisten müssen[48]; aber Abschwörungsformeln gegenüber Sektenmeinungen begegnen in der Literatur selten[49], seltener jedenfalls als im Christentum[50], und daß man vor Antritt eines religiösen Amtes bestimmten Dingen widersagen mußte, wie dies im Katholizismus bis vor kurzem (1967) beim Antimodernisteneid der Fall war[51], ist anscheinend gar nicht vorgekommen.

5.0.4 Der Stellenwert der Häresie

Allerdings bleibt noch einmal zu betonen, daß die Ausbildung dieses prekären Gleichgewichtes ihre Zeit brauchte. In den beiden von uns behandelten Jahr-

---

[41] *Al-Futūḥāt al-Makkīya* (Būlāq 1293/1876) III 91, 11 ff.
[42] S. o. Bd. II 161 f. Ein weiterer Vertreter dieser Meinung unten S. 740, Nachtrag zu I 221.
[43] S. o. Bd. III 390 f.
[44] Vgl. Text XXII 254.3.
[45] Vgl. aber Text XXI 63, d; XXVI 2, h; XXXI 34, f (und c) sowie 61 (Kommentar).
[46] Bd. II 219 und oben S. 176.
[47] S. o. Bd. III 99 f.
[48] S. o. S. 586 f.
[49] Vgl. aber Bd. II 457.
[50] Vgl. dazu LThK I 70; für die orthodoxe Kirche jetzt P. Eleuteri und A. Rigo: *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio, una raccolta eresiologica del XII. secolo.* Venedig 1993 (für die Muslime dort S. 53 ff. mit Aufarbeitung der Literatur).
[51] Hierzu aus der Sicht eines Orientalisten G. Levi Della Vida, *Fantasmi ritrovati* 73 ff.: „Un ebreo tra i modernisti".

hunderten stehen sich das ḫāriǧitische *takfīr* und das murǧi'itische *tabdīʿ* noch als Alternative gegenüber. Der Muʿtazilit Aṣamm sieht in dem schweren Sünder einen „Feind Gottes", den man ungestraft schmähen darf; das ist für ihn sogar Ergebnis eines Konsenses[1]. In dem ḥanafitischen *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim*[2] dagegen heißt es, daß man für Sünder um Vergebung bitten, nicht sie verfluchen solle; selbst Ḫāriǧiten solle man nur als Lügner (bzw. als solche, die unrecht haben) bezeichnen, nicht als Ungläubige[3]. Auch war das Spektrum der Begriffe, mit denen man hantierte, damals viel breiter. Da waren, durch den Koran eingeführt, *ḍalāl/ḍalāla* „Irrtum, Irrlehre" oder *hawā*, „Laune"[4]. Letzteres berührte sich mit αἵρεσις in der Bedeutung, die die Christen dem Wort gegeben hatten: „(bewußt falsche) Wahl"[5]. Die Šīʿiten nannten diejenigen unter ihnen, deren Ansichten sie später für aberrant hielten, *ġulāt*: „Übertreiber"[6]. Auch das geht auf den Koran zurück; „Treibt es in eurer Religion nicht zu weit" (*lā taġlū fī dīnikum*), heißt es in Sure 4/171 und 5/77. Häresie wurde hier also als Verlust der Mitte verstanden, als Extremismus. Für die Sunniten ging Irrlehre manchmal auf *taʾwīl*, falsche Interpretation von Koranstellen, zurück[7]; wer rechtgläubig war, bewahrte also die Mitte der Schrift[8]. In der Polemik gegen die Ismāʿīliten, die „Bāṭinīya", ist dieser Aspekt später ganz in den Vordergrund gestellt worden[9]. Aber er wurde dort auch, bedingt durch die politischen Umstände, radikalisiert. Anfangs betonte man, daß *taʾwīl* keineswegs Unglauben implizieren müsse[10]; für den Ḥanbaliten Ibn Qudāma dagegen ist das „Tor des *taʾwīl*" geschlossen[11]. Dann gab es *furqa* „Schisma", zu dem man *firqa* „Abspaltung" assoziierte; hier wurde das „Abirren" als Zersplitterung gesehen. Auch das war im Koran bereits vorausge-

---

[1] S. o. Bd. II 407.

[2] Dazu ib. 560 f.

[3] Vgl. Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie* 54 und 56. Darum wird dort auch die Formel abgelehnt, daß ein Sünder „Satan gehorche" (s. o. Bd. II 561).

[4] Beides manchmal im selben Vers, etwa Sure 5/77. Zu *hawā* vgl. die Ausführungen von Abū Ḥātim ar-Rāzī in seinem *K. az-Zīna* (bei Sāmarrāʾī, *Ġulūw* 247 ff.); auch oben S. 661.

[5] In der Antike bedeutet αἵρεσις bekanntlich nur die „Lehrmeinung", die Philosophenschule (vgl. Brox in: RAC XIII 256 ff.). Auch *hawā* muß nicht unbedingt negativ gemeint sein (vgl. Kister in: JESHO 8/1965/143, Anm. 3 = *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, nr. I); für *ahwāʾ* = „politische Neigungen" vgl. *Naqāʾiḍ* II 1091, 18 Lyall. Die christliche arabische Literatur kennt griech. αἵρεσις auf dem Weg über αἱρετικός auch als Fremdwort: *harṭaqa* (vgl. Wehr s. v.; dazu Graf, *Kirchliche Termini* 115).

[6] S. o. Bd. I 395 und III 188. Zum Gebrauch von *ġulūw* in frühen nichtšīʿitischen Texten vgl. *Anfänge* 150 f.

[7] S. o. Bd. II 207 und 212, 478, 537.

[8] Man beachte, daß derselbe Gedanke auch der Etymologie von *zindīq* zugrundeliegt (s. o. Bd. I 417). Für das Judentum vgl. Urbach, *The Sages* 296: ein Häretiker ist jemand, der „die Thora interpretiert".

[9] Vgl. dazu Radtke in: EIran III 860 s. v. *Bāṭen* und Halm ib. 861 ff. s. v. *Bāṭenīya*.

[10] Vgl., für den Šīʿiten ʿAlī b. Mīṯam, Text IV 62, d; für den Muʿtaziliten Nāšiʾ Text XXXI 65, b–c; für den *Fiqh al-absaṭ* Bd. II 537; für die Murǧiʾa allgemein *Maq.* 477, 1 f.

[11] *Taḥrīm an-naẓar* 34, 7. Wie Ġazzālī und Ibn Rušd das Verhältnis zwischen *kufr* und *taʾwīl* sahen, ist behandelt bei I. A. Bello, *The Controversy between Philosophy and Orthodoxy* 57 ff. und 66 ff.

dacht[12]. Jedoch setzte sich *furqa* als religiöser Terminus nicht durch; es bleibt auf die politische Entzweiung in der frühen Gemeinde, vor allem im Ersten Bürgerkrieg, beschränkt[13] und wird nachher fast ganz aufgegeben. *Firqa* dagegen wird häufig ganz neutral gebraucht, im Sinne von „Gruppe, Abteilung"; so übrigens auch schon im Koran[14].

Am härtesten war anfangs der Ausdruck *zandaqa*. Er war unkoranisch; aber über ihn dachten die Juristen am meisten nach. Es war diejenige Art Häresie, die mit der Todesstrafe belegt wurde; sie wurde damit der Apostasie gleichgesetzt[15]. Aber eben dieser Begriff hat sich auch am schnellsten historisch verbraucht; er hing an den Verfolgungen al-Mahdīs und stand seitdem vor allem für Dualismus. Das aber war der Unglaube κατ' ἐξοχήν, *širk*; über den Monotheismus hat der Islam nie mit sich reden lassen. Wenn man später auch sonst Häretiker mit der Bezeichnung *zindīq* bedachte, so weil man die juristischen Konsequenzen evozieren wollte. „So etwas führt zur *zandaqa*", hielt man Ḥakīm at-Tirmiḏī vor bezüglich seiner Lehre vom hohen Rang der Heiligen[16], und Ibn Ḥanbal nannte eine seiner Schriften *Radd ʿalā z-zanādiqa wal-Ǧahmīya*. Jedoch ist im letzteren Fall zu berücksichtigen, daß das Wort im Text selber gar nicht auftaucht; es wird erst in dem Vorspann benutzt, den Ibn Ḥanbal's Sohn ʿAbdallāh dem Traktat gegeben hat[17]. In Buchtiteln haben die *mutakallimūn* es auch vorher schon verwendet, allerdings immer mit Bezug auf die Personen, nicht auf die Sache[18]. In der einen oder andern Form werden sie dann auch gesagt haben, wen und was sie darunter genauer verstanden; wenn ein hoher Beamte wie Muḥammad b. al-Laiṯ zum Thema schrieb[19], tat er es wohl nur in dieser Absicht. Ḍirār b. ʿAmr hat, wenn er Traktate gegen die *ahl al-ahwā'*, gegen die *zanādiqa* und gegen die *mulḥidūn*[20] verfaßte, vermutlich verschiedene Gruppen im Auge gehabt; wir wüßten dann allerdings

---

[12] Vgl. *tafarraqa* in Sure 98/4 und den Gebrauch dieses Verses in Text IX 4; auch Sure 3/105 mit den bei Paret, *Kommentar* 76 angegebenen Parallelen. Allgemein Paret, ib. 325 zu Sure 19/37.

[13] Vor allem bei den Murǧi'iten; vgl. Text II 1, o und 2, a. Dazu Bd. I 154, 172 und 175; etwas weiter gefaßt bei Naẓẓām (vgl. Bd. III 391), aber immer noch im Sinne einer Abweichung von der Urgemeinde. Saif b. ʿUmar benutzt *ahl al-furqa* mit Bezug auf die Gegner ʿAlīs bei der Kamelschlacht und legt auch ʿAlī selber das entsprechende Verb in den Mund (Ṭabarī I 3092, 17 und 3093, 4).

[14] Sure 9/122. Die ἀρίστη αἵρεσις bei Galen ist arabisch die *firqa al-fāḍila* (Περὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας 4, 11 und 87). *Firqa* neutral auch in Text IX 2, h und XVIII 4, m; negativ in dem Text Bd. III 22.

[15] S. o. S. 582 f.

[16] *Sīrat al-auliyā'* 395, 10 ff. YAḤYĀ/85, 1 ff. RADTKE.

[17] Vgl. auch die Beispiele Bd. I 417. Für Spanien Fierro, *Heterodoxia*, passim; eine kurze Zusammenfassung für des Spanischen unkundige Leser in: Quaderni di Studi Arabi 5-6/1987-88/ 251 ff.

[18] Vgl. den Index der Buchtitel s. v. -*Radd ʿalā z-zanādiqa*: Hišām b. al-Ḥakam, Aṣamm, Ḍirār.

[19] Bd. III 27 und 31.

[20] Werkliste XV, nr. 28, 38 und 35–37. Vgl. parallel für Aṣamm Werkliste XIII, nr. 24 und 26.

gerne, wie er zwischen *zandaqa* und *ilḥād* unterschied[21]. *Ilḥād* war anfangs von beiden Begriffen der allgemeinere[22]; er ging im übrigen wiederum auf den Koran zurück[23]. Die Muʿtaziliten scheinen ihm bald schon den Vorzug gegeben zu haben; er findet sich in Buchtiteln des Bišr b. al-Muʿtamir, des Abū l-Huḏail, Murdārs und Naẓẓāms[24]. Später hat man ihn gerne auf die Philosophen angewandt.

> Vgl. etwa die Bemerkungen ʿĀmirīs bei Rowson, *A Muslim Philosopher* 25 (mit Bezug auf das Milieu in Nēšāpūr um 370/980; auch ib. 23). Die *malāḥida* schlechthin wurden dann die Ismāʿīliten, und zwar nicht nur wegen ihrer Affinität zur Philosophie; sie laufen selbst in außerislamischen Quellen unter diesem Namen (vgl. für China H. Franke in: Oriens 10/1957/256 f.; für die lateinischen Texte und für Marco Polo jetzt Daftary, *The Assassin Legends* 115 und Index s. v.). Wie man sich die Sache bei ihnen vorstellte, zeigt das apokryphe *K. al-Balāġ* (s. o. S. 333). Für Ṣāliḥī ist *ilḥād* Unwissenheit über Gott (Text XXXI 45, g–h); der Gewährsmann ist allerdings Ibn Fūrak, zu dessen Zeit man den Begriff schon viel häufiger benutzte. – Allgemein zu den behandelten Begriffen auch Lewis in: SI 1/1953/51 ff.

Ketzerprozesse hat es in den ersten beiden Jahrhunderten häufiger gegeben als später. Der Kalif al-Mahdī hat sogar das Amt des Ketzerrichters (*ṣāḥib az-zanādiqa*) eingerichtet[25]. Die Obrigkeit nahm damals noch ohne Bedenken das Recht für sich in Anspruch, die Leitlinien der Religion selber zu bestimmen; erst nach der *miḥna* hielt sie sich zurück. Anders als im Christentum hat im Islam ja von Anfang an der Staat, d. h. der Kalif, auf das Geschick der Religion Einfluß genommen, zu einer Zeit, als die Leitlinien noch gar nicht feststanden. So wie al-Mahdī das *tauḥīd* zu schützen meinte, hatte einige Jahre zuvor al-Manṣūr mit der Hinrichtung des Muḥammad b. Saʿīd al-Urdunnī in Damaskus offenbar für den zweiten Bestandteil der *šahāda*, die Prophetie Muḥammads und ihren abschließenden Charakter, ein Zeichen setzen wollen[26]. Die Demonstration gegen Bišr al-Marīsī zeigt dann, wie in wirren Zeiten die Massen das Heft in die Hand nahmen; der Vertreter der Obrigkeit hat bezeichnenderweise Bišr gegen die aufkommende Lynchjustiz geschützt[27]. Als schließlich nach der *miḥna* die Kalifen ihren Anspruch allmählich auch prinzipiell zurücknahmen und statt ihrer die Juristen in den Vordergrund traten, stand dem Streben nach Definition der Wahrheit immer die Furcht vor dem Verlust der Einheit zur

---

[21] Es ist natürlich keineswegs ausgeschlossen, daß die Häufung der Titel nur durch die Kontamination mehrerer Werklisten zustande gekommen ist; die Überschriften der Traktate brauchen ja keineswegs von ihm selber zu stammen.

[22] So auch bei Ḍirār, wenn er im Titel nr. 36 von „allen *mulḥidūn*" spricht.

[23] S. o. Bd. I 418. Zum frühen Gebrauch jetzt Madelung, *ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr the mulḥid*, in: Actas XVI Congreso UEAI (Salamanca 1995), S. 301 ff.

[24] Werkliste XVII, nr. 16; XXI, nr. 2; XVIII b, nr. 31 und XXII, nr. 6. Weiteres s. o. Bd. II 41.

[25] S. o. Bd. III 21.

[26] S. o. Bd. I 136 f.

[27] S. o. Bd. III 175 ff.

Seite[28]. Im Christentum dagegen nahm die Geschichte einen andern Verlauf. Der späte und unerwartete Triumph unter Konstantin schuf das Bewußtsein, daß eine Wahrheit, die sich lange vorbereitet hatte, nun aus ihrem Schattendasein heraustrat; man ging darum mit viel größerer Zuversicht daran, sie auszuformulieren.

Die Juristen aber sahen auf die Dauer den Islam nicht mehr gefährdet durch den Dualismus und erst recht nicht durch Anthropomorphismus oder Prädestination, sondern – gewissermaßen aus der Perspektive ihres Berufes – durch die Ablehnung und Aufhebung des Gesetzes, den Antinomismus. Darum erregten die Ṣūfīs ihr Mißtrauen. Schon Bišr al-Ḥāfī hatte, wie man wußte, den Ḥağğ für äußerlich und darum wenig verdienstvoll gehalten[29]. Ḥallāğ hat die Pilgerfahrt dann ganz durch einen unter Ausschluß der Öffentlichkeit vollzogenen symbolischen Akt ersetzen wollen; bei dem Prozeß gegen ihn hat das eine wichtige Rolle gespielt[30]. Derselbe Verdacht richtete sich gegen die Qarmaten und die Ismāʿīliten[31]. Schon den frühen *ġulāt* hatte man zugetraut, daß sie, um dem Imam zu gehorchen, selbst „der *qibla* den Rücken kehren", also das Gebet bewußt pervertieren würden[32]. Ġazzālī hat gegen die „Bāṭiniten" ebenso einen Traktat geschrieben wie gegen die Antinomisten unter den Ṣūfīs, die Ibāḥīya[33]. Hier stieß seine Toleranz an ihre Grenze; er sah in ihnen Apostaten und wollte sie als solche behandelt wissen[34]. Schon Baġdādī hatte die Bāṭiniten schlimmer gefunden als Juden und Christen[35]; unter dem Stichwort Ibāḥīya subsumierte er iranische Sekten wie die Ḫurramīya, die durch ihren Libertinismus sich außerhalb des Islams stellten[36].

Aber auch das war natürlich alles erst einmal Theorie. Wenn die Obrigkeit gegen die Bāṭiniten vorging, so vor allem, weil sie eine politische Gefahr darstellten. Das war schon bei der Hinrichtung des Ġailān ad-Dimašqī nicht anders gewesen[37]. Natürlich kam es vor, daß die Obrigkeit, wenn sie ihr Handeln rechtfertigen wollte, sich die Theorie bei den Juristen bestellte; aber das bleibt im Einzelfall nachzuweisen. Zwar gilt es für den *Mustaẓhirī* des Ġazzālī, wie schon der Name zeigt; es gilt aber offenbar nicht für den *Tahāfut al-falāsifa*, wo gleichfalls drei der angegriffenen Lehren als *kufr* gebrandmarkt

---

[28] Vgl. dazu jetzt die Bemerkungen von M. Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus* 168 und 171 ff.

[29] S. o. Bd. III 105.

[30] Vgl. EI² III 101 a s. v. *al-Ḥallādj*; Massignon, *Passion* ²I 595 ff./I 548 ff.

[31] Halm. *Das Reich des Mahdi* 29 und 222 ff.

[32] S. o. Bd. III 13. Die Muslime sind ja *ahl aṣ-ṣalāt* (s. o. S. 680).

[33] Vgl. sein *K. Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya* (neben anderen Schriften) und seinen *Radd ʿalā l-Ibāḥīya* (ed. O. Pretzl, *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīya*, in: SB Bayr. Ak. Wiss., München 1933, nr. 7).

[34] Goldziher, *Streitschrift* 26*, 7 ff. = *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya* 156 ff. Badawī/Übs. Jeffery, *Reader on Islam* 264 ff.

[35] *Farq* 265, apu. f./282, 1 f.

[36] Ib. 251 f./266, 5 ff.; zur Ḫurramīya s. o. Bd. III 434, Anm. 48. Vgl. allgemein die Artikel *Ibāḥa* und *Ibāḥīya* in GIE II 299 ff.; jetzt auch S. B. al-ʿAlawī, *al-Ḥiṭāb al-aš'arī* 51 ff.

[37] S. o. Bd. I 74 f.

werden. Der „hierarchisierte Pluralismus“[38], mit dem die *ahl aḏ-ḏimma* geduldet wurden, konnte auch den Sektierern zugute kommen. Manche von ihnen fielen der Obrigkeit wohl nicht einmal auf. Masʿūdī konnte die Anhänger des Bābak, dessen Revolte nicht nur aus politischen, sondern auch aus religiösen Gründen blutig niedergeschlagen worden war, noch ein Jahrhundert später nach ihren Lehren und Lebensgewohnheiten befragen; sie waren also offensichtlich nicht zwangsbekehrt worden[39]. Viele der *ġulāt*, die von šīʿitischen Autoren wie Kaššī, Naǧāšī, Ṭūsī usw. verzeichnet werden, sind von den sunnitischen Behörden überhaupt nicht beachtet worden[40]. In der Mamlūkenzeit sind die syrischen Ismāʿīliten, nachdem sie einmal ihre politischen Ambitionen aufgegeben hatten, in den ländlichen Gebieten, wo sie lebten, unbehelligt geblieben. Erstaunlich ist auch, daß die Kritik, welche manche *ṣūfīyat al-Muʿtazila* an der moralischen Integrität des Propheten übten[41], ohne jegliche Sanktionen, wenn auch mit viel Entrüstung hingenommen wurde. Man vergleiche zum Kontrast den Fall Rushdie.

Man wird also mit Vorsicht daran festhalten dürfen, daß, da die Definition der Häresie weitgehend nicht autoritativ festgeschrieben war, für die Duldung verhältnismäßig viel Spielraum blieb. Andalusische Fatwās zeigen, wie man einem endgültigen und allgemein verbindlichen Urteil über das Verhältnis der „Neuerer“ zu den schweren Sündern oder Ungläubigen auszuweichen suchte[42]. Als der Dominikaner Ricoldo da Montecroce gegen Ende des 13. Jh's im Orient weilte, notierte er in seinem Reisebericht, daß alle „Sarazenen“ sich darüber einig seien, man brauche nur die *šahāda* zu sprechen, um „gerettet zu werden, selbst wenn man alle Sünden dieser Welt begangen hätte“[43]. Er hatte bei aller verbalen Übertreibung recht gesehen. Schon Rāġib al-Iṣfahānī hatte es bei der *šahāda* bewenden lassen[44], ebenso später Ġazzālī[45]. Dieser allerdings fügte noch den Glauben an das Jüngste Gericht hinzu[46] – wahrscheinlich um die Ismāʿīliten draußenzuhalten; wenn es im Jenseits eine Abrechnung gab, war im Diesseits die Befolgung des Gesetzes unerläßlich. Aber Ricoldo wäre selbst damit nicht zufrieden gewesen; denn, so fährt er fort, „ihr Gesetz darf füglich breit genannt werden. Satan hat das in seiner List vorhergesehen, so daß diejenigen, die nicht über den engen Pfad zur Seligkeit aufsteigen wol-

---

[38] Der Begriff stammt von M. Rodinson; vgl. *L'Islam: politique et croyance* (Paris 1993), S. 164.

[39] Vgl. dazu den auch sonst lesenswerten Aufsatz von R. P. Mottahedeh, *Toward an Islamic Theology of Toleration*, in: T. Lindholm und K. Vogt (edd.), *Islamic Law Reform and Human Rights* (Copenhagen usw. 1993), S. 25 ff.

[40] Vgl. die Liste bei Modarressi, *Crisis and Consolidation* 22 ff.; die Šīʿiten selber hüteten sich natürlich, sie anzuzeigen.

[41] S. o. S. 90 f.

[42] Fierro in: Jayyusi (ed.), *Legacy of Muslim Spain* 899; vgl. auch M. Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus* (Madrid 1992), S. 135 ff.

[43] Laurent, *Peregrinatores medii aevi quattuor* 135, cap. XXX 4 ff./übs. Peters, *Christianity, Judaism, and Islam* II 327.

[44] *Iʿtiqādāt* 299, 4 ff.

[45] *Faiṣal at-tafriqa* 195, 12.

[46] Ib. 134 f.; dazu Lewis in: SI 1/1953/58 f.

len, den breiten Weg in die Hölle nehmen können". Ġazzālī hatte den Unglauben rein juristisch definiert: als den Status dessen, den man nicht beerben und den man töten darf, wenn er nicht in einem Schutzverhältnis steht[47]. Das war mit christlichen Kategorien kaum zu fassen. Der Muslim war „gerechtfertigt" durch das Bekenntnis[48]; da konnte auch Ketzerei nur das sein, was gegen dieses Bekenntnis, eben die *šahāda*, verstieß.

[47] A. a. O.
[48] S. o. S. 547.

5.1 *Die politische Theorie*

Der „fundamentalistische" Rückzug auf die Urgemeinde hat, da er vor allem das Handeln im Blick hatte, nicht nur die Vorstellung von Rechtsgläubigkeit geprägt, sondern auch die politische Theorie. Das ist heute nicht anders. So erklärt sich das merkwürdige Phänomen, daß Maximen für das Verhalten in der Gegenwart sich als Interpretation der Vergangenheit, ideale politische Modelle sich als „Geschichte" präsentieren. Seit der Hiğra stand der Islam vor der Aufgabe der Daseinsbewältigung; der Prophet selber hatte die eschatologische Anfangsphase, aus der sich Weltflucht hätte entwickeln können, in den Hintergrund gedrängt. Der Mythos des Endes wurde ersetzt durch einen „Mythos des Anfangs"; nicht ohne Grund ließ ʿUmar die neue Zeitrechnung mit der Hiğra beginnen und nicht etwa mit Geburt oder Tod Muḥammads[1]. Das Erwählungsbewußtsein der ersten Gläubigen mündete in eine Aufbruchstimmung, die eine irdische Zukunft in den Blick nahm. Von einer *civitas Dei* oder gar einem himmlischen Jerusalem hat man im Islam nie gesprochen. Im Christentum war die letzte kanonische Schrift eine Apokalypse, die Offenbarung des Johannes; im Islam trat an diese Stelle sofort das Bewußtsein der Geschichte. Im Christentum wurde lange Zeit der Staat nicht in das Heilsgeschehen einbezogen; im Selbstverständnis der Muslime dagegen manifestierte sich der Wille Gottes im militärischen Triumph der Eroberungskriege und in der Institution des Kalifats[2].

Historisches und politisches Interesse war darum dem Islam in die Wiege gelegt. Schon der Koran hatte einer „Theologie der geschichtlichen Überlieferung" den Weg bereitet[3]. Daß aber das Geschichtsbild sich alsbald nach rückwärts wandte, hat besondere Gründe. Die Historiographie hätte ja einfach das Geschehen begleiten können. Das hat sie aber nur quasi nebenbei getan; frühe Geschichtstexte, monographisch in ihrem Charakter, zeigen demgegenüber bereits durch ihre Titel, daß bestimmte Ereignisse besonders intensiv reflektiert wurden. Das Geschichtsbild war wie immer und überall selektiv. Daß der Blick sich auf die Urgemeinde richtete, verstand sich anfangs noch von selber. Von Verklärung ist vorläufig wenig zu spüren; man sah die Vorgänge noch nicht durch die Brille des Ḥadīṯ. Zwar war das Handeln des Propheten schon prägendes Beispiel; aber es ging nahtlos über in das der Kalifen. Sie setzten Recht wie er[4], und sie folgten ihm nach als Haupt der Gemeinde[5]. Daß im

---

[1] Man vergleiche die Kontroverse, die Ghaddafi mit seinem Umstellungsversuch ausgelöst hat. Bezeichnenderweise ist man auch nie auf den Gedanken gekommen, eine Zählung ante hegiram einzuführen.

[2] Dazu auch Lewis, *Political Language* 25 f.

[3] Die Formulierung stammt von G. Müller (WI 28/1988/347 ff.; dazu oben S. 593). Vgl. auch R. Paret, *Der Koran als Geschichtsquelle* in: Der Islam 37/1961/24 ff.

[4] S. o. Bd. I 12 und 37 f.; auch II 597.

[5] Daran, daß in dem Kalifentitel in der einen oder andern Weise die „Nachfolge" des Propheten mitschwang, wird man festhalten dürfen, auch wenn recht bald, schon unter ʿUṯmān, mit der Form *ḫalīfat Allāh* (statt *ḫalīfat rasūl Allāh*) in Konkurrenz dazu die „Stellvertreterschaft" in Bezug auf Gott mit ins Bild trat und manche Überlieferungen, die sich gegen diese Deutung

Koran göttliches Recht geoffenbart worden war, welches von allem späteren toto coelo verschieden war, trat noch nicht so scharf ins Licht. Von der *sunna* des Propheten redete man noch nicht, und erst recht war sie kein Objekt der Nostalgie. Trotz mancher Brüche und Konflikte sah man vor allem die Kontinuität; der „mission topos" spricht dies deutlich aus[6]. Noch die Briefe ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā's nennen den Propheten und die Kalifen immer in einem Atemzug[7]. Damals allerdings war das schon umaiyadische Ideologie. Denn bereits eine Generation vor diesen *Rasā'il* zeigt sich in einer der Schriften, in denen der „mission topos" aufgenommen wird, im *K. al-Irǧā'*, mit aller Deutlichkeit, daß man nachdenklich geworden war – durch einen Schock, den Ersten Bürgerkrieg nämlich, als die Einheit der Gemeinde zerbrach[8]. Im Scheitern lag der Anstoß für die Geschichtsschreibung ebenso wie für die politische Theorie.

> Das läßt sich auch sonst beobachten. Arno Borst sagt mit Bezug auf das christliche Mittelalter: „Die Ausweitung des Geschichtsdenkens folgt meist auf historische Situationen, in denen die bislang vertrauten Kontinuitäten und Gemeinschaften zerbrachen und die Frage nach der Reichweite von Zeit und nach dem Subjekt von Geschichte neu beantwortet werden mußte. Insofern sind Weltgeschichten rückwärts gewandte Projektionen" (*Weltgeschichten im Mittelalter?* in: Koselleck/Stempel [Hrg.], Geschichte – Ereignis und Erzählung; München 1973, S. 456). Spezifisch ist beim frühen Islam nur der Zeitpunkt; das Erwachen des Geschichtsbewußtseins fällt zusammen mit der Suche nach der politischen Struktur. Darum trägt das, was damals an „Überlieferung" entsteht und bald in ersten Sammlungen zusammengefaßt wird, nicht nur apologetischen, sondern auch thesenhaften und, wenn man so will, „ideologischen" Charakter. Zur Entwicklung vgl. Duri, *Rise of Historical Writing* 43 ff.

5.1.1 Auf der Suche nach der Einheit der Urgemeinde

Die Einheit der Gemeinde war im Grunde eine conditio sine qua non des Erwählungsbewußtseins; Muḥammad war ja entsandt worden, weil die früheren Offenbarungsreligionen sich durch Zwietracht und Wortstreit diskreditiert hatten. Noch bewertete man den *iḫtilāf* uneingeschränkt negativ, nicht als bloße Meinungsverschiedenheit oder gar Meinungsvielfalt. Noch bemerkte man auch nicht die Widersprüche, mit denen man fertig werden mußte: Egali-

---

wenden, unter Ideologieverdacht stehen. Es wäre erstaunlich, wenn die ersten beiden Kalifen ihren Titel in einer Art verstanden hätten (nämlich als „vicarius"), wie schon der Prophet ihn hätte tragen können, de facto aber nicht getragen hatte. Außerdem wäre nicht leicht zu sehen, warum ʿUmar demgegenüber die Bezeichnung *amīr al-mu'minīn* hätte einführen sollen. Vgl. zur Frage Crone/Hinds, *God's Caliph* und die dort S. 4, Anm. 1 genannte frühere Sekundärliteratur.

[6] S. o. Bd. I 13.

[7] Dazu jetzt W. al-Qāḍī in: *Saber religioso y poder político* 242 ff.

[8] Text II 1, c–l; ebenso auch in dem Text des Maimūn b. Mihrān bei Ibn ʿAsākir, TD XLVI (ʿUṯmān) 503, 7 ff. (dazu oben Bd. I 153).

tarismus gegen Vorherrschaft des Arabertums, Sola-scriptura-Prinzip gegen fortwirkende und sich erweiternde Tradition, segmentäre Gesellschaft gegen Staatsbewußtsein. Selbst durch den gewaltsamen Tod des zweiten Kalifen war dieser Optimismus nicht erschüttert worden. ʿUmar war einem privaten Racheakt zum Opfer gefallen; der Attentäter war zudem anscheinend kein Muslim. Anders dagegen stand es um die Ermordung ʿUṯmāns; mit ihr hatte die „Versuchung" (*fitna*) eigentlich begonnen. Denn hier hatten Muslime sich an einem Muslim vergangen; ʿAlī, der unmittelbare Nutznießer von ʿUṯmāns Tod, hatte nichts gegen die Mörder unternommen. Mehr noch als dieses Ereignis wurden darum jene großen kriegerischen Auseinandersetzungen zum Paradigma, die darauf folgten und sich daraus ergaben: die Kamelschlacht und das Treffen von Ṣiffīn. Hier konnte man die Schuld nicht mehr auf jemanden abschieben, der ohnehin verdammt war; denn nun standen, mit Ausnahme weniger, die sich abseits gehalten hatten (*al-muʿtazilūn*)[1], Personen aus dem engsten Kreise des Propheten gegeneinander. Der „Versuchung" war die Sünde gefolgt: Mitglieder der Urgemeinde hatten einander getötet. Reue hatte niemand gezeigt; darum verlangte das Geschehen nicht nur nach irdischer Sühne, sondern auch nach jenseitiger Strafe[2].

Der Polarisierung, die hieraus erwuchs, konnte man auf die Dauer nicht wehren. Die für die Zukunft maßgeblichen religiös-politischen Parteien sind hier entstanden. Aber auch die Versuche, einen Kompromiß zu finden, setzten an dieser Stelle an: zuerst in der Murǧi'a, dann in der frühen Muʿtazila, schließlich – nun schon in weiterem Sinne – unter den *aṣḥāb al-ḥadīṯ*. Wer Partei bezog, meinte natürlich jeweils zu wissen, auf wem die Verantwortung für die Katastrophe lastete. Diejenigen dagegen, die Versöhnung stiften wollten, gingen allesamt davon aus, daß eine klare Schuldzuweisung nicht mehr möglich sei; man wollte die Angelegenheit in der einen oder andern Art vergessen. So kam die Murǧi'a zu der Empfehlung, das Urteil „zurückzustellen"; von daher erhielt sie ihren Namen. Zuerst bezog sich dieses Prinzip auf das historische Geschehen selber; es war ein Rat zur politischen Mäßigung. Später, als auch die Murǧi'a nicht mehr jede politische Entwicklung hinnahm, wurde daraus eine theologische Doktrin: Niemand sollte dem andern den Glauben absprechen. Erst Gott entscheidet, wen er straft und wen nicht; auf Erden sind alle Muslime durch den Islam geeint[3].

Die Murǧi'a brachte ihre Lehre vor, als ʿAbdalmalik bereits den Zweiten Bürgerkrieg – gegen ʿAbdallāh b. az-Zubair – hinter sich gebracht hatte. Die Muʿtazila dagegen trat auf, als der dritte im Gange war, der zum Untergang der Umaiyaden führen sollte. Sie dachte darum wesentlich rigoroser; schon ihr asketischer Ursprung, aber auch die heillose Situation brachten sie dazu, den Aspekt der Sünde viel stärker in den Vordergrund zu stellen. Durch die Sünde ist die *ʿadāla*, die Vertrauenswürdigkeit derer, die ihre Anhänger in die

---

[1] S. o. Bd. II 338 f.

[2] Dazu allgemein Gardet in EI² II 930 f. s. v. *Fitna*; H. Djaït, *La Grande Discorde*, passim.

[3] S. o. Bd. I 175 und 183 f.

Schlachten des Ersten Bürgerkriegs führten, zerstört; sie sind darum als Zeugen kompromittiert. Nur wissen wir ja nicht, wer von ihnen unrecht hatte. Also verhält es sich wie bei einem unaufgeklärten Ehebruch, wenn die Partner den Verfluchungsschwur (*liʿān*) gegeneinander sprechen: Die Ehe ist dann geschieden, aber das Urteil über die Schuld bleibt suspendiert. Beider Zeugnis wird weiter angenommen; nur wenn sie gegeneinander zeugen, hat es kein Gewicht. Das ist im Kern dieselbe Einstellung wie bei der Murǧi'a. Neu ist das Element des Zeugnisses. Man dachte dabei – nachdem die Personen, um die es ging, längst tot waren – an Überlieferungen, die von den Protagonisten des Ersten Bürgerkrieges ausgingen, Ḥadīṯe, die über sie liefen (und vielleicht von ihren Anhängern erfunden worden waren). Jene ließen sich, so meinte man, übernehmen, solange sie sich nicht gegeneinander richteten, also nicht den Gegenstand des Bürgerkriegs bzw. die aus ihm sich ergebenden Parteienstreitigkeiten berührten. Diese Einstellung findet sich im übrigen damals auch außerhalb der Muʿtazila, direkt bei denen, die später wegen ihres Umgangs mit dem Ḥadīṯ Berühmtheit erlangten[4]. Eine dezidierte Bewertung der Geschehnisse selber wurde dadurch denn auch nicht unbedingt ausgeschlossen; Wāṣil b. ʿAṭāʾ war für ʿAlī, ʿAmr b. ʿUbaid für ʿUṯmān[5]. Ḍirār allerdings verschärfte die Lehre, indem er mit einem neuen Beispiel arbeitete; nun war das Zeugnis unabhängig von seinem Inhalt in jedem Fall ungültig[6]. Er lehnte darum, wie wir sahen, das Ḥadīṯ grundsätzlich ab[7].

Die Front gegen das Ḥadīṯ, die hier eröffnet wurde, erwies sich auf die Dauer als unhaltbar. Sogar in der Muʿtazila wurde das hier geschilderte Modell schon zu Beginn des 3. Jh's aufgegeben. Viel folgenreicher war das Konzept, das die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* selber verfolgten, um den Graben zwischen den Parteien zuzuschütten: die Vierkalifenthese. Ursprünglich hatte man nämlich immer nur drei Kalifen der ersten Generation anerkannt. Aber es waren nicht immer dieselben: in Medina und Baṣra Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān, in Kūfa dagegen Abū Bakr, ʿUmar und ʿAlī. Dann machten als erste einige Traditionarier aus Kūfa eine Konzession: Abū Bakr, ʿUmar, ʿAlī und, mit gewissen Abstrichen, auch ʿUṯmān; er war immerhin ebenfalls Prophetengenosse gewesen[8]. Dadurch sahen sich andere veranlaßt, die historische Reihenfolge herzustellen, also ʿAlī und ʿUṯmān zu vertauschen; damit war ʿUṯmān vollends auf die

---

[4] Man vergleiche etwa das in der letzten Zeit vielberedete Dictum des Ibn Sīrīn in der Einleitung von Muslims *Ṣaḥīḥ* (cap. 5 = I 15, 1 ff.). Die Frage der Datierung braucht uns in diesem Zusammenhang nicht aufzuhalten (vgl. dazu Juynboll in: Arabica 20/1973/142 ff. und JSAI 5/1984/303 ff.).

[5] S. o. Bd. II 270 und 307 f.

[6] S. o. Bd. III 57 f.

[7] S. o. S. 650 und 652. Der Schluß war keineswegs zwingend. Die Ibāḍiten, die aus aktuellem Anlaß das Beispiel als erste diskutierten (s. o. S. 265 f.), folgerten daraus eher, daß man bis zum Beweis der Schuld allen Beteiligten Loyalität erweisen, also auch ihr Zeugnis anerkennen müsse; so schon Šabīb b. ʿAṭīya einige Jahrzehnte vor Ḍirār (vgl. Kindī, *Bayān aš-šarʿ* III 12, 10 ff. und 13, 9 f.; zu Šabīb s. o. Bd. I 226 und 406 sowie II 661).

[8] S. o. Bd. I 235 ff.; auch II 436.

gleiche Ebene gehoben. In Wāsiṭ ist Walīd b. Abān al-Karābīsī so verfahren[9], in Baġdād eine Generation später Ibn Ḥanbal, gegen Ende seines Lebens[10]. Dieser Kompromiß hatte es schon deswegen leichter als die früheren Versuche, weil die geschichtlichen Ereignisse, um die es ging, mittlerweile viel weiter zurücklagen; er ist offensichtlich auch nicht aus aktuellem politischem Anlaß zustandegekommen.

Der Glorifizierung der „rechtgeleiteten Kalifen" stand nun nichts mehr im Wege; sie lief parallel mit der Heiligsprechung der *ṣaḥāba* überhaupt. Schon Saif b. ʿUmar sammelt in der zweiten Hälfte des 2. Jh's Nachrichten, wonach der Mord an ʿUṯmān und die Kamelschlacht nicht von den prominenten Angehörigen der Prophetengeneration zu verantworten seien, sondern von Elementen der Unterschicht, Beduinen (*ahl al-ʿArab*) und Mitgliedern der Saba'īya[11]; an der Schlacht selber hätten sich auch nur ganz wenige Badr-Kämpfer („nicht mehr als sechs") beteiligt[12]. Diese Formulierung verrät, woran das Problem sich entzündet hatte. Es gab ein Ḥadīṯ, wonach Gott allen Badr-Kämpfern vergeben hatte; sie waren eben von vornherein *ahl al-ǧanna* gewesen. Ḥasan al-Baṣrī hatte das nur mit einigem Stirnrunzeln zur Kenntnis genommen; für ihn waren Badr-Kämpfer, die später aktiv an den Bürgerkriegen teilgenommen hatten, bloß noch „Freigelassene Gottes vom höllischen Feuer"[13]. In dieser Form wurden denn auch die baṣrischen Muʿtaziliten mit dem Streitpunkt vertraut; sie fragten sich, wieweit die *ṣaḥāba* insgesamt sich schuldig gemacht hatten, als sie sich Muʿāwiya und den Umaiyaden, also der Verweltlichung des Islams, nicht widersetzten[14]. Aber auch sie verschlossen sich dem Trend nicht. Denn nur eine Generation nach Saif b. ʿUmar verdichtete Hišām al-Fuwaṭī die Berichte, die bei dem ersteren vielleicht noch nicht einer durchgehenden Tendenz untergeordnet waren[15], zu einer These: Die Kamelschlacht war ein Mißverständnis, eine unglückliche Entwicklung, an der nicht die politisch Einflußreichen Schuld gehabt hatten, sondern die „Mitläufer"[16].

In Baṣra wird dieser Schritt aufgefallen sein. Hāšim al-Auqaṣ hatte sich noch im Anschluß an Ḥasan al-Baṣrī darüber erregt, daß die Führer ungeachtet ihres Fehlverhaltens von Gott gewissermaßen amnestiert seien, während die Mitläufer um ihrer Sünde willen gestraft würden[17], und Naẓẓām hatte seinen ganzen Zorn gerade über die angesehensten *ṣaḥāba* ausgegossen, weil sie nach

---

[9] S. o. Bd. II 439. Er war dort vermutlich nicht der erste (ib. 436).

[10] S. o. Bd. III 451. Vorher hatte man dort noch der Dreikalifenlehre im medinensisch-baṣrischen Sinne angehangen (ib. 189 f.). Ḥadīṯe zum Thema, mit zwei, drei oder vier Kalifen, hat Ibn ʿAsākir in seiner Biographie des ʿUṯmān gesammelt (TD XLVI 146 ff.; vgl. auch 513, 14 ff.).

[11] So schon Wellhausen; darauf fußend, mit weiterem Material, E. L. Petersen, *ʿAlī and Muʿāwiya* 78 ff.; schließlich Muranyi, *Prophetengenossen* 80 ff.

[12] Ṭabarī I 3095, 10 ff.

[13] S. o. Bd. II 107.

[14] *Intiṣār* 115, 14 ff.

[15] Vgl. dazu A. Noth in: Der Islam 47/1971/168 ff.; auf einen Bericht dieser Art vor Saif macht Muranyi aufmerksam (S. 90).

[16] S. o. S. 14 f.

[17] S. o. Bd. II 107.

dem Tode des Propheten mit unqualifizierten Äußerungen die Zwietracht angestachelt hatten[18]. Selbst diejenigen, die bereit waren, die Geschichte zu revidieren, bestanden doch zumindest darauf, daß die Schuldigen Reue gezeigt hatten[19]. Hišām al-Fuwaṭī dagegen ging mit seinem Modell im Grunde sogar über die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* hinaus. Denn Walīd b. Abān al-Karābīsī in Wāsiṭ, der vermutlich gar nicht viel älter war als er, hatte noch gar nicht behauptet, daß ʿAlī und seine prominenten Gegner die Schlacht nicht gewollt hatten, sondern nur, daß sie eine selbständige Entscheidung (*iǧtihād*) getroffen hatten und darin natürlich auch einmal irren konnten bzw. nach dem Grundsatz *kullu muǧtahid muṣīb* exkulpiert waren. So übernahm es von ihm sein Schüler Ḥusain b. ʿAlī al-Karābīsī[20]. Später haben zahlreiche Theologen aus der Schule des Ibn Kullāb und des Aš'arī, Šāfiʿiten vor allem, aber auch ein Mālikit wie Bāqillānī, diese juristische Variante vorgezogen. Sie richteten sich vor allem nach dem Ḥadīṯ von den *ʿašara al-mubaššara*; allen Protagonisten des Ersten Bürgerkrieges war danach das Paradies versprochen worden[21].

5.1.2 *Die Rechtfertigung der Macht*

Nun mag man Hišām al-Fuwaṭī als Beispiel dafür nehmen, in welchem Maße Intellektuelle ihre Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen vermögen. Aber es zeigt zugleich, daß man sich von einem unfruchtbaren Thema zu lösen versuchte. Man konnte so seine Aufmerksamkeit auf das Funktionieren richten statt auf das Scheitern. Dann kamen nämlich ganz andere Fragen in den Blick: Wen sollte man zum Herrscher wählen? Nach welchem Modus sollte die Wahl vollzogen werden? Und darf man jemandem die Macht, die ihm übertragen worden ist, auch wieder entziehen? Ist Herrschaft überhaupt eine unverzichtbare Notwendigkeit?

Die erste Frage gehörte gleichfalls zu den Urthemen des Islams. Wir haben ja bisher, bei der Schilderung der Versuche, einen politischen Ausgleich zu finden, immer nur vom sunnitischen Flügel gesprochen. Das ergab sich aus der Natur der Sache. Um Ausgleich bemüht ist man nur dort, wo man die Macht bereits besitzt; eben dies galt für die Sunniten. Die Oppositionsparteien definierten sich demgegenüber daraus, daß ihnen an einem Ausgleich – zumindest im Bereich der Theorie – nicht gelegen war. Die Ḫāriǧiten praktizierten innere oder äußere Emigration; sie schufen sich, soweit die Verhältnisse

---

[18] S. o. Bd. III 390 f.

[19] So etwa mit Bezug auf ʿAlī und ʿĀʾiša, also die Kamelschlacht, unter den Ḫāriǧiten die Baihasīya (vgl. Kindī, *Bayān aš-šarʿ* III 432, −9 ff.), aber auch gewisse Muʿtaziliten; gegen letztere polemisiert Mufīd unter Hinweis auf seine *Masʾala al-Kāfiya* (Šarīf al-Murtaḍā, *al-Fuṣūl al-muḫtāra* I 94, 14 ff./²104, −4 ff.).

[20] S. o. S. 15 und 211.

[21] Mufīd, *Ǧamal* 22, apu. ff./²56, apu. ff. und 24, 4 ff./58, 7 ff.; dazu auch oben S. 59. Die Šīʿiten hatten dieses Ḥadīṯ natürlich nie akzeptiert; vgl. jetzt Ḥasan al-Ḥusainī Āl al-Muǧaddid aš-Šīrāzī in: Turāṯunā 11/1416, Heft 1–2, S. 13 ff.

dies zuließen, ihre eigene Obrigkeit. Die Šīʿa hatte das Gefühl, von Anfang an ausgespielt worden zu sein; sie ließ bereits die Wahl Abū Bakr's nicht gelten. Zur Revolution brauchte dies in beiden Fällen nicht unbedingt zu führen; aber für die Legitimität des Kalifats blieb nicht viel Platz. Die Ḫārigiten bildeten meist kleine, überschaubare Gruppen; da lag eine presbyterianische Verfassung nahe[1]. Die Geschichte der Šīʿa ist komplexer; sie hat ja selber einmal ein Kalifat hervorgebracht[2].

Man ist versucht, für die Šīʿa jene „Pendelschlagtheorie" heranzuziehen, die E. Gellner einmal für den Islam entwickelt hat[3]; darin stellt er dem „orthodoxen Syndrom" von Monotheismus, Egalitarismus und Skripturalismus das „heterodoxe Syndrom" von Ritualismus, Mystik und Hierarchie gegenüber. Damit will er zwar, Ethnologe der er ist, vornehmlich den Unterschied zwischen städtischem und ruralem Islam erklären. Jedoch lassen sich die Elemente des letzteren „Syndroms" auch in der frühen Šīʿa wiederfinden, nur daß es sich damals noch nicht um einen zeitlich versetzten Pendelschlag, sondern einfach um eine Alternative handelte: der Ritualismus in den Buß- und Trauerzeremonien, die sich seit den Tagen der *tauwābūn* an das Grab Ḥusains in Karbalā' knüpfen[4], die „Mystik" in den Wundergeschichten und der Anerkennung eines unmittelbaren Kontaktes zu Gott, und die Hierarchie in dem für sie typischen, wenn auch zu Anfang nicht in die Wirklichkeit übertragenen Herrschaftsideal. Der Imam wird nicht nur als Oberhaupt im weltlichen Sinne verstanden, sondern erhält durch den göttlichen Geist, der in ihm wohnt, sakrale Autorität[5]. Am extremistischen Rand der Bewegung sah man – wie auch später immer einmal wieder – keine Bedenken darin, ihn zu einer Manifestation Gottes selber zu erklären, von der neue Propheten zu künden vermögen[6]. Die Gemäßigteren folgten ihm als ihrem charismatischen Führer, weil er aus der Familie Muḥammads, den *ahl al-bait*, stammte[7].

Dieses Herrscherideal ist in seinen Grundzügen weder „Häresie" noch Neuentwicklung. Auch die Sunniten haben den Kalifen als *imām*, seine Funktion als *imāma* bezeichnet; auch sie haben ihm lange Zeit religiöse Autorität zugesprochen. Wie den Šīʿiten, so galt er auch ihnen anfangs nicht nur als der Hüter des Rechts, sondern als dessen Gründer[8]. Erst als dieser Anspruch zu-

---

[1] Vgl. Bd. II 193 und oben S. 654.

[2] In beiden Gruppen blühte im übrigen die Geschichtsschreibung; Verlierer ergeben gute Historiker. Für die Šīʿa kann man auf Leute wie Abū Miḫnaf, Kalbī oder Naṣr b. Muzāḥim verweisen; ḫārigitische Historiker nennt Ǧāḥiẓ in seiner *Ris. fī l-Ḥakamain* (Mašriq 52/1958/476, 10 ff.).

[3] Zuerst in: Annales de Sociologie Marocaines 1968, S. 5 ff., *A Pendulum Swing Theory of Islam*; dazu Stellungnahme bei R. Robertson, *Sociology of Religion* 127 ff. Der Gedanke durchzieht das kürzlich erschienene dtv-Taschenbuch E. Gellner, *Der Islam als Gesellschaftsordnung* (1992); vgl. dort etwa S. 99 f. und 132 ff.

[4] Dazu jetzt ausführlich Halm, *Der schiitische Islam* 53 ff.

[5] S. o. Bd. I 279 f.; auch III 11 f.

[6] S. o. S. 594 f.

[7] S. o. Bd. I 234 f.

[8] Vgl. dazu allgemein neben dem bereits zitierten Buch von Crone/Hinds auch die Arbeiten von R. as-Saiyid, z. B. in: al-Iǧtihād 4/1991, nr. 13, dort S. 11 ff.

rückgenommen werden mußte, konnten die Juristen an seine Stelle treten; erst damit erhielt auch die Lehre vom *iǧmāʿ* auf breiterer Basis eine Chance. ʿAlī war in prononcierter Weise *amīr al-muʾminīn* genannt worden wie ʿUmar und manche Anführer der Ḫāriǧiten[9]. Dabei war es der *šīʿat ʿAlī* ursprünglich nur darum gegangen, ʿAlī gegenüber ʿUṯmān recht zu geben; Muʿāwiya, gegen den er in Ṣiffīn hatte kämpfen müssen, war ja als Rächer ʿUṯmāns gegen ihn angetreten. Aber bald gerieten auch Abū Bakr und ʿUmar ins Zwielicht; man fing an, über den *yaum as-saqīfa* zu schreiben[10], und man fragte sich, ob jemand, der weniger Anrecht auf das Kalifat gehabt hatte, überhaupt hatte rechtens gewählt werden können. Das Spektrum der Meinungen war breit; es reichte von denen, die in der Wahlentscheidung einen entschuldbaren Irrtum sahen, bis zu denen, für die da eine Verschwörung abgelaufen war[11]. Manche muʿtazilitische Theologen und Häresiographen[12] arbeiteten mit der Unterscheidung zwischen *imāmat al-fāḍil* und *imāmat al-mafḍūl*: man konnte die Herrschaft entweder nur dem „Vortrefflichen", d. h. dem Besten, zuerkennen oder sie auch dem „weniger Vortrefflichen" zugestehen, sofern er nur eine Mehrheit gefunden hatte. In diesem Schema steckte natürlich bereits šīʿitisches Vorurteil; Abū Bakr war hier gegenüber ʿAlī der „weniger Vortreffliche". Es war vermutlich zaiditischen Ursprungs. Jedoch hat bereits Šaiṭān aṭ-Ṭāq es mit der Muʿtazila verbunden.

> Vgl. den Buchtitel in Werkliste IV a, nr. 3. Der Qāḍī Nuʿmān hat den theologischen Charakter des Begriffspaars erkannt (*Šarḥ al-aḫbār* II 126, pu. ff.). Wir wissen nicht, wann es aufgekommen ist. Natürlich würde es gut zu Bišr b. al-Muʿtamir passen (s. o. Bd. III 129 f.). Jedoch lebte Šaiṭān aṭ-Ṭāq eine Generation vor ihm. Der Rangstreit an sich ist ohnehin gewiß älter; für Wāṣil b. ʿAṭāʾ (?) vgl. Bd. II 271.

Denjenigen, die den Vorrang Abū Bakr's betonten[13], konnte dies nicht passen[14]. Aber auch die „Rawāfiḍ" waren nicht einverstanden; schon der Wahlakt

---

[9] Es handelt sich, wie bereits Gibb in EI² I 445 betont, um den protokollarischen Titel des Kalifen. Maimūn b. Mihrān wollte den Herrscher in der Tat nur dann so angeredet wissen, wenn er offiziell Audienz hielt oder Recht sprach (*fī maudiʿ al-aḥkām*; Qušairī, *Taʾrīḫ Raqqa* 33, 7 ff.). Für die Ḫāriǧiten vgl. Bd. II 465, 587 und 614.

[10] Vgl. die Liste diesbezüglicher Traktate in: Turāṯunā 6/1411, Heft 1/146 ff.; die Werke sind allesamt früh (Sulaim b. Qais, Wāqidī, Abū Miḫnaf, Abū ʿĪsā al-Warrāq). Das Ereignis bildet den Abschluß der *Sīra* des Ibn Isḥāq (S. 1013 ff. WÜSTENFELD); dazu Caetani, *Annali dell'Islam* II_1 510 ff.

[11] Vgl. für den gemäßigten Flügel Bd. I 269 und 239 sowie II 428 und 477 f., für den radikalen Flügel Bd. I 308 ff. und 378 f.; allgemein auch Watt in: Festschrift Gibb 638 ff.

[12] So etwa Pseudo-Nāši', also vermutlich Ǧaʿfar b. Ḥarb (*Uṣūl an-niḥal* 50, 12 ff.; vgl. die Texte IX 12, XV 44, XVII 58, XXI 182 usw.) und Qāḍī ʿAbdalǧabbār (vgl. *Muġnī* XX_1 267, 15 ff. und vorher).

[13] Bd. II 117; auch oben S. 131 für Ibn Šabīb. Für Ḥasan al-Baṣrī vgl. Ǧāḥiẓ, *ʿUṯmānīya* 123, 9 f. und Ṭabarī, *Tafsīr* ³X 411, 6 ff.

[14] Es entsprach natürlich auch nicht den historischen Umständen; Gegenspieler Abū Bakr's am *yaum as-saqīfa* war gar nicht ʿAlī gewesen, sondern Saʿd b. ʿUbāda (vgl. Rotter, *Zweiter Bürgerkrieg* 4 ff.).

selber paßte nicht in ihr Konzept[15]. Sie verwarfen Abū Bakr vollends und mit ihm die beiden übrigen Kalifen, die ʿAlī vorausgegangen waren, ʿUmar und ʿUṯmān[16]. Solange man über „Vortrefflichkeit" stritt, hatte man die in Frage kommenden Personen miteinander vergleichen können; in den Tugendkatalogen, die dabei aufgestellt wurden, hatte man zum erstenmal die notwendigen oder wünschenswerten Eigenschaften des Herrschers herausgearbeitet[17]. Für die Rāfiḍiten dagegen ging es nicht um eine Kombination bestimmter Eigenschaften; die Herrschaft, das Imamat (die Quellen benutzten für beides das gleiche Wort), war ererbt, „testamentarisch" vermacht und durch „Einsetzung" (*naṣṣ*) vergeben[18]. „Einsetzung" war dabei mehr als eine bloße Metapher für die Deszendenz vom Propheten; sie war eine Ernennung, und sie mußte als solche bezeugt sein[19]. Während die Prophetengenossen, solange man sie nur untereinander verglich, noch durchaus eigene „Vortrefflichkeit" besitzen konnten, waren sie aus rāfiḍitischer Sicht nahezu allesamt dadurch diskreditiert, daß sie an der Intrige, in der Abū Bakr und ʿUmar sich gegenüber ʿAlī die Macht gesichert hatten, beteiligt gewesen waren. Nur einige wenige, der Grundstock der *šīʿat ʿAlī*, waren von dieser Verteufelung der Urgemeinde ausgenommen. Auf die Konsequenzen dieses Geschichtsbildes: Entwertung des *iǧmāʿ*, Einschränkung der Prophetentradition auf die *ahl al-bait*, haben wir an anderer Stelle hingewiesen.

> In gewisser Hinsicht hat die imāmitische Šīʿa auch hier altes Denken beibehalten; die Prophetengenossen sind ja auch sonst anfangs nicht als ideale Figuren angesehen worden. Jedoch ist dies nun nicht mehr nüchterner Realismus, sondern Ideologie, in demselben Sinne wie die Glorifizierung der *ṣaḥāba* bei den Sunniten. Daß sich ein rückwärtsgewandtes Geschichtsbild damit kaum verbinden ließ, wird daran deutlich, daß mit der *ġaiba* und mehr noch mit der Vorstellung vom *qāʾim* (bei den Ismāʿīliten) ein neuer „Mythos des Endes" entstand.

5.1.3 *Die Bestreitung der Macht*

Die Šīʿiten haben nach dem Tode ʿAlīs in dem von uns behandelten Zeitraum nie die Macht besessen. Wenn sie von Legitimation sprachen, so war dies alles Theorie; in der Praxis versuchten sie sich allenfalls an Revolten. Das hatten sie mit den Ḫāriǧiten in gewissem Maße gemeinsam. Wer unter ihnen von Legitimation redete, dachte darum immer zugleich an Machtbestreitung und Machtentzug. Auch letzteres rechtfertigte man natürlich religiös. Von Anfang an verbanden Dissidenten der verschiedensten Couleur ihren Widerstand mit

---

[15] Vgl. etwa, aus späterer ismāʿīlitischer Sicht, Ibn al-Walīd, *Tāǧ al-ʿaqāʾid* 76, 12 ff./übs. Ivanow, *A Creed of the Fatimids* 41.

[16] S. o. Bd. I 308 ff.

[17] S. o. Bd. III 129 f.

[18] S. o. Bd. I 380 f.

[19] Modarressi, *Crisis and Consolidation* 64. Auch die Antipoden der Šīʿa, die „Bakriten", redeten übrigens von einem *naṣṣ* (s. o. Bd. II 117).

einem Aufruf „zum Buche Gottes und der *sunna* seines Propheten“[1]; gemeint war, daß sie den wahren Islam verwirklichen wollten. Hierfür Propaganda zu machen, galt ihnen als *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar*; auch dieser Slogan breitete sich sehr schnell aus. Die Muʿtazila machte ihn sich zu eigen, solange sie noch in Konfrontation zur Obrigkeit stand. Freilich behielt sie ihn auch bei, als sie in den Dienst der Kalifen trat; denn natürlich legte auch die Obrigkeit Wert darauf, mit dem „Buche Gottes und der *sunna* seines Propheten“ im Einklang zu stehen und zu „gebieten, was recht ist“. Man kam dann ins Interpretieren: Wie gebietet man, was recht ist? Mit dem Schwert, mit der Zunge oder bloß mit dem Herzen? Ḥadīṯe hatten hier den Weg bereitet[2].

Sobald man allerdings die Waffen sprechen ließ, kam ein Koranvers ins Spiel, mit dem sich die Gewichte etwas verschoben: Sure 49/9, wo empfohlen war, diejenigen, die gewalttätig sind (*al-fiʾa al-bāġiya*) solange zu bekämpfen, bis sie wiedereinlenken[3]. Da es hinterher hieß, daß „Gott diejenigen liebt, die gerecht sind“, nannte man diejenigen, die gegen die „Gewalttäter“, die *ahl al-baġy*, einschritten (d. h. normalerweise sich selber), gerne *ahl al-ʿadl* oder *al-fiʾa al-ʿādila*[4]. Natürlich konnte auch hier im Prinzip jeder dies auf sich beziehen. Aber der Koranvers setzte dem gewisse Grenzen. Dort stand nämlich auch, gleich zu Beginn, daß man zwischen den beiden kämpfenden Parteien Frieden stiften solle; damit konnten Revolutionäre wenig anfangen. Der Akzent lag auf der Konfliktlösung; wer gegen eine ungerechte Obrigkeit kämpfte, verlor somit jede Legitimation, wenn sie „wieder einlenkte“. Aufständler haben darum nur selten mit dem Begriff *baġy* gearbeitet; eine Ausnahme ist der ḫāriǧitische Dichter ʿĪsā al-Ḫaṭṭī, der die Umaiyaden als *ḏawī l-baġy wal-ilḥād* bezeichnete und sie damit sowohl auf der politischen als auch auf der religiösen Ebene ins Unrecht setzte[5]. Der klassische Fall für Sure 49/9 war dagegen die Kamelschlacht. ʿAlī hatte, wie man zu wissen meinte, die Partei Muʿāwiyas als *fiʾa bāġiya* behandelt; nachher hatte er zugestimmt, daß ein Schiedsgericht Frieden stifte. Nicht nur die Imāmiten setzten ʿAlī auf diese Weise ins Recht[6]; auch ein Ḥadīṯ tat dies, insofern dort dem ʿAmmār b. Yāsir, der bei Ṣiffīn auf der Seite ʿAlīs fiel, prophezeit war, daß die *fiʾa al-bāġiya* ihn töten werde[7]. Bišr b. al-Muʿtamir entschied sich ähnlich, als er den Koranvers auf die Kamelschlacht anwandte: ʿAlī hatte recht daran getan, Ṭalḥa und Zubair zu bekämpfen[8]. Hier war es also die Obrigkeit, die die Rolle der *fiʾa al-ʿādila* übernahm. Nur daß der Erste Bürgerkrieg sich wegen der politischen Folgen schon

---

[1] Vgl. die Beispiele bei Crone/Hinds, *God's Caliph* 59 ff.; jetzt auch Kister in: JSAI 18/1994/112 ff.

[2] Bd. II 387 ff.; auch oben S. 674 f.

[3] So z. B. Bd. I 264.

[4] Ib. 210. Vgl. etwa Ibn Qudāma, *Muġnī* X 64, −5 ff./VIII 108, −6 ff. Zu einer andern Bedeutung des Namens s. o. S. 509; vgl. auch S. 685.

[5] Zitiert von Madelung in EI² VII 546 a.

[6] Kulīnī, *Kāfī* VIII 180, 9 ff. nach Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq.

[7] *Conc.* I 203 a; vgl. dazu Veccia-Vaglieri in: AIUON 4/1952/37 ff.

[8] Text XVII 58, q.

bald nicht mehr zum Vorbild eignete; Murği'iten wie Abū Ḥanīfa haben sich geweigert, sich da auf eine bestimmte „Unrechtspartei" festzulegen[9]. Aber das galt eben nur für diesen historischen Einzelfall. Daß der Staat das Machtmonopol habe und darum bestimmen könne, wer die *ahl al-baġy* seien, war weitgehend unbestritten; die Juristen sahen in den „Gewalttätern" einfach „Rebellen".

So übersetzt Lewis, *Political Language* 81 f., den Begriff; vgl. auch das Material bei J. Kraemer in: IOS 10/1980/48 ff. Weiterhin Šaibānī, übs. Khadduri, *Islamic Law of Nations* 250 ff.; Ibn Qudāma, *Muġnī* X 48 ff./VIII 104 ff.; Māwardī, *al-Aḥkām as-sulṭānīya* 96, 5 ff. ENGER; Samarqandī, *Tuḥfat al-fuqahā'* III 424 ff.; Ṭarsūsī, *Tuḥfat at-Turk* 118, 2 ff. SAIYID (mit Zitaten aus ḥanafitischen Werken); aber auch Šī'iten wie Qāḍī Nu'mān, *Šarḥ al-aḫbār* II 84 ff. (für den der Kampf gegen die *ahl al-baġy* sogar dem *ğihād* gleichzustellen ist) oder al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il aš-Ši'a* XI 54 ff. Eine gute Übersicht gibt Kh. Abou El Fadl, *Ahkam Al-Bughat. Irregular Warfare and the Law of Rebellion in Islam*; in: *Cross, Crescent, and Sword. The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, edd. J. T. Johnson und J. Kelsay (New York 1990. Contributions to the Study of Religion, nr. 27), S. 149 ff.

Das Ḥadīṯ über 'Ammār b. Yāsir bedurfte dann natürlich einer Sonderbehandlung (vgl. Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 888, 14 ff.; Ibn Taimīya, *Maǧmū' fatāwā* XXXV 74 ff.; auch oben Bd. II 563). In außerjuristischer Literatur, etwa in der kleinen Monographie von Ibn Abī d-Dunyā (*K. Ḏamm al-baġy*; ed. N. 'Abdarraḥmān Ḥalaf, Riyāḍ 1409/1988), werden die politischen und religiösen Konnotationen manchmal völlig ausgespart.

Das bedeutet auch, daß die Basis für die Ausbildung eines Widerstandsrechtes sich zunehmend verengte. Vor allem für die sunnitische Welt wird man dies sagen dürfen[10]. Die Ḥāriğiten hatten ein militantes staatskritisches Verhalten im Bewußtsein der Mehrheit von Anfang an diskreditiert; sie waren die „Rebellen" (*buġāt*) κατ' ἐξοχήν[11]. Die *hiğra*, von ihnen zur Verweigerungshaltung nach innen, gegenüber dem falschen Bekenntnis, stilisiert[12], war schon von 'Umar zu einer Art Wehrpflicht in den Garnisonsstädten umgedeutet worden und wurde auch von den Umaiyaden so verstanden; sie war damit nach außen abgelenkt[13]. Mit dem *amr bil-ma'rūf* war zwar die Kritik nach innen thematisiert; aber man sah darin eine solidarische Pflicht zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, in der jeder für den andern verantwortlich war[14]. Frühe Mu'taziliten wie Aṣamm konnten noch den Standpunkt vertreten, daß ein Herrscher Gefolgschaft gegen die *ahl al-baġy* nur dann erwarten dürfe, wenn

---

[9] Text II 5, q.

[10] Dazu näher Lewis, *Political Language* 91 ff.; zahlreiches Material jetzt bei Kister in: JSAI 18/1994/108 ff. Vgl. auch, etwas überspitzt, Tibi in: Fetscher/Münkler, *Pipers Handbuch der politischen Ideen* II 92.

[11] Vgl. dazu Kraemer, a. a. O.

[12] S. o. Bd. I 8, auch II 188; oben S. 595 und 674.

[13] Vgl. dazu Madelung in: REI 54/1986/225 ff.

[14] Dazu grundsätzlich Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* 92 f.

er selber „gerecht" sei[15]. Aber im *Fiqh absaṭ*, unter Murği'iten also, wird das Dilemma ganz anders entschieden: Man muß eine Obrigkeit sogar dann noch unterstützen, wenn sie sich im Kampf gegen die *ahl al-bağy* Übergriffe zuschulden kommen läßt[16]. Ibn al-Mubārak, engagierter Unterstützer des *ğihād* zum Ruhme des Islams[17], will den „Sunniten" daran erkennen, daß er den bewaffneten Aufstand für unzulässig hält und hinter jedermann, ob fromm oder sündig, sein Gebet verrichtet[18]. Auch die Nābita definierte man in dieser Hinsicht als ausgesprochen staatstreu[19]. Zwar gab es unter den von ihnen als kanonisch anerkannten Ḥadīṯen eines, in dem ein anderer Ton angeschlagen wurde: *lā ṭāʿa^a li-maḫlūq^in fī maʿṣiya^ti l-ḫāliq*, sinngemäß: „man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Ap. 5.29). Aber man wußte, daß die Qadariten sich seiner bedient hatten, und schon Ibn al-Muqaffaʿ warnte den Kalifen Manṣūr vor möglicher falscher Auslegung[20]. Die Koranstelle, an die dieses Ḥadīṯ vermutlich anknüpfte, Sure 26/150 ff., ist dem Propheten Ṣāliḥ in den Mund gelegt und richtet sich gegen ein Gemeinwesen von Ungläubigen. Selbst moderne Fundamentalisten können den Widerstand gegen den Staat nur dadurch rechtfertigen, daß sie diesen für ungläubig, „pharaonisch" erklären[21]. Im klassischen Islam ist dies nur selten vorgekommen[22].

> Nur entfernt gehört in diesen Zusammenhang das bekannte Ḥadīṯ vom „äthiopischen Sklaven" (vgl. dazu die Materialsammlung von ʿAlī al-Ḥusainī al-Mīlānī in: Turāṯunā 7/1412, nr. 1/43 ff.). Im übrigen ist selbst dies nicht, wie man gemeint hat, ḫāriğitisch gestimmt, sondern sunnitisch (so jetzt Crone in: BSOAS 57/1994/59 ff.).

5.1.4 *Herrschaftsverleihung und Herrschaftsbesitz*

Theoretisch ging die Macht allerdings nach sunnitischem Verständnis ohnehin nicht vom Herrscher aus, sondern von der Gemeinde; das lag im Wahlakt begründet. In der Tat erscheint auf den Münzen vor der Zeit al-Mahdīs der Namen des Kalifen nicht[1]; man las dort nur eine religiöse Formel. Hier lag die Attraktivität des letzten der Begriffe, die in dieses Kapitel gehören: *šūrā*,

---

[15] S. o. Bd. II 409; entschiedener noch vielleicht Naǧǧār (s. o. S. 160). Zu den Tyrannen (*salāṭīn ǧawara*) Schwartz, *Ǧihād unter Muslimen* 34.

[16] S. o. Bd. I 210.

[17] S. o. Bd. II 552.

[18] Text XIV 29, c. Vgl. die Traditionen bei Kister in: JSAI 18/1994/103.

[19] Lambton, *State and Government* 63.

[20] S. o. Bd. I 88.

[21] S. o. S. 674.

[22] S. o. S. 423, Anm. 60, und u. S. 716.

[1] Vgl. T. El-Hibri in: JESHO 36/1993/61 f.; jetzt auch ausführlich J. Bacharach in: JAOS 113/1993/271 ff. Der Brauch entstand interessanterweise dadurch, daß Manṣūr seinen Sohn als Thronfolger auf den Münzen nennen ließ, wahrscheinlich um zu zeigen, daß dieser wirklich der Mahdī war.

„Beratung". Wiederum handelte es sich um ein Konzept, das im Prinzip vorstaatlich war, da es von einer kleinräumigen, segmentären Gesellschaft ausging, und das deswegen von verschiedenen Parteien unter verschiedenem Gesichtspunkt propagiert werden konnte. Man konnte darin ein Wahlmodell sehen; ʿUmar hatte bekanntlich so seine Nachfolge geregelt. In der Šīʿa sagte man in einem solchen Fall, daß man sich auf jemanden geeinigt habe, der „allen genehm sei" (*ar-riḍā*) und bei dessen Tod man dann erneut eine Wahl abhalten mußte[2]. Aber man konnte eine *šūrā* auch gegen einen im Amt befindlichen Herrscher fordern; dann implizierte sie dessen vorherige Absetzung. So sind die Rebellen gegen Walīd II. vorgegangen[3]; Ǧahm b. Ṣafwān hat später dasselbe gegen Naṣr b. Saiyār verlangt[4]. Damit erhob sich die Frage, wieweit ein Herrscher, der rechtmäßig gewählt ist, sich noch einmal zur Disposition stellen kann. Das Verfahren hatte bereits bei Ṣiffīn seine Tücken gezeigt; da half auch nicht viel, wenn man darauf verwies, daß schon der Prophet seinerzeit beim Streit mit den jüdischen Stämmen jemanden zum Schiedsrichter angerufen habe[5]. Solange man *šūrā* mit der Institution des *ḥakam* assoziierte, wurzelte sie, ähnlich wie das *amr bil-maʿrūf* oder der *iǧmāʿ*, noch in dem egalitären Stammesethos der vorislamischen Zeit.

So erstaunt es nicht, daß der Terminus bald in ein ganz anderes Fahrwasser geriet. Von vornherein hatte er nichts mit „Demokratie" zu tun gehabt; die Wahlgremien waren, ob von der Obrigkeit eingesetzt oder von der Opposition gefordert, immer oligarchisch konzipiert[6]. Darum fiel es so leicht, ihre Mitgliederzahl zu reduzieren; Sulaimān ar-Raqqī meinte, daß schon zwei kompetente Leute genügen, um eine *šūrā* zu bilden[7]. Dies war gewiß mit ein Grund dafür, daß Aṣamm, der an sich unter den Bedingungen der Frühzeit eine Konfliktlösung durch ein Wahlgremium für gut hielt, für die Gegenwart zur Wahl eines Kalifen stattdessen den Konsens aller Muslime forderte[8]. Nicht einmal die Entscheidungsgewalt der Wahlmänner war vorausgesetzt. Denn *šūrā* hieß ja nur „Beratung"; damit blieb offen, ob Menschen sich untereinander berieten[9] oder ob jemand sich von ihnen beraten ließ. Im letzteren Fall konnte dies der Herrscher sein[10]; aber es galt ebensogut für den *qāḍī*, der ein Consilium um sich versammelte[11]. Mit einer Wahl hatte *šūrā* da gar nichts mehr zu

---

[2] Vgl. Crone in: Festschrift Lewis 95 ff.
[3] S. o. Bd. I 87.
[4] S. o. Bd. II 493.
[5] Text XVII 60, e.
[6] Rotter hat bei der *šūrā* ʿUmars I. auf die Verwandtschaft zum mekkanischen *mala'* hingewiesen, in den die wichtigsten Sippen der Stadt ihre Vertreter entsandten (*Zweiter Bürgerkrieg* 12).
[7] S. o. Bd. II 479.
[8] Vgl. Text XIII 28, c mit Text 24; dazu Bd. II 408 f.
[9] In Afghanistan bezeichnet *šūrā* heutzutage den Dorfrat.
[10] So wiederum schon für Aṣamm (Text XIII 34, i).
[11] S. o. Bd. II 134. Vor allem im islamischen Spanien; vgl. Marín in: SI 62/1985/31 ff. und Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête* 312. [Allgemein jetzt Marín in: EI² IX 505 f.]

tun; es war kein Vorrecht, sondern ein Hulderweis[12]. In der politischen Praxis kam dabei eine Art Kronrat heraus; es gab ihn im späten Osmanenreich oder im Iran der Qāǧārenzeit[13], und auch heute ist die Einrichtung noch anzutreffen[14]. Eine feste Institution war dies im allgemeinen nicht. Vor allem gab es keine „Ausführungsbestimmungen"; die Konsultation blieb informell. Auch der Koran gab da keine Hinweise; die einzige Herrschaftsfunktion, die dort thematisiert wird, ist die des *imām*[15]. Bis heute ist das Problem der Delegation von Macht und der Verteilung von Staatsgewalt in der islamischen Welt noch nicht befriedigend gelöst[16].

> Das Thema hat darum in der sunnitischen Welt in der letzten Zeit eine Flut von Sekundärliteratur ausgelöst. Vgl. dazu den Sammelband *aš-Šūrā fī l-Islām*, den die jordanische Akademie 1989 herausgegeben hat, und, unabhängig davon, die Dissertation von Muhammad Zaman Marwat, *Al-Shura. An Analysis of Its Significance and the Need for Its Implementation and Institutionalization in the Contemporary Muslim World* (Temple University 1990). Zu den spärlichen Belegen, in denen *šūrā* nicht nur als Ideal, sondern als Institution begegnet, äußert sich in zurückhaltender Weise ʿA. Dūrī, *ad-Dimūqrāṭīya fī falsafat al-ḥukm al-ʿarabī*, in: al-Mustaqbal al-ʿarabī 2/1979, nr. 9/60 ff. Zwei Fälle von *šūrā* im 4. Jh. behandelt R. Mottahedeh in: Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul 83 ff. (weitgehend identisch auch in: Chibli Mallat (ed.), *Islam and Public Law* 19 ff.). Sehr ausführlich zum Thema jetzt, auch unter Einschluß der historischen Dimension, die Habilitationsschrift von R. Badry, *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten* (Tübingen 1995).

ʿUmars *šūrā*-Modell ist nie wieder in der Praxis aufgegriffen worden. Ohnehin hatte, nachdem die Qadariten in der späten Umaiyadenzeit, unter Yazīd III., die Verfügbarkeit herrscherlicher Gewalt noch einmal nachdrücklich thematisiert hatten[17], unter den frühen Abbasiden die Diskussion über Wahlmodi keinen Platz. Die Zeit, in der man unter den *ahl al-bait* nach jemandem gesucht hatte, der „allen genehm" sein konnte, war vorbei. Der Abbasidenkalif wurde nicht gewählt; er erbte die Macht von seinem Vorgänger, und seine Familie hatte sie von ihrem Vorfahren ʿAbbās, weil dieser der Onkel des Pro-

---

[12] Wir haben hierin ein typisches Beispiel für jenes Prinzip vor uns, das Bürgel zur Erklärung islamischer Herrschaftspraxis in den Vordergrund stellt: Teilhabe durch Unterwerfung (*Allmacht und Mächtigkeit* 65 ff.).

[13] Vgl. EI² V 1082 ff. s. v. *Madjlis al-Shūrā* und Lewis, *Meşveret* in: Tarih Enstitüsü Dergisi 12/1981-2/775 ff.; mit Bezug auf die Mamlūkenzeit kurz auch Tyan, *Institutions du droit public musulman* II 178 ff.

[14] So etwa in Jordanien. Man vergleiche die Figur des landesfürstlichen Rates im mittelalterlichen Europa (*consul, consularius*; dazu LdM VII 449 ff. s. v. *Rat*).

[15] Vgl. die Stellen über die *a'imma* (Sure 21/73, 28/5, 32/24). Abraham ist ein *imām* für alle Menschen (Sure 2/124); auch die Thora ist *imām* (Sure 11/17 und 46/12).

[16] Guichard konstatiert das völlige Fehlen entsprechender Bestimmungen für das islamische Spanien der Zeit der Reconquista (*Valence* 338).

[17] Dazu Bd. I 86 ff.; auch oben S. 497 f.

pheten gewesen war. Unter al-Mahdī wurde der Anspruch eine Zeitlang sogar direkt aus dem Erbrecht abgeleitet: Da der Prophet keine männlichen Nachkommen hinterließ und auch sein Vater längst tot war, galt der Onkel als sein nächster Erbe – näher jedenfalls als sein Vetter ʿAlī, den selbst die Šīʿa nur als Empfänger eines Legats oder als „Testamentsvollstrecker" (*waṣī*) bezeichnete und der allenfalls jene Hinterlassenschaft hätte verwalten können, welche seiner Frau Fāṭima als Quotenerbin zufiel. Herrschaft war die Prärogative einer Familie.

Daß Fāṭima Quotenerbin war, hat in der Diskussion nie eine Rolle gespielt; es ging um die Macht, und sie kam einer Frau nicht zu. Unberücksichtigt blieb ebenso, daß nach einem bekannten Ḥadīṯ Propheten gar nicht beerbt werden konnten (*Conc.* I 270 b und VII 174 a). Dies war ursprünglich eine Entscheidung Abū Bakr's gewesen; sie stand damals nicht nur bei den Šīʿiten, sondern vermutlich auch bei den Abbasiden nicht hoch im Kurs (vgl. mein *K. an-Nakṯ* 32; zu den Problemen im einzelnen jetzt D. Powers, *Studies in Qurʾān and Ḥadīth* 123 ff.). Nach sunnitischem Recht schließt der Onkel väterlicherseits die Nachkommen eines andern Onkels, also die Vettern (wie ʿAlī) völlig aus. Nach šīʿitischer Ansicht verhält es sich in den meisten Fällen umgekehrt (vgl. im einzelnen Cilardo, *Diritto ereditario islamico* 140 und 143 f.); jedoch mußte man dies als Sonderregelung durch Imamaussprüche abstützen. Von Bedeutung war dabei auch, daß ʿAbbās nur der Halbbruder von ʿAlīs Vater Abū Ṭālib gewesen war; beide hatten verschiedene Mütter gehabt (vgl. Coulson, *History of Islamic Law* 115 f.; Madelung in: Society and the Sexes 75; allgemein Cilardo, *La rappresentazione nel diritto ereditario musulmano*, in: Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa settentrionale e l'Europa mediterranea, Atti Congr. Intern. di Amalfi, 5–8 dicembre 1983, Neapel 1986, S. 931 ff., dort vor allem S. 941). Wenn Manṣūr in seinem Briefwechsel mit an-Nafs az-zakīya sagt, daß die Frauen den Onkeln nicht gleichgestellt seien, so ist dies wohl eine polemische Vereinfachung. Nach sunnitischem Recht erben Tochter und Onkel zusammen; nach šīʿitischem Recht erbt die Tochter allein (Cilardo, *Diritto* 73). Vgl. dazu Bd. II 295 und III 17 f.

Man konnte natürlich den Radius der Familie auch erweitern; das besagt der Grundsatz *al-aʾimma min Quraiš*. Er ist vermutlich älter als die genannte abbasidische Herrschaftslegitimation; aber wir sind vorläufig nicht imstande, ihn zu datieren. Bei Ibn Qutaiba wird er auf Abū Bakr zurückgeführt; dieser hätte ihn in der Tat gut gegenüber Saʿd b. ʿUbāda ins Feld führen können – wenn denn eine solch prononcierte Berufung auf die Quraiš in Medina so bald nach der Eroberung Mekkas opportun war. Aber Ibn Qutaiba's Quelle ist ohnehin wiederum nur Naẓẓām; dieser kennt das Wort als Ḥadīṯ und notiert erstaunt, daß ʿUmar, der mit Abū Bakr am *yaum as-saqīfa* gemeinsame Sache machte, später mehrfach ganz andere Dinge gesagt haben soll[18]. Er traut der Überlieferung also nicht. Bei Ṭabarī liest es sich denn auch etwas anders; nach seiner Darstellung hat nur einer der Anṣār auf dieser Basis zur Gefolgschaft für Abū

[18] Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 149, 11 f. = 122, 7 f./übs. Lecomte 137 < Naẓẓām, *K. an-Nakṯ* bei Faḫraddīn ar-Rāzī, *Maḥṣūl* II_1 460, 2 ff.; vgl. dazu Kohlberg, *Ibn Ṭāwūs* 170.

Bakr aufgerufen, ohne die Maxime bereits ausdrücklich zu formulieren[19]. Baġdādī sagt darum mit Recht viel vorsichtiger, daß die Anṣār aus diesem Grunde mit Abū Bakr's Herrschaft einverstanden gewesen seien[20]. Der Grundsatz selber wird mit Abū Ḥanīfa zusammengebracht[21]; er hatte den Machtwechsel zwischen Umaiyaden und Abbasiden miterlebt und könnte so beiden Dynastien in ihrem Anspruch gerecht geworden sein. Zum Kronzeugen politischer Theorie wurde das Wort jedoch vermutlich noch später, als nämlich Abū Ḥanīfa's Schüler Abū Yūsuf unter Hārūn ar-Rašīd Oberqāḍī wurde. Die Abbasiden hatten damals ihre Erbtheorie wieder aufgegeben. Nun traten auch die Genealogen auf den Plan, um, sicherlich aus aktuellem Anlaß, festzustellen, welche Familien noch zum Clan Quraiš gehörten – und damit regierungsfähig waren – und welche nicht[22].

Der Streit um die rechte Formulierung und die angemessene Interpretation ist allerdings gewiß älter. Es gab mittlerweile eine ganze Menge von Ḥadīṯen dieses Inhalts[23]. Man kannte auch eine auf Zuhrī zurückgeführte Version der Rede Abū Bakr's, in der das *al-a'imma min Quraiš* als Wort des Propheten zitiert war[24]. Daß die Ḥāriğiten nicht einverstanden waren[25], versteht sich von selber. Aber auch in Kūfa, also dort, von wo aus die Maxime nach Baġdād exportiert worden war, meldete sich Widerspruch; Ḍirār b. ʿAmr gab zu bedenken, daß Angehörige mächtiger Clans bei willkürlichem Vorgehen nur schwer abgesetzt werden konnten[26]. Vor allem in Baṣra machte man Einschränkungen; wenn die Quraiš schon die Herren waren, dann sollten sie – und zwar wohl nicht nur die Kalifen, sondern auch die Statthalter, die aus dieser Familie kamen – sich die Gefolgschaft durch gerechte Regierung verdienen[27]. Abū Ḥātim ar-Rāzī hat Baṣrier wie Abū Šamir zusammen mit Abū Ḥanīfa und Ḍirār in eine innermurği'itische Diskussion darüber eingebunden[28].

---

[19] I 1842, 6 f. Zu dem Anṣārī vgl. Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 172 f. nr. 193. Etwas anders Watt in EI² V 435 a.

[20] *Uṣūl ad-dīn* 276, 8 ff.

[21] So, auf Autorität von Zurqān, Baġdādī, ib. 275, 7 f.; weitere Quellen s. o. Bd. I 212, Anm. 6.

[22] Baġdādī, *Uṣūl* 276, 13 ff.; dazu oben Bd. II 154 f.

[23] Vgl. die Versionen in Suyūṭīs *Ināfa fī rutbat al-ḫilāfa*, edd. Arazi/El'ad in: IOS 8/1978/247 ff., auch ib. 235; weiterhin Kister in: JSAI 18/1994/96 ff.

[24] Wāqidī bei Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf* I 582, 7 f. ḤAMĪDULLĀH.

[25] Suyūṭī 248, 9 f.

[26] S. o. Bd. III 55 ff.; Näheres dazu weiter unten.

[27] Vgl. Pseudo-Nāši', *Uṣūl an-niḥal* 63 § 108/übs. Bd. I 131. Dort wird diese Interpretation als „Umdeutung" bezeichnet (*e*), während sie bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* ¹III 129, 11 ff. und 183, –6 ff. die Form eines normalen Ḥadīṯ hat (mit dem Baṣrier Anas b. Mālik als erstem Überlieferer; vgl. auch ib. IV 421, 2 ff.: nach Abū Huraira). Die anderen kanonischen Sammlungen bringen den Ausspruch in dieser erweiterten Form nicht. Dazu jetzt auch Kister in: JSAI 18/1994/127.

[28] Allerdings ist er von früherer Häresiographie abhängig (vgl. den Text aus seinem *K. az-Zīna* bei ʿAbdallāh Sallūm Sāmarrā'ī, *al-Ġulūw wal-firaq al-ġāliya fī l-ḥaraka al-islāmīya* 269, 1 ff.). Auch Suyūṭī erwähnt den Widerspruch einiger Muʿtaziliten neben dem der Ḥāriğiten; er beruft sich auf Qāḍī ʿIyāḍ.

Juristen wie Abū Yūsuf oder Theologen, die an den abbasidischen Hof kamen, dachten demgegenüber nicht mehr so sehr darüber nach, wer Herrscher sein sollte, sondern wie sich die Loyalität zu ihm begründen lasse. Was dabei herauskam, waren Vertragstheorien, in denen die *bai'a* als Treueversprechen eine große Rolle spielte[29]. Der Herrscher gewährleistet die Integration der Gesellschaft; darum muß man sich ihm unterwerfen. Ausgestaltet wurde dieses Ideal offenbar vor allem unter al-Ma'mūn. Wie seine Vorgänger sah er sich als Erben des Propheten[30], darüber hinaus aber auch als Erzieher seiner „Herde" (*ra'īya*)[31]; darum sprach die *Risālat al-ḫamīs* von ihm als einem Führer, der mit der Rechtleitung betraut ist (*imām al-hudā*)[32]. Weder regiert er also mit Gewalt noch hat er in erster Linie zu schlichten, sondern er wirkt auf seine Untertanen ein durch seine höhere Einsicht. Gerade dadurch daß er Erzieher ist, steht er – als Erbe gewissermaßen – direkt hinter dem Propheten. Das sagte so anscheinend schon Ḍirār b. 'Amr[33]; es wird durch Abū l-Huḏail und Naẓẓām aufgenommen[34]. Der Gedanke ist also älter als Ma'mūn. Erziehung und Ermahnung sind bereits in der *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* des Ibn al-Muqaffa' zentrale Kategorien[35], und von dem *ta'dīb al-'āmma*, der pädagogischen Hinführung des einfachen Volkes zu seinem Heil (*iṣlāḥ*), ist auch in den iranischen Fürstenspiegeln, die Ibn al-Muqaffa' gewiß ebenso kannte wie später Ma'mūn, immer wieder einmal die Rede[36].

Während der *miḥna* zeigte sich, wie dieses Ideal zur Rechtfertigung von Gewalt mißbraucht werden konnte. Damit tritt auch die anthropologische Prämisse stärker ins Licht, die ihm zugrunde lag; der pädagogische Optimismus beruhte auf der Überzeugung von der Schwäche des normalen Menschen, der sich alleine nicht regieren kann. Das Volk ist räuberisch und unverständig, so sagte al-Ǧāḥiẓ; darum braucht man Propheten und Herrscher[37]. Und ähnlich Qāsim b. Ibrāhīm: die Menschen wüten nur deswegen nicht gegeneinan-

---

[29] Aus dem Worte *bai'a* hörte man einen Kaufvertrag heraus, in dem Treue gegen Schutz gehandelt wurde.

[30] Vgl. das Staatsschreiben, mit dem Ma'mūn die *miḥna* einleitete, wo er gleich zu Anfang von den *mawārīṯ an-nubūwa* spricht, die Gott dem Kalifen habe zukommen lassen (Ṭabarī III 1112, 14).

[31] Dieser Begriff folgt kurz darauf im selben Zusammenhang. Er ist sehr alt (vgl. den frühen ḫāriǧitischen Text VIII 7, l) und auch später weit verbreitet; dazu jetzt Bosworth in EI² VIII 403 ff.

[32] Die *Risālat al-ḫamīs* ist 198/814, also zwanzig Jahre vor der *miḥna* verfaßt; auch das Moment der Erziehung ist dort bereits thematisiert. Vgl. Nagel, *Rechtleitung* 145 ff. und jetzt zusammenfassend J. A. Nawas, *Al-Ma'mūn. Miḥna and Caliphate* 54 f.

[33] S. o. Bd. III 55.

[34] So nach derselben, allerdings insgesamt etwas zu stark verallgemeinernden Quelle (Text XV 41, d). Für Ǧāḥiẓ s. o. S. 114.

[35] § 55 PELLAT.

[36] Ich beziehe mich hier auf den *'Ahd Ardašīr*, den Ma'mūn bei der Erziehung des Wāṯiq zugrunde legen ließ (s. o. Bd. III 448); vgl. dort S. 62, 6 f. und 65, 7 mit dem Kontext. Zum Text allgemein jetzt de Fouchécour, *Moralia* 67 ff.

[37] Lambton, *State and Government* 59 nach dem Text bei Pellat/Müller, *Arabische Geisteswelt* 104 f.

der, weil Gott in seiner Weisheit sie nie ohne Erzieher läßt[38]. Bišr b. al-Muʿtamir vergleicht sie mit Wölfen, die nur auf ihren Vorteil aus sind[39]; hier sind wir dem *homo homini lupus*-Motiv sehr nahe, das uns von Hobbes her bekannt ist. Allerdings entschuldigt Bišr damit seinen eigenen Mißerfolg: Man hört nicht auf gelehrte Leute. Das lag daran, daß er in seinem missionarischen Bemühen auf sich selbst gestellt war; wer dagegen bei Hofe lebte, verlor nicht so schnell die Zuversicht. Schon Ibn al-Muqaffaʿ hatte gemeint, daß die Masse von nichts etwas verstehe, wenn nicht Gott kluge und fromme Leute (*ḫawāṣṣ min ahl ad-dīn wal-ʿaql*) unter sie mische, auf die sie hören können[40]. Das pessimistische Bild von der Gegenwart, in der es keine Gerechtigkeit mehr gibt, sondern nur Gewalt, kannte er aus dem Tansar-Brief, den er selber ins Arabische übersetzt hatte[41]. Als man dann nach Jahrhunderten bitterer Erfahrung jede Hoffnung auf einen gerechten Herrscher verloren hatte[42], legte man sich den Zusammenhang so zurecht, daß die Tyrannis immer noch besser sei als wenn die Menschen sich selbst überlassen blieben und dann übereinander herfielen. Bei Yaʿqūbī, einem Šīʿiten, der von seiner Obrigkeit ohnehin nicht viel halten konnte, wird diese Maxime allerdings bereits ʿAmr b. al-ʿĀṣ in den Mund gelegt[43].

5.1.5 *Herrschaftsentzug und Herrschaftsbeschränkung*

Indes sorgte die Erfahrung der Tyrannis auch dafür, daß die als unwissend verschriene Masse seit der *miḥna* in ihrem Denken dem Kalifen einen andern Platz zuwies; er war nicht der Erzieher, sondern dem göttlichen Gesetz ebenso unterworfen wie sie, und nicht er verwaltete dieses Gesetz, sondern die Gelehrten, die man im täglichen Leben um Auskunft angehen konnte. Das heißt nicht, daß man auf seine Wahl Einfluß nehmen wollte; Herrschaft nahm man hin. Selbst ein Zaidit wie Qāsim b. Ibrāhīm dachte so: Daß es eine Obrigkeit geben muß, ergibt sich aus dem Koran[1]. Dennoch hat man gelegentlich der Vorstellung Raum gegeben, daß es notwendig werden könne, den Kalifen abzusetzen – oder mehr noch: daß es des Staates nicht bedürfe, weil die Menschen sich selber regieren können. Immerhin hatte die Bevölkerung von Baġdād sich während der Wirren nach der Ermordung Amīns selbst verwaltet; sogar ein Heer hatte sie unter Führung des Sahl b. Salāma aufgestellt[2].

---

[38] Madelung, *Qāsim* 141 f. Für Ma'mūn vgl. auch Sourdel in: REI 30/1962/44.
[39] Bd. III 109.
[40] *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* § 57 PELLAT; auch Lambton, *State and Government* 52 f.
[41] Boyce, *The Letter of Tansar* 36 und 39.
[42] So in der Mamlūkenzeit Naǧmaddīn aṭ-Ṭarsūsī (gest. 758/1358), der ḥanafitische Oberqāḍī von Damaskus; vgl. seine *Tuḥfat at-Turk* 121, 9.
[43] Dazu Haarmann in: Festschrift Falaturi 262 ff.; allgemein auch Kister in: JSAI 18/1994/101 f.

[1] Madelung, *Qāsim* 141 f.
[2] Bd. III 173 f.

Sahl b. Salāma scheint der Mu'tazila nahe gestanden zu haben. In der Tat sind Modelle dieser Art von mu'tazilitischen Theologen vorausgedacht worden. Als Utopie ließ sich ein „Gemeinwesen ohne Obrigkeit"[3] immer vorstellen. Ein Vertrag mußte schließlich erst einmal geschlossen werden, und daß Verträge sich auch kündigen ließen, hatten die Bürgerkriege gezeigt. Daß sich aber mit der Notwendigkeit von Herrschaft auch ein unrechtmäßiges Regime legitimieren ließ, lernte man – unabhängig davon, wie man die Gegenwart beurteilte – aus dem Fall der Umaiyaden. Sie hatten sich auf diese Notwendigkeit berufen[4] und waren dennoch gestürzt worden. Aus der Sicht der damaligen frommen Opposition waren sie nicht Imame gewesen, sondern nur „Könige"[5]. Das Königtum aber war negativ besetzt, vermutlich weil es die Umaiyaden gewesen waren, die den freiheitsliebenden – oder anarchischen – Arabern den „Staat" aufgezwungen hatten[6]. Ob die Verhältnisse durch die Abbasiden besser geworden waren, ließ sich bezweifeln. Sie selber waren natürlich davon überzeugt[7]; aber in der Überlieferung war nirgendwo die Rede davon, daß das „Königtum" noch einmal einer idealeren Herrschaftsform weichen werde. Der Ḥanbalit Ibn Kaṯīr redet in seinem Geschichtswerk später durchweg von dem *mulk Banī ʿAbbās*[8]. Gleichgültig aber, ob man „aufklärerisch"-rationalistisch argumentierte oder vom Geschichtsbild her (wobei beides sich nicht gegenseitig auszuschließen brauchte), das Ergebnis war immer: so wenig Obrigkeit wie möglich oder nur so viel wie nötig[9].

Wieder haben wir es mit verschiedenen Lagern zu tun. Da treffen wir zuerst auf einige der Theologen, die in dem Kalifen einen Erzieher sahen: Ḍirār, später Ṯumāma und Ǧāḥiẓ. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen war der Fall, daß der Herrscher nicht mehr die Zustimmung seiner Untertanen besitzt. Da verlangten sie nun interessanterweise nicht, daß er diese wegen ihrer Unbotmäßigkeit zur Rechenschaft ziehen solle, sondern suchten stattdessen nach einem Weg, wie hierbei Blutvergießen zu vermeiden sei. Mehr noch: die Lösung, die sie fanden, ging auf Kosten der herrschenden Dynastie. Sie sagten nämlich, daß man am besten jemanden zum Herrscher habe, der keine Hausmacht besitze, vor allem keinen Araber, hinter dem seine Sippe stehe; dann sei die Sache sehr schnell erledigt. Der Satz *al-a'imma min Quraiš* wurde damit, wie wir sahen, außer Kraft gesetzt; ein „Nabatäer" hat ebensoviel Anrecht auf die Herrschaft wie ein Araber. Freilich dachte niemand im Ernst daran, sich

---

[3] So der bekannte Titel einer Schrift von Wellhausen, der damit die Verhältnisse in der Stammesgesellschaft der vorislamischen Zeit charakterisiert.

[4] Kumait, *Hāšimīyāt* II v. 38; dazu Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats* 86.

[5] HT 183; oben Bd. I 173. Grundlegend schon Goldziher, *Muh. Studien* II 29 ff.

[6] Ob man dabei auch an den byzantinischen βασιλεύς dachte, wäre eine Untersuchung wert.

[7] Goldziher, *Muhammedanische Studien* II 53 ff.

[8] Vgl. Arazi/El'ad in: IOS 8/1978/236 mit weiterem Material. Die beiden Autoren machen allerdings zu Recht darauf aufmerksam, daß *mulk* häufig ganz neutral gebraucht wird. Man denke nur an den *Taʾrīḫ ar-rusul wal-mulūk* des Ṭabarī.

[9] Uns ist dieses Postulat natürlich aus der politischen Philosophie des Liberalismus vertraut, von Wilhelm von Humboldt oder dem jungen Fichte.

für einen nabatäischen Kalifen einzusetzen; Ḍirār und Ṯumāma waren selber Araber. In der Tat argumentierte Ḍirār vornehmlich im Hinblick auf die paradigmatische Vergangenheit: Es wäre besser gewesen, wenn man ʿUṯmān widerstandslos hätte absetzen können; auch Muʿāwiya verdiente die Herrschaft eigentlich nicht. Für die Gegenwart konnte man ruhig an dem Ideal des die Herde hütenden Herrschers festhalten[10].

Aber es ist doch bezeichnend, wie man an anderer Stelle diese Utopie weiterentwickelte. Einen Herrscher braucht man, so hieß es dort, nur in Notsituationen, während eines Krieges z. B.; im Grunde kommt die Gemeinde ohne ihn aus. Allerdings muß sie sich an den Koran halten; in der Schrift findet sich genug Anleitung, um ein funktionierendes Gemeinwesen aufzubauen. Ohne daß es direkt gesagt würde – und wir verfügen ja nur über doxographische Resümees –, ergibt sich daraus, daß die Macht dann bei denjenigen liegt, die die Schrift zu interpretieren verstehen, eben den Juristen und Theologen. Der Herrscher ist nur noch ausführendes Organ, von der Gemeinde bestellt – ähnlich wie die „Richter" im Alten Testament. Potestas und auctoritas waren auf diese Weise getrennt. Die Gelehrten aber wurden aufgewertet in einer Art, wie man es sich später unter Sunniten wie Šīʿiten immer vorstellte.

Einer von denen, die sich die Verhältnisse so zurechtlegten, war Naẓẓām[11]. Man muß sich fragen, wie er dazu kam. Es war wohl nicht nur das aufkeimende Selbstbewußtsein seines Standes, das ihn trieb. Zwar wäre es gewiß etwas weithergeholt, ihm zu unterstellen, daß er noch tribale Modelle vor Augen hatte. Natürlich hatten auch die Aus und Ḫazraǧ z. B., bevor sie Muḥammad nach Medina riefen, ihre Heerführer häufig nur ad hoc bestellt; eine permanente Autorität hatte es bei ihnen gar nicht gegeben[12]. Für Naẓẓām, einen in der Stadt aufgewachsenen Nichtaraber, war dies jedoch nicht die Sorte Vergangenheit, der nachzueifern sich lohnte. Aber das Modell hatte bei den Ḫāriǧiten weitergelebt. Unter den Anhängern des Naǧda b. ʿĀmir hatte man geglaubt, daß eine Gemeinde keinen Herrscher brauche, wenn sie sich an den Koran halte[13]. Im Irak hatte die Ibāḍīya mit ihrer *ǧamāʿat al-muslimīn* vorgemacht, wie Honoratioren, die gleichzeitig Gelehrte waren, die Geschicke eines Handelsimperiums lenken konnten. Naẓẓāms unmittelbares Vorbild war vermutlich Aṣamm; dieser dürfte mit den ibāḍitischen Verhältnissen recht gut vertraut gewesen sein. Er ist derjenige, der bis hin zu den spätesten Quellen immer als derjenige genannt wird, der auf der äußersten „Linken" Herrschaft prinzipiell – oder unter den genannten Bedingungen – für unnötig hielt[14]. Dennoch bestand er darauf, daß, wenn man sich einmal für einen Herrscher entschieden habe, man diesem nicht mehr die Treue aufkündigen dürfe; das ergab sich für ihn aus der Verbindlichkeit des Konsenses[15].

---

[10] S. o. Bd. III 55 ff.; für Ṯumāma ib. 166, für Ǧāḥiẓ s. o. S. 114 und 711.
[11] S. o. Bd. III 416.
[12] Vgl. Hasson in: Arabica 36/1989/21.
[13] Aš'arī, *Maq.* 125, 11 f.; Abū ʿAmmār, *Mūǧaz* II 233, 3 ff., wo dies scharf abgelehnt wird.
[14] Vgl. Text XIII 33 mit Kommentar.
[15] Bd. II 408 f.

Aṣamm hatte auch bereits erkannt, daß das Modell sich für kleine, überschaubare Gemeinden besser eignete als für ein Weltreich. Allerdings ist der Schluß, den er daraus zog, wiederum charakteristisch; er hatte sich veranlaßt gesehen, für Dezentralisierung zu plädieren[16]. Er war ohnehin Zeuge geworden, wie Hārūn ar-Rašīd dieses Weltreich unter seine Söhne aufteilte; sein Vorschlag war also ganz aktuell. Ein Jahrhundert zuvor hatte der medinensische Jurist Saʿīd b. al-Musaiyab (gest. 94/713) sich noch geweigert, zwei Söhnen des ʿAbdalmalik gleichzeitig – und zu Lebzeiten ihres Vaters – die *baiʿa* zu leisten[17]. Naẓẓām andererseits hat Aṣamm um eine Generation überlebt; er hat auf diese Weise noch erfahren, wie nach der Ermordung Amīns in Baġdād die Anarchie ausbrach und die Bürger in Selbsthilfeorganisationen ihr Heil suchten. Damals haben die Gelehrten Recht gesprochen, ohne vom Staat dazu ernannt worden zu sein; man lebte nun tatsächlich in einer Gesellschaft ohne Kalif[18].

Das war bekanntlich nicht von Dauer. Die Gelehrten hatten ihr Tun anscheinend mit dem Gebot des *amr bil-maʿrūf* legitimiert; Maʾmūn ist, sobald er die Lage wieder im Griff hatte, dagegen eingeschritten[19]. Auch für die Reichsteilung war man nicht mehr; Kaʿbī meinte später, sichtlich nur noch theoretisierend, man solle, wenn mehr als ein Herrscher auf rechtmäßige Weise gewählt worden seien, das Los zwischen ihnen werfen[20]. Allerdings soll bereits Wāṯiq die Mitbestimmung der Gelehrten soweit anerkannt haben, daß er seinen Beamten religiöse Berater zur Seite stellte[21]. Das ist vielleicht nur Legende und ein frommer Wunsch[22], wenngleich es während der *miḥna* eine gewisse innere Logik gehabt hätte. Immerhin hatte laut Sure 24/55 Gott „denjenigen, die glauben und tun, was recht ist, versprochen, sie zu Stellvertretern auf Erden zu machen (*la-yastaḫlifannahum fī l-arḍ*)"; das ließ sich leichter auf die Frommen beziehen als auf die Kalifen[23]. Die Frage war aber auch, wer in dieser Rolle sich noch wohlfühlte. Nicht wenige unter den Muʿtaziliten wollten nämlich mit dem Staat gar nichts mehr zu tun haben. Direkte „Hoftheolo-

---

[16] Ib. 409 f.

[17] Fasawī I 473, 5 f.

[18] S. o. Bd. III 173 f.; auch Ḏahabī, *Siyar aʿlām an-nubalāʾ* X 150, 1 ff.

[19] S. o. Bd. II 388 und III 174. Damals wandelt sich auch das Amt des *ṣāḥib as-sūq* in das des *muḥtasib* (vgl. EI² III 487 a).

[20] Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣira* 826, pu. f.

[21] S. o. S. 46.

[22] Dasselbe Motiv findet sich auch, nun ganz gewiß in legendärem Zusammenhang, in Text X 2, i. Man vergleiche den Ausspruch des amerikanischen Fundamentalisten Tim La Haye: „I'll tell you what is wrong with America. We don't have enough of God's ministers running the country" (D. Saperstein, *Fundamentalist Involvement in the Political Scene. Analysis and Response*; in: N. J. Cohen (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon*, Grand Rapids 1990, S. 218).

[23] Auf die Herrscher hat es – zum erstenmal? – der Medinenser Muḥammad b. Kaʿb al-Quraẓī (zu ihm s. o. Bd. II 687) bezogen; das war vielleicht umaiyadenfreundlich gemeint (vgl. Sufyān aṯ-Ṯaurī, *Tafsīr* 185, 3 f.). Daß *istaḫlafa* hier vermutlich eine ganz andere Bedeutung hat (vgl. die Übersetzung von Paret), tut nichts zur Sache.

gen" hatte es ohnehin, wie wir sahen, unter ihnen kaum gegeben[24]; die Erbtheorie der Abbasiden haben sie, wie es scheint, nie unterstützt[25]. Von Anfang an hatte eine starke asketische Komponente ihres Denkens dafür gesorgt, daß man sich der Verderbnis der Welt nicht zu sehr annäherte.

Das erreicht seinen Höhepunkt bei denen, die Pseudo-Nāši' die *ṣūfīyat al-Mu'tazila* nennt. Sie verwarfen mit der „Welt" nicht nur den Staat, sondern auch Handel und Erwerb; das ganze Syndrom aus Herrschaft und Geld war ihnen verdächtig. Sie waren eine städtische Bewegung; bei „Erwerb" dachten sie an die Kaufleute und vielleicht noch die Handwerker, nicht an die Bauern. Auf den Märkten pflanzt der Satan sein Banner auf, so wußte man aus einem Ḥadīṯ[26]. Der Satz, daß der Herrscher nur eine Ordnungsfunktion habe und ad hoc gewählt werden müsse, bekam nun einen besonderen Akzent. Die islamische Ökumene war nicht mehr eine heile Welt, in der man des Kalifen vielleicht gar nicht bedarf, sondern sie war zutiefst verderbt, ein „Haus des Unglaubens" oder der „Sünde", in dem Herrschaft meist nur usurpiert ist. Hier machte jetzt auch das böse Wort von den „Königen" die Runde[27].

Die Ṣūfīs waren anfangs wohl nur ihrem *wara'* gefolgt, der Scheu, sich mit Zweifelhaftem (*šubha*) jeder Art abzugeben; dazu gehörte auch der „Staat" (*as-sulṭān*). Man nimmt kein Gehalt von ihm[28]; man dient ihm nicht als Soldat[29]; ja, man sollte nichts essen, was aus fürstlichen Domänen stammt[30], oder ein Bad betreten, das mit dem Geld von Regierungsleuten eingerichtet und deswegen auf widerrechtlich angeeignetem Boden gebaut worden ist[31]. Nach der *miḥna* kam unter Mu'taziliten die Erfahrung hinzu, daß die Obrigkeit stellenweise mit nicht-mu'tazilitischen Gruppen, „Häretikern", paktierte. Baġdād und Ägypten sind, so sagte Ǧubbā'ī, eine „Stätte des Unglaubens" (*dār kufr*), weil man sich dort nicht aufhalten kann, ohne sich zur Ewigkeit des Korans oder zum Determinismus zu bekennen[32]; er selber lebte in 'Askar Mukram, mitten unter Gleichgesinnten[33]. Bereits Ǧa'far b. Mubaššir hatte

---

[24] Von einigen von ihnen haben wir auch gar keine Überlieferung zur politischen Theorie, etwa von Mu'ammar; der „Hoftheologe" schlechthin, Ṯumāma b. Ašras, war in seiner Lehre etwas distanziert.

[25] Das betont deutlich F. Ǧad'ān, *al-Miḥna* 267 ff.

[26] Muslim, *Faḍā'il aṣ-ṣaḥāba* 100 = S. 1906, 5 ff.; vgl. Ritter, *Meer der Seele* 52.

[27] Aš'arī, *Maq.* 464, 2 ff.

[28] Ein Ṣūfī, der diesen Ehrenkodex verletzte, fiel auf; vgl. Tanūḫī, *Nišwār al-muḥāḍara* II 359.

[29] S. o. S. 69. Geld, das man von einem Soldaten erhielt, galt als unrein, weil es unrechtmäßig angeeignet sein konnte (vgl. die Geschichte bei Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik* II 316, pu. ff.).

[30] Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* II 295, −9 ff./übs. Gramlich III 716.

[31] In Fusṭāṭ betrat der Jurist Muḥammad b. 'Abdallāh b. 'Abdalḥakam (gest. 268/882) deswegen nicht das Ḥammām al-Iṣṭabl; es gehörte den Umaiyaden (Ḫušanī, *Ṭabaqāt al-fuqahā' wal-muḥaddiṯīn* 46, 14 ff.). Allerdings tat er dies, als längst die Abbasiden am Ruder waren. – Zum Thema im weiteren Sinne noch *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 101 ff.; M. Marín, *Inqibāḍ 'an as-sulṭān. 'Ulamā' and Political Power in al-Andalus*, in: *Saber religioso y poder político* (Madrid 1994), S. 127 ff.; Kister in: JSAI 18/1994/116 ff.; 'Athamina, *The 'Ulamā' in the Opposition. The „Stick and Carrot" Policy in Early Islam*, in: IQ 36/1982/153 ff.

[32] Aš'arī, *Maq.* 464, 2 ff; s. auch o. S. 242 für Abū 'Abdallāh aṣ-Ṣaimarī.

[33] S. o. S. 244 f.

sich ähnlich ausgedrückt, es aber noch eher moralisch als dogmatisch gemeint[34]. Beide schränkten sie damit die grundsätzliche Verweigerung, zu der die Ṣūfīs sich verstiegen hatten, auf ihre Art ein. Deren Haltung führte in der Tat in eine Sackgasse, auch wenn sie manches an der historischen und politischen Wirklichkeit richtig sahen. Vor allem als sie der Kritik am Herrscher auch eine Kritik am Propheten, also am Erzieher schlechthin, hinzufügten, war die Grenze der Schicklichkeit sichtlich überschritten[35]. Das politische Denken der Mu'tazila verlor allerdings ohnehin spürbar an Impetus. Man zweifelte auf die Dauer nicht mehr daran, daß Herrschaft (*imāma*) zum Funktionieren eines Gemeinwesens unumgänglich sei; nur darüber, wie man diese Notwendigkeit beweisen sollte, zerbrach man sich weiter den Kopf. Im politischen Schrifttum haben dann bald die Philosophen den Theologen erfolgreich Konkurrenz gemacht.

Über die ältesten Texte dieser Art vgl. F. Rosenthal, *Abū Zayd al-Balkhī on Politics*, in: Fs. Lewis 287 ff., vor allem 295 ff. Vor Abū Zaid hat schon Saraḫsī ein *K. Adab al-mulūk* verfaßt; jedoch ist der Text, den wir unter dieser Zuschreibung besitzen, in seiner Echtheit nicht gesichert (id. in: EI² IX 35). – Zur Frage, auf welcher Grundlage man die Notwendigkeit von Herrschaft beweisen könne, vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB II 308, 3 ff. und die Angaben bei Madelung, *Qāsim* 143. Für die meisten Baṣrier seit Ǧubbā'ī stand fest, daß sich hierbei nur auf dem Koran aufbauen lasse. Ǧāḥiẓ dagegen und ihm folgend später die Baġdāder, aber auch Abū l-Ḥusain al-Baṣrī gingen davon aus, daß man in derselben Weise rational zu zeigen vermöge, wieviele Vorteile der Zusammenschluß unter einer einheitlichen Führung habe. Die imāmitische Šī'a hat sich dem mit leichter Akzentverschiebung angeschlossen.

[34] S. o. S. 58; dazu S. 56.
[35] S. o. S. 90 und 341 f.

5.2 *Die Organisation des Lehrbetriebs*

Die Breitenwirkung von Theologenschulen ist nicht so leicht zu erkennen wie die juristischer *maḏāhib*. In der Jurisprudenz ging es um Stellen und Pfründen; wer irgendwo das Richteramt bekleidete und selbst wer nur mit der Vergabe von Rechtsgutachten privatisierte, konnte darauf rechnen, in die biographische Literatur hineinzukommen. In der Theologie dagegen ging es im wesentlichen nur um geistigen Einfluß; sie verband sich nicht mit einem festen Beruf oder einer Institution. Wir hören von prägenden Persönlichkeiten, und sie werden uns auch als „Schulhäupter" (*raʾīs/ruʾasāʾ*) vorgestellt; aber worin das Fußvolk bestand, ist nur schwer herauszubekommen. Theologen gaben Unterricht, aber nicht immer in der Moschee[1]; die Treffen der „Korporation" (σωματεῖα), die Naẓẓām veranstaltete, kann man sich eher in dem Haus eines vornehmen Bürgers oder in seiner eigenen Wohnung vorstellen[2]. Man sah sich ohnehin primär als Schüler eines bestimmten Meisters, dessen „Kreis" (*ḥalqa*) man angehörte; das blieb selbst dann so, als es für die etablierten Fächer eigene Unterrichtsstätten, die Madrasen, gab[3]. Jedoch waren in der frühen Theologie diese Lehrzirkel Bestandteil einer größeren informellen Organisation; überall in den Städten – bei der Muʿtazila bis nach Indien – gab es „Brüder"[4], denen man Briefe schrieb und die sich in schwierigen religiösen Fragen Rat holten[5]. Unter den Anhängern am Orte gab es den einen oder andern, der dem Schulhaupt zur Hand ging; man redete da von *ġilmān*, „Gehilfen", die sich auf diese Weise etwas Geld verdienten und vielleicht auch mit im Hause lebten. Ihre Aufgaben werden nirgendwo klar beschrieben; manchmal mußten sie, wie eine Hilfskraft an heutigen Universitäten, auch einmal zu einem Picknick die Brötchen holen[6]. Sie waren wohl im allgemeinen noch recht jung; wenn jemand zum Mitarbeiter avanciert war, nannte man ihn stattdessen *ṣāḥib*, „Gefährte".

G. Makdisi übersetzt mit „fellow" und nutzt die Mehrdeutigkeit dieser englischen Vokabel, um anzudeuten, daß auch ein akademischer Rang sich damit verband (*The Rise of Colleges* 30, 92, 111, 175 usw.). Er sieht in dem *ṣāḥib* einen „graduate student", der anfing, sich an Disputationen zu beteiligen (ib. 110 und 128); manchmal bezeichnet er ihn auch als „Assistenten" (192). Jedoch bezieht sich dies nur auf die juristische Ausbildung und in jedem Fall

---

[1] Vgl. etwa Bd. II 360.

[2] S. o. Bd. III 300. Allerdings sollte man der Moschee nicht allzu viel „Sakralität" beimessen; Leo Africanus berichtet uns, daß zu seiner Zeit, also in der ersten Hälfte des 16. Jh's, auch die Alchimisten sich einmal wöchentlich in der Qarawīyīn-Moschee in Fes trafen (*Descrittione dell'Africa*, übs. Schubarth-Engelschall 129).

[3] Vgl. jetzt Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus* 75 ff.; zur *riyāsa* in der damaligen Zeit ib. 154 f.

[4] Vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 276, −6 f.; auch Bd. V 136.

[5] S. o. S. 3, 246 f. und 254; auch Werkliste XXIV, nr. 9, wo die „Brüder" aus Ostiran *ahl Ḫurāsān* genannt werden.

[6] So Ǧāḥiẓ im Dienste Naẓẓāms (s. o. Bd. III 422). Ein Naturphilosoph wie Abū l-Aš'aṯ, der mehrere von ihnen hatte (s. o. Bd. II 37), brauchte vielleicht auch Hilfe bei alchimistischen Versuchen.

auf eine spätere Zeit. Anfangs war *ṣāḥib* viel breiter in seiner Bedeutung; man erkennt es bereits an den *ṣaḥāba* des Propheten, die Makdisi mehrfach zum Vergleich heranzieht (ib. 128 und 140). Es handelt sich einfach um einen „Anhänger" oder „Gefolgsmann", der natürlich auch einmal ein Schüler sein konnte (vgl. Bd. II 402 und 649 sowie Text XXI 180 mit Bd. II 404 und 619 sowie III 293). Daß die Bedeutung „Schüler" sekundär war, erkennt man daraus, daß an die Stelle der Person, der man „anhing", auch eine Sache treten kann; man denke an *ṣāḥib sunna* (oben S. 685) oder an die bekannten *aṣḥāb al-maʿārif* (III 172 und oben S. 109 f.). Ein *ṣāḥib* ist im Prinzip gleichgestellt: jemand, der dieselbe Ansicht vertritt. Darum kann auch ein „Meister" oder „Lehrer" damit gemeint sein (vgl. Kaʿbī, *Qabūl al-aḫbār* 213, −9 f., wo Saʿīd b. Abī ʿArūba von seinem *ṣāḥib* und dem *ṣāḥib* seines *ṣāḥib* spricht, von denen er seine qadaritischen Ansichten geerbt habe). Für die Verhältnisse in der Muʿtazila vgl. jetzt Heemskerk, *Pain and Compensation* 28 ff. Allgemein Heinrichs in: EI² VIII 830 f.; Makdisi, *Ṣuḥba et riyāsa dans l'enseignement médiéval*, in: Fs. Anawati/Gardet 207 ff. und Arioli in: B. Scarcia-Amoretti, *Onomastica e trasmissione del sapere nell'Islam medievale* (Rom 1992), S. 6 ff., für die spätere Zeit auch Chamberlain 120 ff. und Berkey, *Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* 34 ff.

Ġilmān gab es nicht nur bei den Gelehrten, sondern auch bei den Dichtern (vgl. etwa *Aġ.* I 190, 7 für ʿUmar b. Abī Rabīʿa). Zu den *ġilmān* im Militär vgl. den Art. *Ghulām* in EI² II 1079 ff.); zu *ġulām* = „Page, Knappe" auch hier Text X 2, c. Mālik b. Anas hatte einen Gehilfen, der ihm das Material des *Muwaṭṭaʾ* nach Kapiteln ordnete − übrigens ein Urenkel des Zubair b. al-ʿAuwām, also ein hochangesehener Araber (Ibn Ḥazm, *Ǧamhara* 125, 8 f.). Zu den Verhältnissen im orientalischen Judentum vgl. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia* 272 ff.

Der *raʾīs* war seinen *aṣḥāb* verpflichtet. Von einem Juristen wie Aṣamm erwarteten sie, daß er ihnen Stellen besorge[7]; unter günstigen Umständen, wie bei den Ḥanafiten in Ostiran, konnte sich daraus in der Tat eine gigantische Pfründenwirtschaft entwickeln. Abū l-Huḏail verteilte die Apanage, die er bei Hof erhielt, an seine Anhänger[8]; er verhielt sich damit ähnlich wie ein heutiger Bundestagsabgeordneter, der einen Teil seiner Diäten an seine Partei gehen läßt. Umgekehrt erhielt Ǧaʿfar b. Mubaššir *zakāt* von seinen „Brüdern"; er fungierte offenbar als eine Art freier Jurist und verdiente nicht allzu viel[9]. Die irakischen Šīʿiten alimentierten mit ihrem *zakāt* ihre eigenen Theologenschulen[10]; sie zweigten dieses Geld also von dem ab, das sie an die Imame schickten[11]. Damit erhielten sie natürlich Einfluß; ein Theologe, der nicht mehr dem Konsens entsprach, saß bald auf dem trocknen[12]. Der *zakāt* war ja häufig nicht fiskalisiert, und wer zur Regierung in Opposition stand, sann ohnehin

---

[7] S. o. Bd. II 398.

[8] S. o. Bd. III 212. Auch Ǧubbāʾī förderte mit dem Ertrag seiner Güter in Ǧubbā u. a. seine Studenten (Tanūḫī, *Nišwār* I 221, 9 ff.).

[9] S. o. S. 56. [10] Kaššī 285, 4.

[11] S. o. Bd. III 96. Manche von ihnen machten mit dem Imam anscheinend auch *mušāraka*-Geschäfte (s. o. Bd. I 352).

[12] S. o. Bd. I 388.

darauf, wie die Steuer sich besser verwenden lasse. Auch in späterer Zeit kam es nicht selten vor, daß Leute einem Gelehrten ihre *zakawāt* oder *ṣadaqāt* brachten, damit er sie unter seine bedürftigen Anhänger oder Schüler verteile[13]; hier handelte es sich wohl um freiwillige Spenden. Die Šīʿiten hatten seit etwa 220/835 den *ḫums*; alle Gemeindemitglieder lieferten seitdem 20% ihres Einkommens dem Imam ab[14]. Als es zu dogmatischen Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde kam, sorgte Faḍl b. Šāḏān (gest. 260/874) dafür, daß diese Gelder vorläufig einbehalten wurden[15]. Sie waren nicht einklagbar; denn sie wurden gezahlt aufgrund einer „loyalty of category", wie Mottahedeh dies genannt hat, also der Verbundenheit innerhalb einer bestimmten Gruppe. Natürlich gab es Vergleichbares in der Selbstverwaltung der *ahl aḏ-ḏimma*. Die Christen bezahlten ihren Klerus selber; auch das Oberhaupt der Ḥarrānier sammelte eine Steuer ein[16]. Im jüdischen Milieu bietet die *yešīḇā* (bzw. aramäisch *meṭiḇtā*) zahlreiche Vergleichspunkte[17].

Der Betrieb war erfreulich „ungeregelt". Niemand war gezwungen, zu lernen oder zu unterrichten; man fand sich zusammen in „Sitzungen" (*maǧlis*)[18], in denen der Altersunterschied oder die größere Erfahrung den Rang bestimmten[19]. Schon von „Privatschulen" zu reden, wäre zu viel[20]. Jeder Lehrer bildete eine Insel für sich; daß der *raʾīs* einer *ḥalqa* auch Verwaltungsfunktionen gehabt hätte, wie dies anscheinend bei dem jüdischen *rēš meṭiḇtā* als dem Präsidenten einer „Akademie" der Fall war[21], zeichnet sich nicht ab. Lehrpläne gab es nicht; der Lehrstoff war durch die Interessenlage bestimmt. Das bedeutete, daß juristische Fragen im weitesten Sinne, also auch des Rituals, der Sündenlehre usw., im Vordergrund standen; der Unterricht gehorchte hier ähnlichen Gesetzen wie die Vergabe von Rechtsauskünften und Gutachten. Allerdings konnten die Belange der Gemeinde zu stärkerer Ausdifferenzierung führen; bei den baṣrischen Ibāḍiten gab es *maǧālis*, in denen, für alle Gemeindemitglieder

---

[13] Mottahedeh, *Loyalty and Leadership* 162.

[14] Modarressi, *Crisis and Consolidation* 12 ff.

[15] Ib. 39.

[16] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 389, 10. Zum Erziehungssystem der syrischen Christen vgl. N. V. Pigulevskaja, *Sirijskaja srednevekovaja škola*; in: Palestinskij Sbornik 15/1966/130 ff.

[17] Auch hierzu ist wieder die Arbeit von Goodblatt zu vergleichen (dort vor allem 45 ff.; zur hebräischen oder aramäischen Bezeichnung ib. 63). Allerdings orientiert sich der Autor ganz an dem technischen Vokabular; er sagt nichts über die Struktur der Schulen. Aus anderem Blickwinkel dann Neusner, *History of the Jews in Babylonia* IV 278 ff. und V 133 ff.; dort auch ein Vergleich mit den zeitgenössischen christlichen Schulen in Mesopotamien (III 195 ff.). Vgl. außerdem Goitein, *Jewish Education in Muslim Countries, based on records from the Cairo Geniza*; Jerusalem 1962 (in hebräisch).

[18] Das arabische Wort entspricht etymologisch genau hebr. *yešīḇā*. Goitein hält *yešīḇā* seinerseits für eine Übersetzung von griech. συνέδριον (Goodblatt 66).

[19] Eine Stellensammlung zu *maǧlis* und *ḥalqa* aus juristischer Literatur jetzt bei Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* 166 ff.

[20] In Baṣra gab es eine Rednerschule, die von dem *ḫaṭīb* eines Stammes geleitet wurde; jedoch stand sie vielleicht auch nur Angehörigen dieses Stammes offen (Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 135, 9 f.; dazu oben Bd. III 112 und Blachère, *Histoire de la littérature arabe* I 731, Anm. 4).

[21] Goodblatt 76.

zugänglich[22], theologische und juristische Probleme behandelt wurden, und andere, die der Ausbildung der Missionare (*ḥamalat al-ʿilm*) dienten[23].

Wahrscheinlich forderte man bei so enger Bindung an die Gemeinde auch kein Geld für seine Unterrichtstätigkeit; ibāḍitische Gelehrte waren ohnehin meist reiche Kaufleute, und es galt generell als feiner, sich religiöses Wissen nicht bezahlen zu lassen[24]. Jedoch sollte man sich hüten, dies zu verallgemeinern[25]. Natürlich hatte man noch nicht die Zustände wie später an den Madrasen, wo alles finanziell geregelt war[26]; es gab ja noch keine Institutionen. Aber manche Gelehrte besaßen ein Monopol, und in den religiösen Disziplinen, vor allem im Ḥadīṯ, war der Andrang stark[27]. Von einem Schüler des Abū Huraira sagte man spöttisch, er würde sofort 70 Ḥadīṯe liefern, wenn ihm jemand einen Groschen gebe; gemeint war, daß er es bei entsprechender Bezahlung auch mit der Echtheit nicht so genau nahm[28]. Andererseits konnte die Nachfrage, das dauernde Gebettel um ein gut bezeugtes Prophetenwort, dem Betreffenden lästig werden[29]. Aʿmaš soll deswegen nicht mehr zum Friseur gegangen sein; er fürchtete die Geschwätzigkeit der Bader[30].

Ein neues Gesicht erhielt die Sache, sobald die Obrigkeit mit ins Spiel kam; Religionspolitik berührte seit eh und je auch den „Bildungssektor". In der Umaiyadenzeit entwickelten die *quṣṣāṣ* sich zeitweise zu einer Art Klerus[31]; viele Traditionarier, *qurrāʾ* usw. erhielten eine Pension[32]. Nachher, unter den

---

[22] Also nicht unbegrenzt öffentlich. Man traf sich auch hier in Privathäusern, wobei manchmal (verwitwete?) reiche Frauen ihr Anwesen zur Verfügung stellten (s. o. Bd. II 203; dazu zuletzt Savage in: Bull. BriSMES 17/1990/8).

[23] Ḫulaifāt, *Naš'at al-ḥaraka al-Ibāḍīya* 106 ff.; Ḫulaifāt erwähnt daneben noch die *maǧālis* des Leitungsgremiums, die aber, da in ihnen organisatorische Fragen der *daʿwa* besprochen wurden, nicht in unseren Zusammenhang gehören. Vgl. auch Ennami, *Studies in Ibāḍism* I 104 ff.

[24] S. o. Bd. II 553 oder III 105. Ǧunaid schärft dem Abū ʿUṯmān al-Makkī in einem Brief ein, kein Geld für den Unterricht – allerdings in der Mystik – zu nehmen (Deladrière, *Enseignement spirituel* 106). Man nannte dies „Unterrichten um Gottes Lohn (*lillāh*)" (Bd. II 553) oder „zur Anrechnung (*iḥtisāban*, scil. im Jenseits)"; vgl. Berkey, *Transmission* 87. Auch nach der Mischna nahm man zumindest für das Richteramt und das gerichtliche Zeugnis kein Geld (Neusner, *Language as Taxonomy* 166).

[25] Daß ein Kolleg „privatissime et gratis" eine seltene Sache war, wird TB X 160, 14 f. gesagt.

[26] Zu den Gehältern der damaligen Gelehrten und den Studiengebühren, die sie verlangten, vgl. Makdisi, *Rise of Colleges* 159 ff. und *Rise of Humanism* 242 ff. Als die Niẓāmīya in Baġdād gegründet wurde, sollen die Gelehrten in Transoxanien eine Trauerfeier veranstaltet haben, weil Wissenschaft jetzt um Lohn getrieben werde (Nahrawālī bei Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka* III 174, 11 ff.).

[27] Vgl. etwa Bd. II 431.

[28] Ḏahabī, *Mīzān* nr. 9701 = IV 426, 9. Mit „Groschen" habe ich das Wort *fils* wiedergegeben. Vgl. auch Bd. I 217 und II 654.

[29] S. o. Bd. II 378; auch I 123.

[30] Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-Islām* VI 77, −6 ff. = ²Ṭabaqa XV, S. 165, 15 ff.

[31] S. o. Bd. I 12 und 14; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 253, −5 ff. nach Laiṯ b. Saʿd. Allgemein dazu zuletzt Ǧūda in: Dirāsāt ta'rīḫīya 33-34/1989/105 ff. und Athamina in: SI 76/1992/53 ff.

[32] Vgl. die Beispiele bei Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 120 nr. 716 = 386 nr. 2574; auch oben Bd. II 42, Anm. 11, und III 212. In manchen Fällen allerdings, etwa bei Ḥasan al-Baṣrī, ist schwer zu entscheiden, ob nicht doch Wehrdienst zugrundelag (ib.). Auch Geschenke – wir würden heute sagen: „Preise" – waren üblich (s. o. Bd. II 353 oder III 159 und 179).

Abbasiden, wurden dann, zumindest bis zum Ende der *miḥna*, vor allem die *mutakallimūn* gefördert. Ministerialbeamte (*kuttāb*) wurden manchmal mit theologischem Schriftwechsel befaßt[33]; aber nicht selten wandten sie sich auch aus eigenem Interesse dem *kalām* zu, etwa um mit Andersgläubigen Streitgespräche zu führen oder dem Einfluß der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* zu wehren[34]. Für Richter galt ähnliches; Ḍirār b. ʿAmr ist ein gutes Beispiel[35], aber auch Ibn Abī Duwād. Der Hof hatte besondere Ehren zu vergeben. Theologen wurden als Gesandte eingesetzt – wohl weil sie am besten in der Lage waren, ihren Glauben zu verteidigen; wenn ein Muslim im Lande der Ungläubigen von offizieller Seite zu einem Religionsgespräch eingeladen wurde, konnte er ja kaum ablehnen[36]. Auch als Prinzenerzieher mochten die *mutakallimūn* sich anbieten. Hier allerdings liefen ihnen Philologen, Dichter oder Historiker den Rang ab[37]; ein Fürst war mit einem Wissensschatz aus Sprache, Dichtung und Geschichte besser bedient[38].

Lehrzirkel konnten zu Agitationszentren werden. Die Muʿtaziliten waren neben den Ibāḍiten die ersten, die sich der inneren Mission verschrieben; unter den Texten, die man mit Wāṣil b. ʿAṭāʾ verband, war ein *kitāb fī d-daʿwa*[39]. Wie sehr sie in ihrer großen Zeit, im 2. Jh., zu geschlossenen Aktionen imstande waren, haben wir am Beispiel des Aufstandes i. J. 145 und der Vertreibung des Dichters Ibn Munāḏir gezeigt[40]. Aber auch am Ende des 3. Jh's verfügten sie noch in Baṣra über *quṣṣāṣ*, die ihre Lehre unters Volk brachten; viele Menschen bekannten sich damals weiter zum *ḫalq al-Qurʾān*[41]. Einer der Ihren, ein gewisser Ismāʿīl aṣ-Ṣaffār, konnte, als die Gegner den Statthalter zu einem Verbot überredeten, mehr als tausend Anhänger zusammentrommeln, um dagegen zu intervenieren[42]. Wenn eine Schwester des Abū Hāšim unter

---

[33] Vgl. etwa Bd. III 26 f. Sind auch die verloren gegangenen *Rasāʾil* des Ġailān ad-Dimašqī, die vermutlich u. a. theologische Argumentationen enthielten (s. o. Bd. I 132), in offiziellem Auftrag entstanden?

[34] Theologisch versierte *kuttāb* waren etwa Ṯumāma (oben Bd. III 161) oder der jüngere Iskāfī (s. o. S. 77 und 80). Zur Ausbildung der *kuttāb* allgemein vgl. Makdisi, *Rise of Humanism* 283 f. Zu den Ausgaben, die die abbasidische Obrigkeit bei Gelehrten, Ärzten, Unterhaltern usw. für sinnvoll hielt, vgl. das Werk von Ḍaifallāh Yaḥyā az-Zahrānī, *an-Nafaqāt wa-idāratuhā fī d-daula al-ʿabbāsīya*, Mekka 1986.

[35] S. o. Bd. III 33. Wieweit er in offiziellem Auftrag schrieb, wissen wir nicht.

[36] S. o. Bd. III 26 und 89 f.; bekannte Beispiele sind Šaʿbī (vgl. GAS 1/277) und, aus späterer Zeit, Bāqillānī (vgl. Nagel, *Festung des Glaubens* 119).

[37] Vgl. dazu A. Dietrich in: REI 44/1976/93 ff. Kindī war der Erzieher des Aḥmad b. al-Muʿtaṣim, Ibn Abī Duwād vielleicht der des Wāṯiq (s. o. Bd. III 491), der erstere allerdings wohl wegen seiner Reputation als Philosoph und der letztere als Kenner der arabischen Vergangenheit oder als Jurist.

[38] Auch das Schachspiel konnte dazu gehören, sogar Medizin und Geometrie, aber nicht die Theologie (vgl. die Art, wie Maʾmūns Schwiegervater Ḥasan b. Sahl die *ādāb* definierte; Dietrich, ib. 92).

[39] Werkliste IX, nr. 11.

[40] Bd. II 288 und 391 f.

[41] Tanūḫī, *Faraǧ baʿd aš-šidda* II 33, 8.

[42] Ib. 32, 4 ff.; vgl. Tanūḫīs Darstellung des gleichen Ereignisses in *Nišwār al-muḥāḍara* II 208, 7 f.

den Frauen für die Mu'tazila „warb", ist allerdings anscheinend nur eine Art „Bibelkreis" gemeint; es gab damals offenbar auch „Frauengruppen"[43]. In Kūfa hatten sich im 2. Jh. Studenten der einzelnen Lehrkanzeln (*maǧālis*) Schlägereien geliefert[44]. In Baġdād waren es später bekanntlich vor allem die Ḥanbaliten, die ihre Leute auf die Straße schickten; auch da dürften „Studenten" dabeigewesen sein.

Der Zusammenhalt wurde durch gemeinsame Grundsätze oder Programme garantiert. Die *uṣūl al-ḫamsa* der Mu'tazila gehören hierhier[45], auch spätere sunnitische *'aqā'id*[46]. Allerdings gingen im Lehrbetrieb die großen Linien häufig unter. In einer Summe wie dem *Muġnī* des Qāḍī 'Abdalǧabbār, der aus einem Diktat hervorging[47], sind sie in dem Geplänkel der Einzelfragen kaum noch zu erkennen. Er hat selber einen kurzen Abriß unter dem Titel *K. al-Uṣūl al-ḫamsa* geschrieben[48]. Sonst aber läßt sich der Durchblick von der Peripherie her besser erzielen: etwa mit jenem *K. Uṣūl al-'adl wat-tauḥīd*, das ein Anonymus unter dem Namen des Qāsim b. Ibrāhīm verfaßte[49], oder einer Schrift des Hādī ilā l-ḥaqq, der man den Titel *Kitāb fīhi ma'rifat Allāh min al-'adl wat-tauḥīd wa-taṣdīq al-wa'd wal-wa'īd wa-iṯbāt an-nubūwa wal-imāma fī n-nabī wa-ālihī* gab[50]. Selbst die frühen Schulhäupter haben, abgesehen davon daß ihre Schriften ohnehin nicht erhalten sind, nur recht selten über die *uṣūl al-ḫamsa* geschrieben: Abū l-Huḏail natürlich[51], aber dann nur noch Hišām al-Fuwaṭī[52]. Murdār verfaßte, vielleicht als erster, ein *K. Uṣūl ad-dīn*[53], so auch Ǧāḥiẓ[54], Iskāfī ein *K. Ǧumal qaul ahl al-ḥaqq*[55]. Im allgemeinen verströmte sich die Energie eher in Polemiken und Widerlegungen[56], zuerst gegen Gruppen[57], dann in steigendem Maße gegen Personen[58]. Dabei drückt sich in der Personalisierung vor allem auch die Tatsache aus, daß inner-

---

[43] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl* 330, 10 ff.

[44] *Yaqtatilūna fī l-'aṣabīya*; Kaššī 252, 1 f. Wahrscheinlich handelte es sich um Šī'iten und Sunniten.

[45] S. o. S. 358 und Bd. III 223.

[46] Vgl. etwa Bd. II 637; auch oben S. 687.

[47] S. o. S. 247.

[48] Ed. Gimaret in: Ann. Isl. 15/1979/79 ff.

[49] Bzw. das diesem zugeschrieben wurde (vgl. 'Imāra, *Rasā'il al-'adl wat-tauḥīd* I 95 ff.; zur Echtheit Madelung, *Qāsim* 100). Dagegen geht die kurze Aufzählung der *uṣūl al-ḫamsa* bei 'Imāra I 142 tatsächlich wohl auf Qāsim selber zurück (vgl. Madelung 104); nur die ersten drei *uṣūl* stimmen dort übrigens mit denen des Abū l-Huḏail überein.

[50] 'Imāra II 69 ff.

[51] Jedoch vielleicht ohne entsprechenden Buchtitel (s. o. Bd. III 223).

[52] Werkliste XXIV, nr. 1. Das *K. al-Uṣūl* des Ǧa'far b. Ḥarb hatte vermutlich einen andern Inhalt (Werkliste XXVIII, nr. 4).

[53] Werkliste XVIII b, nr. 1.

[54] Werkliste XXX, nr. 1.

[55] Werkliste XXIX, nr. 1. In der Mystik begegnet der Begriff *uṣūl ad-dīn* bei Ḥarrāz (*Rasā'il* 41, ult.; 42, 7; als *aṣl ad-dīn* auch 45, ult.).

[56] Von Bišr b. al-Mu'tamir kennen wir fast nur solche Buchtitel, von Mu'ammar dagegen (der allerdings ohnehin nur wenig geschrieben zu haben scheint) keinen einzigen.

[57] So etwa bei Ḍirār b. 'Amr.

[58] So dann bei Abū l-Huḏail und Bišr b. al-Mu'tamir.

halb der Schule selber das Lehrangebot größer geworden war; nicht jeder Traktat, der das Wort *Naqḍ* oder *ar-Radd ʿalā* in seinem Titel trägt, hat unbedingt feindliche Intention[59]. Aber die Folge ist, daß das Bild sich zersplittert; selbst ein so umfassender Denker wie Naẓẓām scheint nie Gelegenheit genommen zu haben, sein „System" einmal zusammenhängend darzustellen.

> Der erste, der eine „Summe" schrieb oder zumindest den gesamten Fragenbereich der Theologie in einer geschlossenen Darstellung behandelte, war vielleicht Muḥammad b. Šabīb mit seinem *K. at-Tauḥīd* (s. o. S. 125). Der älteste erhaltene Text dieser Art ist das gleichnamige Werk des Māturīdī; dieser nimmt im übrigen auf seinen Vorgänger Bezug und hat ihn vermutlich auch nachahmen oder übertreffen wollen. Durch solche zusammenfassenden Werke sind, ähnlich wie in der Historiographie oder im Ḥadīṯ, viele frühere Schriften überflüssig geworden. Diese waren dem Inhalt nach eher monographisch ausgerichtet; formal orientierten sie sich an der *risāla*, dem Sendschreiben, das als literarisches Ausdrucksmittel von den *kuttāb* seit ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā gepflegt wurde und wohl auch von diesen aufgebracht worden war (dazu jetzt Schoeler in: Der Islam 69/1992/18 f. und Arazi/Ben Shammay in EI² VIII 532 ff.; allgemein Cheikh-Moussa in: SI 72/1990/82 ff., in Auseinandersetzung mit Beeston). Das heißt nicht unbedingt, daß diese Schriften für die breitere Öffentlichkeit bestimmt gewesen wären; es handelt sich in manchen Fällen vielleicht eher, wie Schoeler kürzlich zu bedenken gegeben hat, um „Literatur der Schule für die Schule" (*Charakter und Authentie* 6 und 41 mit Anm.).

Man mag sich fragen, ob sich bei frühen Theologen wie Naẓẓām überhaupt mit dem Begriff „System" arbeiten läßt. Natürlich vertrat jener gewisse Grundaxiome, nicht nur in seiner Theologie, sondern auch in seinen naturwissenschaftlichen Anschauungen; aber er dachte aus dem Augenblick heraus, pointillistisch, in der Konfrontation mit einem bestimmten Gegner oder einem bestimmten Problem. Die Theologie war noch nicht aus dem Stadium der Entwürfe heraus; erst nach und nach erreichte man systematische Geschlossenheit, wenn immer man nämlich gewahr wurde, wie das, was man an einer Stelle gedanklich fortentwickelt hatte, an einer andern Schwierigkeiten schuf[60]. Anfangs hat man vor allem reagiert, und auch später kommunizierte man innerhalb der Schule hauptsächlich über Anfragen (*masāʾil*) und Stellungnahmen (*ǧawābāt*)[61]. Das war etwas, womit der Theologe dem Juristen sehr nahe kam; ein Muftī war in derselben Weise zuerst einmal dazu da, spezielle Fragen zu beantworten[62]. Das, woran beide sich hielten, war eher ein Paradigma als ein System[63].

---

[59] Vgl. allgemein den Index der Buchtitel und jetzt Gimaret in EI² VIII 362 f. s. v. *Radd*.

[60] Harnack hat mit Bezug auf die Gnosis einmal von „verfrühter Wissenschaftlichkeit" gesprochen (in: ThLZ 33/1908/11); das gilt ein wenig auch für Naẓẓām.

[61] S. o. S. 718.

[62] Dazu zuletzt D. S. Powers, *Legal Consultation (Futyā) in Medieval Spain and North Africa*, in: Ch. Mallat (ed.), Islam and Public Law 85 ff.

[63] Man kann natürlich eine Semantik dieses Paradigmas entwerfen; aber man darf dies für die Frühzeit nicht zu idealtypisch tun.

Das Reagieren lernte man in der disputatio (*munāẓara*). In ihr stritt man mit Vertretern anderer Schulen, aber auch mit Kollegen aus dem eigenen „Stall", und je näher man sich stand, desto subtiler wurden die Differenzen. Der Argumentationsgang wurde häufig mitgeschrieben oder nachträglich zusammengefaßt[64]; wir kennen solche Protokolle schon aus der Zeit der Kirchenväter[65]. Die Widerlegungsschriften, von denen wir oben sprachen, haben davon ebenso profitiert wie die Doxographie; Argumentationsketten und Ergebnisse waren für Schüler und Gegner gleichermaßen interessant[66].

5.2.1 *Die Streitgespräche und das Erscheinungsbild der Theologie*

Die *munāẓara* war ein Test; Ideen ebenso wie Personen kamen in ihr auf den Prüfstand. Wer neu in einer Stadt war oder wer sich gegenüber einer alteingesessenen Autorität durchsetzen wollte, mußte in die Arena steigen. Als Ḫalīl nach Baṣra kam, wollte er sich mit Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ öffentlich „auseinandersetzen"; er ließ es dann bleiben, um den alten Herrn, der dort seit Jahrzehnten die Lehrkanzel innehatte, nicht bloßzustellen[1]. Manchmal schickte der Lehrer bei einer solchen Gelegenheit einen seiner Schüler vor. Damit demonstrierte er, daß er sich selber für die Sache zu schade war; für den Adepten war es eine Gelegenheit, sich hervorzutun[2]. Umgekehrt kamen bei offiziellen Gelegenheiten, etwa bei Hofe, nur die Spitzenkräfte zu Wort; hier hatte die *munāẓara* eher den Charakter eines intellektuellen Turniers. Als der nestorianische Bischof Israel von Kaskar (gest. 872) die Hauptstadt besuchte und dabei im Kloster des Mar Pethion abstieg[3], suchte ihn der Philosoph Aḥmad as-Saraḫsī mit seinen Schülern auf; nicht nur Muʿtaziliten, sondern auch Juden begleiteten ihn. Das ist einer der Fälle, wo wir noch das Protokoll besitzen; man diskutierte über den Gebrauch der *kunya* bei den Arabern (d. h. Muslimen) und über das Wesen der Zahl. Die Themen waren nicht ganz so neutral, wie es sich anhören mag; ein Christ, der über Zahlen sprach, mußte gewärtigen, daß die Zuhörer dabei an die Trinität dachten, und es gab Lärm und Schadenfreude, als der geistliche Herr sich in seiner Argumentation verhedderte[4]. Bei Hof ging es häufig eher um geselligen Zeit-

---

[64] Vgl. etwa Werkliste XXI, nr. 22 (dazu Bd. III 222) sowie Werkliste XXVIII, Widerlegung b, und XXIX, Widerlegung a2; auch Text XXI 55 A und XXII 223.

[65] So etwa mit Bezug auf ein Gespräch, das Origenes mit den ägyptischen Bischöfen führte (J. Scherer, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les Evêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme*. Kairo 1949).

[66] Die Opuscula des Abū Qurra, die sich gegen den Islam richten, geben sich nahezu alle als Streitgespräch aus (vgl. Glei/Khoury, *Schriften zum Islam*); auch die jüdische Traditionsliteratur ist großenteils aus Redeprotokollen von Diskussionen entstanden.

[1] Marzubānī, *Nūr al-qabas* 67, 19 ff.

[2] Kaššī 279 f. nr. 500; auch REI 44/1976/35 und oben Bd. I 333 und III 262.

[3] Zum Ort s. o. S. 189.

[4] Vgl. M. Mousa in: JAOS 92/1972/19 ff. und Holmberg, *Treatise* 50 ff. und 90 ff. Der Bischof sprach dabei übrigens Syrisch; seine Worte wurden von einem Schüler ins Arabische übersetzt.

vertreib. Ein kürzlich erschlossenes Fragment der Kairiner Geniza erwähnt Versammlungen, anscheinend in Gegenwart des Fāṭimidenwesirs Ibn Killis, in welchen Literaten, Theologen, Philosophen und Ärzte sich über die einzelnen Religionen (*šarā'i'*) unterhielten[5]. Das war schon bei den Barmakiden und unter al-Ma'mūn ähnlich gewesen[6]. Šāfi'ī nahm an einer Disputatio teil, die ein ägyptischer Beamter in seinem Hause veranstaltete[7].

Ich habe Technik und Funktion der *munāẓara* näher in meinem Aufsatz in: REI 44/1975/23 ff. behandelt. Seitdem hat vor allem G. Makdisi sich eingehend mit dem Thema befaßt (in *Rise of Colleges*, kurz auch in *Rise of Humanism* 210 f.). Auch der Aufsatz von B. Holmberg, *The Public Debate as a Literary Genre in Arabic Literature*, in Or. Suec. 38-39/1989-90/45 ff. ist zu berücksichtigen, wenngleich der Titel etwas zu viel verspricht. Zu öffentlichen Disputationen vgl. Makdisi, *Colleges* 133 ff. und das Material, das bereits Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā l-Islām* II 54 ff. gesammelt hat. Zur literarischen Verwertung vgl. etwa Ḥamīd-uddīn-i Balḫī, *Maqāmāt*, ed. 'Alī Akbar Abarqū'ī (Iṣfahān 1339 š./1961), S. 99 ff. (Debatte zwischen einem *sunnī* und einem *mulḥid*). Zur Disputationspraxis in der älteren Akademie vgl. Krämer, *Platonismus* 25 ff.; auch G. Ryle in: R. Bombrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* 39 ff. und in: G. E. L. Owen (ed.), *Aristotle on Dialectics* 69 ff. Zur disputatio im lateinischen Curriculum vgl. A. Kenny und J. Pinborg in: *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* 21 ff.

Disputationsstrukturen finden sich bereits im Koran[8]. Das Dialogschema *qāla – qultu* bzw. *in qāla – qīla lahū* wird im Irak ebenso für frühe juristische wie für theologische Texte gebraucht[9]. Dennoch wissen wir über die spezifisch akademische Praxis wenig Bescheid. Es hat nicht den Anschein, daß die *munāẓara* in der Frühzeit irgendwo den Charakter einer Abschlußprüfung im höheren Lehrbetrieb gehabt hätte; selbst das Verb *nāẓara* findet sich bei den irakischen Juristen nicht[10]. Wir vermögen nicht einmal zu sagen, ob man die Disputatio damals schon, wie dies in antiken Rhetorenschulen der Fall war, zur Einübung in dialektische Fertigkeiten bei der juristischen, theologischen oder grammatikalischen Ausbildung benutzte. In der Theologie kannte man gar keine direkte „Ausbildung". In der Jurisprudenz war dies vermutlich anders; der Ḫaṭīb al-Baġdādī empfiehlt, am Freitag die Studenten in der Hauptmoschee – also wohl nach dem Gottesdienst – abzufragen und sie über be-

[5] Vgl. M. R. Cohen und S. Somekh in: JQR 80/1990/283 ff.

[6] S. o. Bd. III 31 und 199 f. Daß es auch Kollegs gab, an denen Nichtmuslime teilnahmen, ist zumindest für spätere Zeit belegt (Yunīnī, *Ḏail Mir'āt az-zamān* II 165, 12 f. = Kutubī, *Fawāt al-wafayāt* I 362, 5 'Abbās).

[7] S. o. Bd. II 733.

[8] S. o. Bd. I 48; dazu jetzt eingehender Leemhuis in: Reinink/Vanstiphout (ed.), *Dispute Poems and Dialogues* 165 ff. Der Band, d. h. das zugrundeliegende Kolloquium, klammert im übrigen die Theologie ganz aus.

[9] Für die Ḥanafiten vgl. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* 40 f.

[10] Ib. 169.

stimmte Themen disputieren zu lassen[11]. Aber der Beleg ist für unsere Zwecke schon zu spät. Als Prüfung bleibt die *munāẓara* selbst im Unterrichtsbetrieb der Madrasa bisher hypothetisch[12].

Bei einer öffentlichen Diskussion hing immer die Erwartung in der Luft, daß der Unterlegene „sich bekehren" müsse. Natürlich sah dieser die Sache etwas anders; in der frühen Šīʿa empfahl man da eher, sich an den Imam zu wenden[13]. Man konnte sich auch der Show verweigern[14], und man tat dies manchmal selbst dann, wenn man von einem Herrscher zur *munāẓara* aufgefordert wurde[15]. Im Laufe der Jahrhunderte lief die Sache sich ohnehin tot; die Argumente wiederholten sich, und der theatralische Effekt verlor seinen Reiz[16]. Die „Bekehrung" ist darum im wesentlichen ein literarischer Topos geblieben[17]. Man spürte wohl auch die immanenten Beschränkungen, denen man sich unterwarf. Man mußte sich nämlich auf die Denkweise des Gegners einstellen; der Sieger verdankte seinen Triumph meist einer *muʿāraḍa*, in der er aus dem Standpunkt des andern ein Argument für seine eigene Position machte. So war schon die antike Skepsis verfahren[18], und auch sie hatte ja kein eigenes System besessen – oder ihr System darin gesehen, daß sich kein System aufstellen lasse. Man ließ den Gegner sozusagen seine eigenen Konsequenzen fressen; im Mittelalter nannte man das *autophagia*[19]. Das war sehr wirkungsvoll, aber nicht unbedingt feinfühlig. Es war auch nicht immer leicht, ein Kriterium zu finden, wer denn recht habe; manchmal versuchte einer den andern zu überschreien[20]. Von einer Wissenschaft des stillen Kämmerleins ließ sich kaum reden.

Der *kalām* hat so den Ruf erworben, eine eristische Disziplin zu sein. In der Tat war der Unterschied zum Ḥadīṯ, zur Mystik oder später zur Philosophie nicht zu übersehen. Ḥadīṯ rezipierte man; Aristoteles las man zu Hause[21] oder studierte ihn allein mit einem Lehrer, wiederum nicht in der Öffentlichkeit[22]. Muḥāsibī setzt voraus, daß man seine mystischen Werke in Zurückgezogen-

---

[11] *Al-Faqīh wal-mutafaqqih* II 131, 2 ff. In der antiken Rhetorik zählte die disputatio zu den sog. προγυμνάσματα, den Anfangsübungen (vgl. das Material in: REI 44/1976/53 f.).

[12] Vgl. allgemein Makdisi, *Rise of Colleges* 109 ff., 128, 131; auch *Rise of Humanism* 211. Etwas abweichend Munir-ud-din Ahmad, *Education* 59 ff.

[13] Das ist die Intention der Anekdote über Hišām b. al-Ḥakam und Abū l-Huḏail bei Ibn Bābōya, *Iʿtiqādāt*/übs. Fyzee, *A Shīʿite Creed* 44; vgl. auch oben Bd. I 338 und 352.

[14] Vgl. REI 44/1976/34 f.

[15] Vgl. die Geschichte bei Qāḍī Nuʿmān, *Maǧālis* 365, 2 ff.

[16] Subkī notiert, daß zu seiner Zeit, also im 8./14. Jh., die *fuqahāʾ* kaum noch Lust zeigten, mit den *ahl aḏ-ḏimma* zu diskutieren (*Muʿīd an-niʿam* 108, 2 ff./übs. Rescher, *Ges. Werke* II 2, S. 763).

[17] REI, ib. 45 ff.; auch oben Bd. II 255 und 312.

[18] Z. B. Arkesilaos, ein Mitglied der jüngeren Akademie (Krämer, *Platonismus* 44).

[19] Perelman/Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique* ²274.

[20] Vgl. die Bemerkung des Dichters Muḥammad b. Yasīr ar-Riyāšī in *Aġ.* XIV 43, 9 ff.; dazu REI 44/1976/23.

[21] S. o. Bd. III 206.

[22] Zur philosophischen Erziehung vgl. den Kanon des Abū Sahl al-Masīḥī bei Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* 149 ff.

heit, alleine las[23]. Ǧāḥiẓ war sich völlig darüber im klaren, daß in der Marktschreierei eine Schwäche der Theologie lag[24]. Er war selber kein Mann des öffentlichen Auftritts, von seinem Äußeren her dazu wohl auch nicht unbedingt geschaffen; er schrieb *rasā'il* und hoffte, daß der Gönner, dem er sie widmete – bzw. der sie sich bestellt hatte –, sie sich vorlesen ließ[25]. Er wußte auch, daß im Hin und Her der Argumente die Grenze zwischen der eigenen Position und der des Gegners verwischt werden konnte. Das war kein Schade, wenn man einfach literarisch sich in eine Position hineinversetzte; aber es wurde zum Ärgernis, wenn man in öffentlicher Debatte jemandem einen bestimmten Standpunkt unterschob, um ihn dann umso besser widerlegen zu können[26]. Die Philosophen nannten die *mutakallimūn* deswegen später „Sophisten"[27]. In der Tat sind gewisse sophistische Züge nicht zu verkennen; versierte Dialektiker scheinen sich nicht gescheut zu haben, selbst ethische Grundsätze „zur Diskussion zu stellen"[28]. Für die breite Masse war dies nicht nur eine Frage des Denkstils, sondern auch des Charakters: die dauernde Rechthaberei verhärtete, so sagte man, das Herz[29]. Muqaddasī attestiert den Mu'taziliten zwar einerseits Feinsinn und Beschlagenheit, aber auch Liederlichkeit (*fisq*) und Spottsucht[30].

Da besann man sich dann gerne darauf, daß es eine Zeit gegeben hatte, in der man noch ohne *kalām* ausgekommen war – unter den Prophetengenossen –[31], und daß bedeutende Leute ihn auch später aus der Welt der Religion verbannt wissen wollten. Und zwar nicht nur solche, die seine Härte am eigenen Leibe verspürt hatten, wie Ibn Ḥanbal; auch Šāfi'ī legte man häufig entsprechende Aussprüche in den Mund[32]. *Kalām* war eine „Neuerung" (*bid'a*)[33]. Aš'arī hat in seinem *K. al-Ḥatt 'alā l-baḥṯ*, das uns bislang eher unter dem Titel *Risālat Istiḥsān al-ḫauḍ fī 'ilm al-kalām* bekannt war, dieser Einstellung entgegenzutreten versucht[34]. Er hatte allen Grund dazu; denn i. J. 279/892, als er gerade im Studium war, hatten die Buchhändler sich auf Wunsch des Kalifen al-Mu'taḍid verpflichten müssen, den Verkauf von Büchern über

---

[23] *Gedankenwelt* 67.
[24] S. o. S. 115.
[25] Er sagt dies mit Bezug auf sein *K. al-Futyā* und Ibn Abī Duwād (*Rasā'il* I 319, 3).
[26] *Risāla fī l-ḥakamain* in: Mašriq 52/1958/475, 1 ff./übs. Nagel, *Rechtleitung* 156; vgl. auch den Text in: REI 44/1976/48 f.
[27] Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Taṯbīt* 361, 13 f.
[28] Vgl. Bd. III 63 und 205.
[29] Tauḥīdī, *Baṣā'ir* I 406, –4 ff./[2]II 105, 9 ff.; vgl. auch die Klage ib. III 431, 6 ff./[2]III 17 f. nr. 14.
[30] *Aḥsan at-taqāsīm* 41, 6.
[31] So schon vermerkt im *K. al-'Ālim wal-muta'allim*, das man in Samarqand auf Abū Ḥanīfa zurückführte (S. 33, 3 ff.; dazu oben Bd. II 560 f. und *Erkenntnislehre* 318).
[32] Vgl. etwa Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfi'ī* I 452 ff.; auch *Erkenntnislehre* 318 f. und REI 44/1976/50, dazu oben Bd. II 734. In diesem Material spiegelt sich natürlich auch die Tatsache, daß viele Šāfi'iten sich später vom *kalām* abkehrten. Allgemein vgl. Turki in: SI 42/1975/63 ff.
[33] *Erkenntnislehre* 320; dazu jetzt die Ausführungen bei Frank in: MIDEO 18/1988/114 ff.
[34] Neuediert und analysiert von Frank, ib. 83 ff.

„Theologie und Dialektik (*ǧadal*)" einzustellen[35]. Die Wortwahl ist charakteristisch; schon der umaiyadische Gelehrte Maimūn b. Mihrān[36] hatte in einem Brief vor dem Disput (*ǧidāl*) – auch: der Streitsucht – gewarnt und geraten, sich lieber an den Koran zu halten[37]. Dort waren nun in der Tat die Ungläubigen durch ihren Hader und ihr Wortgezänk gekennzeichnet[38]. Die *ahl al-ḥadīṯ* hatten einen andern Wissensbegriff; weder Dialektik noch Streitgespräch paßten da hinein[39]. Der Jurist Ibn al-Māǧašūn schimpfte z. Z. al-Mahdīs über das „Tiefgründeln" (*taʿammuq*)[40]; diese Vokabel ist auch in Ḥadīṯen im negativen Sinne benutzt worden[41]. Bereits Hārūn ar-Rašīd hat den *kalām* anscheinend einmal für einige Zeit verboten[42]; Bišr b. al-Muʿtamir hat bezeichnenderweise, vermutlich um die gleiche Zeit, eine Apologie verfaßt[42a]. Auch unter al-Mutawakkil kam es zu einem Verbot[42b]. Muʿtaḍid hat dann fünf Jahre nach seinem ersten Edikt, i. J. 284/897, alle öffentlichen Disputationen untersagt[43]. Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī billigte diese Maßnahmen um des Gemeinwohls willen[44].

> Bei den Traditionalisten ist Polemik gegen Dialektik und Disputiersucht immer ein Topos geblieben; vgl. etwa das einschlägige Kapitel bei Ibn ʿAbdalbarr, *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm* II 92 ff. oder Ibn Qudāma, *Taḥrīm an-naẓar* § 26 ff. Auch Saʿadyā mußte unter Juden damit rechnen (*Amānāt*, Einl. cap. VI = S. 20, –4 ff. LANDAUER/übs. Rosenblatt 27 f.). Umso interessanter ist dann, daß später selbst unter Ḥanbaliten sich Befürworter eines „guten" korangemäßen *ǧadal* fanden; vgl. den Traktat des ʿAbdarraḥmān b. Nağm al-Ḥanbalī (gest. 634/1236) *Istiḫrāǧ al-ǧidāl min al-Qurʾān al-karīm* (in: *Maǧmūʿat ar-rasāʾil al-Munīrīya* III 40 ff.) und vor allem das *K. ʿAlam al-ǧaḍal fī ʿilm al-ǧadal* des Nağmaddīn aṭ-Ṭūfī (gest. 716/1316), ed. W. Heinrichs, Wiesbaden 1987.

Die Abneigung gegenüber der Theologie entzündete sich aber auch an ihrer übertriebenen Intellektualität. Man reagierte auf ihre Sprache ähnlich wie heutzutage auf das Kauderwelsch der Gesellschaftswissenschaften. Zwar hatte das pseudophilosophische Vokabular eine Zeitlang einen gewissen preziösen Charme verströmt; so konnte es in der Poesie zu dem *maḏhab kalāmī* kommen[45]. In manchen Gegenden schlug das Interesse an der Theologie auch bis

---

[35] Ṭabarī III 2131, 5 f. > Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* V 122, 16 f.; an beiden Stellen wird auch die Philosophie noch genannt. Dazu oben S. 142.

[36] Zu ihm s. o. Bd. I 20 und 153.

[37] Qušairī, *Taʾrīḫ Raqqa* 28, apu. ff.

[38] Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān* 154 f.

[39] Aš'arī, *Maq.* 294, 4 ff.

[40] S. o. Bd. II 694.

[41] *Conc.* IV 369. *Taʿammaqa* heißt auch einfach „zu weit gehen" (vgl. etwa Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa* 43, 3 ff.).

[42] S. o. Bd. III 89 und 100; vgl. dazu Bd. I 338.

[42a] Werkliste XVII, nr. 14.

[42b] S. o. S. 200.

[43] Ṭabarī III 2165, 12 f. > Ibn al-Ǧauzī V 171, 16 f.; dazu Makdisi, *Rise of Colleges* 136 f. Allgemein auch Glagow, *Kalifat des al-Muʿtaḍid billāh* 148, wo hervorgehoben wird, daß Muʿtaḍīd keineswegs ein Feind der Muʿtaziliten war (156 ff.).

[44] *Imtāʿ* III 188, pu. f.

[45] S. o. Bd. III 303.

auf den Boden der Gesellschaft durch[46]; die Sache an sich wurde – und wird – keineswegs als esoterisch empfunden[47]. Aber schon Bišr b. al-Muʿtamir hatte in seinen Hinweisen für die Redekunst geraten, auf das jeweilige Publikum Rücksicht zu nehmen[48], und Ǧāḥiẓ, der uns den Text bewahrt hat, meint an anderer Stelle, daß die *mutakallimūn* die Laien mit ihren Termini verschonen sollten[49]. Allerdings hält er auch nicht viel von zu starkem Popularisieren[50]; die Hinwendung zum Volk, die Bišr b. al-Muʿtamir versucht hatte und die bei seinem Schüler Murdār dazu geführt hatte, daß er in späteren Jahren allen subtilen Fragen (*daqīq*) den Abschied gab[51], setzte sich nur unter den *ṣūfīyat al-Muʿtazila* fort[52].

Solange die islamische Theologie noch nach einer eigenen Ausdrucksform suchte, war ihre Sprache von Moden abhängig gewesen; Naẓẓām ist dafür ein gutes Beispiel[53]. Natürlich war von großem Gewicht, an welche Disziplin man sich anlehnte: ob an die Naturphilosophie wie Naẓẓām oder an die Grammatik wie ʿAbbād b. Sulaimān oder an die Jurisprudenz wie Ǧaʿfar b. Mubaššir. Auf die Dauer bildeten sich dann jener Jargon und jenes Problemrepertoire heraus, das für die späten Muʿtaziliten, etwa den Qāḍī ʿAbdalǧabbār, und die Ašʿariten gleichermaßen charakteristisch wurde. Sprachliche Differenzen zu den Nachbarwissenschaften blieben auch weiter bestehen; *ṣifa* hieß in der Grammatik etwas anderes als in der Theologie[54]. Aber darüber wußte man Bescheid; es ließ sich im übrigen in den *Furūq*-Büchern nachlesen. Im Bereich der „islamischen" Wissenschaften verständigte man sich im allgemeinen ganz gut; viele Gelehrte verbanden ja mehrere Disziplinen in Personalunion. Nur mit den Philosophen fand man keine gemeinsame Basis. Diese waren stolz darauf, antike Begriffe wie „Substanz" oder „Akzidens" und alte Theoreme wie das der unendlichen Teilbarkeit in ihrem ursprünglichen Kontext zu verstehen, und ließen sich auf das im *kalām* entstandene veränderte Umfeld nicht ein. Selbst Muʿtaziliten standen nun wie Ungebildete da. Kindī betonte, daß die Philosophie die höchste Wissenschaft sei, weil sie das Wesen der Dinge erfasse; Ibn Ḥazm hat sich davon zu heftigem Widerspruch reizen lassen[55].

---

[46] S. o. S. 246.

[47] Viel weniger als juristische oder grammatikalische Fragen nach dem Urteil des Ǧāḥiẓ (*ʿUṯmānīya* 253, apu. ff.; übs. Pellat/Müller, *Arabische Geisteswelt* 130).

[48] S. o. Bd. III 113.

[49] *Ḥayawān* III 368, 9 ff.; dazu jetzt Qāḍī in: SI 78/1993/54 f.

[50] Ib. 369, 1 ff.

[51] S. o. Bd. III 109 ff. und 138 f.

[52] Dort mit deutlich skeptischen Tendenzen (s. o. S. 92 f.). Abgeschwächt auch bei Ǧaʿfar b. Ḥarb (s. o. S. 70).

[53] Bd. III 331 ff.; s. auch 113.

[54] S. o. S. 20; jetzt auch EI² IX 551 f. Daß es selbst in der Theologie nicht immer das gleiche bedeutete, hat R. M. Frank gezeigt (*Beings and their Attributes* 26 f., dazu die Angaben im Index ib. 198 f.).

[55] *Ar-Radd ʿalā Ibn an-Naġrīlla wa-rasā'il uḫrā*, ed. ʿAbbās 189 ff.; behandelt von Daiber in: Der Islam 63/1986/284 ff. Ibn Ḥazm bezieht sich auf Kindī's Traktat *Fī l-falsafa al-ūlā* (= *Rasā'il* I 81 ff. Abū Rīda), der ihm aber unter dem Titel *K. at-Tauḥīd* vorlag. Vielleicht war es gerade diese Benennung, die ihn am meisten störte.

5.3 *Milieu und geistige Struktur*

Der wissenssoziologische Aspekt, auf den wir hier stoßen, gewinnt weiteres Relief, wenn wir uns fragen, in welchem Bezug die von den *mutakallimūn* benutzten Kategorien zu dem Milieu standen, in dem jene lebten. Sie mußten ihre Domäne mit zwei anderen Gruppen teilen: den Traditionariern und den Philosophen. Mit beiden kamen sie nie ganz zurecht. Den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* fühlten sie sich überlegen, weil diese, wie sie meinten, nicht nachdachten, sondern bloß sammelten[1]; die Philosophen dagegen waren ihnen zu elitär. Zwar gab es Berührungspunkte, mit den Traditionariern im gemeinsamen Interesse am religiösen Recht und mit den Philosophen in der Offenheit für Gedanken aus der Antike. Aber während die Philosophen den Aristoteles und das, was unter seinem Namen lief, im (übersetzten) Wortlaut lasen, stand der *kalām* in einer diffusen, mehrfach gebrochenen und unbewußt adaptierten Tradition. Hätte er bewußt auf griechische Ideen zurückgegriffen, so sollte man erwarten, daß er in dem Augenblick, wo die Originaltexte auf arabisch zur Verfügung standen, sich ihrer bediente[2]. Das ist aber nicht der Fall; bereits Ḍirār greift Aristoteles an[3], und die Wirksamkeit des *bait al-ḥikma* geht an Leuten wie Abū l-Huḏail oder Naẓẓām, von späteren Muʿtaziliten ganz zu schweigen[4], nahezu spurlos vorbei. Wie fremd man sich blieb, geht aus der Legende hervor, Abū Hāšim sei an einem Aderlaß gestorben, weil sein jüdischer Arzt sich darüber geärgert hatte, daß er Aristoteles kritisierte[5]. Mit den Traditionariern war die Feindschaft wohl genauso groß. Zwar kam man auf die Dauer nicht umhin, die Prophetentradition zu berücksichtigen; aber die Kriterien und Regeln, die von den Experten entwickelt worden waren, erwiesen sich für den *kalām* als ungeeignet[6].

Dagegen waren nahezu alle Theologen gleichzeitig Juristen, nicht immer praktizierend und an Einzelfragen interessiert, aber zumindest mit einem Blick für die im *fiqh* sich stellenden erkenntnistheoretischen Grundprobleme. Juristisch ist darum auch das Gerüst, das sie ihren Gedanken gaben, und zwar nicht nur in der Struktur ihrer Argumente, sondern auch in der Art, die Dinge zu sehen. Der Kernbegriff, an dem sie sich ausrichteten, war, so hat man sagen können, das *taklīf*, die Verpflichtung des Menschen vor Gott[7]. Daß man bei der Gotteserkenntnis von einer „Frist" reden konnte, erklärt sich auf diese Weise[8]; auch die Vorstellung vom *tawallud* erhält hierdurch ihre besondere

---

[1] ʿĀmirī, *Iʿlām bi-manāqib al-Islām* 111, 11 ff.; zur Gegenkritik der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* ib. 114, 1 ff. Vgl. auch schon Abū Muqātil as-Samarqandī, *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* § 1 ff. und § 30 f.

[2] Dieses Argument bringt G. Hourani in: IJMES 7/1976/83.

[3] Werkliste XV, nr. 8. Vgl. auch Werkliste IV c, nr. 8 für Hišām b. al-Ḥakam.

[4] Nur Abū l-Ḥusain al-Baṣrī ist eine Ausnahme; vgl. Madelung in EI², Suppl. 25b.

[5] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 628, 7 ff.

[6] S. o. S. 651 ff.

[7] Vgl. das Buch von ʿAbdalkarīm ʿUṯmān, *Naẓarīyat at-taklīf, ārāʾ al-Qāḍī ʿAbdalǧabbār al-kalāmīya*. Beirut 1971.

[8] S. o. S. 363 und 668.

Note[9]. Wenn uns auffiel, daß in der Theologie der Willensbegriff nur am Rande eine Rolle spielt[10], so paßt dies dazu, daß in der Jurisprudenz die intentio erst ganz allmählich Bedeutung gewinnt[11]. Die Eigenart tritt deutlich hervor, wenn man mit zeitgenössischen jüdischen und christlichen Theologen vergleicht: Muqammis bringt in seinen *ʿIšrūn maqāla* eine aristotelisch inspirierte Tugendlehre[12]; bei den Muʿtaziliten findet sich nichts dergleichen. In den neuplatonischen Texten, die unter Kindīs Aufsicht von Christen übersetzt wurden, ist das Gute der oberste Wert; der *Liber de Causis* heißt bekanntlich auf arabisch *K. al-Īḍāḥ fī l-ḫair al-maḥḍ*. Wenn dagegen der Qāḍī ʿAbdalǧabbār von Ethik spricht, redet er erst einmal von dem Bösen. Das Böse (*qabīḥ*) wird affirmativ definiert; das Gute ist nur sein Gegenteil[13]. So sieht der Jurist die Welt; er hat es primär mit Vergehen zu tun, die er ahnden muß[14].

Dabei hat der Neuplatonismus vielleicht zu Beginn, in der Umaiyadenzeit, auf die islamischen Theologen attraktiv gewirkt[15]. Diese waren damals aber auch noch keine Juristen, sondern Staatsbeamte: Ġailān ad-Dimašqī[16], Ǧaʿd b. Dirham[17], Ǧahm b. Ṣafwān[18]. Selbst *quṣṣāṣ* konnten im Dienst der Obrigkeit stehen[19]; sie bekleideten manchmal das Richteramt[20]. Das änderte sich unter den Abbasiden[21]. Religiöses Establishment und Staatsverwaltung drifteten allmählich auseinander; die *miḥna* hat den Prozeß beschleunigt. Zwar gab es weiterhin *kuttāb*, die an theologischen Fragen interessiert waren; sie konnten bei Hof großen Einfluß gewinnen, vor allem wenn der Herrscher selber Theologie für wichtig hielt[22]. Aber ihr Ansehen war, gerade deswegen, umstritten. Maʾmūn soll gesagt haben, daß die *kuttāb* Könige über das Volk seien[23]; Ǧāḥiẓ dagegen sah in ihnen Kreaturen ihrer Herren[24].

---

[9] S. 487; auch Bd. III 117 und 249.

[10] S. o. S. 482 und 485, auch 106.

[11] Der Ausdruck ist nicht koranisch; auch im Ḥadīṯ hat er noch keine technische Bedeutung (vgl. Wensinck, *De intentie in recht, ethiek en mystiek der semietische volken*, in: Semietische Studiën 61 ff.; auch in EI[1] III 1005 > [2]VIII 66, s. v. *Niyya*). Eine Ausnahme ist Text II 8, der bereits auf Abū Ḥanīfa zurückgehen soll; jedoch steht er vorläufig etwas isoliert. Zur Entwicklung in der Mystik s. o. S. 587, Anm. 85.

[12] XV 17 ff. = S. 282 ff.

[13] G. Hourani, *Islamic Rationalism* 48 ff.

[14] Es würde vielleicht lohnen, einmal zu vergleichen, wieweit Kanonisten wie Bernold von Konstanz oder Ivo von Chartres das Denken der damaligen abendländischen Theologie beeinflußt haben.

[15] S. o. S. 417 und 425 f.

[16] Bd. I 73.

[17] Bd. II 450 f.

[18] Ib. 495.

[19] S. o. S. 721.

[20] Dazu Ǧūda in: Dirāsāt ta'rīḫīya 33-34/1989/117.

[21] Selbst in Ägypten, wo die *quṣṣāṣ* sich bis ins 4. Jh. hielten, verloren sie unter den Abbasiden anscheinend das *qāḍī*-Amt (ib. 121). Wahrscheinlich wurden auch ihre Gehälter reduziert; vorher hatten sie ebensoviel bekommen wie ein Richter (Kindī, *Quḍāt Miṣr* 317, 3 f.).

[22] S. o. S. 77.

[23] Vgl. Kister in: Oriens 25-26/1976/50 nach Ibn Ḥamdūn.

[24] Vgl. Mottahedeh in: Abhath 29/1981/26.

Nun verstand auch Ǧāḥiẓ sich gut darauf, anderen nach dem Munde zu reden. Er war zwar kein Beamter, sondern eher ein freier Schriftsteller; aber auch seine Kunst ging nach Brot. Frei war eigentlich nur derjenige, der einen bürgerlichen Beruf hatte. Nur daß sich vom *kalām* allein nicht leben ließ; wer mit religiösem Wissen sich eine goldene Nase verdienen wollte, wurde, wie der Qāḍī ʿAbdalǧabbār betonte, am besten Jurist[25]. Den Juristenberuf hielt man fest; hier bildeten sich Gelehrtendynastien. Bei den Theologen kommt dies kaum vor; schon wenn unter ihnen jemand einen Sohn hat, der seine Interessen teilt, wie Hišām b. al-Ḥakam[26] oder Iskāfī[27], ist dies eine Ausnahme. Sie standen auch nicht so sehr im Blickfeld der Medien; die Dichter wendeten ihre Panegyrik an Richter und *kuttāb*, nicht dagegen an *mutakallimūn*[28]. Die *adab*-Literatur bewahrt zwar manche Geschichten über diejenigen Theologen, die am Hofe wirkten (wiederum vor allem über Ṯumāma); aber spätere Muʿtaziliten, die sich von dort fernhielten oder dort nicht mehr gern gesehen waren, kommen, selbst wenn sie gewisse Originalität besitzen wie Hišām al-Fuwaṭī oder ʿAbbād b. Sulaimān, in diesen Werken gar nicht vor. Die meisten von ihnen stammten aus der Mittelklasse, und sie waren manchmal soziale Aufsteiger[29]. Das erklärt vermutlich auch ihre Vielseitigkeit und Offenheit; sie bewegten sich nicht in vorgezeichneten Bahnen, und sie mußten natürlich beweisen, daß sie überhaupt zu etwas nütze waren. Dennoch lernten auch sie immer bei ihresgleichen, und selbst wenn sie auf „Philosophie" aus waren, hielten sie sich an dilettierende Privatleute wie Maʿmar Abū l-Aš'aṯ[30]. An das *bait al-ḥikma* kamen sie während ihres Studiums wohl kaum heran. Wahrscheinlich hielten sie ohnehin andere Dinge für wichtiger.

Womit sie jeweils ihren Lebensunterhalt verdienten, bleibt häufig unklar. Die biographischen Quellen sind für die von uns behandelte Zeit zu unvollständig, als daß wir so sehr in Einzelheiten gehen könnten, wie C. Petry dies etwa für die Gelehrten der Mamlūkenzeit getan hat[31]. Aber selbst der Beruf des Sklavenhändlers[32] oder des Geldwechslers[33] war nicht so anrüchig, als daß man nicht dem *kalām* dieser Leute zugehört hätte. Bürgerlichkeit wirkte verbindend; man konnte die *ʿadāla* des andern ja im täglichen Umgang überprüfen. Religiöse Wissenschaft war eine Angelegenheit der *probi homines*[34]. Da gingen Frömmigkeit und Geschäft dann Hand in Hand; vor allem wenn

---

[25] So nach Ḥākim al-Ǧušamī in: *Faḍl* 367, 5 f.

[26] S. o. Bd. I 387 und II 426.

[27] S. o. S. 77 und 79 f.

[28] Die Lobgedichte auf Ibn Abī Duwād (s. o. Bd. III 498 f.) gelten seinem Einfluß als Höfling und Oberqāḍī. Vgl. aber auch oben S. 3.

[29] So etwa Naẓẓām oder Iskāfī (s. o. S. 78 und Bd. III 296 ff.).

[30] S. o. Bd. II 38.

[31] *The Civilian Elite of Cairo in the later Middle Ages* (Princeton 1981); vgl. vor allem die Tabellen S. 343 ff. Für die Juristen der Frühzeit vgl. jetzt Calder, *Studies* 181 ff.

[32] Bišr b. al-Muʿtamir (s. o. Bd. III 107).

[33] Šaiṭān aṭ-Ṭāq (s. o. Bd. I 337); vgl. auch Bd. II 424, Anm. 10.

[34] In Altwürttemberg nannte man den Kreis derjenigen städtischen Familien, aus denen sich die Inhaber der bürgerlichen Führungspositionen rekrutierten, die „Ehrbarkeit".

man über größere Entfernungen hinweg Handelsbeziehungen unterhielt, war man froh, mit einem Partner zusammenzuarbeiten, der einem in der religiösen Überzeugung nahestand. In der „feudalen" mitteliranischen Gesellschaft war den Kaufleuten nur dienende Funktion zuerkannt worden; über ihnen standen die Krieger, der Klerus und die „Schreiber"[35]. Der Islam hatte diese Option ebenfalls gehabt; während der Eroberungen galt der Krieger als der wahre Muslim[36]. Aber es gab auch das geistige Erbe der quraišitischen Handelsaristokratie; schon die Sprache des Korans war dadurch geprägt worden[37]. Als dann die *mawālī* ihren Aufstieg begannen, hatte der Kaufmannsstand sich endgültig emanzipiert[38], und die Theologie gehörte, ebenso wie das Ḥadīṯ und die Jurisprudenz, mit zu seiner Kultur. „Der Gläubige ist wie ein kluger Kaufmann", so sagte Ǧa'far b. Ḥarb, „er schaut, welcher Handel ihm den besten Gewinn bringt ..."[39].

Allerdings können wir es bei dieser Formel nicht bewenden lassen. Auch die „Schreiber" gehören ins Bild; denn *kalām* wurde, viel stärker etwa als das Ḥadīṯ, grenzübergreifend betrieben. Immerhin bediente die Theologie sich des Mediums, das in der staatlichen Kanzlei ausgebildet worden war: der *Risāla*[40] – wiederum im Unterschied zum Ḥadīṯ, das lange Zeit manche Merkmale mündlicher Überlieferung beibehielt. Prophetentraditionen konnte man selbst dann sammeln und weitergeben, wenn man illiterat war[41]; im *kalām* hätte man damit wohl keine Chance gehabt[42]. Nur solange man innerhalb der religiösen Wissenschaften den Blick allein auf das Ḥadīṯ richtet, mag man versuchen, von „zwei Kulturen" zu reden, zwei „Blöcken", wie sich mit W. M. Watt sagen ließe[43]: dem der Traditionarier, die sich aus den Handwerkern und Kaufleuten rekrutierten, und dem der Beamten, die sich eher für Literatur, für *adab*, interessierten. *Kalām* dagegen war ein Spiel, das beiden gefiel. Hier konnte man darum von einem Milieu ins andere wechseln; Abū l-Huḏail, der ursprünglich Kaufmann war, ließ sich in höherem Alter noch überreden – oder drängte sich dazu –, an den Hof zu gehen[44]. In dieser Wissenschaft konnte es dann auch geschehen, daß, wenn die „Blöcke" miteinander kollidierten, Menschen gleicher sozialer Herkunft aufeinandertrafen; Mu'taṣim soll

---

[35] Unter die man auch die Ärzte, die Astrologen und die Dichter zählte; vgl., nahezu völlig übereinstimmend, den Tansar-Brief (Boyce, *Letter* 38) und den *'Ahd Ardašīr* (S. 63, 1 ff.).

[36] Kister in: JESHO 34/1991/280 ff.

[37] Vgl. dazu C. C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran*. Diss. Straßburg 1892.

[38] S. o. Bd. I 40 ff. Auch die Prophetengenossen beschlossen ihr Leben meist nicht mehr als Krieger; aber sie sahen ihr Ziel eher im Grundbesitz als im Handel (Kister, a. a. O. 304 ff.).

[39] *Faḍl* 282, apu. ff.

[40] S. o. S. 724.

[41] Vgl. etwa Bd. II 69.

[42] Wenn es einmal heißt, daß Naẓẓām nicht habe lesen und schreiben können, so bleibt dies ganz isoliert (s. o. Bd. III 298, Anm. 16).

[43] Vgl. etwa *Formative Period* 174 ff.; auch deutsch in *Der Islam* (Stuttgart 1985; Die Religionen der Menschheit, Bd. 25) II 177 ff.

[44] S. o. Bd. III 211.

vorgehabt haben, Iskāfī, der aus einfachen Schichten kam, theologisch gegen die Nābita einzusetzen[45].

Diese Grenzüberschreitung hat der Theologie geschadet; denn sie machte sich zum Komplizen von Dingen, die kein Frommer gutheißen konnte, und sie kündigte den pietistischen Grundkonsens auf. Wāṣil b. ʿAṭāʾ, ein Tuchhändler, wurde gerühmt wegen seiner Askese und Rechtschaffenheit[46]; Naẓẓām dagegen, ein namenloser Aufsteiger, wurde, nur zwei Generationen später, Dichter und galt als Weintrinker und Päderast[47]. Die Polarisierung, die sich daraus ergab, brachte die *ṣūfīyat al-Muʿtazila* hervor, und diese setzten nun einen ganz neuen Akzent. Dadurch nämlich, daß sie die Erwerbstätigkeit schlechthin verwarfen, erhielt auch der Mittelstand das Odium der Weltlichkeit. Noch war es nicht der Gegensatz zwischen bürgerlich-intellektueller und asketisch-spiritueller Erziehung, der hier durchbrach, wie später bei den Mystikern oder vorher, im frühen Christentum, bei den Vätern der sketischen Wüste[48]. Vielmehr hatte sich, wie wir sahen[49], vor allem die Abwehrhaltung gegenüber dem Staat verstärkt. Daß jemand, der dem Wort Gottes diente, dies sich nicht von der Obrigkeit bezahlen lassen sollte[50], hat man, ohne es direkt zum Prinzip zu machen, wohl schon immer so empfunden. Der kūfische *qāḍī* Šarīk b. ʿAbdallāh an-Naḫaʿī[51] hatte das Zeugnis eines *qāṣṣ* verworfen, weil dieser „das Gebet verkaufte"; er erhielt nämlich monatlich vom Staat zwei Dinare als Gehalt[52]. Jetzt aber meinte man, daß jeder, der Geld in die Hand nehme, sich damit beschmutze. Man hatte die Hoffnung auf eine gerechte Ordnung endgültig verloren; Ǧaʿfar b. Mubaššir beklagte, daß in Baġdād „die Sünde auf den Straßen und den Märkten ungerügt zu Tage trete"[53]. Sollte er an „Wirtschaftsvergehen" gedacht haben, Getreidespekulation oder sonstige Preistreiberei?[54]. Wir wissen es nicht; die Quellen bleiben zu vage. Jedenfalls wies Ǧaʿfar nicht nur von der Obrigkeit, sondern auch von einem Kaufmann jegliche finanzielle Unterstützung zurück[55]. Handel und Besitz standen unter dem Odium der Kollaboration; der Kaufmann war nun ebensowenig ehrbar wie der Staatsbeamte. Murdār hinterließ seinen Besitz den Armen[56], und später bekamen manche Zweifel an der Vorbildlichkeit Muḥammads, weil er der Welt nicht so entsagt hatte wie Jesus[57].

---

[45] S. o. S. 77.
[46] S. o. Bd. II 237 und 253 f.
[47] S. o. Bd. III 302 ff.
[48] Vgl. zu letzteren Marrou, *Histoire de l'éducation* 435 ff.
[49] Oben S. 716.
[50] S. o. S. 721.
[51] Zu ihm s. o. Bd. I 214.
[52] TB XIII 432, 21 ff.
[53] Text XXVII 9, c; dazu oben S. 58.
[54] Vgl. dazu oben S. 499 f. Aussprüche gegen das Horten (*iḥtikār*) etwa bei Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* II 226, −10 ff./übs. Gramlich III 624 f.
[55] Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 283, 6 ff.
[56] S. o. Bd. III 134 f.
[57] S. o. S. 91 und 600, auch Bd. III 180 und 437.

In der Mu'tazila ist diese Strömung versandet; Theologie ließ sich, vor allem wenn sie akademisch wirksam werden wollte, kaum anders denn als bürgerliches Unternehmen verwirklichen. Das schloß Askese nicht aus. Anhänger des Hišām al-Fuwaṭī und des 'Abbād b. Sulaimān zogen sich offenbar nach 'Abbādān zurück[58], an den Rand der geschäftigen Welt, „hinter dem es keine größere Ansiedlung mehr gibt"[59], und auch in 'Askar Mukram gab es im Umkreis des Ǧubbā'ī solche Strömungen[60]. Aber der Baġdāder Rigorismus verbrauchte sich; der Zugang zum Volk wurde ohnehin bald durch die Ḥanbaliten versperrt. Ǧubbā'ī hat, wie wir sahen, nur noch an die althergebrachten dogmatischen Ärgernisse gedacht, als er, ähnlich wie Ǧa'far b. Mubaššir, das „Haus des Islams" als „Haus des Unglaubens" bezeichnete[61]. Das war nur in der Wortwahl radikal; Ibn Mubaššir hatte zwar lediglich von einem „Haus der Sünde" gesprochen, war aber inhaltlich viel weiter gegangen. Es war ähnlich unverbindlich wie später die Mahnung des Philosophen al-'Āmirī, daß der Weise sich nicht für weltlichen Besitz oder ein politisches Amt interessieren solle[62]. Allerdings hat noch in der ersten Hälfte des 4. Jh's ein mu'tazilitischer Grammatiker, den man Sībawaih nannte, in Ägypten die Erwerbstätigkeit auf das Existenzminimum einschränken wollen[63]; er trug offenbar eine Ṣūfīkutte (*ḫirqa*)[64], und er hielt Ägypten für ein „Haus des Unglaubens"[65].

> Literatur zum *taḥrīm al-makāsib* s. o. Bd. III 133. Den Unterschied zwischen der ehrbaren, aber letztlich egoistischen Moral der Kaufleute und einer religiös begründeten Ethik wie etwa bei Ġazzālī hat bereits Ritter im Anschluß an das von ihm behandelte *K. al-Išāra ilā maḥāsin at-tiǧāra* des Ǧa'far b. 'Alī ad-Dimašqī herausgestellt (Der Islam 7/1917/26 ff.). Über die Einstellung zum Handel vgl. Heffening in EI[1] IV 808 ff. s. v. *Tiǧāra* und Goitein, *The Rise of the Near Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times*, in: Cahiers d'Histoire Mondiale 3/1957/583 ff., jetzt auch kurz Wichard, *Zwischen Markt und Moschee* 35 ff.; weniger befriedigend E. Bussi, *Del concetto di commercio e di commerciante nel pensiero giuridico musulmano*, in: Studi in memoria di Aldo Albertoni, Bd. III (Padua 1938), S. 7 ff. und neuerdings M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* 376 ff.

„Sībawaih" hat vermutlich nicht mehr mu'tazilitische Theologie unterrichtet. Er spielte den Narren; vielleicht hat er sich so den Freiraum für seine nicht

---

[58] Vgl. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 238, −6/übs. Gramlich II 193 f.; dazu oben S. 230.

[59] *Laisa qarya warā'a 'Abbādān*; so bei Niẓāmī, *Haft paikar* 176, ult. Dastgirdī. Ich verdanke das Zitat B. Reinert.

[60] Abū Ṭālib al-Makkī, ib.; vgl. dazu oben S. 244.

[61] S. o. S. 716.

[62] 'Āmirī ergänzt damit die Rede, die Sokrates im *Phaido* an seine Freunde hält (dort 64 D−66 C; vgl. *al-Amad 'alā l-abad* bei Rowson, *A Muslim Philosopher* 100, 3 f./Komm. 269).

[63] Er sprach von der Herstellung einfacher Binsenmatten (Ibn Zūlāq, *Aḫbār Sībawaih al-Miṣrī* 27, −6 ff.).

[64] Ib. 38, 5.

[65] Allerdings wiederum aus dogmatischen und nicht aus sozialen Gründen: weil man dort nicht an das *ḫalq al-Qur'ān* glaubte (Maqrīzī, *Muqaffā* VII 314, 2).

mehr konsensfähigen Ansichten gesichert[66]. Aber der *kalām* ist andererseits dem Ansturm seiner Gegner auch nicht erlegen; daß man ihn ganz aus dem Lehrplan verdrängt wie heute in Saudi-Arabien, ist ein verhältnismäßig rezentes – und im Grunde hinterwäldlerisches – Phänomen. Zwar unterrichteten die Theologen seit langem, vermutlich schon seit dem 3. Jh., nicht mehr durchweg in der Moschee, sondern zu Hause; aber das hatten sie selbst mit ihren Kollegen von der Grammatik häufig gemein[67]. Zwar kam es auch zu einer Identitätskrise, von der neue Sinnangebote: die Mystik, der Fideismus der Ḥanbaliten, die Gnosis der Ismāʿīlīya profitierten. Aber wenn die Theologen der Muʿtazila den Rücken kehrten, so folgten sie doch häufig nicht diesen Strömungen, sondern gingen zur Aš'arīya[68]. Aš'arī hat ja, wie wir aus dem *Muǧarrad* des Ibn Fūrak wissen, nicht nur die Denkweise und Fragestellung, sondern häufig auch die Antworten seiner muʿtazilitischen Vorgänger übernommen. Das Ansehen der *mutakallimūn* blieb trotz aller Anfechtung in vielen Gegenden recht hoch. Der spanische Mālikit Aḥmad b. Mūsā b. Saʿdī, der vor 400/1010 seine Bildungsreise in den Irak machte, vermerkte erstaunt, daß in Baġdād bei den Sitzungen, wo die „Sekten" miteinander disputierten, jedermann sich erhob, wenn das Oberhaupt einer Schule den Raum betrat, selbst bei den Repräsentanten einer fremden Religion, der Juden, Christen oder Zoroastrier[69]. Den Typus des „Hoftheologen" gab es auch weiterhin; der Qāḍī ʿAbdalǧabbār gehörte dazu, in mancher Beziehung auch Ǧuwainī[70], gewiß dann Faḫraddīn ar-Rāzī[71] und vor ihm natürlich Ġazzālī, der allerdings auf dem Höhepunkt seiner Karriere „ausstieg". Der *kalām* wurde nicht von einer Institution getragen wie die christliche Theologie; darum war er Krisen und Trendwenden weniger gut gewachsen. Als er ins Alter kam, konnte er ohnehin nicht mehr ganz die Hoffnungen erfüllen, die sich anfangs an ihn geknüpft hatten. Aber die Scholastik, der er sich zuwandte zu dem Zeitpunkt, an dem wir unsere Darstellung abbrachen, läßt sich auch als Zeichen der Reife verstehen[72]. Ihm sind damals nicht nur innerhalb der Muʿtazila mit Ǧubbā'ī, Abū Hāšim und Kaʿbī bedeutende Theologen erwachsen, sondern er hat durch Aš'arī und Māturīdī neue Schulen gebildet. Daß auch diese Phase einmal vergleichend betrachtet werde, bleibt zu hoffen.

---

[66] Ich bin auf diesen in mancher Hinsicht merkwürdigen Mann kurz in *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit* 32, Anm. 169 eingegangen. Wie isoliert er war, erkennt man aus der Geschichte bei Maqrīzī, *Muqaffā* VII 314, 1 ff.: Er war neben einem zugereisten Perser der einzige Muʿtazilit.

[67] Ahmad, *Education* 140; Makdisi, *Rise* 281 f. und 303.

[68] So urteilt schon Cahen in: *L'Elaboration de l'Islam* 18 f.

[69] Ḥumaidī, *Ǧaḏwat al-muqtabis* 101, 12 ff. > Ḍabbī, *Buġyat al-multamis* 145, 6 ff./156a, 7 ff.

[70] Vgl. zu ihm jetzt Nagel, *Die Festung des Glaubens*, dort vor allem S. 276 ff.

[71] Dazu jetzt Meier, *Bahā'-i Walad* 20 ff.

[72] So Nettler in: Humaniora Islamica 2/1974/211 f.

Nachträge und Verbesserungen[1]

Zu Bd. I:

S. 6: Die Diskussion um die Methodius-Apokalypse geht weiter; vgl. Reinink in: *La Syrie de Byzance à l'Islam*, ed. P. Canivet und J.-P. Rey-Coquais (Damaskus 1992), S. 75 ff. und in: *The Byzantine and Early Islamic Near East* (ed. Cameron und L. Conrad) I 149 ff. sowie Drijvers in dem zuletzt genannten Band, S. 189 ff. Dabei sucht Reinink Beziehungen zu ʿAbdalmalik und der Errichtung des Felsendoms (in: Cameron/Conrad 181 ff.), während Drijvers als weiteren Text das *Evangelium der zwölf Apostel* heranzieht, welches wahrscheinlich von Jakob von Edessa aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurde. – Z. 32 lies „339, Anm. 19" statt „329, Anm. 19".

S. 7, Anm. 3: Lies „*alter arabischer Dichter*" statt „*altarabischer Dichter*".

S. 8, Anm. 8: Mit Serjeants Deutung des Wortes *hiǧra* setzt sich Madelung in: Fs. Beeston 25 ff. auseinander. Vgl. jetzt auch P. Crone in: Arabica 41/1994/352 ff.

S. 10, Anm. 5: Lies „*Schriften zum Islam*" statt „*Kleine Schriften*". Ebenso S. 28, Anm. 5.

S. 13, –9: Lies „Muslim" statt „Muṣlim" (J).

S. 20, Anm. 3: Lies „Speight" statt „Speith" (J).

S. 22, 2: Lies „Abū ʿUbaida" statt „ʿUbaida".

S. 47, Anm. 1 ist zu streichen.

S. 54, 7: Lies *ʿalā ṣ-ṣamt* statt *ʿalā ṣ-ṣaut* (M).

S. 66, Anm. 11: Die Arbeit von Gil liegt jetzt in englischer Übersetzung vor: *A History of Palestine, 634–1099*, übs. E. Broido. Cambridge 1992.

S. 67, Anm. 23: Lies „Situation" statt „Situtation".

S. 70: Vgl. zum Thema auch Crone, *Slaves on Horses* 204, Anm. 30.

S. 72, Anm. 4: Ibn ʿAsākir sagt in seiner Biographie des Abū Ǧamīl leider auch nicht mehr, als was M. Abyaḍ aus ihm übernimmt.

S. 79, Anm. 54: Statt „GAS 1/35" lies „GAS 1/33". Ein kurzer Text des ʿAṭāʾ al-Ḫurāsānī über die Chronologie der Suren findet sich bei ʿAlamaddīn as-Saḫāwī, *Ǧamāl al-qurrāʾ* I 7 ff. – Anm. 58: Weiteres Material zu den *mutaḥābbūna fī llāh* jetzt bei Fierro in: RSO 66/1992/30 f.

S. 81, Anm. 19: Lies *yahabu* statt *yahibu* (J).

S. 107, Anm. 16: Zu Rauḥ b. Zinbāʿ jetzt I. Hasson in: SI 77/1993/95 ff. und Hawting in: EI² VIII 466.

S. 116, Anm. 61: Lies „aus eine*m* jüdischen Gedanken" (M).

---

[1] G. H. A. Juynboll, W. Madelung und mein Schüler Omar Hamdan haben mir dankenswerterweise ihre Verbesserungen mitgeteilt. Diese sind jeweils mit „J", „M" und „H" gekennzeichnet.

S. 118: Syrien in der Abbasidenzeit ist jetzt behandelt bei I. ʿAbbās, *Taʾrīḫ bilād aš-Šām fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī*. Amman 1992.

S. 142 f.: Zu Abū Sulaimān ad-Dārānī vgl. jetzt Gramlich in: Oriens 33/1992/22 ff.; zu S. 143 vor allem dort 60 f.

S. 144, Anm. 42: (Späte) Quellen zu Rābiʿa bt. Ismāʿīl bei Gramlich, ib. 61, Anm. 271.

S. 145, Anm. 44: Allerdings war zumindest umstritten, ob man nicht zwei Schwestern gleichzeitig zu Konkubinen haben könne, also mit zwei Sklavinnen Verkehr haben dürfe, die Schwestern sind (Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 171).

S. 153, Anm. 12: Der Text findet sich auch in der Biographie des ʿUṯmān bei Ibn ʿAsākir (TD, Bd. 46, ed. Sukaina aš-Šihābī, Damaskus 1404/1984, S. 503, 7 ff.).

S. 164, Anm. 26: Vgl. hierzu wie zu Bd. II 463 f. weiterhin die Darstellung bei Sakūnī, *ʿUyūn al-munāẓarāt* 199 f. § 273.

S. 174, 3: Lies „Diṯār" statt „Diṯar".

S. 174, 13 ff.: Vgl. dazu Cook in: BO 50/1993/271.

S. 181: Zu *faʾfaʾ* vgl. auch Meier in: Fs. Singer 95.

S. 184, pu. f.: Lies ʿAmr b. Qais al-maʾṣir entsprechend S. 158.

S. 186: War ʿAlqama b. Marṯad etwa ein Bruder des S. 82 genannten, vorwiegend in Syrien lebenden südarabischen Asketen Yazīd b. Marṯad al-Maḏḥiǧī?

S. 188, 18 ff.: Zu Abū Ḥanīfa und den Ursprüngen der Karäer jetzt auch D. J. Lasker in: *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, ed. Brinner/Ricks, II 23 ff. sowie Cook in: JSAI 9/1987/161 ff.

S. 199: Lies *ahl šanaʾān* statt *ahl šinʾān*.

S. 203, 3: Lies *šarāʾiʿ* statt *šarāʾīʿ* (J).

S. 203, Anm. 30: Lies *mutaʿannit* statt *muʿannit*.

S. 207: Der Kommentar zum *Fiqh absaṭ* ist jetzt kritisch herausgegeben von H. Daiber, *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century* (Tokio 1995). Dort wird auch das Verhältnis zum „Fiqh akbar" neu behandelt. – In Anm. 4 lies „1341" statt „1331". Gemeint ist Bd. I.

S. 214, 1: Lies „Text XIV 18, nr. 1".

S. 214, Anm. 15: Mit Ibn Yazīd Baiyāʿ as-sābirī läßt er sich natürlich nur dann gleichsetzen, wenn man dort (S. 349) *ʿAmr b. Yazīd* liest statt *ʿUmar b. Yazīd*.

S. 218 f.: Zu Yūnus b. Bukair und seiner Rezension der *Sīra* vgl. jetzt Muranyi in: JSAI 14/1991/214 ff.

S. 220: Ġassān hat mit Bišr al-Marīsī diskutiert. Auf ihn ging die Nachricht zurück, daß Abū Ḥanīfa bei Gott eine *māhīya* annahm (oben S. 211); dazu Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 164, 6 ff. Während der *miḥna* gehörte er anscheinend zu den Mitarbeitern des Ibn Abī Duwād (vgl. ʿAbdalġanī b. ʿAbdalwāḥid al-Ǧammāʿīlī, *K. al-Miḥna* 90, pu. f. und 103, 1).

S. 221: Zu Ǧaḥdar b. Muḥammad at-Taimī äußert sich der ismāʿīlitische Häresiograph, den P. Walker in: JAOS 114/1994/343 ff. bekanntgemacht hat (vermutlich der *dāʿī* Abū Tammām mit seinem *K. aš-Šaǧara*); er benutzt die gleiche Quelle wie Ḫwārizmī, hat aber etwas mehr Text. Statt *Taimī* steht dort *Tamīmī*. Murǧiʾit war Ǧaḥdar deswegen, weil er das Prinzip des *kullu muǧtahid muṣīb* auf theologische Sachverhalte ausdehnte und dann Glaubensabweichungen nicht als Sünde betrachtete.

S. 222: Man überlieferte später einen Briefwechsel zwischen Sufyān aṯ-Ṯaurī und Hārūn ar-Rašīd (gedruckt in: *Rasāʾil Munīrīya* IV nr. 6 [S. 57–59]; vgl. auch GAS 1/519). Jedoch ist dieser

rein paränetisch gehalten und mit einiger Sicherheit unecht; Hārūn ist erst i. J. 170, also neun Jahre nach Sufyāns Tode, zur Regierung gekommen.

S. 231: Der Kūfier Ḫālid b. ʿAbdarraḥmān al-ʿAbdī ist anscheinend von dem Baṣrier Ḫālid b. ʿAbdarraḥmān al-ʿAbd, der in Bd. II 95 behandelt wird, zu trennen. ʿUqailī kennt den letzteren nur als Ḫālid al-ʿAbd; Ḏahabī meint zwar den Namen des Vaters zu wissen (*Mīzān* nr. 2438), gibt aber zu, daß man normalerweise allein die Kurzform kannte (nr. 2481).

S. 238: Zu Aʿmaš und seinem „Buch" über *manāqib amīr al-muʾminīn* vgl. jetzt die Materialsammlung in: Ṯurāṯunā 6/1411, Heft 3/77 ff. – Allgemein zu seiner Einordnung auch Juynboll in: Der Islam 71/1994/366 f.

S. 239, Anm. 4: Zu Faḍl b. Dukain jetzt parallel zu Ḫwārizmī, aber ausführlicher auch die oben zu S. 221 genannte ismāʿīlitische Häresiographie. Die Angabe bei Šahrastānī wird darin bestätigt. Außerdem wird Faḍl nahe der Muʿtazila eingeordnet; das paßt dazu, daß er sich mit Sahl b. Salāma zusammentat, der gleichfalls der Muʿtazila nahegestanden zu haben scheint (vgl. Bd. II 388 und III 175). Neben ihm steht hier, als Anführer der gleichen Gruppe, der Kūfier Ibrāhīm b. al-Ḥakam al-Fazārī, der den *Tafsīr* des jüngeren Suddī (Bd. I 301 f.) überlieferte und auch sonst einige von den Šīʿiten geschätzte Bücher schrieb (vgl. Naǧāšī 11, pu. ff.; Ardabīlī, *Ǧāmiʿ ar-ruwāt* I 20 b; *Mīzān* nr. 73). – S. 240, Anm. 10 lies „4, b" statt „4, c".

S. 241: Daß man gestoßene verkohlte Dattelkerne auch als Mittel gegen Durchfall benutzte, geht aus einem Brief des marokkanischen Heiligen Aḥmad b. Idrīs hervor; die Praxis geht auf die Antike zurück (*The Letters of Aḥmad b. Idrīs*, ed. E. Thomassen und B. Radtke, London 1993, S. 19). – Vgl. zum Thema jetzt auch EIran VII 122a s. v. *Date Palm.*

S. 243, Anm. 32: Ich hätte hier wie S. 333, Anm. 4 um der Einheitlichkeit willen statt *ʿAlamal-hudā* besser wie sonst *aš-Šarīf al-Murtaḍā* sagen sollen.

S. 255, Anm. 18: Lies „Ibn al-Wazīr" statt „Ibn al-Murtaḍā" (M).

S. 259, 5: Bei „23, f." ist der Punkt zu streichen.

S. 265 f.: Der *Tafsīr ġarīb al-Qurʾān*, den man auf Zaid b. ʿAlī zurückführte, ist jetzt auf der Basis von drei Handschriften ediert von Ḥasan Muḥammad Taqī al-Ḥakīm (Beirut 1412/1992). Derselbe Herausgeber hat sich auch um das *K. aṣ-Ṣafwa* gekümmert (ebenfalls Beirut 1412/1992; auf eine frühere Edition macht Cook in: BO 50/1993/271 aufmerksam). Zur Einordnung dieses Textes vgl. Madelung, *Qāsim* 54.

S. 268, ult.: Zu den Anhängern des Ḫalaf b. ʿAbdaṣṣamad bringt der oben zu S. 221 genannte ismāʿīlitische Häresiograph einen ausführlichen Bericht. Ḫalaf war danach ein Enkel des Zaid b. ʿAlī über dessen bisher unbekannten Sohn ʿAbdaṣṣamad, der vielleicht nur ein *maulā* Zaids war; er soll zu den „Türken", also nach Zentralasien geflohen sein. Dort hielten seine Nachkommen die Gruppe weiter zusammen. Sie vertraten eine auffällige Engellehre, wonach Michael als erstes geschaffenes Wesen die Welt regiert. – Für die Ǧārūdīya ist aus dem Beginn des 4. Jh's zu nennen Aḥmad b. Mūsā b. Saʿīd Ibn ʿUqda (gest. 333/944); er besaß eine große Bibliothek (vgl. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work* 154 und 73; GAS 1/182). Zu Beginn des 5. Jh's lebte Muḥammad b. Aḥmad al-Harawī al-Ǧārūdī (gest. ca. 420/1029; vgl. Kohlberg 213). – Letzte Zeile: Lies „Bihbahānī" statt „Bihbihānī" (M).

S. 274, Anm. 11, und 396, Anm. 7: Vermutungen zu Ismāʿīl b. Ǧaʿfar finden sich jetzt bei F. Daftary, *The Ismāʿīlīs* 97 ff.; zu Abū l-Ḫaṭṭāb auch Ḥ. Anṣārī in GIE V 432 ff.

S. 278 ff.: Zu diesem Kapitel vgl. jetzt das Buch von M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le Shīʿisme originel* (Paris 1992).

S. 280 f.: Zu den Geheimschriften jetzt Kohlberg, *Authoritative Scriptures in early Imāmī Shīʿism*; in Patlagean/Le Bolluec, *Les retours aux écritures* 295 ff.

S. 282: Zur šīʿitischen Kritik an der Unvollständigkeit oder Verfälschung des Korans vgl. jetzt Lawson in: JSS 36/1991/279 ff., Modarresi in: SI 77/1993/5 ff. und M. M. Bar-Asher in: IOS 13/1993/39 ff.

S. 284, Anm. 72: „Ḥamza b. ʿAmmāra" hier und „Ḥamza b. ʿUmāra" S. 455 sind gegeneinander auszugleichen. Die Form ʿUmāra ist die häufigere (Ibn Duraid, *Muštabih* 470, pu.).

S. 287, 13: Lies „ʿĀd" statt „ʿAd".

S. 289: Zur Ṣurḫābīya etwas ausführlicher, aber nach der gleichen Quelle auch die oben zu S. 221 genannte ismāʿīlitische Häresiographie. Danach besteht kein Zweifel mehr, daß es sich um Zaiditen handelt; die Gruppe lebte in Ḫorāsān.

S. 296: Zum Reiten auf einem Schilfrohr, d. h. einem Steckenpferd, als Zeichen der Verrücktheit vgl. Moreh, *Life Theater and dramatic literature in the medieval Arab world* (Edinburgh 1992), S. 91; auch 27 ff. s. v. *kurrağ*.

S. 301: Zu Exzerpten aus Kalbīs *K. al-Maṭālib* vgl. auch Kohlberg, *Medieval Scholar* 264 f.

S. 302, 18: Lies „Abdallāh b. *al*-Mubārak ad-Dīnawārī". Zu dem *Tafsīr* vgl. jetzt Rippin in: JSAI 18/1994/47 ff., der aber den Autor in der üblichen Weise identifiziert und auf die von mir in *Ungenützte Texte* 50 ff. behandelten Probleme nicht eingeht. – Z. −4: Statt „dessen drei Söhne ..." lies „dem drei Söhne in den Reihen des Zaid b. ʿAlī gefallen waren". Zu einem Enkel des Ṭumālī (über eine seiner Töchter) vgl. Nağāšī 40, 7 ff. und Ardabīlī I 237 f.

S. 303, apu.: Lies „an-Nuʿmānī" statt „an-Nuʿmān". Es handelt sich um Ibn Abī Zainab, den Verfasser des *K. al-Ġaiba*.

S. 304: Der von Nwyia edierte Text ist jetzt von R. Gramlich übersetzt und analysiert worden (*Abu l-ʿAbbās b. ʿAṭāʾ. Sufi und Koranausleger*; AKM 51, 2; Stuttgart 1995).

S. 312 ff.: Zur *taqīya* jetzt Amir-Moezzi, *Guide divin* 310 ff. mit Literatur (S. 312, Anm. 685).

S. 320 f.: In der oben zu S. 221 genannten ismāʿīlitischen Häresiographie sieht die Yaʿfūrīya viel extremer aus: sie soll Maʿmar b. al-Aḥmar (vgl. Bd. III 66) als ihren „Herrn" angesehen und ihn morgens und abends verehrt haben. – Muʿallā b. Ḫunais hatte in Kūfa einen Kompagnon namens Rauḥ b. ʿAbdarraḥīm (Nağāšī 120, −5 ff.).

S. 321 ff.: Einen *Musnad* des Zurāra b. Aʿyan mit insgesamt 1920 Überlieferungen hat zusammengestellt Bašīr al-Muḥammadī al-Māzandarānī (Qum 1413/1993). Zahlreiches exegetisches Material (dessen Echtheit allerdings zu prüfen bleibt) findet sich im *Tafsīr* des ʿAiyāšī. Zur Lehre ist jetzt auch der oben genannte ismāʿīlitische Häresiograph heranzuziehen. Zur Familie vgl. noch GIE I 572 ff. s. v. *Āl-i Aʿyan*. Ist die S. 323 genannte Schwester Zurāras gemeint, wenn es in der Vorlage von ʿAbdulġalīl-i Qazwīnī's *K. an-Naqż* heißt, daß die Lehre der Rāfiḍiten auf eine Frau zurückgehe (dort S. 16, 14)?

S. 324 und Faltblatt, Anm. 36: Zu Exzerpten aus dem „Buch" des ʿAbdallāh b. Bukair vgl. Kohlberg, *Medieval Scholar* 219. – S. 324, Anm. 20 lies „*Farq* 52, 8 ff./70, 2 ff.".

S. 327, Anm. 58: Ich habe übersehen, daß in ŠNB zwar Metrum und Reimbuchstabe identisch sind, der Reimvokal aber i lautet und nicht u; man wird die Fragmente darum doch nicht der gleichen Qaṣīda zuordnen dürfen.

S. 328, 17 ff.: Die Taim galten an sich als antišīʿitisch; Abū Bakr stammte aus ihnen. Der Saiyid al-Ḥimyarī warf den Taim und den ʿAdī (zu denen ʿUmar gehört hatte) vor, den Hāšimiden die Macht geraubt zu haben (*Aġ.* VII 244, 1 ff.). Jedoch wird die Lesung auch durch Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 238, −5/übs. Gramlich II 194 gestützt.

S. 332: Zum „Buch" des Ḥafṣ b. al-Baḫtarī vgl. Kohlberg, a. a. O. 223.

S. 336: Ein Sohn des Nūḥ b. Darrāğ namens Aiyūb war *wakīl* des zehnten und des elften Imams (Nağāšī 74, −6 ff.; Ardabīlī I 112 ff.).

S. 337, −5 ff.: Der andere Šaiṭān aṭ-Ṭāq starb 342/953-4. Er hieß nach Ṣafadī, *Wāfī* XIX 398 f. nr. 384 ʿUbaidallāh, nicht ʿAbdallāh.

S. 339: Auf ein Buch des Šaiṭān aṭ-Ṭāq wird im *K. an-Naqż* des ʿAbdulǧalīl-i Qazwīnī angespielt (S. 304, apu. ff.). Er soll darin die Allwissenheit der Imame und die siegreiche Wiederkehr Ḥusains vor dem Jüngsten Tage vertreten haben. Vielleicht ist sein *K. al-Imāma* gemeint.

S. 340, ult.: Lies „Spekulation" statt „Spekulationen".

S. 346, Anm. 110: An der nachgetragenen Stelle aus dem *K. al-Ġaiba* des Ibn Abī Zainab steht, daß der *qāʾim* in der Gestalt eines *šābb muwaffaq* auftreten werde, der das Alter von 32 Jahren habe (vgl. auch Bd. III 14, Anm. 34).

S. 348, Anm. 122: Wie Abū Mālik den Standpunkt des Šaiṭān aṭ-Ṭāq in diesem Problembereich ausdifferenzierte, ergibt sich aus dem Text, den ich im Kommentar zu Text IV 1 übersetzt habe (Bd. V 67). Die auf S. 349 erwähnte, vermutlich apokryphe Definition der Liebe lautet bei Masʿūdī ganz anders als bei Dailamī, *ʿAṭf* 79, 15 ff./übs. Vadet 130. – Abū Mālik hatte einen Neffen namens al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥaḍramī, der gleichfalls „Bücher schrieb" (Nağāšī 36, pu. ff. und 307, –7 ff.; Ardabīlī I 225).

S. 349 ff.: Zu Hišām b. al-Ḥakam wäre weiterhin die Dissertation von M. A. M. de Angelis zu vergleichen: *The Collected Fragments of Hishām Ibn al-Ḥakam, Imamate „Mutakallim" of the 2nd Century of the Hegira, Together with a Discussion of the Sources for and an Introduction to His Teaching* (New York University 1974). Die Arbeit ist leider nicht weiter verfolgt worden. Hišām wird ausführlich, aber recht konventionell und apologetisch auch behandelt von Muḥammad Riżā al-Ǧaʿfarī in: Turāṯunā 8/1413, Heft 1-2/171 ff. Ein positives Bild von ihm zeichnet Ibn Abī ʿAun in seinen *Aǧwiba al-muskita*; dort erscheint er als schlagfertiger *mutakallim* (vgl. etwa S. 145, nr. 871 und 873, oder S. 153 f. nr. 911). Aber Ibn Abī ʿAun war auch Anhänger des Šalmaġānī.

S. 350, Anm. 9: Lies „nr. 28–29" statt „nr. 29–30".– S. 351, Anm. 18: Lies „B 2.2.9" statt „B 3.2.9" (= Bd. II 426 ff.).

S. 355, Anm. 3 ist bei „15, f." der Punkt zu streichen; ebenso S. 358, Anm. 23 bei „39, f." und Anm. 1 bei „15, f.".

S. 359, Anm. 5: Lies „nr. 8" statt „nr. 9". – S. 360, Anm. 20 lies „12, h" statt „11, h".

S. 363 f.: Zum Problem, ob man über das Universum hinausreichen bzw. dort noch etwas sehen könne, vgl. jetzt auch Gimaret, *Ashʿarī* 112.

S. 370, Anm. 5: Lies „nr. 9" statt „nr. 10". – Zur Handlungstheorie des Hišām b. al-Ḥakam vgl. jetzt auch die oben zu S. 221 genannte ismāʿīlitische Häresiographie.

S. 373, Anm. 1: Lies „nr. 12" statt „nr. 13".

S. 374, Anm. 14: Das *K. al-Yāqūt* ist zu früh angesetzt (vgl. Bd. III 50).

S. 377, Anm. 9: Lies „Text 53" statt „Text 52". – Anm. 4 und 5: Lies „nr. 13" statt „nr. 14" bzw. „nr. 25" statt „nr. 26".

S. 382 f.: Zu ʿAlī b. Riʾāb aṭ-Ṭaḫḫān ist wahrscheinlich auch jener Bericht über einen ʿAlī aṭ-Ṭāḫin beizuziehen, den Abū Ḥātim ar-Rāzī in seinem *K. az-Zīna* bringt (bei ʿAbdallāh Sallūm Sāmarrāʾī, *al-Ġulūw wal-firaq al-ġāliya fī l-ḥaraka al-islāmīya*, Baġdād 1972, S. 291, 13 ff.).

S. 384: Zu dem „Buch" des Bazanṭī vgl. auch Kohlberg, *Medieval Scholar* 222.

S. 387, Anm. 1: Lies „nr. 18" statt „nr. 19".

S. 389, Anm. 30: Zu „Fragen", die ʿAlī b. Yaqṭīn an Mūsā al-Kāẓim gerichtet hatte, vgl. Kohlberg, a. a. O. 258.

S. 389 f.: Zum Ursprung des Namens Mamṭūra jetzt auch Modarressi, *Crisis and Consolidation* 60, Anm. 30.

S. 391: Zu einem *Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr* des Yūnus b. ʿAbdarraḥmān vgl. Kohlberg, a. a. O. 204. Auf ein *K. Taʾyīd an-nubūwa wa-tasdīd al-imāma*, das vermutlich mit dem bei Nağāšī genannten *K.*

al-Imāma identisch ist, bezieht sich der anonyme sunnitische Autor, gegen den ʿAbdulǧalīl-i Qazwīnī in seinem *K. an-Naqż* polemisiert (270, 9 ff.); Yūnus nahm darin zu Ḥadīṯen Stellung, in denen Prophetengenossen, die der Šīʿa nicht genehm waren, in günstigem Lichte erschienen.

S. 396 f.: Zum „getöteten Messias" im Judentum, dem „Sohn Josephs", der dem Messias aus dem Hause Davids vorausgeht, vgl. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* 18 und *Sabbatai Zvi*, Index s. v. – Das Prädikat *an-Nafs az-zakīya* hat man in der Frühzeit auch mit Zainalʿābidīn verbunden (Kaššī 117, 1).

S. 400: Das *Šīʿūr Qōmā* wird, mit allen Zeichen des Entsetzens, von Ibn Ḥazm zitiert (*Fiṣal* I 221, 2 ff. und *Radd ʿalā Ibn an-Naġrīlla* 74 § 54 ʿABBĀS; an beiden Stellen verschrieben bzw. verlesen zu *šiʿr Tūmā*). Es wurde von spanischen Juden also offenbar gelesen. Auch Metatron (S. 402) war dort bekannt (*Fiṣal* I 223, 11 ff. = *Radd* 75, 7 ff.; dazu oben S. 406).

S. 401, Anm. 29: Ich hätte deutsch zitieren sollen: B. Rehm (ed.), *Die Pseudoklementinen*. Vor allem die Stelle in der 17. Homilie ist charakteristisch: 17.7 f. = S. 232, 16 ff.

S. 403: Cook möchte in *Ibn Yāsīn* einfach eine Verschreibung für Ibn Yamīn = Benjamin sehen (BO 50/1993/272). Da nun aber *Yāsīn* an der zitierten Aš'arī-Stelle plene geschrieben ist, müßte man annehmen, daß das Alif entweder den hebräischen Langvokal von *yāmīn* wiedergibt oder in Aš'arīs Vorlage noch nicht stand. Letzteres ist insofern unwahrscheinlich, als die Form *yamīn* dann so eindeutig gewesen wäre, daß sie kaum als *yā* (defektiv geschrieben) und *sīn* (plene geschrieben) mißverstanden werden konnte. Daß der Fehler später hineinkam, wird durch den handschriftlichen Befund nahezu ausgeschlossen (vgl. den Apparat). – Zum Folgenden vgl. jetzt auch St. M. Wasserstrom, „*The Šīʿīs are the Jews of our Community*", in: IOS 14/1994/297 ff.

S. 418, Anm. 2, und 442: Man sollte den Beinamen des Dichters vielleicht eher *al-Muwaswas* lesen statt *al-Muwaswis*.

S. 420, –7 und Anm. 16: Zugrunde liegt Šahrastānī 192, 13 ff./630, 6 ff., wo der Autor des Traktats aber Abū Saʿīd heißt. Abū ʿAlī Saʿīd lebte laut *Fihrist* 398, 10 und 401, 26 in der Zeit des Maʾmūn (vgl. Monnot in: *Livre des Religions* 662, Anm. 44).

S. 421: Zu den Manichäern auf der Arabischen Halbinsel, die angeblich aus Ḥīra kamen, vgl. jetzt Tardieu, *L'arrivée des Manichéens à al-Ḥīra* in: *La Syrie de Byzance à l'Islam* (Damaskus 1992), S. 15 ff.

S. 429, Anm. 19: Lies „Malāḥimī" (oder Ibn al-Malāḥimī) statt „Malāḥimi". Die den Übersetzungen zugrunde liegenden Texte finden sich in der Edition von Madelung und McDermott S. 584–589. Vorher bringt Malāḥimī auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Manichäern (S. 567 ff.).

S. 435 f.: Abū ʿĪsā al-Warrāq will erfahren haben, daß die Mazdakiten zu seiner Zeit sich der Lehre der Manichäer angeschlossen hatten (Malāḥimī, *Muʿtamad* 583, ult. ff.). Allgemein zum Thema und speziell zur These von Gaube jetzt P. Crone in: Iran 29/1991/21 ff.

S. 438 f.: Eine kurze Bemerkung zur Lehre des Neffen von Abū Šākir jetzt bei Malāḥimī 590, 12 f. Die übrigen dort gegebenen Referate von Lehren der *zanādiqa* (Nuʿmān, Ġassān ar-Ruhāwī, Ibn Ṭālūt) stimmen mit denen im *Muġnī* überein.

S. 439 f.: Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ wird jetzt, zusammen mit Ibn al-Muqaffaʿ, auch kurz behandelt von M. Browder in: Studia Manichaica II, ed. G. Wiessner und H. J. Klimkeit (Wiesbaden 1992), S. 328 ff. Jedoch ist die Darstellung unoriginell und nicht frei von Fehlern.

S. 453: P. Krafft hat vor einiger Zeit erneut für die Verwandtschaft des „pari de Pascal" mit einem Gedanken bei dem afrikanischen Rhetor Arnobius (Anfang 4. Jh.) plädiert (*Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius* 252 ff.).

Zu Bd. II:

S. 6: Die Herrin von Baššār b. Burd's Vater, Ḫīra bt. Ḍamra al-Qušairīya, war auch Adressatin eines der Sendschreiben des Ǧābir b. Zaid (nr. 14); sie stand also, wie viele andere Frauen der Muhallabiten, der Ibāḍīya nahe (vgl. dazu II 191 und 194).

S. 23 f.: Das Verhältnis Ibn al-Muqaffa's zu ʿĪsā b. ʿAlī und die Intention der *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* ist jetzt aus neuer Sicht untersucht von S. A. Arjomand in: Iranian Studies 27/1994/9 ff.; allgemein vgl. auch ʿAbbās Zaryāb in: GIE IV 662–680 und jetzt Urvoy, *Les penseurs libres en Islam classique* 29 ff.

S. 28 f.: Zu dem autobiographischen Bericht vgl. jetzt ausführlich, aber mit gleichen Ergebnissen, F. de Blois, *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah* (London, Royal Asiatic Society 1990), S. 25 ff.; zum Prozeß gegen Dimna ib. 14.

S. 37, Anm. 3: Bei der Versfassung von *Kalīla wa-Dimna* könnte es sich auch um die des Bišr b. al-Muʿtamir handeln (vgl. Bd. V 285, nr. 45). Man sollte einmal mit den beiden Fragmenten aus Abāns Version bei Ṣūlī, *Aurāq* (Šuʿarāʾ) 46–50 vergleichen. – In Anm. 5 lies *Aurāq* 37, –6 ff. statt 17, –5 ff.

S. 38, pu.: Statt „Maslama b. ʿAbdallāh b. Muḥārib" ist zu lesen „ʿAbdallāh b. Maslama b. Muḥārib". Es kann sich also nicht um den genannten Koranleser und Grammatiker handeln, sondern allenfalls um dessen Sohn. – Anm. 15 lies „Ibn aṭ-Ṭaiyib" statt „Abū ṭ-Ṭaiyib".

S. 40, Anm. 31: *Maq.* 345, 4 f. ist identisch mit dem vorher genannten Text IV 33, e.

S. 41, Anm. 44: Zu dem Fragment vgl. jetzt auch Kohlberg, *Medieval Scholar* 346. – In Anm. 4 lies *taʿālīmuhū* statt *taʿlīmuhū* (H).

S. 43: Was man an juristischen Entscheidungen von Ḥasan bewahrte bzw. auf ihn zurückführte, ist zusammengestellt bei Muḥammad Rauwās Qalʿaǧī, *Mausūʿat fiqh al-Ḥasan al-Baṣrī*, 1–2, Beirut 1409/1989.

S. 45 f.: Zitate aus den Predigten Ḥasans bzw. dem paränetischen Material, das unter seinem Namen läuft, sammelt Muḥammad ʿAbdarraḥīm Muḥammad, *az-Zuhd lil-Ḥasan al-Baṣrī*; Kairo 1991 (vor allem nach Ibn al-Mubārak, *K. az-Zuhd*, und Abū Nuʿaim, *Ḥilya*). Derselbe Autor hat auch exegetische Äußerungen Ḥasans zusammengestellt, allerdings nur nach sunnitischen Quellen (*Tafsīr al-Ḥasan al-Baṣrī*, 1–2; Kairo 1992). Zur Koranlesung Ḥasans vgl. jetzt detailliert die Dissertation von Omar Hamdan, *Die Koranlesung des Ḥasan al-Baṣrī (110/729). Ein Beitrag zur Geschichte des Korantextes* (Tübingen 1995). – Bei ʿAbdalkarīm könnte es sich, wie Gilliot in: Arabica 40/1993/378 f. vermutet, um ʿAbdalkarīm b. Mālik al-Ǧazarī handeln, der i. J. 127/745 starb (zu ihm Bd. I 198, Anm. 31).

S. 46, 15: Hinter die Klammer ist ein Punkt zu setzen.

S. 46, –7 f.: Der Gewährsmann ist bei ʿĀnī (11, pu. f. und 12, 4 f.) vermutlich verschrieben. Man wird wohl Abū ʿUbaida an-Nāǧī al-Ḥaddād lesen dürfen; gemeint ist Bakr b. al-Aswad an-Nāǧī, ein Qadarit und Asket, der Bd. II 96 genannt wird. Eingehend dazu jetzt Hamdan, *Koranlesung* 283 f., Anm. 5.

S. 48, Anm. 56: Lies „alter arabischer" statt „altarabischer".

S. 50: Der angebliche Briefwechsel zwischen Ḥasan al-Baṣrī und Ḥasan b. ʿAlī ist, mit einigen Varianten, interessanterweise auch in eine ibāḍitische Quelle hineingeraten; vgl. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šarʿ* II 108 f.

S. 51, Anm. 12: Vgl. dazu die Polemik des baṣrischen Asketen Muṭarrif b. ʿAbdallāh b. aš-Šiḫḫīr gegen „Leute hier, die behaupten, daß sie nach eigenem Willen ins Paradies oder in die Hölle kämen" (*Ḥilya* II 201, 12 f.). Das war allerdings lange vor der Muʿtazila; Muṭarrif ist 95/713–14 gestorben.

S. 55 f.: Zu ʿAuf al-Aʿrābī vgl. Cook in: BO 51/1994/21 ff.; jetzt auch Hamdan, *Koranlesung* 67 ff.

S. 58: Zum *Tafsīr* des Abū Raǧāʾ al-Ḥuddānī vgl. jetzt Hamdan, *Koranlesung* 118 ff.

S. 59, −7: Lies „der Mismaʿī" statt „des Mismaʿī". Zu der Familie s. o. S. 120.

S. 67: Neben dem problematischen Bruder al-Faraǧ b. Faḍāla gibt es einen andern, der tatsächlich als solcher bezeugt ist, nämlich Abū Umaiya ʿUbaidarraḥmān b. Faḍāla (vgl. Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* ^{2}II 343 nr. 2521; Muslim, *al-Kunā wal-asmāʾ* 83, −4; Ibn ʿAdī, *Kāmil* VI 2320, 15 f.).

S. 79 f.: Mūsā al-Uswārī las wie Ḥasan al-Baṣrī und ʿAmr b. ʿUbaid in Sure 41/24 *yustaʿtabūna* und *muʿtibīna* statt des üblichen *yastaʿtibūna* und *muʿtabīna*. Die Bedeutung, die sich dabei ergab (vgl. dazu Lane, *Lexicon* 1944 b), hob die Verstocktheit und naturgegebene Sündhaftigkeit der Ungläubigen hervor und ließ damit anklingen, daß diese an ihrer Verdammnis selber schuld sind (Ibn Ǧinnī, *al-Muḥtasab fī tabyīn wuǧūh šawāḏḏ al-qirāʾāt*, ed. ʿAlī an-Naǧdī Nāṣif u. a., Kairo 1966−69, II 245, 9 f.).

S. 81 f.: ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī las, wiederum in Übereinstimmung mit Ḥasan al-Baṣrī und ʿAmr b. ʿUbaid, in Sure 7/156 *man asāʾa* statt *man ašāʾu* (Ibn Ǧinnī, *Muḥtasab* I 261, 1; für Ḥasan s. o. Bd. II 48). In Sure 113/2 vokalisierte er *min šarrin mā ḫalaq* statt *min šarri mā ḫalaq*; so ergab sich, daß Gott das Böse „nicht geschaffen" hat (Abū Ḥaiyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ fī tafsīr al-Qurʾān* VIII 533, 9 f.).

S. 83, −9: Das hier und S. 168, Anm. 11 für Sulaimān b. ʿAlī gegebene Todesdatum 141/758 ist wohl nach S. 285 in 142/759 zu verbessern.

S. 87, Anm. 30: Ich glaube im Unterschied zu Beck nicht, daß sich aus den *Maʿānī l-Qurʾān* herauslesen läßt, Farrāʾ sei kein Qadarit gewesen (dort 189 f.). Beck achtet zu wenig darauf, ob die behandelten „deterministischen" Stellen nicht unter der Annahme einer voraufgehenden Schuld des Menschen interpretiert werden.

S. 93: Ein *K. az-Zuhd* des Mālik b. Dīnār wird erwähnt bei Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, übs. Gramlich, *Nahrung der Herzen* III 375 (nicht im gedruckten arabischen Text). Noch Ibn Ḥanbal hat es in Händen gehabt; es war über Ǧaʿfar b. Sulaimān aḍ-Ḍubaʿī (gest. 178/784; vgl. Bd. II 424 und 709) und Saiyār b. Ḥātim al-ʿAnazī (gest. 199/814-5 oder 200/815-6; vgl. TT IV 290, *Mīzān* nr. 3628), einen bekannten baṣrischen Asketen, Schüler des Abū ʿĀṣim al-ʿAbbādānī (zu ihm Bd. II 105 f.), an ihn gelangt. Zahlreiche Zitate daraus finden sich im *K. Ḏamm ad-dunyā* des Ibn Abī d-Dunyā (ed. E. Almagor, Jerusalem 1974). Zwar wird der Titel dort nirgendwo genannt; aber was von Mālik b. Dīnār an diesen Stellen überliefert wird, läuft meist über Ǧaʿfar aḍ-Ḍubaʿī und häufig dann auch weiter über Saiyār al-ʿAnazī (vgl. den Index s. n. Mālik b. Dīnār). Allerdings hat Ǧaʿfar aḍ-Ḍubaʿī anscheinend Mālik selber nicht mehr erlebt; vermutlich hatte er das Material aus Māliks Schülerkreis. Allgemein vgl. jetzt auch Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* I 59 ff. − Zu den Māppiḷa und den Muslims in Malabar vgl. jetzt A. Wink, *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World* 70 ff.

S. 96: Zu Bakr b. al-Aswad s. o. zu S. 46, −7 f.

S. 99, Anm. 47−48: Material zu dem *ḥadīṯ al-iḫlāṣ* jetzt in der Übersetzung des *Adab al-mulūk* von Gramlich, S. 74 f.

S. 107, Anm. 14 und 17: Lies „VI 15" statt „VI 12".

S. 108, Anm. 1: Vgl. jetzt die Edition Damaskus 1990−1993, S. 757, 2 f. und 887, 10 f.

S. 120: Die Ḥadīṯe, die sich in dem *K. al-ʿAql* des Dāwūd b. al-Muḥabbar fanden, sind offenbar weitgehend von dem Baǧdāder al-Ḥāriṯ b. Abī Usāma (gest. 282/895; vgl. GAS 1/160) in seinen *Musnad* aufgenommen worden. 30 von ihnen hat Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī sich für seine *Maṭālib al-ʿāliya bi-fawāʾid al-Masānīd aṯ-ṯamāniya* aus diesem Werk herausgeschrieben (ed. Ḥabībarraḥmān al-Aʿẓamī, 1−4, Kuwait 1973, dort III 13−23); einige mehr stehen bei Ibn ʿArrāq al-Kinānī, *Tanzīh aš-šarīʿa al-marfūʿa ʿan al-aḫbār aš-šanīʿa al-mauḍūʿa* (vgl. GAL S

2/534; ed. ʿAbdalwahhāb ʿAbdallaṭīf und ʿAbdallāh Muḥammad aṣ-Ṣiddīq, 1–2, Kairo 1378/1958) I 213 ff. nr. 84–117 und 225 nr. 149, der aber sonst weitgehend mit Ibn Ḥaǧar übereinstimmt und diesen auch zitiert. Zitate (die z. T. über Ibn al-Muḥabbar auf ʿAbdalwāḥid b. Zaid zurückgehen) finden sich auch im *K. al-Mustaġṯīn* des Ibn Baškuwāl (ed. M. Marín, Madrid 1991), S. 24, 8; 97, 3; 155, 13. Man hat ihn in Spanien also ohne Bedenken innerhalb der asketischen Tradition rezipiert. Auch Ibn Ḥanbal fällte über sein *K. al-ʿAql* ein positives Urteil: die Isnāde seien zwar schlecht, aber der gute Wille sei anzuerkennen (Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, übs. Gramlich III 248; fehlt im Druck).

S. 121: Aus dem *K. Tafḍīl al-ʿaql* des Sulaimān as-Siǧzī finden sich ebenfalls 21 Ḥadīṯe bei Ibn ʿArrāq, *Tanzīh aš-šarīʿa* I 219 ff. nr. 118–138.

S. 121 ff.: Zur baṣrischen Rechtsschule kurz auch Ḥumaidān b. ʿAbdallāh al-Ḥumaidān, *al-Ḥaraka al-fiqhīya fī l-Baṣra*, in: ad-Dāra 14/1409, Heft 4/34 ff.; jedoch reicht der Überblick nur von Ǧābir b. Zaid bis zu Aiyūb as-Saḫtiyānī.

S. 123: Vgl. jetzt auch die Arbeit von I. Bligh-Abramski, *The Judiciary (Qāḍīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam*, in: JESHO 35/1992/40 ff., die sich in vielem mit der Dissertation von Dannhauer deckt. Allerdings zitiert sie diese nur einmal; sie bezieht sich ganz auf die Primärquellen.

S. 147, Anm. 147: Lies „Abū Aḥmad al-ʿAskarī" statt „Abū Hilāl al-ʿAskarī".

S. 161 f.: Dieselbe Lehre vertrat anscheinend auch der Murǧi'it Ǧaḥdar b. Muḥammad at-Taimī/Tamīmī (s. o. zu Bd. I 221).

S. 164, 20: Lies „Rustuġfanī" statt „Rustuġfānī".

S. 177, Anm. 26: Lies „Siggel" statt „Siegel".

S. 191: Zu den *rasā'il* des Ǧābir b. Zaid gibt es noch weitere Handschriften, u. a. eine in Masqaṭ. Nach ihr hat Aḥmad Darwīš den „Brief" nr. 3 herausgegeben (*Ǧābir b. Zaid. Ḥayāt min aǧl al-ʿilm*, Kairo 1991, S. 183 ff.). Text nr. 4 ist im Rahmen einer Tübinger Magisterarbeit von M. Naggar behandelt worden (1991). Vgl. auch die eingehende Inhaltsangabe des Werkes bei E. Francesca, *Un contributo al problema della formazione e dello sviluppo del diritto islamico* (Diss. Neapel 1994), S. 39 ff.

S. 193, Anm. 34: Statt „ʿUrwa b. Uḏaina" ist „ʿUrwa b. Udaiya" zu lesen. Es handelt sich um einen Bruder des Mirdās b. Udaiya; dieser war in der Tat Tamīmit (vgl. EI² VII 123).

S. 197: Ḥāǧib aṭ-Ṭā'ī begegnet bei Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* ²III 469 nr. 5999 als *ra's fī l-Ibāḍīya*; er überlieferte über ʿAmr b. Dīnār nach Ǧābir b. Zaid. Zu letzterem Isnād vgl. Cook, *Early Muslim Dogma* 74 f. und Motzki, *Anfänge* 179 f.

S. 202, Anm. 100: Lies „279, 13 ff." statt „271, 13 ff.".

S. 203 f.: Die Texte bei Darǧīnī sind stellenweise verderbt und verkürzt; man muß sie jetzt kollationieren mit den Parallelen bei Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, der in ʿUmān gleichfalls das Werk des Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl exzerpierte. Das gilt etwa für Darǧīnī 243, –4 ff. in Anm. 5; wenn man damit *Bayān aš-šarʿ* II 81, 4 ff. vergleicht, so erheben sich Zweifel, ob Ḥamza al-Kūfī wirklich aus Kūfa stammte. Die Parallelversion legt eher den Schluß nahe, daß Ḥamza zu denjenigen gehörte, die in Baṣra noch die alte qadaritische Linie des Ḥāǧib aṭ-Ṭā'ī vertraten, und daß er erst nach Kūfa ging, als man in Baṣra nicht mehr mit ihm verkehrte (vgl. 82, –6 ff.). Zu Darǧīnī 276, pu. ff. in Anm. 15 findet sich *Bayān aš-šarʿ* II 76, 5 ff. die wichtige – und gewiß auch richtige – Variante *Ḥarrān* statt *Naǧrān*; damit ist einerseits die Existenz einer weiteren ibāḍitischen Gemeinde in der Ǧazīra, eben in Ḥarrān, verbürgt, während man andererseits bei der Annahme einer südarabischen Herkunft für ʿAṭīya etwas mehr Vorsicht walten lassen muß.

S. 215: Zum Beten „ohne Hosen" vgl. jetzt Lewinstein in: JAOS 114/1994/594, Anm. 99.

S. 218, Anm. 23: Ibn Ḥanbal, *'Ilal* [2]II 97 nr. 1682, hielt ihn für verläßlicher als 'Imrān al-Qaṭṭān der ja gleichfalls Ḫāriǧit war (Bd. II 217).

S. 219: Zu einem weiteren ibāḍitischen Koranleser, der am Hofe Hārūn ar-Rašīd's wirkte, s. o. S. 176 f. Noch Silafī hat im 6. Jh. die *qirā'a bil-alḥān* als *bid'a* bekämpft (Ḏahabī, *Siyar* XXI 25, −4 ff.).

S. 220, 3 ff.: Zu Abū 'Ubaida und der Frage, ob er Ḫāriǧit war, vgl. jetzt skeptisch Madelung in: Journal of Islamic Studies 3/1992/47 ff.; anders Lecker in: SI 81/1995/71 ff., vor allem 94 ff.

S. 222, Anm. 50: Vgl. dazu jetzt Rashed in EI[2] VIII 553. – Anm. 60: Gegen einen indischen Einfluß auf die arabische Phonetik hat sich kürzlich V. Law ausgesprochen (in: *Studies in the History of Arabic Grammar* II 215 ff.).

S. 223 f.: Ḫalīl war zwar Determinist, aber kein Anthropomorphist; bei der Erklärung des Gottesattributes *ṣamad* zitiert er Ḥasan al-Baṣrī mit antianthropomorphistischen Deutungen und bringt die anthropomorphistische Alternative *muṣmat* nur unter *yuqālu* (vgl. Mohammad-Nauman Khan, *Die exegetischen Teile des Kitāb al-'Ayn*, Berlin 1994, S. 215; zum Problem s. o. S. 369, Anm. 33).

S. 225: Nach den Kriterien von *walāya* und *barā'a* sind auch ḫāriǧitische *'aqā'id* aufgebaut. Ein charakteristisches Beispiel ist der unten zu Bd. II 586 nachgetragene Text.

S. 235: Als weitere Monographie ist jetzt die von Sulaimān aš-Šawāyišī zu nennen: *Wāṣil b. 'Aṭā' wa-ārā'uhū l-kalāmīya* (Libyen, ad-Dār al-'Arabīya lil-kitāb 1993). Sie bleibt jedoch konventionell und geht über die Studie von Taftazānī kaum hinaus.

S. 237: Der Bericht über die Diskussion zwischen Wāṣil und Abū 'Ubaida at-Tamīmī, auf den ich S. 269 verwiesen habe, verlegt das Geschehen nach Mekka; Wāṣil saß dort „mit seinen Schülern" in der Masǧid al-ḥarām (vgl. die Parallele bei Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šar'* II 84, −8 ff.). Damit sind die Beziehungen zu den Banū Maḫzūm nicht mehr ganz so unwahrscheinlich.

S. 238: Das Gedicht des Isḥāq b. Suwaid steht mit einigen zusätzlichen Versen auch bei Ibn 'Asākir, TD 46 ('Uṯmān), S. 511, 10 ff. Dort stellt sich dann heraus, daß der Dichter seinen Tadel der Häretiker mit einem Lob der drei ersten Kalifen verband. Als Überlieferer begegnet hier interessanterweise 'Abdalwāriṯ b. Sa'īd, der einmal Schüler des 'Amr b. 'Ubaid gewesen war (Bd. II 322).

S. 256, Z. 3: Lies „ein" statt „eine".

S. 258: Nach einer, insgesamt allerdings etwas problematischen und tendenziösen, Überlieferung bei aš-Šarǧī az-Zabīdī soll Ḥasan al-Baṣrī i. J. 100 in Mekka gewesen sein (*Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* 360, 7 ff.; s. u. zu II 704 f.).

S. 262, Anm. 17: Lies „IX 11" statt „XI 11".

S. 270: Wenn in einem muslimischen Bericht über ein Religionsgespräch mit Christen ein gewisser Wāṣil ad-Dimašqī auftaucht (vgl. Griffith in: Le Muséon 103/1990/298 ff.), so wird man hier an Wāṣil b. 'Aṭā' allenfalls insofern denken können, als der Autor fiktiv Wāṣils Namen assoziiert haben mag.

S. 286 f.: Zu der Korrespondenz zwischen 'Amr b. 'Ubaid und Ibn Šubruma vgl. Cook in: BO 51/1994/25 ff. Das Verhältnis zu Manṣūr wird, allerdings etwas oberflächlich, auch behandelt von Ṣāliḥ al-Ḥamārina in: al-Mu'arriḫ al-'arabī 22/1982/205 ff.

S. 290, Anm. 27: Lies „Text X 2, k" statt „Text X 4, k".

S. 297, Anm. 28: Zu diesem Motiv jetzt Marzolph, *Arabia ridens* II 35 nr. 219. Es wurde nicht nur mit 'Amr b. 'Ubaid zusammengebracht.

S. 298 f.: Zu den Koranlesarten, die 'Amr b. 'Ubaid von Ḥasan übernahm (und die auch in seinem *Tafsīr* behandelt werden), vgl. jetzt die oben zu II 45 f. genannte Dissertation von Omar Ham-

dan, S. 45 ff. Hamdan bringt auch weitere Belege dafür, daß Sufyān b. ʿUyaina den *Tafsīr* Ḥasans über ʿAmr b. ʿUbaid übernahm (ib. 54 f.). ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī hat diese *riwāya* benutzt.

S. 300: Wenn ʿAmr b. ʿUbaid den Koran in 360 Teile aufteilte, so schloß er sich damit der auch damals bereits verbreiteten *ḥizb*-Praxis an (vgl. EI² III 513 b); jedoch ist die Zahl ungewöhnlich hoch. Sie richtet sich nach den 360 Tagen, auf die Sonnen- und Mondjahr im Mittel kamen; man konnte auf diese Weise den Koran in einem Jahr vollständig rezitieren. Angeblich folgte ʿAmr hierbei einem Wunsch des Kalifen Manṣūr, der so den Koran auswendig lernen wollte und auf dieselbe Weise auch seinen Sohn al-Mahdī in der Schrift unterwiesen haben soll. ʿAlamaddīn as-Saḫāwī bewahrt in seinem *K. Ǧamāl al-qurrāʾ* diese Nachricht zusammen mit einer genauen Angabe der 360 Stellen, an denen sich jeweils die Zäsur zwischen den Abschnitten befand (ed. ʿAlī Ḥusain al-Bauwāb, Mekka 1408/1987, I 163, 6 ff.). Wieweit dies durch die Chester-Beatty-Hs. bestätigt wird, bleibt zu untersuchen. Wenn die Begleitumstände stimmen, fällt ein neues Licht auf ʿAmrs Beziehung zu Manṣūr (vgl. Bd. II 287 ff.).

S. 305, 9 f.: Der Fall der Frau des ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf ist gleichfalls von Zuhrī behandelt worden. Dabei wird dann auch klar, wo das Problem lag (vgl. Motzki in: Der Islam 68/1991/16).

S. 317, Anm. 9: Lies „30, 18 ff." statt „31, 6 ff.". An der Stelle 31, 6 ff. steht, daß auch Abū l-Huḏail bei den beiden studiert hatte.

S. 318: Ibn al-Mudabbir (oder richtig: Ibrāhīm b. Muḥammad aš-Šaibānī; vgl. EI² IX 396) überliefert in seiner *Risāla ʿAḏrāʾ* von einem gewissen Bišr b. Ḫālid eine Definition der Rhetorik (S. 46, 5 f.).

S. 322, 7 f.: Lies „daß er mehr Traditionen gekannt habe als er selber, obgleich doch auch er ihrer an die 10000 im Kopfe habe".

S. 330, Z. 11: Lies „Mund" statt „Munde".

S. 338, 6: Lies „(*al-muʿtazila*)?".

S. 341, 1 ff.: Unter den Qumran-Fragmenten gibt es einen Text, wonach jemand, vermutlich der „Lehrer der Gerechtigkeit", sagt: *pārašnū mē-rōḇ ha-ʿām*, „wir haben uns abgesetzt/abgesondert von der Menge des Volkes" (4 QMMT, Z. 7).

S. 341 f.: Wenn tatsächlich bereits ʿAbdallāh b. Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī die Kompromißtheologie Wāṣils tadelte (in dem Faktum, daß dieser weder das Zeugnis ʿAlīs noch das Ṭalḥas annahm; s. Bd. II 86 und 273), so müßte dies ebenfalls vor 117/735 geschehen sein; denn Ibn Abī Isḥāq starb ebenso wie Qatāda schon in diesem Jahr. Allerdings war der zweite mit ihm genannte Grammatiker, ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī, um eine Generation jünger; er war sein Schüler.

S. 345, 6: Ich habe übersehen, daß *miṣr* hier den Artikel trägt. Es ist also wohl nicht Ägypten gemeint, sondern „die Stadt", nämlich Baṣra. O. Hamdan verweist mich auf die Parallele bei Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-Islām*, Ṭabaqa XIV, S. 381, 11.

S. 349: Zu *ṣuḥufī* vgl. Azharī, *Tahḏīb al-luġa* I 33, –4; gemeint ist jemand, der die mündliche Tradition nicht berücksichtigt. Wer Pluralnisben nicht für zulässig hielt, vokalisierte im übrigen *ṣaḥafī* (vgl. Lane 1655 s. v.).

S. 358, Anm. 37: Man wird beachten müssen, daß die Kritik sich eigentlich nur gegen den Miḥrāb richtete, nicht gegen die Hauskapelle überhaupt. Vielleicht hatte der Miḥrāb einen solchen Symbolwert, daß man ihn außerhalb einer öffentlichen Moschee nicht dulden wollte.

S. 385, 7: Lies „wir" statt „wie" (J). – S. 385, –5: Lies „war" statt „was" (J).

S. 396, –7: Lies „Hišām" statt „Hišam".

S. 402, 21 f.: „der in manchem bei ihm anknüpfte" ist zuviel gesagt. Beide berühren sich nur darin, daß sie das göttliche Vorherwissen einschränkten (vgl. Bd. II 400 mit oben S. 9 f.), und

auch dies wissen wir allein durch eine nachträglich systematisierende Bemerkung des Šahrastānī (Text XIII 8).

S. 416: Die baṣrische Tradition erklärt wohl auch, warum Aṣamm bei Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, einem Ibāḍiten aus ʿUmān, als Jurist zitiert wird (*Bayān aš-šarʿ* I 39, 7 ff.). Auch hier geht es um einen gewagten Analogieschluß: Aṣamm parallelisierte Nasenbluten und Menstruation.

S. 420, Anm. 26: Lies „C 2" statt „C 2..4.1" und streiche „Zu einer andern Erklärung s. u. Kap. C 2.4.".

S. 424 f.: Zur Nāwūsīya vgl. jetzt Modarressi, *Crisis and Consolidation* 54 ff.; dort Anm. 9 auch zu Abān b. ʿUṯmān al-Aḥmar.

S. 430: Zu der einheimischen christlichen Bevölkerung (*nabaṭ*) von Kaskar/Wāsiṭ vgl. Fiey in: MUSJ 51/1990/51 ff.

S. 431: Yazīd b. Hārūn war Haushofmeister bei Ḥasan b. Qaḥṭaba gewesen, dem Feldherrn der Abbasiden, der i. J. 181/797 starb (Faḍl b. Šāḏān, *Īḍāḥ* 92, 6 ff.; dazu Crone, *Slaves on Horses* 188).

S. 435, −7: Lies „Ḥusain b. Qaiyāmā" statt „Ḥasan b. Qaiyāmā".

S. 436: Bei Ibn Ḥanbal erfahren wir, daß Faḍl b. Dalham auch Dichter war (*ʿIlal* ^{2}III 472 f. nr. 6017). Jedoch ist er als solcher nicht zu belegen.

S. 438, Anm. 93: Der Bericht wird reproduziert auch bei Ḏahabī, *Siyar* X 548 nr. 179.

S. 443 f.: Aus der Sicht eines Althistorikers schreibt über die Ṣābier von Ḥarrān jetzt Garth Fowden, *Empire to Commonwealth* (Princeton 1993), S. 62 ff.; kurz über sie auch G. Strohmaier in: *Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur* (Wiesbaden 1996), S. 51 ff. Über das Verhältnis von *ṣābiʾa* und *ḥunafāʾ* im Koran vgl. M. Gil in: IOS 12/1992/13 ff.

S. 446 f.: Pingree vermutet, daß ein Teil der ṣābischen Gestirnrituale, die im *Picatrix* verzeichnet sind, von dem Astrologen ʿUmar b. al-Farruḫān aṭ-Ṭabarī (ca. 145/762 – nach 197/812) aufgezeichnet wurden, also zu einer Zeit, als die Ḥarrānier sich noch gar nicht Ṣābier nannten (in: BEO 44/1992/105 ff.). Dieser Name wird im übrigen auch von Theodor Abū Qurra noch nicht benutzt; er nennt sie in seinem *Mīmar fī wuǧūd al-ḫāliq* die „heidnischen Anhänger des Hermes" (vgl. die Übersetzung von Monnot in: RHR 128/1991/49 ff., dort S. 53).

S. 452, 2: Auch unter den Ṣābiern in Ḥarrān gab es eine Gruppe, die sich das Haupt schor (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 390, 9 f.).

S. 458: Man beachte, daß einer der Bischöfe von Ḥarrān den Namen Gregor der Alchimist trug: er war zwischen 731 und 740, also zur Zeit Hišāms, im Amt (Fiey, *Pour un Oriens Christianus novus* 88).

S. 474: Zu der Familie der Naufalī vgl. jetzt Pellat in EI^{2} VII 1045 f.; zu ʿAlī b. Muḥammad an-Naufalī auch S. Günther, *Quellenuntersuchungen zu den „Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn"* 151 f. Die von Rosenthal erwogene Identität mit dem andern Träger dieses Namens ist wohl nicht zu halten (Beck, *L'image d'Idrīs II*, S. 22 f.). Zu ʿAlī b. Ibrāhīm al-ʿAlawī vgl. Günther, ib. 141 ff. Zu dem Ereignis selber sind jetzt auch die *Aḫbār Faḫḫ* des Aḥmad b. Sahl ar-Rāzī (gest. im ersten Viertel des 4./10. Jh's) heranzuziehen, die M. Jarrar kürzlich in Beirut herausgegeben hat (1995); vgl. dort S. 170, 9 ff. und 186, 3 ff. Es handelt sich um eine zaiditische Quelle, die sich hierzu auf einen Text stützt, den auch Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī benutzte, und deswegen Šammāḫ al-Yamāmī als den Mörder betrachtet. Als Datum ergibt sich 179/795, nachdem Harṯama b. Aʿyan Statthalter der Provinz Ifrīqiya geworden war (vgl. die Einleitung des Hrg's, S. 67 f.; auch seine Ausführungen in: AS 47/1993/288 ff.).

S. 487: Jemand, der „viel von Dāwūd ar-Raqqī überlieferte", war al-Ḥusain b. Aḥmad al-Minqarī at-Tamīmī; auch von ihm übernahm Ibn Abī ʿUmair, und auch er galt als „schwach" (Naǧāšī 39, 11 ff.; Ardabīlī I 233).

S. 491: Material zur Frage der Koranrezitation auf Persisch auch bei Qaffāl aš-Šāšī, *Ḥilyat al-ʿulamāʾ* II 78, 11 ff.

S. 503: Zu Ǧahms Gespräch mit der Sumanīya jetzt weit ausgreifend und viel positiver S. Pines in: JSAI 17/1994/183 ff.

S. 510 ff.: Vgl. dazu die Stellungnahme von P. Crone (erscheint in: Der Islam).

S. 524: Von den „500 Versen über Erlaubt und Verboten" spricht bereits ein angebliches Dictum des Ibn ʿAbbās bei Abū l-Ḥawārī, *Tafsīr* (s. Bd. II 712), fol. 1b, 6 f.

S. 533, Anm. 9: ʿAbdalmalik praktizierte das *rafʿ al-yadain*; er befahl den *quṣṣāṣ*, das gleiche zu tun, und zwar morgens und abends (Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 254, 5 f.). – Zur Ablehnung bei den Ibāḍiten (S. 534) vgl. noch Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šarʿ* II 151 ff.

S. 534 ff.: Über die Entwicklung der ḥanafitischen Rechtsschule in Balḫ schreibt Muḥammad Maḥrūs ʿAbdallaṭīf al-Mudarris, *Mašāyiḫ Balḫ min al-Ḥanafīya wa-mā nfaradū bihī min al-masāʾil al-fiqhīya*, 1–2. Bagdād 1397/1977. Dort auch über die frühen *quḍāt* in der Stadt (I 76 ff.) und über die Asketen (79 ff.).

S. 549 ff.: Zu Nūḥ b. Abī Maryam vgl. Cook in: BO 51/1994/27 ff. Eine kurze *ʿaqīda*, die er angeblich von Abū Ḥanīfa direkt gehört hatte, bei Abū l-Laiṯ as-Samarqandī, *Bustān al-ʿārifīn* 187, –9 ff.

S. 560: Vgl. jetzt Nağmaddīn ʿUmar an-Nasafī, *al-Qand fī ḏikr ʿulamāʾ Samarqand*, ed. Naṣr Muḥammad al-Fāryābī; Beirut 1412/1991.

S. 562 f.: Zur Lehre des Abū ṣ-Ṣabbāḥ etwas ausführlicher auch die oben zu Bd. I 221 herangezogene ismāʿīlitische Häresiographie.

S. 563, Anm. 36: Zur Frage, ob man Fleisch, das von Angehörigen der *ahl al-kitāb* geschlachtet worden ist, essen darf, vgl. auch Cook in: BSOAS 47/1984/451 ff.

S. 564, Anm. 40: Der Passus findet sich in der Edition von C. Salamé auf S. 356 ff.

S. 566, Anm. 56: Lies „A. W. *T.* Juynboll" (J).

S. 567, Anm. 67: Statt „es handelt sich um eine Kurzfassung" lies „nur die erste Hälfte, Sure 1–18, ist erhalten". Dazu jetzt Kohlberg, *Medieval Scholar* 347 f., und die Dissertation von M. M. Bar-Asher, *Studies in Early Imāmī-Shīʿī Qurʾān Exegesis* (Jerusalem 1991). Das Buch ist mittlerweile in der gleichen Edition auch in Beirut gedruckt worden (1–2, 1991). Der Text ist wichtig, weil er häufig auf alte Autoritäten wie Zurāra, Ḥumrān b. Aʿyan, Hišām al-Ǧawālīqī, Ǧamīl b. Darrāǧ, Salama b. Kuhail usw. zurückgreift.

S. 571, pu. f.: Der Aufsatz von F. Zimmermann ist in Fs. Beeston 163 ff. erschienen.

S. 572 f.: Lies „Farah" statt „Farāh". Der Ort war noch im 17. Jh. die iranische Zollstation für den Indienhandel (vgl. St. F. Dale, *Indian Merchants and Eurasian Trade, 1600–1750*, Cambridge 1994, S. 38 und 52).

S. 581: Vgl. dazu auch oben S. 65.

S. 582, –5: Lies „Ergebnis" statt „Ereignis".

S. 586: Aus der Umgebung des Ḥamza b. Āḏarak oder der auf ihn folgenden Generation stammt vielleicht ein singuläres Dokument ostiranischer ḫāriǧitischer Theologie, das sich im *Bayān aš-šarʿ* des Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī erhalten hat (III 277–293): die *ʿaqīda* eines gewissen Abū l-Faḍl ʿĪsā b. Fūrak. Sie hat Muḥammad b. Maḥbūb b. ar-Raḥīl (gest. 260/874) vorgelegen und läßt sich einordnen anhand der charakteristischen Loyalitäts- und Anathemaformeln, aus denen sie sich in ihrer zweiten Hälfte zusammensetzt. Da die Ǧabrīya verworfen wird (S. 282, 14 ff.), vertrat der Autor vermutlich die Willensfreiheit; jedoch wendet er sich auch gegen die Maimūnīya, die ihm in dieser Hinsicht zu weit ging (ib. 287, 2 ff.; vgl. dazu

hier Bd. II 579). Zu den Personen, mit denen er sich solidarisch erklärt, gehört bezeichnenderweise ein gewisser Šuʿaib al-Kirmānī (S. 279, −4 f.), der vermutlich mit Šuʿaib b. Muḥammad (hier Bd. II 578) identisch ist; dieser vertrat in der Tat einen Mittelweg. Verworfen wird Ḫalaf, der Vorgänger Ḥamzas, der noch reiner Determinist war (S. 293, 9; dazu hier Bd. II 585); ob dieser selber als Ḥamza aṣ-Ṣādiq unter den positiven Figuren genannt ist (S. 279, pu.), scheint fraglich. Abgelehnt werden weiterhin die Aḫnasīya (S. 292, −5 ff.; hier Bd. II 582 f.), die Azraqīya (S. 284, 5 ff.; hier Bd. II 613 f.), die Šimrāḫīya (S. 291, pu. ff.; hier Bd. II 622 f.), die Naǧdīya (S. 285, 16 ff.), die Baihasīya (S. 287, 11 ff.; hier Bd. II 594 ff.) und die Ibāḍīya (S. 289, 10 ff.). Auch der Kalif Maʾmūn wird erwähnt. Der Text bleibt näher zu untersuchen.

S. 588, Anm. 1: Lies „Muḥammad b. Idrīs al-ʿIǧlī" statt „Muḥammad b. Aḥmad Ibn Idrīs".

S. 592: Ziyād b. ʿAbdarraḥmān heißt Ziyād al-Aʿsam bei Kindī, *Bayān aš-šarʿ* III 423, 2 ff.; dort auch einige Angaben zu seiner Lehre. – Anm. 24: Lies „Šaibān" statt „Saibān" (J).

S. 606, Anm. 16: Lies „ḥadīṯ" statt „hadīṯ".

S. 610, Anm. 49: Die oben zu Bd. I 221 herangezogene ismāʿīlitische Häresiographie sagt in der Tat deutlich, daß Ibn Karrām mit mehr als 5000 Anhängern (*ahl al-bait*, Familien?) nach Jerusalem zog, weil sie dort der Auferstehung näher zu sein glaubten (vgl. Walker in: Daftary [ed.], *Mediaeval Isma'ili History and Thought* 169).

S. 614: Meist gilt Muhallab als der erste, der die bis dahin üblichen hölzernen Steigbügel durch eiserne ersetzte (vgl. Viré in: EI² IV 1145 b und Crone in: EI² VII 357 b). Die von mir zitierte Ǧāḥiẓ-Stelle ist nicht eindeutig genug. Ausführlich zur Frage jetzt, auch unter Berücksichtigung der Verhältnisse in Byzanz, I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (Washington 1995) I 572 ff.

S. 618: Zur ʿĪsawīya vgl. jetzt auch Wasserstrom in: SI 75/1992/57 ff. Er ist für die Spätdatierung und sieht eine Verbindung eher zu den kūfischen *ġulāt* als zu den Ḫārigiten.

S. 619 ff.: Zur Biṭṭīḫīya jetzt auch kurz Lewinstein in: BSOAS 54/1991/263. In der oben zu Bd. 221 herangezogenen ismāʿīlitischen Häresiographie wird sie ebenso wie die S. 621 f. damit verglichene Bidʿīya etwas ausführlicher, aber auch hier wiederum an jeweils verschiedener Stelle behandelt. Daß manchmal von drei Gebeten statt bloß von zweien die Rede ist, beruht nicht auf einen Irrtum (S. 621, Anm. 20), sondern erklärt sich daraus, daß es nur um die Gebete ging, die tagsüber verrichtet werden; in der Nacht kam noch die *ṣalāt al-ʿatama* hinzu.

S. 622 f.: Zur Šimrāḫīya Lewinstein in: JAOS 114/1994/596 ff. – Daß mit der Ḥubbīya im allgemeinen die Ṣūfīs gemeint sind, geht jetzt auch aus dem einschlägigen Kapitel in der genannten ismāʿīlitischen Häresiographie hervor.

S. 624: Zur sog. Kūzīya Lewinstein in: JAOS 114/1994/593 ff.

S. 625: Zu Briefen des ʿAbdallāh b. Muʿāwiya vgl. W. al-Qāḍī in: *The Byzantine and Early Islamic Near East*, ed. Cameron/Conrad, I 262 f.

S. 628, 17: Lies „zwischen" statt „zwichen" (J).

S. 630, Anm. 36: Zu Abū Manṣūr al-Iṣfahānī jetzt weiterhin Pūrǧawādī in verschiedenen Aufsätzen in: Maʿārif 5/1989-8/1991 (deutsch zusammengefaßt in: Spektrum Iran 4/1991, Heft 4/26 ff.) sowie die Nachträge bei Meier, *Bausteine* I 323.

S. 635: S. Bashear interpretiert in: SI 72/1990/67 f. *fārūq* als einen aus dem Judentum übernommenen Titel, der ʿUmar als dem erwarteten Messias gegeben wurde.

S. 636 f.: Zu Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī vgl. jetzt die Dissertation von E. N. Dickinson, *The Development of Early Muslim Hadith Criticism. The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī* (Yale 1992).

S. 638, Anm. 51: Die Monographie von H. Modarressi ist mittlerweile erschienen: *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam. Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His*

Contribution to Imāmite Shī'ite Thought (Princeton 1993). Modarressi hat sich aufgrund der einheimischen Tradition für die Lesung *Ibn Qiba* (statt *Ibn Qibba* wie bei mir) entschieden; er vermutet hinter *Qiba* eine iranische Form. Leider sagt er nichts Genaueres (vgl. S. 117, Anm. 58). Nach mündlicher Mitteilung denkt er an ein Dialektwort für „Garkoch".

S. 640: Zum Problem der Unterbringung während der Pilgerfahrt und den Mieten in der Stadt vgl. F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca* 218 und vorher.

S. 644, 17: Von Laiṯ b. Abī Sulaim (gest. nach 140/757) habe ich Bd. I 237 gesagt, daß er 143/760, und Bd. I 233, Anm. 41, daß er „143/760 oder 148/765" gestorben sei. Alle drei Angaben finden sich in TT VIII 468, 1 ff.; jedoch ist die erste die allgemeinste und darum an ehesten zu benutzen.

S. 649, 13: Lies „III_1 287 f." statt „II_1 287 f.". Bei 'Uqailī ist ein anderer 'Īsā b. Maimūn gemeint (H).

S. 652: Die Schüler des Ibn Abī Nağīḥ waren, wie Ibn Ḥanbal sagt (*'Ilal* ^{2}III 260 nr. 5148), allesamt Qadariten, aber keine *aṣḥāb kalām*. Nur bei Šibl b. 'Ubād ist er sich nicht sicher. – Ein schwachbezeugter Bericht insinuiert, daß die qadaritischen Ideen von außen her implantiert wurden: Ḥasan al-Baṣrī, Makḥūl u. a. hätten sich (auf dem Ḥağğ) in Minā in der Masğid al-Ḫaif mit Ṭāwūs b. Kaisān getroffen und lautstark über die Willensfreiheit gestritten; Ṭāwūs habe ihnen darauf nahegelegt, den Mund zu halten (Šarğī, *Ṭabaqāt al-ḫawāṣṣ* 160, 6 ff.). Zu der genannten Moschee vgl. Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān* s. v. *al-Ḫaif*.

S. 653, Anm. 108: So auch Ibn Baškuwāl, *K. al-Mustaġīṯīn* 108 ff. nr. 109.

S. 656: Der *Tafsīr* des Hūd b. Muḥkim ist mittlerweile gedruckt (ed. Balḥāğğ Ibn Sa'īd, 1–4, Beirut 1990). Zum Inhalt demnächst Gilliot in: Arabica 44/1997.

S. 658: Zu 'Amr b. al-Ḥusain und seinem Gedicht vgl. jetzt W. al-Qāḍī in: Fs. Wagner II 162 ff.; dort 168, Anm. 23 auch zur Frage der Identität.

S. 663, Anm. 46: Vgl. auch Ibn Ḥanbal, *'Ilal* ^{2}III 393 nr. 5726.

S. 674 f.: Zur Entstehung der *Sīra* und Ibn Isḥāq's Verhältnis zum Ḥadīṯ jetzt Schoeler, *Charakter und Authentie* 37 ff.; vgl. auch Muṭā' aṭ-Ṭarābīšī, *Ruwāt Muḥammad b. Isḥāq b. Yasār fī l-Maġāzī was-Siyar wa-sā'ir al-marwīyāt* (Damaskus 1414/1994).

S. 689: Zu Ibn Dāb vgl. noch Pellat in EI^2 III 742 s. v. *Ibn Da'b* und jetzt Muğtabā/Ğāmī in GIE III 475 ff.

S. 693, Anm. 48: Vgl. dazu jetzt Muranyi, *'Abdallāh b. Wahb. Leben und Werk* I 97 ff.

S. 698, 1 f.: Ein Brief, den Ibn Abī Yaḥyā zugunsten von Yaḥyā b. 'Abdallāh schrieb, ist bewahrt bei Aḥmad b. Sahl ar-Rāzī (*Aḫbār Faḫḫ*, ed. Jarrār 164, 4 ff.) und bei Muḥallī (vgl. Madelung, *Texts concerning the History of the Zaydi Imams* 175, 11 ff.).

S. 700, Anm. 4: Dazu auch Ibn al-Wazīr, *'Awāṣim* V 199, 12 ff.

S. 704 f.: Von Wahb b. Munabbih erzählte man sich im Jemen ähnlich wie von Ṭāwūs b. Kaisān (s. o. zu Bd. II 652), daß er Ḥasan al-Baṣrī, 'Ikrima und anderen, die sich beim Ḥağğ im Ḥaram trafen und bei dieser Gelegenheit über das *qadar* redeten, das Wort abgeschnitten habe (Šarğī, *Ṭabaqāt al-ḫawāṣṣ* 360, 7 ff.). – Wie problematisch die Zuschreibung des *K. al-Ḥikma* ist, geht aus den *Ḫuṭab wal-mawā'iẓ* des Abū 'Ubaid hervor (ed. R. 'Abdattauwāb, Kairo 1406/1986). Dort werden Zitate aus der „Weisheit" mit den verschiedensten Isnāden verbunden (S. 179 ff.); dasselbe gilt für das Material über Abraham (S. 109 ff.).

S. 708, Anm. 3: Lies „Bd. X–XI" statt „Bd. XI–XII" (J).

S. 709: Repräsentant der Šī'a im Jemen ist auch Abū Ğa'far Muḥammad b. Sulaimān al-Kūfī, der im 3. Jh. Qāḍī in Ṣa'da war und ein *K. Manāqib al-imām amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī*

Ṭālib schrieb. Dieses enthält mehr als 1000 Ḥadīṯe; es ist von Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī 1412/1992 in Qum herausgegeben worden.

S. 711: Eine *ʿaqīda* des Wāʾil b. Aiyūb ist, unter der Bezeichnung *ṣifat al-Islām*, von Muḥammad b. Ǧaʿfar al-Azkawī in seinen *Ǧāmiʿ* aufgenommen worden (I 98, pu. – 115, -5). – Daß die Gelehrsamkeit in ʿUmān erst mit dem Ende der baṣrischen Gemeinde einsetzte, wird auch von den ʿumānischen Quellen so gesehen. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī (Ende 5./11. Jh.) nennt unter den ersten Autoritäten Munīr b. an-Naiyir (*Bayān aš-šarʿ* I 13, 11 ff.), Abū Saʿīd al-Kudamī (Ende 4./10. Jh.) und den etwas jüngeren Muḥammad b. Maḥbūb b. ar-Raḥīl (*K. al-Istiqāma* I 226, –6 ff.). Kindī bringt auch einen Bericht zu dem Widerruf des Muḥammad b. Maḥbūb (*Bayān aš-šarʿ* I 154, 4 ff.). Daraus geht hervor, daß dieser sich in ʿUmān noch als Zugereister betrachtete. Er war Wāqifit. Vielleicht hatte er sich zuvor nicht nur in Baṣra, sondern auch in Baġdād aufgehalten; denn er scheint wie Muḥammad b. Šuǧāʿ aṯ-Ṯalǧī den Koran zwar nicht für *maḫlūq*, aber doch für *muḥdaṯ* angesehen zu haben (s. o. S. 227). In ʿUmān konnte man mit dieser Unterscheidung nichts anfangen; so kam es, daß man ihn dennoch mit dem *ḫalq al-Qurʾān* identifizierte. An sich hatte er in einem „Buch" deutlich gesagt, daß für ihn der Koran weder geschaffen noch ungeschaffen sei, sondern Rede und Offenbarung Gottes (ib. 150, 1 f.). Zwei seiner Söhne haben sich bei Abū Ṣufra ʿAbdalmalik b. Ṣufra (in Baṣra?; zu ihm vgl. Bd. II 201) nach dem rechten Sachverhalt erkundigt (ib. 153, 10 ff.); es sind im übrigen andere als die zwei auf S. 712 genannten. – Zu einem Enkel des Ibn Maḥbūb namens Saʿīd b. ʿAbdallāh vgl. Kudamī, *Istiqāma* I 210, 8 ff. Aus der Schrift eines ʿAzzān b. aṣ-Ṣaqr gegen das *ḫalq al-Qurʾān* zitiert Kindī, *Bayān aš-šarʿ* I 164 ff. (zu ihm s. auch ib. III 135, –7 f. und 147, 4; als letzter in einer Reihe früher ibāḍitischer Gelehrter ib. 297, –7).

S. 712: Eine ausführliche Stellungnahme Abū l-Muʾaṯṯir's zur *qadar*-Frage findet sich bei Kindī, *Bayān aš-šarʿ* II 109, 9 ff. – Bei Abū l-Ḥawārī fällt auf, daß er keine ibāḍitischen Autoritäten zitiert; die jemenitische Ibāḍīya verfügte also offenbar nicht über eine eigene Tafsīr-Tradition.

S. 714: Die Aachener Elfenbeine werden jetzt früher datiert, nämlich ins 6. Jh., also in vorislamische Zeit (E. G. Grimme, *Der Dom zu Aachen. Architektur und Ausstattung*; Aachen 1994, S. 114, allerdings ohne weiteren Verweis).

S. 716, Anm. 2: Lies *yarği'u* statt *yarğa'u* (J).

S. 718, 10 ff.: Vgl. noch Y. Râgib, *Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière* in: SI 44/1976/61 ff. und 45/1977/27 ff. (mit Hinweis auf viele weitere šīʿitische Grabmäler und Gedenkstätten).

S. 723: Nuʿaim hatte in Baġdād bei Ibn Ḥanbal Ḥadīṯ gehört, und zwar „kurz vor dem Tode des Hušaim", d. i. wohl des Hušaim b. Bašīr as-Sulamī (gest. 183/799; s. Bd. II 435 f.); Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* ^{2}III 437 nr. 5860. Ibn Ḥanbal, der damals noch keine 20 war, betrachtete ihn als seinen ersten Schüler.

S. 727, –8 f.: Allerdings wurde Ṭaḥāwī später Ḥanafit.

S. 728, pu.: Lies „Todesdatum" statt „Tadesdatum".

S. 732, Anm. 24: Lies „XXII 234" statt „XXII 233".

S. 734, Anm. 49: Lies „515, 5 ff." statt „515, 6 ff.".

S. 738, 5: Lies „benutzen" statt „benutzten" (J).

Zu Bd. III:

S. 4: Zwischen Z. 10 und 11 ist falsch getrennt worden: ein typischer Last-minute-Computerfehler.

S. 6, 7 ff.: Später, gegen Ende des 3. Jh's, sammelten sich in Madā'in Anhänger des Proto-Nuṣairiers Isḥāq al-Aḥmar, der ʿAlī vergöttlichte (vgl. Halm in: Der Islam 55/1978/252).

S. 13, Anm. 30: Ich habe zu wenig berücksichtigt, daß grüne Kuppeln sich häufiger finden, so bereits im Palast des Ḥaǧǧāǧ in Wāsiṭ (von wo aus man sie bis Fam as-Silḥ sehen konnte; Ibn Rusta, *Aʿlāq* 187, 7 f.) und später über allen vier Toren von Baġdād (ib. 108, 15). Sie symbolisierten vielleicht einfach das blaue Himmelszelt (so Bloom, *Minaret Symbol of Islam* 68 f., dessen philologische Überlegungen a. a. O. allerdings noch einmal zu überprüfen wären). Wir können also nicht ausschließen, daß es auch in Hāšimīya eine solche gab.

S. 15: Daß Rizām in Marv seine Basis hatte, geht aus dem Bericht bei Baġdādī, *Farq* 242, 12 ff./ 256, 3 ff. hervor. Daß seine Anhängerschaft dort überlebte, mag man daraus schließen, daß noch der Muqannaʿ, der um 160/777 an die Öffentlichkeit trat, ihr ursprünglich angehört hatte (ib. 243, 7/257, pu. f.).

S. 16 f.: Zu den Absichten, die Manṣūr mit dem Mahdī-Titel für seinen Sohn verfolgte, und zur numismatischen Evidenz vgl. jetzt auch Bacharach in: JAOS 113/1993/271 ff.

S. 18: Lies „2000 Blatt" statt „1000 Blatt".

S. 20: Ein ganz anderes Bild des jungen Kalifen zeichnen die christlichen Quellen (vgl. Gerö in: Journal for the Study of the Pseudepigrapha 9/1991/80 f.). – Z. 21: Lies „kūfischen" statt „kufischen".

S. 24 f.: Die Schrift des Muḥammad b. al-Laiṯ ist jetzt neu ediert und übersetzt von H. Eid, *Lettre du calife Hârûn Al-Rašîd à l'empereur Constantin VI*; Paris 1992.

S. 28, Anm. 47: Vgl. jetzt auch Samir in: Le Muséon 105/1992/343 ff., wo die gesamte weitere Sekundärliteratur verzeichnet ist. Samir stellt gegenüber Dick ein für allemal fest, daß der Name, den der Heilige vor seiner Taufe trug, Rauḥ zu lesen ist. Schon I. Guidi war aufgrund der äthiopischen Version davon ausgegangen (in: Rendiconti Acc. Naz. Lincei, Classe di Sc. Mor., Stor. e Filol. V 31, 1922, S. 90). Da dort der Name zu Rauḥ b. Ḥātim ergänzt ist, hatte Guidi erwogen, ob nicht der bekannte Muhallabide gemeint sein könnte, der unter Rašīd Statthalter von Ifrīqiya wurde. Jedoch starb dieser bereits i. J. 174/791; er war im übrigen auch kein Quraišit (zu ihm jetzt Talbi in: EI² VIII 465 f.). Die Genealogie wird in dem äthiopischen Text auf ʿUmar I. zurückgeführt; sie ist wahrscheinlich nur Ergebnis sekundärer gelehrter Überlegung. Bīrūnī erwähnt den christlichen Heiligen in seinen *Āṯār al-bāqiya* (292, 13 ff.). Ich habe für Hilfe hierbei St. Gerö zu danken.

S. 31, Anm. 1a: Der Aufsatz von H. Kennedy, der mir seinerzeit noch nicht unmittelbar zugänglich war, steht a. a. O. (= Pembroke Papers 1/1990), S. 89–98.

S. 34, Anm. 15, habe ich ebenso wie später S. 456, Anm. 25 (= S. 485, Anm. 30) und S. 470, Anm. 47, leider nicht gemerkt, daß das Separat, nach dem ich zitiert habe, anders paginiert ist als das Original. Lies darum „192 f." statt „50 f.", „194" statt „52" und „195" statt „53".

S. 36, Z. 4: Lies „Baġdādī" statt „Baġdādi".

S. 38, Anm. 9: Lies *al-muqtaṣir* statt *al-muqtadir*.

S. 42 f.: Zu Ibn Bakkūš vgl. jetzt auch GIE III 133 f. s. n. *Ibn-i Bakuš-i ʿAššārī*.

S. 56: Über die „Nabatäer" in der Gegend von Kaskar und ihr Image vgl. jetzt Fiey, *Les „Nabaṭ" de Kaskar-Wāsiṭ dans les premiers siècles de l'Islam*, in: MUSJ 51/1990/49 ff.; auch Fiey legt vor allem das Kapitel bei Ibn al-Faqīh zugrunde. – Anm. 12: Lies „A. S. Žamgotchian" statt „H. S. Yamgotchian".

S. 91: Anm. 29 lies „XVI 67" statt „XVI 68"; Anm. 32 lies „XVI 68" statt „XVI 69".

S. 95: Daß frühe šīʿitische Autoren mit einer verschiedenen Zahl von Imamen rechneten (5, 7, 8 oder 11), notiert Amir-Moezzi in: JA 280/1992/237 f. – Bücher über *ġaiba*, die von Wāqifiten

geschrieben wurden, verzeichnet Madelung in EI² V 1236 a; vgl. zum Thema auch Amir-Moezzi, *Guide divin* 249 ff.

S. 98, Anm. 45: Zu den Besitzungen des Yaqṭīn b. Mūsā vgl. El'ad in: JESHO 35/1992/315 ff.; sie wurden später konfisziert.

S. 105 f.: Zu Bišr al-Ḥāfī vgl. jetzt M. Jarrar in: Der Islam 71/1994/191 ff.

S. 113, pu.: Lies „II 309 ff. bzw. 221 ff.".

S. 116, Anm. 3: Lies „XXI 140" statt „XXI 139". Man sollte berücksichtigen, daß in diesem Text unmittelbar hinter den genannten Beispielen Bišr b. al-Mu'tamir doch summarisch mit ihnen in Verbindung gebracht wird; vgl. auch den Kommentar Bd. V 435.

S. 121, petit: Vgl. die Korrektur Bd. V 307.

S. 123 f.: Man sollte sich unter diesem Gesichtspunkt vielleicht noch einmal ansehen, wie das Attribut *laṭipan*, das El im ugaritischen Pantheon erhält und das man normalerweise mit „der Freundliche", „der Wohlwollende" übersetzt (vgl. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955, S. 44), genau zu verstehen ist.

S. 133: Das *K. al-Iktisāb* ist vollständig von Saraḫsī in seinen *Mabsūṭ* übernommen worden (XXX 244 ff.). Dort wird es auf Šaibānī zurückgeführt.

S. 147, Anm. 1: Zum Thema jetzt auch T. El-Hibri in: IJMES 24/1992/461 ff. Der Text der „mekkanischen Urkunden" ist, so wie er bei den Historikern überliefert wird, anscheinend nachträglich im Sinne Ma'mūns geschönt worden; Amīn war in Wirklichkeit von seinem Vater als Herrscher über das gesamte Reichsgebiet eingesetzt worden, Ma'mūn dagegen (ebenso wie später sein Bruder al-Mu'tamin) nur als Statthalter und Verteidiger der Landesgrenze. Die Echtheitsfrage stellt sich damit in ähnlicher Weise wie bei dem „Testament" Ma'mūns (Bd. III 487).

S. 148: Zum Sufyānī jetzt I. ʿAbbās, *Taʾrīḫ bilād aš-Šām fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī* (Amman 1992), S. 53 ff.

S. 155: Die *maǧālis* des ʿAlī ar-Riḍā mit den *ahl al-adyān* wurden zusammengestellt von dem Hāšimiden al-Ḥusain b. Muḥammad b. al-Faḍl ... b. Naufal b. al-Ḥāriṯ b. ʿAbdalmuṭṭalib (vgl. Naǧāšī 42, 3 ff.; Ardabīlī I 253; zur Familie vgl. Pellat in: EI² VII 1045 f.).

S. 156, Anm. 20: Lies „101 ff." statt „151 ff.".

S. 157 f.: Abū ṣ-Ṣalt al-Harawī war in Medina ausgebildet; von daher kannte er wohl ʿAlī b. Mūsā. Er hat vor Ma'mūn angeblich auch mit Bišr al-Marīsī diskutiert (Ḏahabī, *Siyar* XI 447, 5 ff.). Weitere Einzelheiten jetzt in GIE V 413 f.

S. 159, apu.: Am Ende der Zeile ist ein Punkt zu setzen statt eines Kommas.

S. 165, Anm. 68: Lies „4, d-e" statt „3, d-e".

S. 169, Anm. 107: Zu dem *K. at-Tauḫīd* des Ǧāḥiẓ vgl. Werkliste XXX, nr. 15 (Bd. VI 314).

S. 175: Vgl. hierzu jetzt auch W. al-Qāḍī in: SI 78/1993/39 ff.

S. 180: Ein Aufenthalt Bišrs in Marv wird allerdings nahegelegt durch die oben zu S. 157 f. zitierte Nachricht bei Ḏahabī, daß er vor Ma'mūn mit Abū ṣ-Ṣalt al-Harawī diskutiert habe.

S. 181, Anm. 63: Statt „Text XX 21–33" lies „Text XX 8, a und 21".

S. 184, 5 f.: Das Ḥadīṯzitat im *Musnad* des Rabīʿ b. Ḥabīb (der ein halbes Jahrhundert vor Bišr al-Marīsī lebte) ist dort ein späterer Zusatz und aus Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī übernommen (vgl. Bd. II 200, Anm. 89).

S. 185, −7 ff.: Der Passus ist zu streichen; er beruht auf einem Mißverständnis, das in der Quelle angelegt ist (vgl. den Kommentar zu Text XXI 166).

S. 188: Bišr al-Marīsī hat von Abū Yūsuf auch das Interesse an Fragen des Steuerrechts übernommen (vgl. Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān* 546, 2 ff. und vor allem die Zitate im *K. al-Ḫarāǧ* des Qudāma b. Ǧa'far, übs. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, Index s. n.).

S. 199, Anm. 6: Nach dem S. 180, Anm. 51 zitierten Bericht des Ṭaifūr trat noch ein gewisser Ǧa'far b. Muḥammad al-Anmāṭī hinzu.

S. 204: Zu 'Alī ar-Raiḥānī vgl. jetzt den Aufsatz von M. Zakeri in: Oriens 34/1994/76 ff. Zakeri liest den Namen des Vaters wieder 'Ubaida statt 'Abīda, wie dies heute im Orient allgemein üblich ist. Wenn er allerdings S. 79 meint, daß Ibn Ḥaǧar, auf den ich mich bei meiner Lesung gestützt habe, neben Ḏahabī der einzige sei, der *'Abīda* lese, und daß er dies von Ḏahabī übernommen habe, so ist dies etwas mißverständlich formuliert. Man darf nicht aus den Augen verlieren, daß Ibn Ḥaǧar der einzige ist, der in seinem *Tabṣīr al-muntabih* die Vokalisation *'Abīda* explizit vorschreibt. Überall sonst wird entweder gar nicht vokalisiert oder es werden im gedruckten Text die Vokalzeichen eingesetzt, ohne daß man erführe, ob sie auf die Handschrift zurückgehen oder nicht. Bei Ḏahabī steht dabei in dieser Weise überall *'Abīda*, im *Ta'rīḫ al-Islām* (Ṭabaqa XXII, S. 311, 5), im *Mīzān al-i'tidāl* (nr. 5888) und im *Muštabih* (S. 324, wo aber primär die Nisbe Raiḥānī behandelt wird). Dasselbe dann noch einmal in einer Fußnote zu *Muštabih* 439, die auf eine (vokalisierte?) Randnotiz in der Handschrift zurückgeht. Umgekehrt findet sich die Vokalisation *'Ubaida* in der Kairiner Edition von Ibn Taġrībirdī's *Nuǧūm az-zāhira* (II 231, 2), aber wieder ohne jeden Vermerk, daß dies so sein müsse.

S. 205, Anm. 41: Der Verweis auf 'Umar Abū Naṣr, *Āṯār al-Ǧāḥiẓ* ist zu streichen.

S. 212, Anm. 15: Lies „REI 34" statt „REI 36".

S. 217, apu. f.: Zu Sahl b. Hārūn vgl. jetzt die Dissertation von L. A. Karp, *Sahl b. Hārūn: The Man und His Contribution to 'Adab'* (Harvard 1992).

S. 218: Zum Dair Ḥizqil vgl. jetzt auch Dols, *Majnun. The Madman* 203 und 360.

S. 221, pu.: Lies „Muknif" statt „Muknis".

S. 226: Eine kluge Interpretation von Ǧuwainīs Bericht, die aber eingestandenermaßen auch nicht alle Schwierigkeiten löst, findet sich jetzt bei Dhanani, *Physical Theory of Kalām* 138, Anm. 131.

S. 238, Anm. 1: Lies „Gatzenmeier" statt „Gatzemeier".

S. 243: Viel Material über den Zeitbegriff im Islam allgemein findet sich jetzt bei G. Böwering, *Ideas of Time in Persian Sufism*, in Iran 30/1992/77 ff.

S. 248, Anm. 15: Lies „Ayyoub" statt „Ayoub".

S. 249, Anm. 17: Lies „*Maq.* 374, 5 f." statt „*Maq.* 74, 5 f.".

S. 266, Z. 21: Lies *muḥaddiṯūn* statt *muhaddiṯūn*.

S. 289, 13: Lies „XXII 260, c" statt „XXII 259, c".

S. 290, 4 ff.: S. o. S. 529 f. und Text XXI 166, Zusatz zum Kommentar.

S. 293, Anm. 19: Lies „257, d" statt „254, d".

S. 296, 5: Lies „Ibrāhīm b. Saiyār" statt „Ibrāhīm b. Hāni'".

S. 298: Daß ein Kind, welches Kopfrechnen lernen sollte, sich den Mund mit Wasser füllen mußte, notiert auch J. Vernet, *El Islam en España* (Madrid 1993), S. 37.

S. 305, Anm. 28: Lies „XXII 217" statt „XXII 216".

S. 308, Anm. 19: Bei Bišr b. al-Mu'tamir auch in seiner ersten Qaṣīde (Text XVII 1, v. 11).

S. 313, Anm. 27: Lies „Atomism" statt „Atomists".

S. 322, Anm. 87: Lies „IV 21" statt „IV 20".

S. 335, Anm. 29: Lies *tauḥīd* statt *tauḥid*.

S. 341, 3: Lies *usṭuquss* statt *ustuquss*.

S. 363, pu.: Statt *taqallub* besser *inqilāb* bzw. *qalb*.

S. 377, −20 ff.: Ich habe Text 151, d dort etwas mißverstanden: Naẓẓām hat wohl nie angenommen, daß es keine leiblichen Paradiesesfreuden geben könne.

S. 389, 15: Lies „Text 257, c-d" statt „Text 256, c-d".

S. 396, 21: Lies „223, k" statt „222, k". Das „auf immer" der arabischen Fassungen geht zurück auf *l^e-ʿōlām* in Ex. 31.17; vgl. dazu oben S. 302 f.

S. 415, Anm. 22: Statt *Lehrbuch* lies *Lehrgebäude*. Im übrigen wird auch an der angegebenen Stelle nicht direkt mit dem Begriff *perfectum propheticum* gearbeitet.

S. 416, 10: Lies „Ansichten" statt „Einsichten".

S. 420 f.: Ich habe leider versäumt, hierzu die Stelle *Maq.* 243, 15 ff. heranzuziehen; sie ist auch bei den Texten Bd. VI 205 f. nachzutragen. Aus ihr geht hervor, daß Uswārī – wie man erwarten sollte – seine Theorie auch auf den Fall des Ungläubigen angewandt hat: Man kann zwar sagen, daß Gott einen Ungläubigen glauben lassen könnte; aber aus der Kombination dieser Aussage mit der anderen, daß Gott weiß, daß dieser Ungläubige nicht glauben wird, ergibt sich ein logischer Widerspruch. Damit ist auch der auf S. 422 referierte Passus bei Ṣafadī wohl für ʿAlī al-Uswārī gesichert; die These wird dort polemisch zusammengefaßt.

S. 420, 21: Lies „in vielem" statt „im vielem".

S. 425 f.: Hat Ṣāliḥ Qubba bei seiner Atomtheorie sich von der Kritik des Aristoteles in *Phys.* VI 1. 231 a 30 ff. leiten lassen?

S. 443: Zur Sektenliste des Qaḥṭabī jetzt H. Preissler in: H. Preissler/H. Seiwert, *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, Fs. K. Rudolph (Marburg 1994), S. 495 ff.

S. 450 f.: Über die Beziehungen Ṭabarīs zur Šīʿa schreibt auch R. Ǧaʿfarīyān in: Spektrum Iran 4/1991, Heft 3/56 ff. Er erklärt den Namen Ḥurqūṣīya so, daß für Ṭabarī die Ḥanbaliten in ihrer Ablehnung ʿAlīs sich verhalten wie die Ḥārigiten, die Anhänger des Ḥurqūṣ b. Zuhair.

S. 452, 15 f.: Nach Vergleich mit J. A. Nawas, *Al-Maʾmūn. Miḥna and Caliphate* (Nijmegen 1992), S. 44, scheint mir jetzt eher, daß das Zitat bei Sourdel nicht falsch, sondern falsch verstanden ist; vgl. *Daʿāʾim* I 205, 2 ff.

S. 456: Neben den *Manāqib* des Ibn al-Ǧauzī ist jetzt auch das *K. Miḥnat al-Imām Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal* seines Zeitgenossen ʿAbdalġanī b. ʿAbdalwāḥid al-Ǧammāʿīlī in einem Druck zugänglich geworden (ed. ʿAbdallāh b. ʿAbdalmuḥsin at-Turkī, Gizeh 1407/1987). Dort wird der Text des Ḥanbal b. Isḥāq ausführlich benutzt. Eine Untersuchung würde sich lohnen.

S. 457, petit, Z. 3: Lies „der des Ṣāliḥ" statt „der das Ṣāliḥ".

S. 458: Die Biographen nennen weiterhin einen Abū Maʿmar Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Maʿmar al-Huḏalī, der als „Sunnit" bekannt gewesen sei, aber dann trotzdem in der *miḥna* klein beigegeben habe (TB VI 271, 7 ff.; TH 471, −5 f.; TT I 273, 10 ff.). Ist er identisch mit dem Ismāʿīl b. Abī Masʿūd, der unter den ersten Sieben war? (Ṭabarī III 1116, 16).

S. 467 f.: Zum Gebrauch der Bezeichnung *Nābita* jetzt ausführlich W. al-Qāḍī in: SI 78/1993/27 ff.

S. 484, Anm. 25: Der Bericht bei Ibn Ḫallikān ist anscheinend mit dem bei Ṭaifūr verwandt, vielleicht aus ihm herausentwickelt. Jedoch wird in dem letzteren die Rolle des Yaḥyā b. Akṯam nicht erwähnt.

S. 489, Anm. 65: Lies „Der Verrat" statt „Der Prozeß".

S. 504 ff.: Man wird annehmen dürfen, daß das *K. al-Ḥaida* eine unausgesprochene antiḥanbalitische Tendenz trägt. Als es entstand, wurde ja auch Ibn Ḥanbal längst wegen seines Verhaltens während der *miḥna* heroisiert; man hätte also ebensogut einfach den Bericht über dessen Auftreten vor Mu'taṣim ausschmücken können. Stattdessen zeigte man, wie ein Mekkaner eine Diskussion in Gegenwart des Kalifen erfolgreich zu Ende führt; hierfür war jemand wie Kinānī gut geeignet, von dem man wußte, daß er in den Umkreis des Ibn Kullāb gehörte. – Zur Redaktionsgeschichte ist noch das Referat bei Sakūnī, *'Uyūn al-munāẓarāt* 208 ff. §§ 285–287 zu berücksichtigen. Ibn ad-Dawādārī hat, wie er selber sagt, den Text vollständig (aber in welcher Fassung?) in sein *K. Ḏaḫā'ir al-aḫāyir* aufgenommen (*Kanz ad-durar* V 194, 7 f.). Im übrigen soll Kinānī auch zu den Unterstützern des Aliden Yaḥyā b. 'Abdallāh gehört haben, der unter Hārūn in Dailam auftrat (Madelung, *Texts concerning the History of the Zaydi Imams* 56, 1 und 175, 6; dazu van Arendonk, *Opkomst* 291). In der Tat überlieferte er eine Ansprache, die dieser im Zusammenhang mit dem früheren alidischen Aufstand i. J. 169/786 gehalten hatte (Aḥmad b. Sahl ar-Rāzī, *Aḫbār Faḫḫ* 150, –4 ff.), und berichtete über dessen verschwörerische Aktivitäten nach diesem Ereignis (ib. 163, 3 ff.) sowie über den Vertragsbruch Hārūns (ib. 262, 8 ff.; vgl. dazu Bd. II 472 f.).

Zu Bd. V:

S. 7, Anm. 16: Cook macht in: BO 53/1996/251 darauf aufmerksam, daß die von mir erwogene Lesung der Koranstelle tatsächlich vertreten worden ist, und zwar u. a. in Kūfa.

S. 8, –9: Die Übersetzung „bis ... man im Gehorsam vor Ihm handelte" setzt die etwas ungewöhnliche Lesung *'umila bi-ṭā'atihī* (nach vorhergehendem Aktiv in *aḥalla* und *ḥarrama*) voraus. Ursprünglich hatte ich den Satz auf den Propheten bezogen: „bis er ... im Gehorsam vor Ihm handelte". Aber das hatte der Prophet ja auch vorher schon getan; man versteht dann nicht, warum es hier mit „bis" noch einmal angeschlossen wird. Natürlich kann man den Nebensatz vorher enden lassen; dann wäre zu übersetzen „so kämpfte er, bis er ... erlaubt machte und ... verboten, und handelte im Gehorsam vor Ihm". Aber die Zäsur wäre im Arabischen dann viel stärker verwischt als im Deutschen. Und schließlich könnte man auch mit dem Gedanken spielen, den Singular pluralisch zu verstehen, da auf das vorhergehende *man* jeweils nur ein Singular folgt, also: „so kämpfte er mit denen, die ..., gegen die, welche ..., bis sie ... erlaubt machten und ... verboten und im Gehorsam vor ihm handelten". Aber so normal der Singular nach dem *man* wäre, so ungewöhnlich wäre er nach dem *ḥattā*, und statt *aḥalla* würde man dann eher *istaḥalla* erwarten; denn die Gegner hätten ja nicht „erlaubt gemacht", sondern „für erlaubt angesehen".

S. 9, Anm. 23: Auch bei einer Lesung *nuǧāhiru* wird man wohl, wie Cook in: BO 53/1996/251 zu Recht bemerkt, *al-walāya* in *bil-walāya* emendieren müssen. – Anm. 24: Lies *Ḥanābila* statt *Ḥanābīla*.

S. 10, Anm. 33: Lies „I 3386, 8" statt „I 3386, 5".

S. 21 f.: Vers 5–9 finden sich auch, mit leichten Abweichungen gegenüber Wakī' (z. B. *'alā l-quṭrain* statt *'alā l-'iṭrain*!), im *K. az-Zīna* des Abū Ḥātim ar-Rāzī (bei Sāmarrā'ī, *Ġulūw* [s. o. zu I 382 f.] 265, 10 ff.). – S. 22, 4 ist in *l-'iṭrain* das Zeichen für ' als hochgestelltes e verdruckt (J).

S. 27, Anm. 71: Vgl. hierzu Cook in: BO 53/1996/251 f., der von dem überlieferten Textbefund auszugehen versucht. 'Uṯmān al-Battī hätte danach das *istikmāl al-īmān* durch die Werke vertreten, das wir von den Gegnern der Murǧi'a kennen (vgl. Bd. I 201 und Text IV 62, b). Jedoch paßt dazu schlecht der Irrealis (*lau* statt *in*!); denn Battī würde ja dann in seiner Grundposition mit Abū Ḥanīfa übereinstimmen.

S. 29: Cook schlägt vor, im Abschnitt *w* statt des nicht sehr überzeugenden *al-batta* zu lesen *al-Battīya*, das damit zugleich das fehlende zweite Objekt zu *sammathum* (bzw. *sammāhum*, mit yā' geschrieben statt mit Alif) wäre. Abū Ḥanīfa würde ʿUṯmān al-Battī dann darauf aufmerksam machen, daß auch wenn man dessen Anhänger in herabsetzender Weise als Battīya (und nicht als *ahl al-ʿadl*) bezeichnete, über den Charakter ihrer und seiner Lehre damit nichts ausgesagt wäre.

S. 33, Anm. 76: Lies *Ta'nīb* statt *Ta'nib*. (J).

S. 57, pu.: Lies *mubaššara* statt *mubaššira* (J).

S. 66: Mit *if'al*! *lā taf'al*! konnte man allerdings auch das göttliche *badā'* umschreiben; Gott sagt zuerst „tu's!" und dann „tu's nicht!" (Bāǧī, *Iḥkām al-fuṣūl* 408, apu. ff. und 409, 9 f.). Jedoch wird man kaum annehmen dürfen, daß Šaiṭān aṭ-Ṭāq selber sich so äußerte; wir haben es mit einer polemischen Formulierung zu tun. Im übrigen werden auch im Talmud die positiven bzw. negativen Gebote gelegentlich mit „tu's/tu's nicht" bezeichnet (*ʿasē/lō taʿasē*, auch hier ohne Objekt; vgl. Urbach, *The Sages* 336). – Lies „Löschner" statt „Loeschner".

S. 70, 10: Lies „*Muġnī* VI_2" statt „*Muġnī* IV_2".

S. 71, nr. 16: Lies *ankarahā* statt *ankarahū*.

S. 109: Eine weitere Parallele findet sich bei Ibn Ḥanbal, *Sunna* 132 f.; vgl. Cook, *Dogma* 210, Anm. 102.

S. 120: Zu ʿAbdassalām b. ʿAbdalquddūs vgl. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, *Bayān aš-šarʿ* II 84, 5 ff.; er polemisierte offen gegen die qadaritische Lehre.

S. 136, Anm. 3: Lies „*Takmila* 1, 14 ff.". Der Kairiner Druck des *Fihrist* ist später häufig wiederaufgelegt worden, aber immer ohne die *Takmila*.

S. 144: Zu der Methode des *gᵉzērā šāwā* hat sich in sehr kompetenter Weise bereits Adolf Schwarz, *Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur* (Wien 1909) geäußert. Er findet dafür den glücklichen Ausdruck „issorhematischer Analogieschluß" (S. 136 ff.); wenn das betreffende Wort nur zweimal im AT vorkam, ließ sich auch von einem δὶς λεγόμενον sprechen.

S. 163, Anm. 57: Vgl. dazu den Vorschlag von Cook in: BO 53/1996/252.

S. 166, 6: „I 266, 4 ff." (H).

S. 179, 1: Lies „101, 3 ff." statt „101, 5 ff.".

S. 180: Daß die Aš'ariten sich für die Diskussion zwischen ʿAmr b. ʿUbaid und Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā' interessierten, geht aus dem Kapitel bei Sakūnī, *ʿUyūn al-munāẓarāt* 196 ff. §§ 270–272 hervor. Dort ist es Bāqillānī, der Schüler Bāhilīs, der zu dem Text Stellung nimmt und dabei auch eine mu'tazilitische Gegentradition (*Faḍl* 294, 6 ff.; vgl. Bd. II 373) mitbehandelt.

S. 207, Text XIII 33. Den Parallelen ist hinzuzufügen *Maq.* 460, 9 f.

S. 208: Text 34, c benützt eine Formulierung aus Sure 5/2. – In *d* glaube ich jetzt nicht mehr, daß *aṣl* zeitlich zu verstehen ist. Statt „so sei es ursprünglich bei ... zugegangen" ist also wohl eher zu übersetzen: „das sei das Prinzip bei ..." oder „so müsse man bei ... verfahren". – Zu *k* vgl. Cook in: BO 53/1996/253.

S. 223: Der letzte Satz von Text XIV 20 ist mit *r* zu bezeichnen. Darauf ist Bd. II 499, Anm. 50 verwiesen.

S. 226: Text 28 ist jetzt auch übersetzt bei Gramlich, *Nahrung der Herzen* III 714.

S. 258, Z. 2: Lies „daß" statt „das".

S. 274: Daß räumliche Bewegung sich auf Ziehen und Stoßen reduzieren lasse (Text XVI 49, g), steht bei Aristoteles, *Physik* VII 2. 243a 10 ff.; zur arabischen Überlieferung vgl. Lettinck, *Aristotle's Physics* 517 f.

S. 279: Statt „J. M. Meisami" lies „J. S. Meisami". So ist der Name auch S. 344 zu ergänzen.

S. 281, 5: Lies 203, 14 ff. statt 203, 13 ff. – Z. 25: Streiche „zu" vor „g–i".

S. 297: In v. 69 vielleicht besser „der Fügung" statt „des Befehls".

S. 298, –4: Lies „Bekker" statt „Becker".

S. 300, Text 6: Lies „wobei die Ḥadīṯe sich gegenseitig widersprechen".

S. 324: Zu Text 55 vgl. *Maq.* 258, 1 ff. und oben S. 524 f.

S. 328, 4 f.: Lies „Sie aber handelten (seinem Gebot, oder: dem Buche Gottes) zuwider".

S. 331, nr. 21: Lies *ʿalā š-Šaḥḥām* statt *ʿalā Šaḥḥām.*

S. 335, 15: Statt „allen Mangel von ihnen genommen" ist wohl zu übersetzen „ihnen jeden Vorwand genommen"; vgl. Text XVII 37, f.

S. 336, Text 23: Lies „ich werde das nicht tun!" (Cook in: BO 53/1996/253.

S. 365, –5: Lies „d. i. Gott im Koran oder der Prophet im Ḥadīṯ".

S. 376, 6: Lies „XXII 2" statt „XXII 3".

S. 392: Der verlorengegangene Teil von Malāḥimīs *Muʿtamad*, in dem die Debatte zwischen Abū l-Huḏail und dem Zoroastrier Mīlās wiedergegeben wurde, hat vermutlich dem Muʿtaziliten Sadīdaddīn Maḥmūd b. ʿAlī al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī vorgelegen, der in der Tradition Malāḥimīs und Abū l-Ḥusain al-Baṣrī's steht. Er referiert in seinem *Munqiḏ min at-taqlīd* (1–2, Qum 1412/1992; dort I 144, 2 ff.), wie Abū l-Huḏail sich mit Mīlās' These auseinandersetzt, daß das Böse vom Leib ausgehe, das Gute dagegen von der Seele (*rūḥ*).

S. 400, 2: Statt „zum Bösen und zum Unrecht" ist genauer zu übersetzen „zum Unrecht und zur Gewalt".

S. 419, Anm. 39: Wenn man die (fehlerhafte) Überlieferung in der Edition Badr mitberücksichtigt, liegt es näher, mit Cook in: BO 53/1996/253 zu konjizieren: *lā ʿan auwalⁱⁿ lā ḥādiṯⁱⁿ qablahū* „welchem nicht wieder ein anderes Geschehnis vorausginge, ohne einen Anfang, vor dem es kein weiteres Geschehnis mehr gäbe".

S. 424, –7: Lies „... auch von ihm angeredet werden können".

Zu Bd. VI:

S. 18: Text 32 gibt nach Dhananis Ansicht ein Argument des Hišām al-Fuwaṭī wieder (*Physical Theory* 161). Jedoch geht dies aus dem arabischen Wortlaut nicht unbedingt hervor. Hišām (al-Fuwaṭī) wird zwar vorher in 169, 10 genannt; aber der Bericht über ihn ist m. E. in Z. 12 zu Ende. Das Suffix in *bainahū* (Z. 13) bezieht sich darum wieder auf Naẓẓām, der in Z. 8 genannt war und von dessen Theorie der ganze Abschnitt handelt. Wer dann antwortet, kann unter dieser Annahme nur Abū l-Huḏail sein. Würde *bainahū* sich auf Hišām al-Fuwaṭī beziehen, so könnte das Argument allerdings von ihm stammen. Aber er würde Abū l-Huḏail dann

nur unterstützen; das paßt nicht ganz zur Vorstellung, die man sich von einem *kalām* (Z. 13) machte. Im übrigen neigte er an sich Naẓẓām zu; nur der „Sprung" (um den es hier geht) paßte ihm nicht.

S. 19, 2: Lies *Ġāyāt* statt *Ġayat*. So auch S. 113.

S. 106: Rāġib al-Iṣfahānī unterscheidet in seiner Darstellung der dualistischen Lehre ganz singulär zwischen einer Humāmat al-ḫair, nämlich Gott, und einer Humāmat aš-šarr, dem Satan (*I'tiqādāt* 194, 6 ff.). Das ließe sich nur mit Sundermanns Etymologie vereinbaren.

S. 164: Zu Text 216 vgl. auch Ibn Qutaiba, *Ta'wīl ġarīb al-Qur'ān* 4, 4 ff.

S. 189, −8: Lies *arba'at amlāk* statt *arba'a amlāk* (J).

S. 192: Daß das Problem der Waschung nach dem Schlaf auch für die Juden wichtig war, notiert Maqdisī, *Bad'* IV 36, 11.

S. 264: Zum Gebrauch von *ṣila* vgl. jetzt N. Kinberg, *A Lexicon of al-Farrā''s Terminology* 923 ff., vor allem nr. 1 und 6.

S. 289: Pazdawī erwähnt ein Werk Ibn Ḥarb's über den Vorzug der Engel vor den Menschen, das er selber noch zu Gesicht bekam. Es war sehr ausführlich und umfaßte 20 *ǧuz'* (*Uṣūl ad-dīn* 199, 6 ff.; dazu oben S. 541).

S. 317 f.: Zu d vgl. noch Mas'ūdī, *Murūǧ* VI 57, 9 f./IV 77 § 2282, wo Abū 'Īsā al-Warrāq als Autor genannt wird. An der gleichen Stelle erfahren wir, daß auch Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī, der Neffe des Abū Sahl (vgl. l), eine Widerlegung schrieb. − Zu Abū l-Ǧaiš, dem Verfasser von l, vgl. Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *Aḫlāq al-wazīrain* 206, 5 ff. und oben S. 480 und 614. − Zu Widerlegung o gibt es Handschriften, die aber nur den zweiten Teil enthalten (vgl. I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu 1977, S. 98 nr. 8; A. Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies* I, London 1984, S. 54 f.). − Zu Widerlegung *q* jetzt auch A. Afsaruddin in: JSS 41/1996/75 ff. − Widerlegung r ist zu streichen. Gemeint ist Ibn Ṭāwūs al-Ḥillī; es handelt sich also um den gleichen Titel wie in q.

S. 331, 3: Lies *Responsibility* statt *Responsability* (J).

S. 340, Z. 8: Lies „Heilszweck" statt „Heilzweck".

S. 371: Text 52, Z. 8 lies *e* statt *c*.

S. 402, 11: Lies „Text XVI 67" statt „Text XVI 68".

S. 420: Nr. 27 ist zusammen mit nr. 19 auch herausgegeben von Muḥ. 'Īsā Riḍwān, Beirut 1406/1986.

S. 427: Die Konjektur *ġulūlīyūn* > *maġlūlīyūn* wird dadurch gestützt, daß man in den Kreisen der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* tatsächlich das anthropomorphe Verständnis der Hände Gottes mit Sure 5/64 verteidigt hat (s. o. S. 339, Anm. 24, und die *'aqīda* des Ḥumaidī, *Musnad*, ed. Ḥabībarraḥmān al-A'ẓamī, S. 547, 4 f.). Allerdings scheint mir jetzt, daß Ibn aṭ-Ṭalǧī die *ahl as-sunna* einfach deswegen mit diesem Schimpfwort belegte, weil er sie so als Nachahmer der Juden hinstellen konnte.

S. 432: Zwei Zitate aus XXXVa, nr. 16 finden sich bei Qāḍī 'Abdalǧabbār (s. o. S. 290, Anm. 8).

S. 446, −10: Lies *'amilahā* statt *'amalahā* (J).

S. 456: In nr. 41 lies „Abū Rašīd" statt „Abū Rasīd".

S. 480, Anm. 68: G. Juynboll macht mich darauf aufmerksam, daß die Tapferkeit des Propheten ein Topos ist und als *mutawātir ma'nan* „sinngemäß allgemein verbürgt" galt (vgl. etwa Muḥ. 'Abdalḥaiy al-Kattānī, *Naẓm al-mutanāṯir fī l-ḥadīṯ al-mutawātir*, Aleppo 1328, S. 131 nr. 252 f.).

Zu dem vorliegenden Band:

S. 70, Anm. 16: Die Version bei Ibn al-Ǧauzī geht über Tanūḫī auf Ǧubbā'ī zurück (*Nišwār al-muḥāḍara* I 223, –5 ff.). Ihre legendäre Ausgestaltung ist also mu'tazilitischen Ursprungs.

S. 415: Das *K. Ru'yāt Allāh* des Ibn an-Naḥḥās ist ediert von Maḥfūẓarraḥmān b. Zainallāh as-Salafī in: Maǧallat al-Ǧāmi'a al-Islāmīya, Medina 52/1401 [1981]/285 ff.

Noch zu Bd. II:

S. 417: M. Y. Izzi Dien hat kürzlich in EI² IX 495 a s. v. *Shuf'a* Aṣamms Kritik am Vorkaufsrecht wieder mit einem wesentlich jüngeren Träger dieses Beinamens, nämlich Abū l-'Abbās Muḥammad b. Ya'qūb al-Umawī an-Naisābūrī (gest. 346/957) zusammengebracht. Ich kann im Augenblick nicht feststellen, worauf er sich stützt; jedoch möchte ich vermuten, daß er in seiner Quelle nur den *laqab* vorfand, nicht den vollständigen Namen, und dann falsch ergänzt hat. Er hätte sich dann genauso entschieden wie A. Turki, gegen dessen Identifikationsvorschlag ich in etwas anderem Zusammenhang bereits S. 416, Anm. 12 Bedenken angemeldet habe. Wenn in Text XIII 40, g Aṣamm von Ǧuwainī im Zusammenhang mit dem Vorkaufsrecht genannt wird, so erscheint er dort ausdrücklich als „Qadarit", also als Mu'tazilit; er ist im übrigen auch durch seine Lehre von den Akzidenzien hinreichend charakterisiert. Der jüngere Aṣamm dagegen war vornehmlich Traditionarier (vgl. GAS 1/186); als Jurist ist er nicht hervorgetreten. Zwar überlieferte er den *Mabsūṭ* des Šāfi'ī und hatte auch sonst zahlreiche Šāfi'iten unter seinen Schülern; aber eine derart extreme Position wie die völlige Ablehnung des Vorkaufsrechts wäre den Biographen kaum entgangen (vgl. etwa die ausführliche Notiz bei Sam'ānī, *Ansāb* I 290, 9 ff.). Man mag sich ohnehin fragen, ob sie im 4./10. Jh. überhaupt noch möglich gewesen wäre. – Daß Aṣamm parallel dazu auch Verpachtung nicht gestatten wollte, wird von Ibn Qudāma unter dem richtigen Namen vermerkt und widerlegt (*Muġnī*, Riyāḍ o. J., V 433, 5 ff.). Izzi Dien hat diese Quelle für das Problem der *šuf'a* benutzt.

Bibliographie

Werke, die nur einmal zitiert und an Ort und Stelle bibliographiert sind, wurden nicht aufgenommen. Ebensowenig sind Werke antiker Autoren oder der Kirchenväter berücksichtigt, wenn sie üblicherweise so nach Kapiteln und Paragraphen zitiert werden, daß sich der Verweis auf eine bestimmte Edition erübrigt. Auch Rezensionen wurden weggelassen. Deutsche Umlaute sind wie ae, oe und ue behandelt. Bei mehrfacher Nennung eines Autors wird „id." benutzt (bzw. „ead." = *eadem*, wenn es sich um eine Frau handelt). Gedenkschriften sind pietätloserweise unter die „Festschriften" aufgenommen.

A Francesco Gabrieli, s. Festschrift Gabrieli (I).

ʿAbbād, Nāfiʿ Taufīq: *Āl Muhallab b. Abī Ṣufra wa-dauruhum fī t-taʾrīḫ ḥattā muntaṣif al-qarn ar-rābiʿ al-hiǧrī*. Baġdād 1979.

-ʿAbbādī, Muḥammad b. Aḥmad: *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ aš-Šāfiʿīya*, ed. G. Vitestam. Leiden 1964. (Veröffentlichungen der De Goeje Stiftung, nr. 21).

ʿAbbās b. Muḥammad Riḍā al-Qummī: *-Kunā wal-alqāb*, 1–3. Naǧaf 1376/1956.

id.: *Safīnat Biḥār al-anwār wa-madīnat al-ḥikam wal-āṯār*, 1–2. Naǧaf 1355/1936.

ʿAbbās, Iḥsān: *ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā al-Kātib wa-mā tabqā min rasāʾilihī wa-rasāʾil Sālim Abī l-ʿAlāʾ*. Amman 1988.

id.: *ʿAbdalmalik b. Marwān wa-dauruhū fī ṯaqāfat ʿaṣrihī*; in: Dirāsāt (Amman) 13/1986/105 ff.

id.: *Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī wa-ʿilm al-kalām*: in: Abhath 19/1966/189 ff.

id.: *-Ḥasan al-Baṣrī. Sīratuhū, šaḫṣīyatuhū, taʿālīmuhū wa-ārāʾuhū*. Kairo 1952.

id.: *Šaḏarāt min kutub mafqūda fī t-taʾrīḫ*. Beirut 1408/1988.

id.: *Šiʿr al-Ḫawāriǧ*. Beirut 1963.

id.: *Taʾrīḫ an-naqd al-adabī ʿinda l-ʿArab*. Beirut 1391/1971.

id.: *-Wazīr al-Maġribī. Abū l-Qāsim al-Ḥusain b. ʿAlī al-ʿālim aš-šāʿir an-nāṯir aṯ-ṯāʾir. Dirāsa fī sīratihī wa-auǧah mā tabqā min āṯārihī*. Amman 1988.

Abbas, Ridha Hadi: *Los cadies y el cadiazgo en al-Andalus desde la conquista hasta el reino nazarí (92–636/711–1237)*. Diss. Granada 1980.

-ʿAbbāsī, ʿAbdarraḥīm b. ʿAbdarraḥmān: *Maʿāhid at-tanṣīṣ ʿalā šawāhid at-talḫīṣ*, ed. Muḥammad ʿAbdalḥamīd, 1–4. Kairo 1367/1948.

Abbott, N.: *The Rise of the North-Arabic Script*. Chicago 1939.

ead.: *Studies in Arabic Literary Papyri*, I: *Historical Texts*. Chicago 1957. – II: *Qurʾanic Commentary and Tradition*. Chicago 1967.

ead.: *Wahb b. Munabbih. A Review Article*; in: JNES 36/1977/103 ff.

ʿAbdalʿazīz b. Aḥmad al-Buḫārī: *Kašf al-asrār*. Istanbul 1307/1889.

ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad, al-Qāḍī: *Faḍl al-iʿtizāl*, ed. Fuʾād Saiyid. Tunis 1974.

id.: *-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wal-ʿadl*.

4: *Ruʾyat al-bārī*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī und Abū l-Wafāʾ al-Ġunaimī. Kairo o. J.

5: *-Firaq ġair al-islāmīyā*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ḫuḍairī. Kairo 1958.

6_1: *-Taʿdīl wat-taǧwīr*, ed. Aḥmad Fuʾād al-Ahwānī. Kairo 1382/1962.

6_2: *-Irāda*, ed. Ǧ. Š. Qanawātī. Kairo 1962.

7: *Ḫalq al-Qurʾān*, ed. Ibrāhīm al-Ibyārī. Kairo 1961.

8: *-Maḫlūq*, ed. Taufīq aṭ-Ṭawīl und Saʿīd Zāyid. Kairo o. J.

9: *-Taulīd*, ed. Ṭaufīq aṭ-Ṭawīl und Saʿīd Zāyid. Kairo o. J.

11: *-Taklīf*, ed. Muḥammad ʿAlī an-Naǧǧār und ʿAbdalḥalīm an-Naǧǧār. Kairo 1385/1965.

12: *-Naẓar wal-maʿārif*, ed. Ibrāhīm Madkūr. Kairo (1964?).

13: *-Luṭf*, ed. Abū l-ʿAlāʾ al-ʿAfīfī. Kairo 1382/1962.
14: *-Aṣlaḥ. Istiḥqāq aḍ-ḍamm. At-Tauba*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā. Kairo 1385/1965.
15: *-Nubuwāt*[1] *wal-muʿǧizāt*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ḫuḍairī und Maḥmūd Muḥammad Qāsim. Kairo 1385/1965.
17: *-Šarʿīyāt*, ed. Amīn al-Ḫūlī. Kairo 1382/1963.
20: *Fī l-imāma*, ed. ʿAbdalḥalīm Maḥmūd und Sulaimān Dunyā, 1–2. Kairo o. J.
id.: *-Muḥīṭ*, s. Ibn Mattōya.
id.: *Mutašābih al-Qurʾān*, ed. ʿAdnān Muḥammad Zarzūr, 1–2. Kairo 1972.
id.: *Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*, ed. ʿAbdalkarīm ʿUṯmān. Kairo 1384/1965.
id.: *Tanzīh al-Qurʾān ʿan al-maṭāʿin*. Beirut o. J.
id.: *Taṯbīt dalāʾil an-nubūwa*, ed. ʿAbdalkarīm ʿUṯmān, 1–2. Beirut 1386/1966.
ʿAbdalġanī, Bāqir: *Šiʿr al-iʿtizāl as-siyāsī fī l-ʿaṣr al-umawī*; in: Mağ. Kull. al-Ādāb Baġdād 10/1967/56 ff.
ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā: *Rasāʾil*, s. ʿAbbās, Iḥsān.
ʿAbdallāh, Hāšim Ǧamīl: *Fiqh al-imām Saʿīd b. al-Musaiyab*, 1–4. Baġdād 1394/1974–1395/1975.
ʿAbdallah, U. F.: *Mālik's Concept of „ʿAmal" in the Light of Mālikī Legal Theory*. Diss. Chicago 1978.
Abdallah, Y.: *Die Personennamen in al-Hamdānī's al-Iklīl und ihre Parallelen in den altsüdarabischen Inschriften*. Diss. Tübingen 1975.
ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal: *-Sunna*. Kairo 1349.
ʿAbdallāh b. Ḥumaid as-Sālimī: *Tuḥfat al-aʿyān bi-sīrat ahl ʿUmān*. [2]Kairo 1350/1931.
ʿAbdallāh b. Muʿāwiya: *Šiʿr*, ed. ʿAbdalḥamīd ar-Rāḍī. Beirut 1976.
ʿAbdalmutaʿāl Muḥammad Ǧabrī: *-Nasḫ fī š-šarīʿa al-islāmīya*. Kairo 1961.
ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī, s. -Ǧīlānī.
Abdel-Kader, A. H.: *The Life, Personality and Writings of al-Junayd. A study of a third/ninth century Mystic*. London 1962. (GMS, NS XXII).
Abdul Aleem: *ʿIjāzu* (sic) *ʾl-Qurʾān*; in: IC 7/1933/64 ff. und 215 ff.
Abdul Ghafur, M.: *Fourteen Kufic Inscriptions of Banbhore, the Site of Daybul*; in: Pakistan Archeology 3/1966/65 ff.
Abdus Subhan: *The Muʿtazilite View of Beatific Vision*, in: IC 15/1941/422 ff.
Abel, A.: *L'Apocalypse de Baḥīrā et la notion islamique de Mahdī*; in: Ann. Inst. Phil. Hist. Or. Slaves 3/1935/1 ff.
id.: *L'Apologie d'Al Kindī et sa place dans la polémique islamo-chrétienne*; in: *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. Rom 1964. S. 501 ff.
id.: *Aspects sociologiques des religions „manichéennes"*; in: Festschrift Crozet 33 ff.
id.: *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman*; in: SI 2/1954/23 ff.
id.: *Le chapitre sur le christianisme dans le 'Tamhīd' d'al-Bāquillānī (mort en 1013)*; in: *Etudes Lévi-Provençal*, I. S. 1 ff.
id.: *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes de Abū ʿĪsā al-Warrāq*. Brüssel 1949.
id.: *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*; in: *Elaboration de l'Islam*. Colloque de Strasbourg 12–14 juin 1959. Paris 1961. S. 61 ff.
id.: *Les sources arabes sur le manichéisme*; in: Ann. Inst. Phil. Hist. Or. Slaves 16/1961-2/31 ff.
Abhidharma Kośabhāṣyam, frz. Übs. von Louis de la Vallée Poussin u.d.T.: *Abhidharmakośa*, 1–6. Brüssel 1971.
-Ābī, Manṣūr b. al-Ḥusain: *Naṯr ad-durr*, ed. Muḥammad ʿAlī Qurna, 1 ff. Kairo 1980 ff.
Abrahamian, R.: *Dialectes des Israélites de Hamadan et d'Ispahan et dialecte de Bābā Ṭāhir*. Paris 1936.
Abrahamov, B.: *ʿAbbād b. Sulaymān on God's Transcendence. Some Notes*; in: Der Islam 71/1994/109 ff.
id.: *ʿAbd al-Jabbār's Theory of Divine Assistance (luṭf)*; in: JSAI 16/1993/41 ff.

[1] Auf dem Titelblatt falsch: *-Tanabbuʾāt*.

id.: *The Appointed Time of Death* (aǧal) *according to ʿAbd al-Ǧabbār*; in: IOS 13/1993/7 ff.
id.: *The Barāhima's Enigma. A Search for a New Solution*; in: WO 18/1987/72 ff.
id.: *Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm's Argument from Design*; in: Oriens 29–30/1986/259 ff.
id.: *Al-Ḳāsim ibn Ibrāhīm's Theory of the Imamate*; in: Arabica 34/1987/80 ff.
id.: *A re-examination of al-Ashʿarī's theory of kasb according to the K. al-Lumaʿ*; in: JRAS 1989, S. 210 ff.
id.: *The Ṭabaristānīs' Question. Edition and annotated translation of one of al-Ḳāsim ibn Ibrāhīm's Epistles*; in: JSAI 11/1988/16 ff.
Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī: *(Siyar aʾimma muḫtāra min) K. al-Maṣābīḥ*; in: W. Madelung: *Arabic Texts concerning the History of the Zaydī Imāms*. S. 53 ff.
Abu'l-ʿAddus, Y.: *Rhetorical Criticism in al-Jāḥiẓ's al-Bayān wa al-Tabyīn and al-Ḥayawān*; in: IC 61/1987/59 ff.
Abū Aḥmad al-ʿAskarī, al-Ḥasan b. ʿAbdallāh: *Šarḥ mā yaqaʿu fīhi t-taṣḥīf wat-taḥrīf*. Kairo 1326/1908.
Abū ʿAlī al-Fārisī, al-Ḥasan b. Aḥmad: *Aqsām al-aḫbār*, ed. ʿAlī Ǧābir al-Manṣūrī; in: Maurid 7/1978, Heft 3/201 ff.
Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfī al-Ibāḍī: *-Mūǧaz (fī taḥṣīl as-suʾāl wa-talḫīṣ al-maqāl fī r-radd ʿalā ahl al-ḫilāf)*; in: ʿAmmār Ṭālibī: *Ārāʾ al-Ḫawāriǧ al-kalāmīya*, 1–2. Algier 1978.
Abū l-ʿArab, Muḥammad b. Tamīm: *-Miḥan*, ed. Yaḥyā Wuhaib al-Ǧubūrī. Beirut 1403/1983.
id.: *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya wa-Tūnis*, ed. ʿAlī aš-Šābbī und Nuʿaim Ḥasan al-Yāfī. Tunis 1968.
Abū l-ʿAtāhiya, Ismāʿīl b. al-Qāsim: *Dīwān*, ed. Šukrī Faiṣal u.d.T.: *Abū l-ʿAtāhiya. Aš ʿāruhū wa-aḫbāruhū*. Damaskus 1384/1965.
Abū ʿAwāna, Yaʿqūb b. Isḥāq: *Musnad*, 1–2. Beirut 1982.
Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī: *Masāʾil ḫilāfīya fī n-naḥw*, ed. Muḥammad Ḫair al-Ḥulwānī. Damaskus o. J.
Abū Dāwūd, Sulaimān b. al-Aš ʿaṯ: *Masāʾil al-Imām Aḥmad*, ed. Muḥammad Rašīd Riḍā. Beirut 1353/1934.
id.: *Sunan al-Muṣṭafā*, 1–2. Kairo o. J.
Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī: *-Aġānī*, 1–24. Kairo 1345/1927–1394/1974.
id.: *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn*, ed. as-Saiyid Aḥmad Ṣaqr. Kairo 1368/1949.
Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿAlī: *-Muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar*, 1–4. Kairo 1325/1907.
Abū Ǧanāḥ, Ṣāḥib: *Qirāʾat al-Aʿmaš wa-ḫaṣāʾiṣ al-qirāʾa al-Kūfīya*; in: Maurid 17/1988, Heft 4/71 ff.
Abū Ḥaiyān al-Andalusī, Muḥammad b. Yūsuf: *-Baḥr al-muḥīṭ fī tafsīr al-Qurʾān*, ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbdalmauǧūd und ʿAlī Muḥammad Muʿauwaḍ, 1–8. Beirut 1413/1993.
Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, s. -Tauḥīdī.
Abū Ḥāmid al-Isfizārī: *Fī masāʾil al-umūr al-ilāhīya*, s. Gimaret, D.: *Un traité théologique*.
Abū Ḥanīfa, an-Nuʿmān b. Ṯābit: *-ʿĀlim wal-mutaʿallim*, ed. ʿAbdalwahhāb an-Nadwī und Muḥammad Rauwās Qalʿaǧī. Aleppo 1972.
id.: *-Fiqh al-absaṭ*; in: *-ʿĀlim wal-mutaʿallim*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1368/1949. S. 40 ff.
id.: *-Fiqh al-akbar*, mit Kommentar des (Pseudo-)Māturīdī und des Maġnīsawī; in: *-Rasāʾil as-sabʿa fī l-ʿaqāʾid*. ²Haidarabad 1367/1948. – Neuedition s. Daiber, *The Islamic Concept of Belief*.
id.: *Musnad*, ed. Ṣafwa as-Saqqā. Aleppo 1382/1962.
id.: *Risāla ilā ʿUṯmān al-Battī*; in: *-ʿĀlim wal-mutaʿallim*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1368/1949. S. 34 ff.
Abū Hilāl al-ʿAskarī: *-Awāʾil*, ed. Muḥammad al-Miṣrī und Walīd Qaṣṣāb, 1–2. Damaskus 1976.
id.: *-Furūq fī l-luġa*, ed. Ḥusāmaddīn al-Qudsī. Kairo 1353/1935. Nachdruck Beirut 1401/1981.
id.: *-Ṣināʿatain al-kitāba waš-šiʿr*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī und Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1371/1952.
Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, Muḥammad b. ʿAlī b. aṭ-Ṭaiyib: *-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Ḥamīdullāh, 1–2. Damaskus 1385/1965.
Abū l-Ḥusain al-Kātib, Isḥāq b. Ibrāhīm: *-Burhān fī wuǧūh al-bayān*, ed. Aḥmad Maṭlūb und Ḫadīǧa al-Ḥadīṯī. Baġdād 1387/1967.

Abū ʿĪsā al-Warrāq: *-Radd ʿalā n-Naṣārā.* – *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿĪsā al-Warrāq's „Against the Trinity"*, ed. und engl. Übs. von D. Thomas. Cambridge 1992.

id./Yaḥyā b. ʿAdī: *De l'incarnation*, ed. und frz. Übs. von Emilio Platti, 1–2. Löwen 1987. (CSCO 490–491, Script. Arab. 46–47).

s. auch Abel, *Livre pour la réfutation.*

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Naubaḫt (?): *K. al-Yāqūt*; in: -ʿAllāma al-Ḥillī: *Anwār al-malakūt fī šarḥ al-Yāqūt*, ed. Muḥammad Naǧmī az-Zanǧānī. Teheran 1338 š./1959.

Abu-Izzaddin, N. M.: *The Druzes. A new study of their history, faith and society.* London 1984.

Abu-Khadr, F.: *Ellipsis in the 2nd century A. H.*; in: Arabica 33/1986/76 ff.

Abū l-Laiṯ as-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad: *Bustān al-ʿārifīn*; a. R. von *Tanbīh al-ġāfilīn.* Kairo o. J.

id.: Kommentar zum *Fiqh al-absaṭ*, s. Daiber, *Islamic Concept of Belief.*

id.: *Tanbīh al-ġāfilīn.* Kairo, Maṭb. ʿAbdassalām b. Muḥammad b. Šaqrūn o. J.

Abū l-Maʿālī Muḥammad b. ʿUbaidallāh: *Bayān ul-adyān dar šarḥ-i adyān va maḏāhib-i ġāhilī va islāmī*, ed. Hāšim Rāżī. Teheran 1342 š./1963. – Frz. Teilübs. von Henri Massé u.d.T.: *L'exposé des religions par Abou 'l Maali*: in: RHR 94/1926/17 ff.

Abū l-Muʾaṯṯir, aṣ-Ṣalt b. Ḥamīs: *-Aḥdāṯ waṣ-ṣifāt*; in: *-Siyar wal-ġawābāt*, S. 23 ff.

Abū l-Muʿīn an-Nasafī: *Baḥr al-kalām.* Kairo 1329/1911.

id.: *Tabṣirat al-adilla fī uṣūl ad-dīn*, ed. Cl. Salamé, 1–2. Damaskus 1990–1993. – (bis Bd. II noch zitiert nach der Hs. Kairo, Dār al-kutub, ʿilm al-kalām 42).

Abū Muqātil as-Samarqandī: *-ʿĀlim wal-mutaʿallim*, s. Abū Ḥanīfa.

Abū Muṭīʿ al-Balḫī: *-Fiqh al-absaṭ*, s. Abū Ḥanīfa.

Abū Muṭīʿ Makḫūl an-Nasafī: *-Radd ʿalā l-bidaʿ*, s. Bernand.

Abun-Nasr, J.: *A History of the Maghrib in the Islamic period.* Cambridge 1987.

Abū Nuʿaim al-Iṣfahānī, Aḥmad b. ʿAbdallāh: *Ḏikr aḫbār Iṣfahān*, ed. S. Dedering, 1–2. Leiden 1931–4.

id.: *Ḥilyat al-auliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ*, 1–10. Kairo 1932–38.

Abū Nuwās: *Dīwān*, ed. E. Wagner, 1 ff. Wiesbaden/Stuttgart 1958 ff. – *Dīwān*, in der *riwāya* des Abū Bakr aṣ-Ṣūlī, ed. Bahǧat ʿAbdalġafūr al-Ḥadīṯī. Baġdād 1980.

Abū l-Qāsim al-Kūfī, s. ʿAlī b. Aḥmad.

Abū Qurra, Theodor: *Mayāmir*, ed. Qusṭanṭīn Bāšā. Beirut 1904.

id.: *Mīmar fī wuǧūd al-ḫāliq wad-dīn al-qawīm*, ed. Ignace Dick. Rom 1982. – Dt. Übs. von G. Graf u.d.T.: *Traktat über die Schöpfung und die wahre Religion.* Münster 1913. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 14, 1). – vgl. auch Monnot, *Abū Qurra.*

Abū Rāʾiṭa, Ḥabīb b. Ḥidma: *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb b. Ḥidma Abū Rāʾiṭa*, ed. und dt. Übs. G. Graf. Löwen 1951. (CSCO 130–131).

Abū Rašīd an-Naisābūrī, Saʿīd b. Muḥammad (?): *„Fī t-tauḥīd"*, ed. Muḥammad ʿAbdalhādī Abū Rīda. Kairo 1969.

id.: *-Masāʾil fī l-ḫilāf baina l-Baṣrīyīn wal-Baġdādīyīn*, ed. Maʿn Ziyāda und Riḍwān as-Saiyid. Beirut 1979.

id.[2]: *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, Hs. Brit. Mus., Or. 8631.

Abū Rīda, Muḥammad ʿAbdalhādī: *Ibrāhīm b. Saiyār an-Naẓẓām wa-ārāʾuhū l-kalāmīya al-falsafīya.* Kairo 1365/1946.

Abū š-Šaiḫ, ʿAbdallāh b. Muḥammad: *Ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn bi-Iṣbahān wal-wāridīn ʿalaihā*, ed. ʿAbdalġafūr ʿAbdalḥaqq Ḥusain al-Balūsī, 1–2. Beirut 1407/1987-88.

Abū Šāma, ʿAbdarraḥmān b. Ismāʿīl: *-Ḏail ʿalā r-Rauḍatain*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1947.

Abu Saq, M. O.: *The Politics of the Miḥna under al-Maʾmūn and his successors.* Diss. Edinburgh 1971.

[2] Ich folge der Zuschreibung von R. Martin in: JAOS 98/1978/389 ff. Jedoch sagt Martin selber, daß Abū Rašīd nur die späteste in dem Werk genannte Autorität ist und dieses wohl von einem seiner Schüler verfaßt wurde (S. 391). Ein weiteres Fragment daraus ist das oben genannte *„Fī t-tauḥīd"*. Vgl. auch Gimaret in: Ann. Isl. 15/1979/72 f.

Abū Sulaimān al-Manṭiqī: *Ṣiwān al-ḥikma. Muntaḫab*, ed. ʿAbdarraḥmān Badawī. Teheran 1974. – ed. D. M. Dunlop. Den Haag/Paris/New York 1979.
Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī: *Marātib an-naḥwīyīn*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. ²Kairo 1974.
Abū Ṭālib al-Makkī, s. -Makkī.
Abū Tammām, Ḥabīb b. Aus: *Dīwān Abī Tammām bi-šarḥ al-Ḫaṭīb at-Tabrīzī*, ed. Muḥammad ʿAbduh ʿAzzām, 1–4. Kairo 1965. – *Šarḥ aṣ-Ṣūlī li-Dīwān Abī Tammām*, ed. Ḫalaf Rašīd Nuʿmān, 1–2. Baġdād 1977.
id.: *-Waḥšīyāt wa-huwa l-Ḥamāsa aṣ-ṣuġrā*, ed. ʿAbdalʿazīz al-Maimanī. Kairo 1963.
Abū ʿUbaid al-Qāsim b. Sallām: *Ġarīb al-ḥadīṯ*, ed. Muḥammad ʿAbdalmuʿīd Ḫān, 1–4. Haidarabad 1384/1967–1387/1967.
id.: *-Ḫuṭab wal-mawāʿiẓ*, ed. Ramaḍān ʿAbdattauwāb. Kairo 1986.
id.: *-Īmān*, ed. Muḥammad Nāṣiraddīn al-Albānī; in: *Min kunūz as-sunna – Rasāʾil arbaʿ*. Damaskus 1385/1965. S. 47 ff.
id.: *-Nāsiḫ wal-mansūḫ fī l-Qurʾān* (Facs. ed. reprod. from MS 143, Ahmet III Coll., Topkapı Sarayı Libr., Istanbul), ed. F. Sezgin. Frankfurt 1405/1985. – Ed. J. Burton. Cambridge 1987.
Abū ʿUbaid al-Bakrī, s. -Bakrī.
Abū ʿUbaida Maʿmar b. al-Muṯannā: *-Ḫail*, ed. F. Krenkow. Haidarabad 1358/1939.
id.: *Maǧāz al-Qurʾān*, ed. F. Sezgin, 1–2. Kairo 1954–62.
Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ, Muḥammad b. al-Ḥusain: *-Muʿtamad fī uṣūl ad-dīn*, ed. Wadīʿ Zaidān Ḥaddād. Beirut 1974.
id.: *-ʿUdda fī uṣūl al-fiqh*, ed. Aḥmad b. ʿAlī al-Mubārakī, 1–3. Beirut 1400/1980.
Abū Yūsuf al-Qāḍī, Yaʿqūb b. Ibrāhīm: *-Ḫarāǧ*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Kuwait 1985. – Frz. Übs. von E. Fagnan u.d.T.: *Le livre de l'impôt foncier*. Paris 1921. – Engl. Übs. von A. Ben Shemesh u.d.T.: *Kitāb al-Kharāj*. Leiden/London 1969.
id.: *Iḫtilāf Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Lailā*, ed. Abū l-Wafāʾ al-Afġānī. Kairo 1357/1938.
Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid: *-Ittiǧāh al-ʿaqlī fī t-tafsīr. Dirāsa fī qaḍīyat al-maǧāz fī l-Qurʾān ʿinda l-Muʿtazila*. Beirut 1982.
Abū Zakarīyā' al-Warglānī, Yaḥyā b. Abī Bakr: *Siyar al-aʾimma wa-aḫbāruhum*, ed. ʿAbdarraḥmān Aiyūb. Tunis 1985. – Frz. Teilübersetzung von E. Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria*. Algier 1878. – Vollständige frz. Übs. von R. Le Tourneau u.d.T.: *„La Chronique" d'Abū Zakariyyāʾ al-Wargalānī*; in: Revue Africaine 104/1960/99 ff. und 322 ff., 105/1961/117 ff. und 323 ff.
Abū Zurʿa, ʿAbdarraḥmān b. ʿAmr: *-Taʾrīḫ*, ed. Šukrallāh b. Niʿmatallāh al-Qūǧānī, 1–2. Damaskus 1400/1980.
Abyaḍ, Malaka: *-Tarbiya waṭ-ṭaqāfa al-ʿarabīya al-islāmīya fī š-Šām wal-Ǧazīra ḫilāla l-qurūn aṭ-ṭalāṭa al-ūlā lil-hiǧra bil-istinād ilā maḫṭūṭ ‚Taʾrīḫ madīnat Dimašq' l-Ibn ʿAsākir*. Beirut 1980. – Frz. Übs. u.d.T.: *Culture et éducation arabo-islamique au Šām pendant les trois premiers siècles de l'Islam*. Damaskus 1981.
Adab al-mulūk fī bayān ḥaqīqat at-taṣauwuf, ed B. Radtke. Beirut 1991. (BTS 37). – Dt. Übs. von R. Gramlich u.d.T. *Die Lebensweise der Könige*. Stuttgart 1993 (AKM 50.3).
Adad, M.: *Le Kitāb al-tarbīʿ wa-l-tadwīr d'al Ǧāḥiẓ*; in: Arabica 14/1967/298 ff.
Adang, C.: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Ḥazm*. Leiden 1996.
Adams, R. McC.: *Land behind Baghdad. A History of Settlement on the Diyala Plains*. Chicago/London 1965.
Addas, C.: *Mysticism and the Rise of Ibn ʿArabī Andalusī*; in: Jayyusi, S. Kh. (ed.), Legacy of Muslim Spain 909 ff.
Adelard von Bath: *The first Latin translation of Euclid's „Elementa" commonly ascribed to Adelard of Bath*, ed. H. L. L. Buscard. Toronto 1983.
Adle, Ch.: *Genèse d'un pôle mystique*; in: JA 275/1987/412 f.
Aëtius, s. (Pseudo-)Plutarch; dazu Daiber, H.: *Aëtius Arabus*.
Afnan, S. M.: *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden 1964.
Afšār-i Šīrāzī, Aḥmad: *Mutūn-i ʿarabī va fārsī dar bāra-yi Mānī va Mānavīyat* (= Taqīzāde, *Mānī va dīn-i ū*). Teheran 1355 š./1976.
Aġ., s. Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī: *-Aġānī*.

Āġā Buzurg aṭ-Ṭahrānī: *-Ḏarīʿa ilā taṣānīf aš-Šīʿa*, 1–21. Nağaf/Teheran 1355/1936–1392/1972.
Aggoula, B.: *Divinités phéniciennes dans un passage du Fihrist d'Ibn al-Nadīm*; in: JA 278/1990/1 ff.
Aguadé, J.: *La importancia del „Kitāb al-Fitan" de Nuʿaym b. Ḥammād para el estudio del mesianismo musulman*; in: Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica 1978, S. 349 ff.
id.: *„Inna llaḏī yaʾkulu wa-yašrabu takūnu lahū l-ḥāğa". Ein Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik gegen den Islam*; in: WO 10/1979/61 ff.
id.: *Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden. Das Kitāb al-fitan des Nuʿaim ibn Ḥammād.* Diss. Tübingen 1979.
id.: *Eine Schrift des Nuʿaim b. Ḥammād und ihre Überlieferung in Spanien*; in: Festschrift Tovar 1 ff.
id.: *Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandria por un grupo de Hispano-musulmanes*; in: Boletín Asociación Esp. de Orientalistas 12/1976/159 ff.
-Āğurrī, Muḥammad b. al-Ḥusain: *Aḫlāq al-ʿulamāʾ*, ed. Fārūq Ḥamāda. Damaskus 1972.
id.: *-Šarīʿa*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. Kairo 1369/1950.
Aḫbār al-ʿAbbās wa-wuldih, ed. ʿAbdalʿazīz ad-Dūrī und ʿAbdalğabbār al-Muṭṭalibī. Beirut 1971.
Aḫbār Yamūt b. Muzarriʿ, ed. Ibrāhīm Ṣāliḥ; in: RAAD 54/1979/677 ff.
Ahd Ardašīr, ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut 1967.
-Aḫfaš al-ausaṭ, Saʿīd b. Masʿada: *Maʿānī l-Qurʾān*, ed. Fāʾiz Fāris, 1–2. Kuwait 1400/1979.
Ahlwardt, W.: *Anonyme arabische Chronik*, s. -Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf*.
id.: *Sammlungen alter arabischer Dichter.* Berlin 1902.
id.: *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 1–10. Berlin 1887–1899.
Ahmad, Aziz: *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment.* Oxford 1964.
id./von Grunebaum, G. E.: *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857–1968.* Wiesbaden 1970.
Ahmad, Munir-ud-din: *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era in the Light of the Taʾrīkh Baghdād.* Diss. Zürich 1968.
Aḥmad an-Nāṣir: *-Naǧāt*, s. Madelung, W.: *Streitschrift.*
Aḥmad b. Ḥanbal, s. Ibn Ḥanbal.
Ahrens, K.: *Christliches im Koran. Eine Nachlese*; in ZDMG 84/1930/15 ff.
id.: *Muhammed als Religionsstifter.* Leipzig 1935.
Ahsan, M. M.: *Social life under the Abbasids. 170–289 AH, 786–902 AD.* London/New York/Beirut 1979.
-Ahwānī, Aḥmad Fuʾād: *-Tarbiya fī l-Islām au at-taʿlīm fī raʾy al-Qābiṣī.* Kairo 1955.
-Ahwāzī, s. Allard, M.: *Un pamphlet contre al-Aš'arī.*
-Ahwāzī, Ḥusain b. Saʿīd: *-Zuhd*, ed. ʿIrfāniyān. Qum 1979.
AIEO = Annales de l'Institut des Etudes Orientales, Alger.
ʿAinalquḍāt al-Hamadānī, ʿAbdallāh b. Muḥammad: *Šakwā l-ġarīb* und *Zubdat al-ḥaqāʾiq*; in: *Muṣannafāt*, ed. ʿAfīf ʿUsairān, Bd. I. Teheran 1341 š./1962 (mit jeweils getrennter Paginierung).
AIUON = Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.
-ʿAiyāšī, Muḥammad b. Masʿūd: *Tafsīr*, ed. Hāšim ar-Rasūlī al-Maḥallātī, 1–2. Qum 1371/1951.
Ajami, M.: *The Alchemy of Glory. The dialectic of truthfulness and untruthfulness in medieval Arabic criticism.* Washington 1988.
id.: *The Neckveins of Winter. The Controversy over natural and artificial poetry in medieval Arabic literary criticism.* Leiden 1984.
AJSL = American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago.
Akel, Nabih: *Studies in the Social History of the Umayyad Period as revealed in the Kitāb al-Aghānī.* Diss. London 1960.
AKM = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.
ʿAlamalhudā, s. -Šarīf al-Murtaḍā.
Aland, B.: *Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems*; in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, ed. A. Dietrich. Göttingen 1975. S. 123 ff.
-ʿAlawī, ʿAlī b. Muḥammad: *Sīrat al-Hādī ilā l-ḥaqq*, ed. Suhail Zakkār. o. O. 1393/1972.

-ʿAlawī, Saʿīd Bensaʿīd: *-Ḫiṭāb al-ašʿarī. Musāhama fī dirāsat al-ʿaql al-ʿarabī al-islāmī.* Beirut 1412/1992.
Alexander, P. J.: *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. D. deF. Abrahamse. Berkeley 1985.
id.: *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor*; in: Journal of the Warburg and Courtauld-Institutes 41/1978/1 ff.
id.: *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire.* London 1978. (Variorum Reprints).
Alexander von Aphrodisias: *De mixtione* = *Scripta minora*, ed. I. Bruns. Berlin 1892 (Suppl. Arist. II 2). S. 213 ff.
id.: *Maqālat al-Iskandar al-Afrūdīsī fī z-zamān*, ed. ʿAbdarraḥmān Badawī; in: *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres.* Beirut 1971. S. 19 ff.
id.: Περὶ προνοίας, s. Ruland, H.-J.
id.: *Quaestiones naturales*; in: Scripta minora, ed. I. Bruns. Berlin 1892 (Suppl. Arist. II 2).
Alexy, R.: *Theorie der juristischen Argumentation.* Frankfurt 1978.
-ʿAlī, ʿAdnān ʿUbaid: *Bišr b. al-Muʿtamir. Šiʿruhū wa-ṣaḥīfatuhū al-balāġīya*; in: RIMA 31/1987/503 ff.
ʿAlī, Ǧawād: *ʿAbdallāh b. Sabaʾ*; in: MMʿIʿI 6/1959/66 ff.
id.: *Die beiden ersten Safire des Zwölften Imams*; in: Der Islam 25/1939/197 ff.
-ʿAlī, Ṣāliḥ Aḥmad: *-Albisa al-ʿarabīya fī l-qarn al-auwal al-hiǧrī*; in: MMʿIʿI 13/1966/41 ff. und 418 ff.
id.: *-ʿAṭāʾ fī l-Ḥiǧāz*; in: MMʿIʿI 20/1970/37 ff.
id.: *Baġdād madīnat as-salām.* Paris 1977.
id.: *Baġdād madīnat as-salām*, I: *al-Ǧānib al-ġarbī*, 1–2. Baġdād 1985.
id.: *The Foundation of Baġdād*; in: *The Islamic City*, ed. A. Hourani und S. M. Stern. Oxford 1970. S. 87 ff.
id.: *-Ǧāḥiẓ wa-kitābuhū fī l-buldān*; in: Mağ. Kull. Ādāb Baġdād 13/1970/439 ff.
id.: *Ḫiṭaṭ al-Baṣra wa-mināqatihā. Dirāsa fī aḥwālihā al-ʿumrānīya wal-mālīya fī l-ʿuhūd al-islāmīya al-ūlā.* Baġdād 1406/1986.
id.: *Idārat al-Ḥiǧāz fī l-ʿuhūd al-islāmīya al-ūlā*; in: Abhath 21/1968, Heft 2-4/3 ff.
id.: *-ʿIlm al-iġrīqī. Muqauwimātuhū wa-naqluhū ilā l-ʿarabīya*; in: MMʿIʿI 37/1986, Heft 4/3 ff.
id.: *Imtidād al-ʿArab fī ṣadr al-islām*; in: MMʿIʿI 32/1981, Heft 1-2/3 ff. und 3-4/3 ff.
id.: *Miṇṭaqat al-Kūfa*; in: Sumer 21/1965/229 ff.
id.: *Miṇṭaqat Wāsiṭ. Dirāsa tūbūġrāfīya mustanida ilā l-maṣādir al-adabīya*; in: Sumer 26/1970/237 ff. und 27/1971/153 ff.
id.: *Naql kutub al-ʿulūm ilā l-ʿarabīya*; in: MMʿIʿI 34/1983, Heft 2/3 ff.
id.: *Quḍāt Baġdād fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī*; in: MMʿIʿI 18/1969/145 ff.
id.: *Studies in the topography of Medina (during the 1st century A. H.)*; in: IC 35/1961/65 ff.
id.: *-Tanẓīmāt al-iǧtimāʿīya wal-iqtiṣādīya fī l-Baṣra fī l-qarn al-auwal al-hiǧrī*, 1–2. Baġdād 1953.
id.: *Taʾrīḫ al-ʿulamāʾ wa-fahāris al-muṣannafāt*; in: MMʿIʿI 34/1983/3 ff.
ʿAlī b. Abī l-Faraǧ al-Baṣrī, Ṣadraddīn: *-Ḥamāsa al-Baṣrīya*, ed. ʿĀdil Ǧamāl Sulaimān, 1. Kairo 1978.
ʿAlī b. Abī l-Ġanāʾim, Muḥammad al-ʿAlawī: *-Maǧdī fī ansāb aṭ-Ṭālibīyīn*, ed. Aḥmad al-Mahdawī ad-Dāmġānī. Qum 1409/1988.
ʿAlī b. Aḥmad al-Kūfī: *-Istiǧāṯa fī bidaʿ aṯ-ṯalāṯa*, 1–2. Teheran o. J.
ʿAlī b. Rabban, s. -Ṭabarī.
ʿAlī ar-Riḍā: *Musnad*, ed. ʿAzīzullāh al-ʿUṭāridī, 1–2. Teheran 1392/1972.
id.: *-Risāla aḏ-ḏahabīya*, pers. Übs. von Abū ʿAlī Ḥasan b. Ibrāhīm Salmānī in: *Ba-yād-i Ḫūzistān*, ed. ʿAlī Šaiḫulislāmī (= Mağ. Dāniškada-yi Adabīyāt va-ʿulūm-i insānī 25/1983, Heft 1–4). S. 87 ff.
-ʿAllāma al-Ḥillī, s. -Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf.
Allard, M.: *Les chrétiens à Bagdad*; in: Arabica 9/1962/375 ff.
id.: *Un pamphlet contre al-Ašʿarī*; in: BEO 23/1970/129 ff.
id.: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ašʿarī et de ses premiers grands disciples.* Beirut 1965.
id.: *Le Coran selon Muḥāsibī*; in: BEO 29/1977/11 ff.

Allouche, I. S.: *Un traité de polémique christiano-musulmane au IX^e siècle*; in: Hespéris 26/1939/123 ff.
Almagro, M./Almagro, A./Caballero, L./Zozaya, J.: *Quṣayr ʿAmra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*. Madrid 1975.
Al-Nasser, ʿAbdalmunʿim: *The Social Function of Greetings in Arabic*; in: ZAL 26/1993/15 ff.
Alon, I.: *Fārābī's Funny Flora. Al-Nawābit as Opposition*; in: JRAS 1989/221 ff. = Arabica 37/1990/56 ff.
id.: *Ḥikma and Ḥaqq: Divine Attributes?*; in: Festschrift Baneth 95 ff.
Alonso, M.: *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*. Madrid-Granada 1947.
-Alousi, Husam Muhi Eldin: *The Problem of Creation in Islamic Thought*. Baġdād 1968.
Al-Rashid, s. Rashid.
Alt, A.: *Die Weisheit Salomos*; in: ThLZ 76/1951/139 ff.
Altheim, F.: *Die Araber in der Alten Welt*, 1–5. Berlin 1964–1969.
id.: *Geschichte der Hunnen*, 1–5. Berlin 1959–62.
Altmann, A.: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. London 1969.
d'Alverny, M.-Th.: *Annīya-Anitas*; in: Festschrift Gilson 59 ff.
ead./F. Hudry: *Al-Kindi. De radiis*; in: Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age 41/1974/139 ff.
Ambros, A. A.: *Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthesen, neue Ansätze*; in: Der Islam 63/1986/219 ff.
-Āmidī, ʿAlī b. Abī ʿAlī: *Abkār al-afkār*, Hs. Berlin, Ahlwardt 1741.
id.: *-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, 1–4. Kairo 1332/1914.
-ʿĀmilī, Bahāʾaddīn Muḥammad b. Ḥusain: *-Kaškūl*, ed. Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī, 1–2. Kairo 1382/1961.
-ʿĀmilī, Zainaddīn ʿAlī b. Aḥmad: *Ḥaqāʾiq al-īmān*, ed. Mahdī ar-Raǧāʾī. Qum 1409/1989.
-ʿĀmilī, Zainaddīn ʿAlī b. Yūnus, s. -Bayāḍī.
Amīn, Aḥmad: *Ḍuḥā l-Islām*, 1–3. Kairo 1353/1935.
-Amīn, Muḥsin: *Aʿyān aš-šīʿa*, 1–56. Beirut 1380/1960–1382/1963.
-Amīnī, ʿAbdalḥusain b. Aḥmad: *-Ġadīr fī l-kitāb was-sunna wal-adab*, 1–11. [3]Beirut 1387/1967.
ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail: *Dīwān*, ed. Charles Lyall. Leiden/London 1913.
Amir-Moezzi, M. A.: *Le guide divin dans le Shîʿisme originel. Aux sources de l'ésoterisme en Islam*. LaGrasse 1992.
id.: *Notes sur deux traditions „hétérodoxes" imamites*; in: Arabica 41/1994/127 ff.
-ʿĀmirī, Muḥammad b. Yūsuf: *-Amad ʿalā l-abad*, ed. E. K. Rowson. Beirut 1979. – auch E. K. Rowson: *Al ʿĀmirī on the Afterlife*. A translation with commentary. Diss. Yale 1982 und E. K. Rowson: *A Muslim philosopher on the soul and its fate. Al-ʿĀmirī's K. al-Amad ʿalā l-abad*. New Haven 1988. (American Oriental Series 70).
id.: *-Iʿlām bi-manāqib al-Islām*, ed. ʿAbdallāh Ḥāmid Ġurāb. Kairo 1387/1967.
id.: *-Saʿāda wal-isʿād fī s-sīra al-insānīya*. Facsimile-Ed. von M. Minovi. Wiesbaden 1957.
Ammann, L.: *Vorbild und Vernunft. Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam*. Hildesheim 1993.
ʿAmmār al-Baṣrī: *-Burhān* und *-Masāʾil wal-aǧwiba*, ed. Michel Hayek u.d.T.: *Apologie et Controverses*. Beirut 1977.
(Pseudo-)Ammonios, s. Rudolph, U.
ʿAmr b. Ǧumaiʿ: *Muqaddimat at-tauḥīd*, mit Komm. des Dāwūd b. Ibrāhīm at-Tallātī und des Badraddīn aš-Šammāḫī, ed. Ibrāhīm Aṭfīyaš. Kairo (?) o. J.
Anawati, G., s. Gardet und Ibn Sīnā, *Šifāʾ*.
-Anbārī, Abū l-Barakāt ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad: *-Inṣāf fī masāʾil al-ḫilāf*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd, 1–2. [4]Kairo 1380/1961.
id.: *-Nuzhat al-alibbāʾ fī ṭabaqāt al-udabāʾ*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo o. J.
-Anbārī, Muḥammad b. al-Qāsim: *Šarḥ al-Qaṣāʾid as-sabʿ aṭ-ṭiwāl al-ǧāhilīyāt*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo 1963.
Andrae, T.: *Islamische Mystiker*. Stuttgart 1960.
id.: *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm 1917.
id.: *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Stockholm/Uppsala 1926.
(Pseudo-)Andronicus Comnenus: *Dialogus contra Judaeos*; in: PG CXXXIII, Paris 1864, S. 797 ff.

Anfänge = J. van Ess: *Anfänge muslimischer Theologie.*
Annas, J./Barnes, J.: *The Modes of Scepticism. Ancient texts and modern interpretation.* Cambridge 1985.
-Anṣārī, ʿAbdallāh b. Muḥammad: *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfīya*, ed. ʿAbdalḥaiy Ḥabībī Qandahārī. Kabul 1341/1962.
-Anṣārī, Abū l-Qāsim, s. Salmān b. Nāṣir al-Anṣārī.
Ansari, A. R.: *Qaryat al-Fau. A portrait of pre-Islamic civilisation in Saudi Arabia.* London 1982.
-Anṣārī, Zakarīyā' b. Muḥammad: *Šarḥ ar-Risāla al-Qušairīya*, 1–4. Būlāq 1290/1873.
Ansari, Z. I.: *An Early Discussion on Islamic Jurisprudence. Some Notes on al-Radd ʿalā Siyar al-Awzāʿī*, in: Festschrift Mawdudi 147 ff.
id.: *Islamic Juristic Terminology before Šāfiʿī: a semantic analysis with special reference to Kūfa*; in: Arabica 19/1972/255 ff.
Antes, P.: *Prophetenwunder in der Aš'arīya bis al-Ġazālī (Algazel).* Diss. Freiburg 1970.
AO = Acta Orientalia (Kopenhagen).
Ap. = Apostelgeschichte.
Apk. = Offenbarung des Johannes, Apokalypse.
(Pseudo-)Apollonios von Tyana: *Sirr al-ḫalīqa wa-ṣanʿat aṭ-ṭabīʿa*, ed. Ursula Weisser. Aleppo 1979.
ʿAqāʾid as-salaf lil-aʾimma Ibn Ḥanbal wal-Buḫārī wa-Ibn Qutaiba wa-ʿUṯmān ad-Dārimī, ed. ʿAlī Sāmī an-Naššār und ʿAmmār aṭ-Ṭālibī. Alexandria 1971.
Arabskij anonim XI veka, ed. P. A. Grjaznevič. Moskau 1960.
Arazi, A.: *Le cas d'Abū Djaʿfar al-Zawzanī, un poète type du milieu Khurāsānien*; in: Festschrift Baneth 275 ff.
id.: *Matériaux pour l'étude du conflit de préséance entre la Mekke et Médine*; in: JSAI 5/1984/177 ff.
id.: *Noms de vêtements et vêtements d'après al-Aḥādīṯ al-ḥisān fī faḍl al-ṭaylasān d'al-Suyūṭī*; in: Arabica 23/1976/109 ff.
id./Elʿad, A.: *„L'Epître à l'Armée". Al-Maʾmūn et la seconde Daʿwa*; in: SI 66/1987/27 ff. und 67/1988/29 ff.
id./id.: *Al-Ināfa fī rutbat al-Xilāfa de Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī*; in: IOS 8/1978/230 ff.
Arberry, A. J. (ed.): *The Chester Beatty Library. A handlist of the Arabic mss.*, 1–8. Dublin 1955–66.
id.: *Discourses of Rūmī.* London 1961.
id.: *A Ḥanbalī Tract on the Eternity of the Qurʾān*; in: Isl. Quarterly 3/1956/16 ff.
id.: *A Sufi Martyr. The Apologia of ʿAin al-Quḍāt al-Hamadhānī.* London 1969.
-Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad: *Ǧāmiʿ ar-ruwāt*, 1–2. Teheran 1331 š./1952.
van Arendonk, C.: *De Opkomst van het zaidietische imamaat in Yemen.* Leiden 1919.
Arendzen, J.: *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum.* Diss. Bonn 1877.
Arioli, A.: *La rivolta di Abū Sarāyā. Appunti per una tipologia del leader islamico*; in: Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari (XIII 3), Ser. Orientale 5/1974/189 ff.
id.: *Ṣāḥib/aṣḥāb, waǧh/wuǧūh, ʿayn/ʿuyūn nei testi di ʿilm al-riǧāl*; in: B. Scarcia Amoretti (ed.), Onomastica e trasmissione del sapere nell'Islam medievale, Rom 1992, S. 1 ff.
Aristoteles: *Opera*, rec. J. Bekker, 1–5. Berlin 1831–1870.
id.: *De anima*, arab. Übs. von Isḥāq b. Ḥunain u.d.T.: *Fī n-nafs*, ed. ʿAbdarraḥmān Badawī. Kairo 1954.
id.: *Historia animalium*, arab. Übs. von Yūḥannā b. al-Biṭrīq u.d.T.: *Ṭibāʿ al-ḥayawān*, ed. ʿAbdarraḥmān Badawī. Kuwait 1977.
id.: *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, ed. und frz. Übs. von J. Bielawski, Kommentar von M. Plezia. Breslau/Warschau/Krakau 1970.
id.: *Aristoteles' Meteorologie in arabischer und lateinischer Übersetzung. Textkritische Ausgabe des 1. Buches*, ed. P. L. Schoonheim. Diss. Leiden 1978.
id.: *Nikomachische Ethik*, Übs. F. Dirlmeier. Berlin 1956. (Aristoteles: *Werke*. In dt. Übs. hrg. von E. Grumach).
id.: *Organon*, arab., ed. ʿAbdarraḥmān Badawī u.d.T. *Manṭiq Arisṭū*, 1–3. Kairo 1948–1952.

id.: *De partibus animalium*, arab. Übs. von Yūḥannā b. al-Biṭrīq u.d.T.: *Aǧzā' al-ḥayawān*, ed. ʿA. Badawī. Kuwait 1978. – Ed. R. Kruk u.d.T.: *The Arabic Version of Aristotle's Parts of animals. Book XI–XIX of the Kitāb al-Ḥayawān*. Amsterdam 1979. (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R. 97).
id.: *Physik*, arab. Übs. von Isḥāq b. Ḥunain u.d.T.: *-Ṭabīʿa*, ed. ʿAbdarraḥmān Badawī, 1–2. Kairo 1384/1964–1385/1965.
Arjomand, S. A.: *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago/London 1984.
Arkoun, M.: *Le concept de raison islamique*; in: Annuaire de l'Afrique du Nord 18/1979/305 ff.
id.: *L'Islam, morale et politique*. Paris 1986.
Armalé, Isaac: *Qiṣṣat Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs maʿa rāhib aṣ-Ṣīn*; in: Mašriq 24/1926/274 ff. und 334 ff.
Arnaldez, R.: *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris 1956.
Arnold, E. N.: *A Key and Annotated Check List to the Lizards and Amphisbaenians of Arabia*; in: Fauna of Saudi Arabia 8/1986/385 ff.
id.: *Reptiles of Saudi Arabia. A Review of the Lizards Genus Stenodactylus (Reptilia: Gekkonidae)*; in: Fauna of Saudi Arabia 2/1980/368 ff.
Ar. Or. = Archiv Orientální (Prag).
AS = Asiatische Studien (Bern).
-Aʿšā: *Dīwān of al-Aʿshā*, ed. R. Geyer. London 1928. (GMS, NS 6).
Asad b. Mūsā b. Ibrāhīm al-Umawī: *-Zuhd*, ed. R. G. Khoury. Wiesbaden 1976.
Asadī Ṭūsī: *Garšāspnāma = Le Livre de Gerchasp*, 1: ed. C. Huart. Paris 1926. – 2: trad. H. Massé. Paris 1951.
-ʿAsalī, Ḫālid: *Ǧahm b. Ṣafwān wa-makānatuhū fī l-fikr al-islāmī*. Baġdād 1965.
-Aʿsam, ʿAbdalamīr: *History of Ibn ar-Rīwandī the Heretic./Taʾrīḫ Ibn ar-Rēwandī al-mulḥid*. Beirut 1975.
id.: *Ibn ar-Rīwandī's K. Faḍīḥat al-Muʿtazila. Analytical Study of Ibn ar-Rīwandī's method in his criticism of the Rational Foundation of Polemics in Islam*. Beirut/Paris 1975–1977.
id.: *Ibn ar-Rēwandī fī l-marāǧiʿ al-ʿarabīya al-ḥadīṯa./Ibn ar-Rīwandī in the Modern Arabic References*, 1–2. Beirut 1978–9.
id.: *Waṯīqa muhimma tataʿallaqu bi-Ibn ar-Rāwandī tabʿan lil-Māturīdī fī Kitāb at-Tauḥīd*; in: Mağ. Kull. Ādāb Baġdād 19/1976/8 ff.
-Aš'arī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl: *-Ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna*. Haidarabad (1321). – Engl. Übs. von W. C. Klein u.d.T.: *The Elucidation of Islam's Foundation*. New Haven 1940. (American Oriental Series 19).
id.: *-Lumaʿ*, in: McCarthy, R. J., *The Theology of al-Ash'arī*.
id.: *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ḫtilāf al-muṣallīn*, ed. H. Ritter, 1–2 und Indices. Konstantinopel 1929–33 (= BI 1 a–c), zitiert als *Maq.* – ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd, 1–2. Kairo 1369/1950–1373/1954.
id.: *Risālat Istiḥsān al-ḫauḍ fī ʿilm al-kalām = K. al-Ḥaṯṯ ʿalā l-baḥṯ*, ed. R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arī*. S. 87 ff. – Ed. R. M. Frank; in: MIDEO 18/1988/83 ff.
Ashtor, E.: *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*. Paris 1969.
id.: *The Jews of Muslim Spain*. Philadelphia 1973.
id.: *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. London/Glasgow/Sydney 1976.
ʿĀṣī, Ḥasan: *-Tafsīr al-qurʾānī wal-luġa aṣ-ṣūfīya fī falsafat Ibn Sīnā*. Beirut 1983.
Asín-Palacios, M.: *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid 1914. – Engl. Übs. von Howard W. Yoder und Elmer H. Douglas u.d.T.: *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*. Leiden 1978.
id.: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid 1919.
id.: *Huellas del Islam*. Madrid 1941.
id.: *Los precedentes musulmanes del „pari" de Pascal*; in: Boletín de la Biblioteca Menendez Pelayo 2/1920/171 ff.
id.: *Obras escogidas*, 1–3. Madrid 1946–48.
-ʿAskarī, s. Abū Aḥmad und Abū Hilāl.

-Aṣmaʿī, ʿAbdalmalik b. Quraib: *-Nabāt waš-šaǧar*, ed. A. Haffner in: Dix anciens traités de philologie arabe. Beirut ²1914. S. 18 ff.

Asmussen, J. P.: *Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes*; in: Temenos 2/1966/5 ff.

-Asnāwī, Ǧamāladdīn ʿAbdarraḥmān b. al-Ḥasan: *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya*, ed. ʿAbdallāh al-Ǧubūrī, 1–2. Baġdād 1391/1971.

ʿAššāš, Ṭaiyib: *Abū ṭ-Ṭufail ʿĀmir b. Wāṯila al-Kinānī, aḫbāruhū wa-aš'āruh;* in: Ḥaulīyāt al-Ǧāmiʿa at-Tūnisīya 10/1973/171 ff.

-Astarābādī, Mīrzā Muḥammad: *Manhaǧ al-maqāl*. o. O. (Teheran) 1307/1889.

-ʿAṭawī, Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān: *Šiʿr al-ʿAṭawī*, ed. Muḥammad Ǧabbār al-Muʿaibid; in: Maurid 1/1971, Heft 1-2/71 ff. = *Šuʿarā' Baṣrīyūn min al-qarn aṯ-tāliṯ al-hiǧrī*, Baġdād 1977, S. 5 ff.

Ateş, A.: *Two Works of Al-Muḥāsibī*; in: Festschrift Caskel 37 ff.

Ateş, S.: *Sülemî ve tasavvufî tefsîri*. Istanbul 1969.

ʿAthamina, Kh.: *Aʿrāb and Muhājirūn in the environment of Amṣār*; in: SI 66/1987/5 ff.

id.: *Arab Settlement during the Umayyad Caliphate*; in: JSAI 8/1986/185 ff.

id.: *The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans*; in: Arabica 36/1989/320 ff.

id.: *Al-Nabiyy al-Umiyy* (sic). *An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse*; in: Der Islam 69/1992/61 ff.

id.: *Al-Qaṣaṣ. Its emergence, religious origin and its socio-political impact on early Muslim Society*; in: SI 76/1992/53 ff.

id.: *Taxation Reforms in Early Islamic Khurasan. A Reassessment*; in: Der Islam 65/1988/272 ff.

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, ed. Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette u. a. Freiburg 1970.

ʿAṭṭār, Farīduddīn: *Taḏkirat ul-auliyā'*, ed. R. A. Nicholson, 1–2. London/Leiden 1905–7.

Attema, D. S.: *De mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voorteekenen*. Amsterdam 1942.

ʿAṭwān, Ḥusain: *-Firaq al-islāmīya fī bilād aš-Šām fī l-ʿaṣr al-umawī*. Amman 1986.

id.: *-Qirā'āt al-qur'ānīya fī bilād aš-Šām*. Beirut 1402/1982.

Audebert, Cl.-Fr.: *Al-Ḫaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran. Trad. et introd. au Bayān iʿǧāz al-Qur'ān*. Damaskus 1982.

Augenheilkunde im Islam. Texte, Studien und Übersetzungen, ed. Fuat Sezgin, 1–4. Frankfurt 1986.

Aus b. Ḥaǧar: *Dīwān*, ed. u. dt. Übs. von R. Geyer u.d.T.: *Gedichte und Fragmente des Aus ibn Ḥajar*. SBAW Wien, Bd. 126/1892. – Ed. Muḥammad Yūsuf Naǧm. Beirut 1960.

Avi-Jonah, M.: *The Jews of Palestine. A political history from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*. Oxford 1976.

Awn, P. J.: *Satan's Tragedy and Redemption. Iblīs in Sufi psychology*. Leiden 1983.

Ayalon, D.: *Egypt as a Dominant Factor in Syria and Palestine during the Islamic Period*; in: *Egypt and Palestine. A Millenium of Association (868–1948)*, ed. A. Cohen und G. Baer. Jerusalem 1984. S. 17 ff.

id.: *On the Term Khādim in the Sense of „Eunuch" in the Early Muslim Sources*; in: Arabica 32/1985/289 ff.

Aʿyān aš-Šīʿa, s. -Amīn, Muḥsin.

Aydın, Hüseyin: *Muhâsibî'nin tasavvuf felsefesi*. Ankara 1976.

Ayoub, M.: *Divine preordination and human hope. A study of the concept of badā' in Imāmī Shīʿī tradition*; in: JAOS 106/1986/623 ff.

id.: *The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān. A Study of the Principles and Development of Imāmī Shīʿī tafsīr*; in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin. Oxford 1988. S. 177 ff.

Ayyoub, G.: *Remarques sur la syntaxe des Afʿāl al-qulūb*; in: Analyses Théorie 1980, Heft 1, S. 1 ff.

AZ = Abū Zurʿa: *-Taʾrīḫ*.

Azami, M. M.: *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Riyāḍ 1985.

Azar, R.: *Der Begriff der Substanz in der frühen christlich-arabischen und islamischen Gotteslehre.* Diss. Bonn 1967.
-Azdī, ʿAbdalġanī: *-Mutawārīn*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn; in: RAAD 50/1975/552 ff.
-Azdī, Yazīd b. Muḥammad b. Iyās: *Taʾrīḫ al-Mauṣil*, ed. ʿAlī Ḥabība. Kairo 1387/1967.
-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad: *Tahḏīb al-luġa*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, 1–16. Kairo 1964–1975.
-Azkawī, Muḥammad b. Ǧaʿfar: *-Ǧāmiʿ*, ed. ʿAbdalmunʿim ʿĀmir, 1–3. ʿUmān 1981–2.
Azmi, M. M.: *Studies in Early Hadith Literature, with a critical edition of some early texts.* Beirut 1968. – s. auch oben Azami.

Bacharach, J.: *Laqab for a Future Caliph. The Case of the Abbasid al-Mahdī*; in: JAOS 113/1993/271 ff.
Back, M.: *Die sassanidischen Staatsinschriften.* Leiden 1978.
Bacon, E.: *Vanished Civilizations. Forgotten Peoples of the Ancient World.* London 1967.
Badawī, ʿAbdarraḥmān: *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres.* Beirut 1971. (Rech. ILO 1A).
id.: *Influences islamiques sur la littérature française à l'époque classique*; in: SI 45/1977/5 ff.
id.: *Manṭiq Aristū*, 1–3. Kairo 1948–52.
id.: *Min taʾrīḫ al-ilḥād fī l-Islām.* Kairo 1948.
id.: *Šahīdat al-ʿišq al-ilāhī Rābiʿa al-ʿAdawīya.* ²Kairo 1962.
id.: *Šaṭaḥāt aṣ-Ṣūfīya. I: Abū Yazīd al-Biṣṭāmī.* Kairo 1949.
Badīʿazzamān al-Ḥamadānī, Aḥmad b. Ḥusain: *-Maqāmāt.* Beirut 1388/1968.
id.: *Rasāʾil.* Istanbul 1298/1881. – ⁴Kairo 1346/1928.
-Bādīsī, ʿAbdalḥaqq: *-Maqṣad*, frz. Übs. von G. S. Colin; in: Archives Marocaines 26/1926/1 ff.
Badr, ʿAbdallāh Abū s-Suʿūd: *Tafsīr Qatāda. Dirāsa lil-mufassir wa-minhāǧ tafsīrihī.* Kairo 1399/1979.
Baffioni, C.: *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico.* Neapel 1982.
ead.: *Valore „filosofico" dell'atomismo del kalām*, in: AIUON 40/1980/243 ff.
-Baġdādī, ʿAbdalqādir b. ʿUmar: *Ḫizānat al-adab wa-lubb lubāb lisān al-ʿarab*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, 1–4. Kairo 1387/1967–1389/1969.
-Baġdādī, ʿAbdalqāhir b. Ṭāhir: *-Farq baina l-firaq*, ed. Muḥammad Badr. Kairo 1328/1910. – (nach Schrägstrich) ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd. Kairo o. J. – Engl. Übs. von K. Ch. Chambers Seelye u.d.T.: *Moslem Schisms and Sects.* New York 1966. (Columbia University Oriental Studies 15).
id.: *-Milal wan-niḥal*, ed. A. N. Nader. Beirut 1970.
id.: *Uṣūl ad-dīn.* Istanbul 1928.
Bağdatlı İsmail Paşa: *Īḍāḥ al-maknūn fī ḏ-ḏail ʿalā Kašf aẓ-ẓunūn*, ed. Şerefettin Yaltkaya und Muallim Kilisli Rifat Bilge, 1–2. ²Istanbul 1971–72.
id.: *Hadīyat al-ʿārifīn. Asmāʾ al-muʾallifīn wa-āṯār al-muṣannifīn*, ed. Muallim Kilisli Rifat Bilge u. a., 1–2. Istanbul 1951.
-Bāǧī, Abū l-Walīd: *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, ed. ʿAbdalmaǧīd Turkī. Beirut 1407/1986.
Bağīya, Ṣāliḥ: *-Ibāḍīya bil-Ǧarīd fī l-ʿuṣūr al-islāmīya al-ūlā.* Tunis 1396/1976.
Bahğat, Muğāhid Muṣṭafā: *Šiʿr al-imām al-muğāhid ʿAbdallāh b. al-Mubārak*; in: RIMA 27/1983/9 ff. und 455 ff., Nachtrag ib. 28/1984/311 ff.
-Baḥrānī, Hāšim b. Sulaimān: *-Burhān fī tafsīr al-Qurʾān*, ed. Maḥmūd b. Ǧaʿfar al-Mūsawī az-Zarandī, 1–5. Teheran 1374/1954–1375/1955.
-Baḥrānī, Mīṯam b. ʿAlī: *Qawāʿid al-marām fī ʿilm al-kalām.* Qum 1398/1978.
Baḥšal, Aslam b. Sahl al-Wāsiṭī: *Taʾrīḫ Wāsiṭ*, ed. Kurkīs ʿAuwād. Baġdād 1387/1967.
-Baiḍāwī, ʿAbdallāh b. ʿUmar: *Ṭawāliʿ al-anwār*, in: Šamsaddīn b. Maḥmūd al-Iṣfahānī, *Šarḥ maṭāliʿ al-anẓār.* Kairo 1323/1905.
-Baihaqī, Aḥmad b. al-Ḥusain: *Aḥkām al-Qurʾān*, ed. Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kauṯarī. Beirut 1395/1975.
id.: *-Asmāʾ waṣ-ṣifāt.* Beirut 1405/1985 (Neudruck der Ausgabe Kairo, Maṭbaʿat as-Saʿāda 1358/1939).

id.: *Dalā'il an-nubūwa*, 1–2. Medina 1389/1969.
id.: *-I'tiqād 'alā maḏhab as-salaf ahl as-sunna wal-ǧamā'a*, ed. Aḥmad Mursī. Kairo 1380/1961.
id.: *Manāqib aš-Šāfi'ī*, ed. Aḥmad Ṣaqr, 1–2. Kairo 1391/1971.
id.: *Šu'ab al-īmān*, ed. Abū Hāǧar Muḥammad as-Sa'īd Zaġlūl, 1–7 und Indices. Beirut 1410/1990.
id.: *-Sunan al-kubrā*, 1–10. Haidarabad 1344/1925–1356/1937.
-Baihaqī, 'Alī b. Zaid Ibn Funduq: *Ġurar al-amṯāl wa-durar al-aqwāl*, ed. H. El-Saghir, *Abū l-Ḥasan al-Baihaqī und seine Sprichwörtersammlung Ġurar al-amṯāl wa-durar al-aqwāl*. Diss. Frankfurt 1984.
id.: *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, ed. Mohammad Shafī', 1: Arabic Text, 2: Persian Version. Lahore 1935.
-Baihaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad: *-Maḥāsin wal-masāwī*, ed. F. Schwally. Gießen 1902.
-Baihaqī, Muḥammad b. Ḥusain: *Tārīḫ-i Mas'ūdī*, ed. 'Alī Akbar Faiyāż. Mašhad 1350/1971.
Bailey, C.: *The Greek Atomism and Epicurus*. Oxford 1928.
Bailey, H. W.: *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. [2]Oxford 1971.
Baiyūmī, Muṣliḥ Saiyid: *al-Ḥasan al-Baṣrī*. Kairo 1980.
-Bakrī, Abū 'Ubaid 'Abdallāh b. 'Abdal'azīz: *Faṣl al-maqāl fī šarḥ Kitāb al-Amṯāl*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut 1391/1971.
id.: *-Masālik wal-mamālik*. Daraus *-Muġrib fī ḏikr bilād Ifrīqiya wal-Maġrib*, ed. und übs. Mac-Guckin de Slane u.d.T.: *Description de l'Afrique septentrionale*. [2]Algier 1910.
id.: *Mu'ǧam mā sta'ǧam min asmā' al-bilād wal-mawāḍi'*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā', 1–4. Kairo 1364/1945–1371/1951.
id.: *Simṭ al-la'ālī fī šarḥ al-Amālī*, ed. 'Abdal'azīz al-Maimanī, 1–3. Kairo 1354/1935-36.
-Balāḏurī, Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-ašrāf*,
I, ed. Muḥammad Ḥamīdullāh. Kairo 1959.
II, ed. Muḥammad Bakrī al-Maḥmūdī. Beirut 1974.
III, ed. 'Abdal'azīz ad-Dūrī. Beirut 1398/1978.
IV_1, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut 1400/1979./bis S. 480 identisch mit
IV A, ed. M. Schloessinger und M. J. Kister. Jerusalem 1971 sowie IV B, ed. M. Schloessinger. Jerusalem 1938.
V, ed. S. D. F. Goitein. Jerusalem 1936.
XI, ed. W. Ahlwardt, *Anonyme arabische Chronik*. Greifswald 1883.
Hs. Istanbul, Reisülküttap 598.
id.: *Futūḥ al-buldān*, ed. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid, 1–2. Kairo (1957).
Bal'amī, s. Ṭabarī.
-Balawī, 'Abdallāh b. Muḥammad: *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, ed. Muḥammad Kurd 'Alī. Damaskus 1358/1939.
-Balawī, Bišr b. Abī Kubār, s. Qāḍī, W.
Balba', 'Abdalḥakīm: *Adab al-Mu'tazila ilā nihāyat al-qarn ar-rābi' al-hiǧrī*. Kairo 1959.
Baldauf, I.: *Die Knabenliebe in Mittelasien, Bacabozlik*. Berlin 1988.
Baldick, J.: *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*. London 1989.
-Balḫī, Abū l-Qāsim 'Abdallāh b. Aḥmad: *Ḏikr al-Mu'tazila*, s. -Ka'bī.
Baljon, J. M. S.: *The Amr of God in the Koran*; in: AO 23/1959/7 ff.
id.: *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī*. Leiden 1986.
id.: *‚To Seek the Face of God' in Koran and Hadith*; in: AO 21/1953/254 ff.
Baltes, M.: *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 1–2. Leiden 1976–78.
Bang, W.: *Manichäische Erzähler*; in: Le Muséon 44/1931/1 ff.
-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib: *-Bayān 'an al-farq baina l-mu'ǧizāt wal-karāmāt wal-ḥiyal wal-kahāna was-siḥr wan-naranǧāt*, ed. R. J. McCarthy. Beirut 1958.
id.: *I'ǧāz al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ṣaqr. Kairo 1963.
id.: *-Intiṣār lil-Qur'ān*. Facs. Frankfurt 1986. (Veröffentl. Inst. Gesch. der Arab.-Isl. Wissenschaften C 40).

id.: *Nukat al-intiṣār li-naql al-Qur'ān*[3], ed. Muḥammad Zaġlūl Salām. Alexandria o. J.
id.: *-Tamhīd*, ed. R. J. McCarthy. Beirut 1957.
Bar-Asher, M. M.: *Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imāmites du Coran*; in: Arabica 37/1990/291 ff.
Barbier de Meynard, M.: *Le Seid Himyarite, recherches sur la vie et les oeuvres d'un poète hérétique du II^e siècle de l'hégire*; in: JA 4/1874/159 ff.
Bardy, G.: *Les Trophées de Damas. Controverse judéo-chrétienne du VII^e siècle*; in: PO 15/1920/171 ff.
Bargebuhr, F. P.: *Salomo ibn Gabirol. Ostwestliches Dichtertum*. Wiesbaden 1976.
Barhebraeus: *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J. B. Abbeloos und Th. J. Lamy, 1–3. Löwen/Paris 1872–77.
id.: *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj commonly known as Bar Hebraeus, being the first part of his political history of the world*, ed. und engl. Übs. von E. A. Wallis Budge, 1–2. London 1932.
Barnes, J.: *The Toils of Scepticism*. Cambridge 1990.
Baron, S. W.: *A Social and Religious History of the Jews*, 1–14. [2]New York 1952–1969.
-Barqī, Aḥmad b. Muḥammad: *-Maḥāsin*. Nağaf 1384/1964.
id.: *-Riǧāl*, ed. Kāẓim al-Mūsawī al-Mayāmawī. Teheran 1342 š./1963.
-Barrādī, Abū l-Faḍl b. Ibrāhīm: *-Ǧawāhir al-muntaqāt*. Kairo 1886.
Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik*, I: Die Lehre vom Wort Gottes. [9]Zürich 1975. – II: Die Lehre von Gott. [7]Zürich 1987.
Barthold, W.: *An Historical Geography of Iran*, engl. Übs. von S. Soucek, ed. C. E. Bosworth. Princeton 1984.
id.: *Four Studies on the History of Central Asia*, 1–3. Leiden 1962.
id.: *Turkestan down to the Mongol Invasion*. London [3]1968.
id.: *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*. Berlin 1935.
Bartholomäus von Edessa: *Confutatio Agareni*, ed. K.-P. Todt. Würzburg/Altenberge 1988.
Bashear, S.: *Abraham's Sacrifice of his Son and Related Issues*; in: Der Islam 67/1990/243 ff.
id. (Bašīr, Sulaimān): *Muqaddima fī t-ta'rīḫ al-āḫar = An Introduction to the Other History. Towards a new reading of Islamic Tradition*. Jerusalem 1984.
id.: *Yemen in early Islam*; in: Arabica 36/1989/327 ff.
BASOR = Bulletin of the American School of Oriental Research.
Baššār b. Burd: *Dīwān*, ed. Muḥammad aṭ-Ṭāhir ʿĀšūr, 1–3. Kairo 1369/1950–1376/1957.
Bates, M. L.: *History, Geography and Numismatics in the first century of Islamic Coinage*; in: Revue Suisse de Numismatique 65/1986/231 ff.
id.: *Islamic Coins*. New York 1982.
id.: *Islamic Numismatics*; in: MESA Bulletin 12/1978, nr. 2/1 ff. und nr. 3/2 ff. sowie 13/1979, nr. 1/3 ff. und nr. 2/1 ff.
Batunsky, M.: *Recent Soviet Islamology*; in: Religion 12/1982/365 ff.
Bauer, H.: *Die Dogmatik al-Ghazālī's nach dem 2. Buch seines Hauptwerkes*. Halle 1912.
Bauer, Th.: *Das Pflanzenbuch des Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Inhalt, Aufbau, Quellen*. Wiesbaden 1988.
Bauer, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. [5]Berlin 1958.
Baumstark, A.: *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922.
Bausani, A.: *Some considerations on three problems of the Anti-Aristotelian controversy between al-Bīrūnī and Ibn Sīnā*; in: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen 15. bis 22. August 1974*, ed. A. Dietrich. Göttingen 1976. S. 74 ff.
-Bayāḍī, Aḥmad b. Ḥasan: *Išārat al-marām min ʿibārat al-imām*, ed. Yūsuf ʿAbdarrazzāq. Kairo 1368/1949.

[3] Spätere, in Wortlaut und Anordnung stark abweichende Zusammenfassung des vorhergehenden Werkes.

-Bayāḍī, Zainaddīn ʿAlī b. (Muḥammad b.) Yūnus al-ʿĀmilī: *-Durr al-manṯūr min al-maʾṯūr wa-ġair al-maʾṯūr*, 1–2. Qum 1398/1978.
id.: *-Ṣirāṭ al-mustaqīm ilā mustaḥiqqī t-taqdīm*. Teheran 1384/1964.
de Beaurecueil, S. de Laugier: *Esquisse d'une biographie de Khwāja ʿAbdallāh Anṣārī*. II: *Le maître*, in: MIDEO 5/1958/47 ff.
Beck, E.: *Bardesanes und seine Schule bei Ephrem*; in: Le Muséon 91/1978/271 ff.
id.: *Eine christliche Parallele zu den Paradiesesjungfrauen im Koran?*; in: OCP 14/1948/398 ff.
id.: *Die dogmatisch religiöse Einstellung des Grammatikers Yaḥyā b. Ziyād al-Farrāʾ*; in: Le Muséon 64/1951/187 ff.
id.: *Les Houris du Coran et Ephrem le Syrien*; in: MIDEO 6/1959-61/405 ff.
id.: *Die Hyle bei Markion nach Ephrem*; in: OCP 44/1978/5 ff.
id.: *Iblīs und Mensch, Satan und Adam. Der Werdegang einer koranischen Erzählung*; in: Le Muséon 89/1976/195 ff.
Beck, Hans-Georg: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 1977.
Beck, H. L.: *L'Image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (659–869/1258–1465)*. Leiden 1989.
Beck, Hildebrand: *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*. Rom 1937. (Orientalia Christiana Analecta 114).
Becker, C. H.: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, 1–2. Leipzig 1924–32.
id.: *Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch*; in: Nachrichten Kön. Wiss. Ges. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1916, S. 7 ff.
Beckwith, Ch. I.: *The Tibetan Empire in Central Asia. A History of the struggle for great power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the early Middle Ages*. Princeton 1987.
Beeston, A. F. L.: *The epistle on singing-girls of Jāḥiẓ*. Warminster 1980.
id.: *Selections from the poetry of Baššār*. Cambridge 1977.
id.: *Two Biʾr Ḥimā inscriptions re-examined*; in: BSOAS 48/1985/42 ff.
Belenickij, A.: *Zentralasien*, dt. Bearbeitung Gerhard Doerfer. München 1978. (Archaeologia Mundi).
Bell, J. N.: *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*. Albany 1979.
Bell, R.: *Introduction to the Qurʾān*. Edinburgh 1953.
id.: *Muḥammad's Pilgrimage Proclamation*; in: JRAS 1937, S. 233 ff.
id.: *The Qurʾān. Translated with a critical rearrangement of the Surahs*, 1–2. Edinburgh 1937–39.
Bellamy, J. A.: *The Impact of Islam on early Arabic Poetry*; in: Festschrift Watt 141 ff.
id.: *Sex and Society in Islamic Popular Literature*; in: Society and the Sexes in Medieval Islam. S. 23 ff.
id.: *Sources of Ibn Abī l-Dunyā's Kitāb Maqtal Amīr al-muʾminīn ʿAlī*; in: JAOS 104/1984/3 ff.
Bello, I. A.: *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*. Leiden 1989.
Belyaev, E. A.: *Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages*. Jerusalem 1969.
Ben Shammai, H.: *Attitudes of some Early Karaites towards Islam*; in: J. Twersky, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II 3 ff.
id.: *Qirqisānī on the Oneness of God*; in: JQR 73/1982/105 ff.
id.: *Studies in Karaite Atomism*; in: JSAI 6/1985/243 ff.
Bencheikh, Jamel E.: *Les secrétaires poètes et animateurs de cénacles aux II^e et III^e siècles de l'Hégire*, in: JA 263/1975/267 ff.
BEO = Bulletin d'Etudes Orientales, Damaskus.
van Berchem, M.: *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, 1–9. Paris 1894 – Kairo 1910.
van den Bergh, S.: *Die Epitome zur Metaphysik des Averroes übersetzt*. Leiden 1924.
id.: *Umriß der muhammedanischen Wissenschaften nach Ibn Ḫaldūn*. Leiden 1912.
s. auch Ibn Rušd: *Tahāfut at-Tahāfut*.
Bergsträsser, G.: *Ḥunain b. Isḥāq. Über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, ed. und dt. Übs. von G. Bergsträsser. Leipzig 1925. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17, 2).

id.: *Die Koranlesung des Ḥasan von Baṣra*; in: Islamica 2/1926/11 ff.
Berkey, J.: *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*. Princeton 1992.
Bernand, M.: *L'accord unanime de la communauté comme fondement des status légaux de l'Islam, d'après Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī*. Paris 1970.
ead.: *Des critères de la certitude. Un opuscule de Ḥasan ibn Sahl sur la crédibilité du dire transmis par un grand nombre*; in: JA 257/1969/95 ff.
ead.: *Ḥanafī Uṣūl al-Fiqh through a manuscript of al-Ǧaṣṣāṣ*; in: JAOS 105/1985/623 ff.
ead.: *Le Kitāb al-radd ʿalā l-bidaʿ d'Abū Muṭīʿ Makḥūl al-Nasafī*; in: Ann. Isl. 16/1980/39 ff.
ead.: *Le Muġnī d'al-Mutawallī*. Kairo 1986. (Suppl. Ann. Isl. 7).
ead.: *La notion de ʿIlm chez les premiers Muʿtazilites*; in: SI 36/1972/23 ff. und 37/1973/27 ff.
ead.: *Un ouvrage de kalām ashʿarite attribué à un contemporain d'al-Juwaynī*; in: Festschrift Hourani 54 ff.
ead.: *Le problème de la connaissance d'après le Muġnī du Cadi ʿAbd al-Ǧabbār*. Algier 1982.
ead.: *Le problème de l'ašbah ou les implications ontologiques de la règle juridico-religieuse*; in: Arabica 37/1990/151 ff.
ead.: *La profession de foi d'Abū Isḥāq al-Šīrāzī*. Kairo 1987. (Suppl. Ann. Isl. 11).
ead.: *Le savoir entre la volonté et la spontaneité selon an-Naẓẓām et al-Ǧāḥiẓ*; in: SI 39/1974/25 ff.
Berque, J.: *Le Coran. Essai de traduction*. Paris 1990.
Bertels, C. E.: *Izbrannye trudy*, 1–4. Darin: *Sufizm i sufijskaja literatura*. Moskau 1965.
Bertram, G.: *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus*; in: Festschrift Deissmann 187 ff.
Betz, O.: *Der Paraklet*. Leiden 1963.
Beyer, K.: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*. Göttingen 1984.
BGA = Bibliotheca Geographorum Arabicorum.
BI = Bibliotheca Islamica.
Bianquis, T.: *Damas et la Syrie sous la domination fāṭimide (359–468/969–1076)*, 1–2. Damaskus 1986–1989.
id.: *Les derniers gouverneurs ikhchidides à Damas*; in: BEO 23/1970/167 ff.
Bidawid, R. J.: *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. La lettre de Timothée I aux moines du Couvent Mar Maron*. Vatikanstadt 1956. (Studi e Testi 187).
Bidez, J.: *Julian der Abtrünnige*. München o. J.
BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
Biḥār, s. -Maǧlisī, Muḥammad Bāqir: *Biḥār al-anwār*.
Bilabel, F./Grohmann, A.: *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*. Heidelberg 1934.
Bilauhar wa-Būḏasf, s. Gimaret.
Biram, A.: *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern*. Diss. Berlin 1902.
Birkeland, H.: *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast*. Oslo 1955. (Avh. Norske Videnskaps-Akademi, Hist.-Fil. Kl. 1955. 3).
id.: *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam*. Oslo 1956. (Skrifter Norske Videnskaps-Ak., Hist.-Fil. Kl. 1956. 2).
id.: *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*. Oslo 1955. (Avh. Norske Videnskaps-Akademi, Hist.-Fil. Kl. 1955. 1).
-Bīrūnī, Muḥammad b. Aḥmad: *-Āṯār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḫāliya*, ed. E. Sachau. Leipzig 1878. – Engl. Übs. von E. Sachau u.d.T.: *The Chronology of Ancient Nations*. London 1879.
id.: *-Ǧamāhir fī maʿrifat al-ǧawāhir*. Haidarabad 1936.
id.: *Risāla fī fihrist kutub Muḥammad b. Zakarīyā' ar-Rāzī*, ed. Paul Kraus. Paris 1936. – Ed. M. Muḥaqqiq. Teheran 1366 š./1987.
id.: *K. fī Taḥqīq mā lil-Hind*. Haidarabad 1958. – Engl. Übs. von E. Sachau u.d.T.: *Alberuni's India*, 1–2. London 1910.
id.: *Taḥdīd nihāyat al-amākin li-taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*, ed. P. Bulgakov. Kairo 1964.
Bīrūnī und Ibn Sīnā, Briefwechsel: *As'ila wa-aǧwiba*, ed. S. Ḥ. Naṣr und M. Muḥaqqiq. Teheran 1352 š./1973. – ed. H. Z. Ülken in: *Ibn Sina Risaleleri II*. Istanbul 1953. S. 2 ff.

Bišr b. Ġānim, Abū Bišr: *-Mudauwana al-kubrā*, 1–2. Facs. Beirut 1974. – 1–2. Masqaṭ 1404/1984.
id.: *-Mudauwana aṣ-ṣuġrā*, 1–2. Masqaṭ 1404/1984.
BKV = Bibliothek der Kirchenväter.
Blachère, R.: *Analecta*. Damaskus 1975.
id.: *Un auteur d'Adab oublié: al-ʿUtbī, mort en 228*; in: Festschrift Massé 38 ff.
id.: *Le Coran, Introduction. Traduction nouvelle*, 1–2. Paris 1947–50.
id.: *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, 1–3. Paris 1952–66.
id.: *Note sur le substantif nafs, „souffle vital", „âme", dans le Coran*; in: Semitica 1/1948/69 ff.
id.: *Le prince omayyade al-Walīd Ibn Yazīd et son rôle littéraire*; in: Festschrift Gaudefroy-Demombynes 103 ff.
Blankinship, Kh. Y.: *The Tribal Factor in the ʿAbbasid Revolution. The Betrayal of the Imam Ibrāhīm b. Muḥammad*; in: JAOS 108/1988/589 ff.
Blau, J.: *Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*. Oxford 1965.
id.: *A Grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian texts from the first millenium*. Löwen 1966–67. (CSCO, Subsidia 27–29).
Bloch, A.: *Stilfiguren in der altarabischen Dichtung*; in: AS 45/1991/181 ff.
Blumenberg, H.: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 1–3. Frankfurt 1981.
id.: *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt 1965.
Böhlig, A.: *Die Gnosis*. III: *Der Manichäismus*. Zürich 1980. (Bibl. der Alten Welt).
id.: *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden 1968.
Böhm, W.: *Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.). Ausgewählte Schriften*. München 1967.
Böwering, G.: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin/New York 1980.
Bohas, G.: *Quelques aspects de l'argumentation et de l'explication chez les grammairiens arabes*; in: Arabica 28/1981/204 ff.
Boiko, K. A.: *Arabskaja istoričeskaja literatura v Egipte* ⟨*7–9 v.*⟩. Moskau 1983.
Bonner, M.: *Al-Khalīfa Al-Marḍī. The Ascension of Hārūn Al-Rashīd*; in: JAOS 108/1988/79 ff.
id.: *Some observations concerning the early development of jihād on the Arab-Byzantine frontier*; in: SI 75/1992/5 ff.
Book of the Holy Hierotheos, ed. F. S. Marsh. London 1927.
Borges, J. L.: *Geschichte der Ewigkeit. Essays*. München 1965.
Borisov, A. Ja.: *Dopolnenie k spisku sočinenij Ibn ar-Rāwandī*; in: Sovjetskoje Vostokovjedenije 4/1947/81 ff.
Bosch, G./Carswell, J./Petherbridge, G.: *Islamic Bindings and Bookmaking. A catalogue of an exhibition*. Chicago 1981.
Boswell, J.: *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago 1980.
Bosworth, C. E.: *Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Kirmānī and the Rise of the Barmakids*; in: BSOAS 57/1994/268 ff.
id.: *Al-Ḫwārizmī on theology and sects. The chapter on kalām in the Mafātīḥ al-ʿUlūm*; in: BEO 29/1977/85 ff.
id.: *Dailamis in Central Iran: The Kākūyids of Jibāl and Yazd*; in: Iran 8/1970/73 ff.
id.: *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994–1040*. Edinburgh 1963.
id.: *The History of al-Ṭabarī*, XXXII: *The reunification of the ʿAbbasid caliphate*, engl. Übs. von C. E. Bosworth. Albany 1987.
id.: *Al-Khwārazmī on the secular and religious titles of the Byzantines and Christians*; in: Cahiers de Tunisie 35/1987/35 ff.
id.: *Al-Khwārazmī on various faiths and sects, chiefly Iranian*; in: Festschrift Yarshater 10 ff.
id.: *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*. London 1977. (Variorum Reprints).

id.: *The Medieval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic society and literature*, 1–2. Leiden 1976.
id.: *A Note on Ta'arrub in Early Islam*; in: JSS 34/1989/355 ff.
id.: *The Rulers of Chaghāniyān in Early Islamic Times*; in: Iran 18/1981/1 ff.
id.: *Sīstān under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Ṣaffārids (30–250/651–864)*. Rom 1968. (ISMEO. Reports and Memoirs Bd. 11).
id.: *The Ṭāhirids and Arabic Culture*; in: JSS 14/1969/45 ff.
Graf von Bothmer, H.-C.: *Architekturbilder im Koran. Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen*; in: Pantheon 45/1987/4 ff.
Bouamama, A.: *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIII^e siècle*. Algier 1988.
Bouamrane, Chikh: *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (Solution Mu'tazilite)*. Paris 1978.
Boughanmi, O.: *Studien über al-Ābī und sein Werk Naṯr ad-durr*. Diss. München 1963.
Boullata, I. J.: *Poetry Citation as Interpretive Illustration in Qur'an Exegesis. Masā'il Nāfi' Ibn al-Azraq*; in: Festschrift Adams 27 ff.
id.: *The Rhetorical Implications of the Qur'an: i'jāz and Related Topics*, in: A. Rippin (ed.), Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an. Oxford 1988. S. 139 ff.
Bouman, J.: *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*. Amsterdam 1959.
id.: *The doctrine of 'Abd al-Djabbār on the Qur'ān as the created word of Allah*; in: Festschrift Obbink 67 ff.
Bousquet, G. H.: *Des animaux et leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*; in: SI 9/1958/31 ff.
id.: *Recueil de la Loi Musulmane de Zaid ben 'Alī*. Algier 1941.
Boustany, S.: *Ibn ar-Rūmī. Sa vie et son œuvre*. Beirut 1967.
Bowker, J. W.: *Intercession in the Qur'an and the Jewish Tradition*; in: JSS 11/1966/69 ff.
Boyancé, P.: *Aristote sur une peinture de la Via Latina*; in: Festschrift Tisserant, IV 107 ff.
Boyce, M.: *The Letter of Tansar*. Rom 1968.
ead.: *Middle Persian Literature*; in: Handbuch der Orientalistik, 1. Abt. 2. Abschnitt. Leiden/Köln 1968. S. 32 ff.
ead.: *Some further reflections on Zurvanism*, in: Festschrift Yarshater 20 ff.
ead.: *Zoroastrians. Their religious beliefs and practices*. London 1979.
Brakel, L. F.: *The Story of Muhammad Hanafiyya*. den Haag 1977.
Brandon, S. G. F.: *The Judgment of the Dead*. London 1967.
Braun, O.: *Briefe des Katholikos Timotheos I.*; in: OC 2/1902/1 ff.
Bravmann, M. M.: *Heroic Motives in Early Arabic Literature*; in: Der Islam 36/1961/4 ff.
id.: *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*. Diss. Breslau. Göttingen 1934.
id.: *The Origin of the Principle of 'Iṣmah. Muhammad's „Immunity from sin"*; in: Le Muséon 88/1975/221 ff.
id.: *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in ancient Arabic concepts*. Leiden 1972.
Bréhier, E.: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*. Paris 1908.
Brentjes, B.: *Die Stadt des Yima. Weltbilder in der Architektur*. Leipzig 1981.
Brentjes, H.: *Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Asch'arī*. Berlin 1964.
Brewer, D. I.: *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. Tübingen 1992. (Texte und Studien zum antiken Judentum 30).
Breyer, L.: *Bilderstreit und Arabersturm*, s. Theophanes.
Brinner, W. M.: *An Islamic Decalogue*; in: Studies in Islamic and Judaic Traditions I 67 ff.
id.: *Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions*; in: Studies in Islamic and Judaic Traditions II 63 ff.
Brion, F.: *Philosophie et révélation. Traduction annotée de six extraits du K. A'lâm al-nubuwwa d'Abū Ḥātim al-Rāzī*; in: Bull. Philos. Méd. 28/1986/134 ff.
Brisch, K.: *Beobachtungen zu den Mosaiken der Großen Moschee von Damaskus*; in: Akten XIX. DOT, ZDMG Suppl. III_2, Wiesbaden 1977. S. 1574 ff.
Brochard, V.: *Les sceptiques grecs*. Paris 1959.

Brock, S. P.: *The Phenomenon of the Septuagint*, in: Oudtestamentische Studiën 17/1972/11 ff.
id.: *Syriac Views of Emergent Islam*; in: *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, S. 9 ff.
Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur*, 1–2. ²Leiden 1943–49. Supplement 1–3. Leiden 1937–42.
id.: *Lexicon Syriacum*. ²Halle 1928.
id.: *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament*; in: ZAW 15/1895/138 ff.
Browder, M. H.: *Al-Bīrūnī as a Source for Mani and Manicheism*. Diss. Duke University 1982.
Brown, P.: *Augustine of Hippo*. Berkeley/Los Angeles 1967.
Brunel, R.: *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddawa*. Paris 1955.
Brunet, G.: *Y eut-il un manteau du Prophète?*; in: RSO 43/1968/145 ff.
Brunschvig, R.: *Analyse mu'tazilite de la douleur*; in: Festschrift Abel 74 ff.
id.: *L'Argumentation d'un théologien musulman du X siècle contre le Judaïsme*; in: Festschrift Millás-Vallicrosa, I, 225 ff.
id.: *Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tūmart*; in: FO 12/1970/33 ff.
id.: *Etudes d'islamologie*, 1–2. Paris 1976.
id.: *Herméneutique normative dans le Judaïsme et dans l'Islam*; in: Acc. Naz. dei Lincei, Rendiconti morali, Ser. VIII, Bd. 30, Fasz. 5–6 (Rom 1975), S. 1 ff.
id.: *Kemâl Pâshâzâde et le persan*; in: Festschrift Massé 48 ff.
id.: *Métiers vils en Islam*; in: SI 16/1962/41 ff.
id.: *Mu'tazilisme et optimum (al-aṣlaḥ)*; in: SI 39/1974/5 ff.
id.: *Polémiques mediévales autour du rite de Mālik*; in: Andalus 15/1950/377 ff.
id.: *Propriétaire et locataire d'immeuble en droit musulman médiéval (jusque vers l'an 1200)*; in: SI 52/1980/5 ff.
id.: *Les uṣûl al-fiqh imâmites à leur stade ancien (X^e et XI^e siècles)*; in: *Le Shî'isme imâmite*. Paris 1970. S. 201 ff.
BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London.
BTS = Beiruter Texte und Studien.
Buck, Ch.: *The Identity of the Ṣābi'ūn. An historical quest*; in: MW 74/1984/172 ff.
von Bülow, G.: *Ḥadīṯe über Wunder des Propheten Muḥammad, insbesondere in der Traditionssammlung des Buḫārī*. Diss. Bonn 1964.
Büren, R.: *Ein palästinensicher Teilstaat?*. Baden-Baden 1982.
Bürgel, J. Ch.: *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München 1991.
id.: *„Die beste Dichtung ist die lügenreichste". Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen Mittelalters im Lichte komparatistischer Betrachtung*; in: Oriens 23–24/1974/7 ff.
id.: *Der Topos der Liebeskrankheit in der klassischen Dichtung des Islam*; in: Th. Stemmler (ed.), Liebe als Krankheit. 3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters. Mannheim 1990. S. 75 ff.
-Buḫārī, 'Abdal'azīz b. Aḥmad, s. 'Abdal'azīz.
-Buḫārī, Muḥammad b. Ismā'īl: *Ḫalq af'āl al-'ibād*; in: *'Aqā'id as-salaf lil-a'imma Aḥmad b. Ḥanbal wal-Buḫārī wa-Ibn Quṭaiba wa-'Uṯmān ad-Dārimī*, ed. 'A. S. an-Naššār und 'A. Ğ. aṭ-Ṭālibī. Alexandria 1971. S. 117 ff.
id.: *-Ṣaḥīḥ. – Le Recueil des Traditions Mahometanes par Mohammed ibn Ismaîl al-Bokhâri*, ed. M. L. Krehl, 1–4. Leiden 1862–1868.
id.: *-Ta'rīḫ al-kabīr*, 1–4. Haidarabad 1361/1942–1378/1959. (zitiert als „Buḫārī").
Buhl, F.: *'Alidernes Stilling til de shī'itiske Bevaegelser under Umajjaderne*; in: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Forhandlinger 1910. S. 355 ff.
id.: *Faßte Muhammad seine Verkündigung als eine universelle, auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf?*; in: Islamica 2/1926/135 ff.
id.: *Das Leben Muhammeds* (Kopenhagen 1903). Dt. Übs. von H. H. Schaeder. Leipzig 1930.
-Buḥturī, Abū 'Ubāda al-Walīd b. 'Ubaid: *Dīwān*, ed. Ḥasan Kāmil aṣ-Ṣairafī, 1–4. Kairo 1963–64.
id.: *The Ḥamāsah of al-Buḥturī*. Photographic reproduction of the Ms. at Leiden, ed. R. Geyer und D. S. Margoliouth. Leiden 1909.

Bulliet, R. W.: *Conversion to Islam in the Medieval Period. An essay in quantitative history.* Cambridge/London 1979.
id.: *Naw Bahār and the survival of Iranian Buddhism*; in: Iran 14/1976/140 ff.
id.: *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History.* Cambridge, Mass. 1972.
Bultmann, R.: *Theologie des Neuen Testaments.* ³Tübingen 1958.
Burkert, W.: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon.* Nürnberg 1962.
Burnett, C. S. F.: *Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle*; in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages.* London 1986. S. 84 ff.
Burton, J.: *The Collection of the Qur'ān.* Cambridge 1977.
id.: *The Interpretation of Q 87, 6–7 and the Theories of nasḫ*; in: Der Islam 62/1985/5 ff.
id.: *„Those are the high-flying cranes"*; in: JSS 15/1970/246 ff.
Busse, H.: *Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem*; in: Das Heilige Land 109/1977/8 ff.
id.: *Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq.* Beirut 1969 (BTS 6).
id.: *Jerusalem and Mecca. The Temple and the Ka'ba. An account of their interrelation in Islamic times*; in: *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, ed. M. Sharon, S. 242 ff.
id.: *Jerusalem in the story of Muḥammad's night journey and ascension*; in: JSAI 14/1991/1 ff.
id.: *Die Kanzel des Propheten im Paradiesesgarten*; in: WI 28/1988/99 ff.
id.: *Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem*; in: Theol. Quartalschrift 161/1981/168 ff.
id.: *'Omar b. al-Ḫaṭṭāb in Jerusalem*; in: JSAI 5/1984/73 ff.
id.: *Tempel, Grabeskirche und Ḥaram aš-šarīf. Drei Heiligtümer und ihre gegenseitigen Beziehungen in Legende und Wirklichkeit*, in: H. Busse und G. Kretschmar, *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit.* Wiesbaden 1987. S. 1 ff.
id.: *The Tower of David/Miḥrāb Dāwūd. Remarks on the history of a sanctuary in Jerusalem in Christian and Islamic times*; in: JSAI 17/1994/142 ff.
id.: *Die Versuchung Muḥammads. Die „satanischen Verse" in der islamischen Koranexegese*; in: Festschrift Singer II 447 ff.
-Bustānī, Buṭrus: *Muḥīṭ al-Muḥīṭ.* Beirut 1870.
-Bustī, s. Ibn Ḥibbān.
-Būzğānī, Abū l-Wafā': *'Ilm al-ḥisāb al-'arabī. Ḥisāb al-yad*, ed. A. S. Sa'īdān. Amman 1971.
The Byzantine and Early Islamic Near East. I: *Problems in the Literary Source Material*, ed. A. Cameron and L. Conrad. Princeton 1992.

Caetani, L.: *Annali dell'Islam*, 1–10. Mailand 1905–26.
id.: *Chronographia Islamica ossia Riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall'anno 1 all'anno 922 della Higrah ⟨622–1517 dell'era volgare⟩*, 1–2,1. Paris 1912–1922.
Cahen, C.: *Les changements techniques militaires dans le Proche Orient médiéval et leur importance historique*; in: V. J. Parry/M. E. Yapp, War Technology and Society in the Middle East. London 1975. S. 113 ff.
id.: *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age*: in: Arabica 5/1958/225 ff., 6/1959/25 ff. und 233 ff.
id.: *Points de vue sur la „Révolution 'abbaside"*; in: Revue Historique 230/1963/295 ff.
Calder, N.: *The Barāhima. Literary construct and historical reality*; in: BSOAS 57/1994/40 ff.
id.: *From Midrash to Scripture. The Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition*; in: Le Muséon 101/1988/375 ff.
id.: *Ikhtilāf and Ijmā' in Shāfi'ī's Risāla*; in: SI 58/1983/55 ff.
id.: *Studies in early Muslim Jurisprudence.* Oxford 1993.
id.: *The Ummī in Early Islamic Juristic Literature*; in: Der Islam 67/1990/111 ff.
Calmard, J.: *Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide, d'après le Kitāb al-Naqḍ*; in: Le monde iranien et l'Islam 1/1971/43 ff.

Calverley, E. E.: *Doctrines of the Soul (nafs and rūḥ) in Islam*; in: MW 33/1943/254 ff.
id.: *Sumaniyyah*; in: MW 54/1964/200 ff.
The Cambridge History of Arabic Literature, 1 ff., ed. A. F. L. Beeston (u. a.). Cambridge 1983 ff.
The Cambridge History of Iran, ed. W. B. Fisher, I. Gershevitch, E. Yarshater, R. N. Frye, J. A. Boyle, P. Jackson und L. Lockhart, 1–6. Cambridge (usw.) 1968–1986.
The Cambridge History of Islam, ed. P. M. Holt, A. Lambton, B. Lewis, 1–2. Cambridge 1970.
The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the rediscovery of Aristotle to the desintegration of scholasticism 1100–1600, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump. Cambridge 1982.
von Campenhausen, H. Freiherr: *Die Entstehung der christlichen Bibel*. Berlin 1968.
Canard, M.: *Byzance et les musulmans du Proche Orient*. London 1973. (Variorum Reprints).
id.: *La prise d'Héraclée et les relations entre Hārūn ar-Rashīd et l'empereur Nicéphore I^er^*; in: Byzantion 32/1962/345 ff.
Cantarino, V.: *Entre monjes y musulmanes*. Madrid 1978.
Carlier, P.: *Etude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes*; in: Ktema 5/1980/277 ff.
Carter, M. G.: *An Arab Grammarian of the Eighth Century A. D. A Contribution to the History of Linguistics*; in: JAOS 93/1973/146 ff.
id.: *Ibn Jinnī's Axiom „The Adventitious Determines the Rule"*; in: Festschrift Leslau 199 ff.
id.: *Linguistic Science and Orthodoxy in Conflict. The case of al-Rummānī*; in: ZGAIW 1/1984/212 ff.
Case, S. J.: *The Origins of Christian Supernaturalism*. Chicago 1946.
Caskel, W.: *Ǧamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām b. Muḥammad al-Kalbī*, 1–2. Leiden 1966.
id.: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*. Leipzig 1926.
Caspar, R.: *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*; in: Islamochristiana 1/1975/125 ff. und 2/1976/187 ff.
id.: *Le renouveau du mo'tazilisme*; in: MIDEO 4/1957/141 ff.
id.: *Les versions arabes du Dialogue entre le Catholicos Timothée I et le calife al-Mahdī (II^e^/VIII^e^ siècle). „Mohammed a suivi la voie des prophètes"*; in: Islamochristiana 3/1977/107 ff.
id./Gaudeul, J.-M.: *Textes de la tradition musulmane concernant le taḥrīf (falsification) des écritures*; in: Islamochristiana 6/1980/61 ff.
Caton, St. C.: *Power, Persuasion, and Language*; in: IJMES 19/1987/77 ff.
Cazès, D.: *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'établissement du protectorat de la France en Tunisie*. Paris 1888.
Causa causarum, dt. Übs. von C. Kayser u.d.T.: *Das Buch der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen*. Leipzig 1889.
Celentano, G.: *Due scritti medici di al-Kindī*. Neapel 1979. (Suppl. 18 agli AIUON 39/1979).
Cerrahoğlu, İ.: *Sufyān b. Sa'īd es-Sevrī ve Tefsiri*; in: Ankara Üniv. İlah. Fak. Dergisi 18/1970/23 ff.
id.: *Tefsir'de Ata b. Ebi Rabah ve Ibn Abbas'dan rivayet ettiği Garibü'l-Kur'ani*; in: Ankara Üniv. İlah. Fak. Dergisi 22/1978/17 ff.
id.: *Tefsirde Mukatil Ibn Süleyman ve Eserleri*; in: Ankara Üniv. İlah. Fak. Dergisi 21/1976/1 ff.
id.: *Tefsir Tarihi*, 1–2. Ankara 1988.
id.: *Yaḥyā ibn Sallām ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara 1970.
Cerulli, E.: *Il 'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Rom 1949.
id.: *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, 1–3. Rom 1957–1964.
Chabbi, J.: *Fuḍail b. 'Iyāḍ, un précurseur du ḥanbalisme (187/803)*; in: BEO 30/1978/331 ff.
ead.: *Réflexions sur quelques faits de mentalité en Arabie occidentale au début du VII^e^ siècle*; in: JA 274/1986/473 ff.
Chahine, O.: *Ontologie et théologie chez Avicenne*. Paris 1962.
CHAL = *The Cambridge History of Arabic Literature*.
Chalmeta Gendrón, P.: *El „Señor del Zoco" en España: edades media y moderna*. Madrid 1973.

id.: *Le passage à l'Islam dans al-Andalus au X^e siècle*; in: *Actas del XII Congreso de la UEAI* (Málaga 1984). Madrid 1986. S. 161 ff.
Chamberlain, M.: *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge 1994.
Charles, H.: *Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*. Paris 1936.
Chaumont, E.: *Bâqillâni, théologien ash'arite et uṣûliste mâlikite contre les légistes à propos de l'ijtihâd et de l'accord unanime de la communauté*; in: SI 79/1994/79 ff.
id.: *La problématique classique de l'Ijtihâd et la question de l'Ijtihâd du prophète: Ijtihâd, Waḥy et 'Iṣma*; in: SI 75/1992/105 ff.
Cheikh-Moussa, A.: *La négation d'Eros ou le 'išq d'après deux epîtres d'al-Ǧāḥiẓ*; in: SI 72/1990/71 ff.
Cheikho, L.: *Aṭarān li-Aristū al-failasūf fī l-'arabīya*; in: Mašriq 10/1907/311 ff.
id.: *-Šā'ir Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs*; in: Mašriq 22/1924/819 ff.
id.: *Un traité inédit d'Abucara sur l'Existence de Dieu et la vraie religion*; in: Mašriq 15/1912/757 ff.
id.: *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens = Maqālāt dīnīya li-ba'ḍ mašāhīr al-kataba an-Naṣārā min al-qarn at-tāsi' ilā l-qarn aṯ-ṯāliṯ 'ašar*, ed. L. Cheikho mit L. Malouf und C. Bacha. Beirut 1906. [2]Beirut 1920.
Chejne, A. G.: *Mu'ammar b. 'Abbād al-Sulamī, a Leading Mu'tazilite of the Eighth-ninth Centuries*; in: MW 51/1961/311 ff.
Chelhod, J.: *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation*, 1–3. Paris 1984–85.
id.: *A Contribution to the Problem of the Pre-eminence of the Right. Based on Arabic Evidence*; in: *Right and Left*, ed. Rodney Needham. Chicago 1973. S. 239 ff.
id.: *La place de la coutume dans le Fiqh primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale*; in: SI 64/1986/19 ff.
id.: *Le sacrifice chez les Arabes*. Paris 1955.
Cherian, A.: *The Genesis of Islam in Malabar*; in: Indica 6/1969/1 ff.
Chernus, I.: *Mysticism in Rabbinic Judaism*. Berlin 1982.
CHI = *The Cambridge History of Iran*.
Chikh Bekri: *Le Kharijisme Berbère. Quelques aspects du royaume rustumide*; in: AIEO Alger 15/1957/55 ff.
Chittick, W. C.: *The Sufi path of Knowledge. Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination*. Albany 1989.
Chokr, M.: *Zandaqa et Zindīqs en Islam jusqu'à la fin du II^e/VIII^e siècle*. Diss. Paris 1988.
Christensen, A.: *L'Iran sous les Sassanides*. Paris 1936.
Christides, V.: *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A turning point in the struggle between Byzantium and Islam*. Athen 1984.
Chronica minora II, ed. E. W. Brooks, I. Guidi und I.-B. Chabot, lat. Übs. von I.-B. Chabot. Paris 1903–7 (CSCO, Scr. Syri 1, 3–6).
Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens, ed. und Übs. I.-B. Chabot. Paris 1916–20 (CSCO, Scr. Syri 36–37, 43, 55).
Choumet, M.: *Interrogeons le Coran à propos de la prière rituelle ⟨Aṣ-Ṣalāt⟩*; in: REI 54/1986/79 ff.
Chwolsohn, D.: *Die Ssabier und der Ssabismus*, 1–2. Petersburg 1856.
Cilardo, A.: *Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche ismailita e imamita*. Rom/Neapel 1993.
Clagett, M.: *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison/London 1959. (Publications in Medieval Science 4).
Clauss, L. F.: *Als Beduine unter Beduinen*. Freiburg 1934.
(Clemens Romanus:) *Die Pseudoklementinen*, ed. Bernhard Rehm, 1–2. Berlin 1953–1965.
Cohen, G. D.: *The Book of Tradition by Abraham Ibn Daud*. Philadelphia 1967.
Cohen, H. J.: *The economic background and the secular occupations of Muslim jurisprudents and traditionists in the classical period of Islam*; in: JESHO 13/1970/16 ff.
Cohen, M. A.: *'Anan Ben David and Karaite Origins*; in: JQR 68/1977-8/129 ff.

Cohen, M. S.: *The Shi'ur qomah Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism.* Lanham 1983.
Collected Texts and Papers on Logic and Language, ed. M. Mohaghegh und T. Izutsu. Teheran 1974. (Wisdom of Persia VIII).
Colpe, C.: *Anpassung des Manichäismus an den Islam*; in: ZDMG 109/1959/82 ff.
id.: *Die griechische, die synkretistische und die iranische Lehre von der kosmischen Mischung*; in: Orientalia Suecana 27-28/1978-9/132 ff.
id.: *Jesus und die Besiegelung der Prophetie*; in: Berliner Theol. Zs. 4/1987/2 ff.
id.: *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung.* Diss. Göttingen 1954.
id.: *Die Mhagrāyē – Hinweise auf ein arabisches Judenchristentum?*; in: Int. Kirchl. Zs. 76/1986/203 ff.
id.: *Problem Islam.* Frankfurt 1989.
id.: *Das Siegel der Propheten*; in: Festschrift Rundgren 71 ff.
id.: *Die Zeit in drei asiatischen Hochkulturen*; in: *Die Zeit.* München 1989. S. 225 ff. (Schriften der C. F. von Siemens-Stiftung. Bd. 6).
Conc. = A. J. Wensinck: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane.*
Conrad, L. I.: *Arabic plague chronologies and treatises. Social and historical factors in the formation of a literary genre*; in: SI 54/1981/51 ff.
id.: *Al-Azdī's History of the Arab Conquests in Bilād al-Shām. Some Historiographical Observations*; in: Proceedings Bilād al-Shām IV_2, Bd. 1, S. 28 ff.
Conversion and Continuity. Indigenous Christian communities in Islamic lands, eighth to eighteenth centuries, ed. M. Gervers und R. J. Bikhazi. Toronto 1990.
Conversion to Islam, ed. N. Levtzion. New York 1979.
Cook, M. A.: *Activism and Quietism in Islam. The Case of the Early Murji'a*; in: *Islam and Power*, ed. Alexander S. Cudsi und Ali Hillal Dessouki. London 1981. S. 15 ff.
id.: *ʿAnan and Islam. The origins of Karaite scripturalism*; in: JSAI 9/1987/161 ff.
id.: *Early Islamic dietary law*; in: JSAI 7/1986/240 ff.
id.: *Early Muslim Dogma. A Source-critical Study.* Cambridge 1981.
id.: *The Origins of kalām*; in BSOAS 43/1980/32 ff.
id./Crone, P.: *Hagarism. The Making of the Islamic World.* Cambridge 1977.
Corbin, H.: *Cyclical Time and Ismaili Gnosis.* London 1983.
id.: *„Et son trône était porté sur l'eau ..."*; in: *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse.* Paris 1973. S. 293 ff.
id.: *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī.* Paris 1958.
id.: *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel*; in: Eranos-Jahrbuch 19/1950/181 ff.
Cornelius, H.: *Ḫālid b. ʿAbdallāh al-Qasrī, Statthalter vom Irak unter den Omayyaden (724–738 n. Chr.).* Diss. Frankfurt 1958.
Corpus Iuris Civilis, Bd. 1: *Digesta*, ed. Th. Mommsen. Berlin 1908.
Coulson, N. J.: *Conflict and tension in Islamic Jurisprudence.* Chicago/London 1969.
id.: *A History of Islamic Law.* Edinburgh 1964.
id.: *Succession in the Muslim Family.* Cambridge 1971.
Cragg, K.: *The Call of the Minaret.* New York 1956.
Craig, W. L.: *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz.* London 1980.
Cremonesi, V.: *Un antico documento ibāḍita sul Corano creato*; in: Studi Magrebini 1/1966/133 ff.
Creswell, K. A. C.: *Early Muslim Architecture. Umayyads, early ʿAbbāsids and Ṭūlūnids*, 1–2. ^{2}Oxford 1969.
Crone, P.: *„Even an Ethiopean Slave". The transformation of a Sunni tradition*; in: BSOAS 57/1994/59 ff.
ead.: *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*; in: JSAI 2/1980/59 ff.
ead.: *On the Meaning of the ʿAbbasid Call to al-Riḍā*; in: Festschrift Lewis 95 ff.
ead.: *Meccan Trade and the rise of Islam.* Princeton 1987.
ead.: *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic Patronate.* Cambridge 1987.
ead.: *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity.* Cambridge 1980.
Crouzel, H.: *Théologie de l'image de Dieu.* Paris 1956.

Cruz Hernández, M.: *Filosofía hispano-musulmana*, 1–2. Madrid 1957.
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
Culianu, J. P.: *Psychanodia* I. *A Survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance*. Leiden 1983.
Cumont, F.: *After Life in Roman Paganism*. London/Oxford 1923.
id.: *Etudes syriennes*. Paris 1917.
id.: *L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux musulmans*; in: RHR 64/1911/143 ff.
Cuperly, P.: *Introduction à l'étude de l'Ibāḍisme et de sa théologie*. Algier 1984.
id.: *Une profession de foi ibāḍite. La profession de foi d'Abū Zakariyyā' Yaḥyā ibn al-Ḫair al-Ǧannāwanī*; in: BEO 32-33/1980-81/21 ff.
id.: *Professions de foi ibāḍites. Contribution à l'étude de l'Ibāḍisme et de sa théologie*, 1–3. Diss. Paris 1982.
Cursetji Pavry, J. D.: *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*. New York 1926.
Czapkiewicz, A.: *The Views of the Medieval Arab Philologists on Language and its Origin in the Light of as-Suyūṭī's „al-Muzhir"*. Krakau 1988. (Universitas Iagellonica. Acta Scientiarum Litterarumque CMIX).
Czegledy, K.: *Die spätsassanidischen und schiitischen Mahdi-Erwartungen*; in: X. Int. Kongreß für Rel. Gesch. Marburg 1961. S. 147 ff.

Dabashi, Hamid: *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick/London 1989.
-Dabbāġ, ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad: *Maʿālim al-īmān fī maʿrifat ahl al-Qairawān*, ed. Ibrāhīm Šabbūḥ, 1–3. ²Kairo 1968–78.
-Ḍabbī, Aḥmad b. Yaḥyā: *Buġyat al-multamis fī taʾrīḫ riǧāl ahl al-Andalus*, ed. F. Codera und J. Ribera. Madrid 1885 (Bibl. Arabico-Hispana 3). – Ungekennzeichneter Neudruck Kairo 1967 (al-Maktaba al-Andalusīya 6).
Daftar, Nāhiḍ ʿAbdarrazzāq: *Taṭauwur al-ḫaṭṭ al-ʿarabī ʿalā l-maskūkāt al-ʿarabīya ḥattā nihāyat al-ʿaṣr al-ʿabbāsī*; in: Maurid 15/1986, Heft 4/45 ff.
Daftary, F.: *The Assassin Legends. Myths of the Ismāʿīlīs*. London/New York 1994.
id.: *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines*. Cambridge 1990.
id.: *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, ed. –. Cambridge 1996.
Dağ, Mehmet: *Yunan ve Islam felsefesinde Aristocu zaman görüsüne tepkiler*; in: İslam İlimleri Enst. Dergisi 2/1975/71 ff.
-Ḏahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Duwal al-Islām*. Haidarabad 1364/1945.
id.: *-ʿIbar fī ḫabar man ġabar*, ed. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid und Fu'ād Saiyid, 1–5. Kuwait 1960–66.
id.: *Mīzān al-iʿtidāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī, 1–4. Kairo 1382/1963–1384/1965.
id.: *-Muštabih fī r-riǧāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī. Kairo 1962.
id.: *Siyar aʿlām an-nubalā'*, ed. Šuʿaib al-Arna'ūṭ, 1 ff. ²Beirut 1401/1981 ff.
id.: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, 1–4. Haidarabad 1375/1955–1377/1958.
id.: *Taʾrīḫ al-Islām wa-ṭabaqāt al-mašāhīr wal-aʿlām*, ed. Ḥusāmaddīn al-Qudsī, 1 ff. Kairo 1947 ff. – in Bd. IV und VI auch zitiert nach der neuen Edition von ʿUmar ʿAbdassalām Tadmurī, 1 ff. Beirut 1987 ff.
id.: *-ʿUlūw lil-ʿAlī al-Ġaffār fī ṣaḥīḥ al-aḫbar wa-saqīmihā*. Kairo 1332/1913–14.
Dahḫudā, ʿAlī Akbar: *Luġatnāma*, 1–36. Teheran 1325 š./1946 ff.
Daiber, H.: *Aëtius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*. Wiesbaden 1980.
id.: *Anfänge muslimischer Theologie im Lichte eines neuen Textes von Wāṣil ibn ʿAṭā'*; in: Actas XI Congresso UEAI, Evora. S. 383 ff.
id.: *Die arabische Übersetzung der Placita philosophorum*. Diss. Saarbrücken 1968.
id.: *Democritus in Arabic and Syriac Tradition*; in: Proc. 1st Internat. Congress on Democritus. Xanthi 1984. S. 251 ff.
id.: *Fārābīs Abhandlung über das Vakuum. Quellen und Stellung in der islamischen Wissenschaftsgeschichte*; in: Der Islam 60/1983/37 ff.

id.: *Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit*, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II: Principat, Bd. 36.7, edd. W. Haase und H. Temporini. Berlin 1994. S. 4974 ff.

id.: *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century, Abū l-Laiṯ as-Samarqandī's Commentary on Abū Ḥanīfa (died 150/767) al-Fiqh al-absaṭ*. Tokio 1995 (Studia Culturae Islamicae 32).

id.: *Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindīs Metaphysik*; in: Der Islam 63/1986/284 ff.

id.: *Vom Nutzen der Metaphysik, auch in der Philologie*; in: Der Islam 58/1981/310 ff.

id.: *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung*; in: ZDMG 136/1986/292 ff.

id.: *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī*. Beirut/Wiesbaden 1975. (BTS 19).

id.: *Wāṣil ibn ʿAṭāʾ als Prediger und Theologe. Ein neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.* Leiden 1988.

-Dailamī, Abū l-Ḥasan: *Sīrat-i Šaiḫ-i kabīr Abū ʿAbdallāh Ibn-i Ḫafīf Šīrāzī*, pers. Übs. von Ruknaddīn Yaḥyā b. Ǧunaid aš-Šīrāzī, ed. A. Schimmel-Tarı. Ankara 1955.

-Dailamī, ʿAlī b. Muḥammad: *ʿAṭf al-alif al-maʾlūf ʿalā l-lām al-maʿṭūf*, ed. Jean-Claude Vadet. Kairo 1962. – Frz. Übs. von J. C. Vadet u. d. T.: *Le traité d'amour mystique d'al-Daylamī*. Genf 1980.

Dāʾirat ul-maʿārif-i buzurg-i Islāmī, s. GIE.

Damaskios: *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, frz. Übs. von A.-Ed. Chaignet u.d.T.: *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, 1–3. Paris 1898.

-Dāmġānī, Muḥammad b. ʿAlī: *Iṣlāḥ al-Wuǧūh wan-naẓāʾir = Qāmūs al-Qurʾān*, ed. ʿAbdalʿazīz Saiyid al-Ahl. Beirut 1970.

-Damīrī, Muḥammad b. ʿĪsā: *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, 1–2. Kairo 1383/1963.

Dan, J.: *The Religious Experience of the Merkavah*; in: Jewish Spirituality, Bd. 13, ed. A. Green. New York 1986. S. 289 ff.

id.: *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*. Cincinnati 1984. (The Seventh Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies).

Danecki, J.: *Indian Phonetical Theory and the Arab Grammarians*; in: RO 44/1985, Heft 1/127 ff.

id.: *Literatura i kultura w imperium kalifów. Studium twórczości adabowej al-Mubarrada*. Warschau 1982.

id.: *The phonetical Theory of Mubarrad*; in: *Studies in the History of Arabic Grammar*, II, ed. K. Versteegh und M. G. Carter. Amsterdam/Philadelphia 1990. S. 91 ff.

id.: *Al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya. Księga odłożenia sądu*; in: Studia arabistyczne i islamistyczne 1/1993/63 ff.

Daniel, E. L.: *Iran's Awakening. A Study of Local Rebellions in the Eastern Provinces of the Islamic Empire, 126–227 A. H./743–842 A. D.* Diss. Austin, Texas 1978.

id.: *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747–820*. Minneapolis/Chicago 1979.

Daniel, N.: *The Arabs and Medieval Europe*. London 1975.

Danışman, N.: *Kelâm ilmine giriş ve Mutezile mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından parçalar*. Ankara 1955.

Dankoff, R.: *Kāšġarī on the Beliefs and Superstitions of the Turks*; in: JAOS 95/1975/68 ff.

Dannhauer, P. G.: *Untersuchungen zur frühen Geschichte des Qāḍī-Amtes*. Diss. Bonn 1975.

-Dāraquṭnī, ʿAlī b. ʿUmar: *Aḫbār ʿAmr b. ʿUbaid*, ed. J. van Ess, *Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid*. Beirut 1967.

id.: *-Ḍuʿafāʾ wal-matrūkīn*, ed. ʿAbdalʿazīz ʿIzzaddīn as-Sīrawān, *Maǧmūʿ fī ḍ-ḍuʿafāʾ wal-matrūkīn*. Beirut 1405/1985. S. 257 ff.

id.: *-Ruʾya*, ed. Ibrāhīm Muḥammad al-ʿAlī und Aḥmad Faḫrī ar-Rifāʿī. Zarqāʾ (Jordanien) 1411/1990.

-Darǧīnī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Saʿīd: *Ṭabaqāt al-mašāʾiḫ bil-Maġrib*, ed. Ibrāhīm Ṭallāy, 1–2. Algier 1394/1974.

-Dārimī, ʿAbdallāh b. ʿAbdarraḥmān: *-Sunan*, ed. ʿAbdallāh Hāšim Yamanī al-Madanī, 1–2. Kairo 1386/1966.
-Dārimī, ʿUṯmān b. Saʿīd: *-Radd ʿalā l-Marīsī al-ʿanīd*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. Kairo 1358/1939. – (nach Schrägstrich) ed. ʿAlī Sāmī an-Naššār: *ʿAqāʾid as-salaf*. S. 357 ff.
id.: *-Radd ʿalā l-Ǧahmīya*, ed. Gösta Vitestam. Lund/Leiden 1960.
-Dasūqī, Muḥammad: *-Imām Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaibānī*. Qaṭar 1407/1987.
Daube, D.: *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*; in: HUCA 22/1949/239 ff.
-Daulābī, Muḥammad b. Aḥmad: *-Kunā wal-asmāʾ*, 1–2. Haidarabad 1322/1904.
Davidson, H. A.: *Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*; in: JAOS 89/1969/357 ff.
id.: *Proofs for Eternity. Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York/Oxford 1987.
Davidson, S. J.: *Saadia's Polemic against Ḥīwī al-Balkhī*. New York 1915.
Dāwūd al-Muqammiṣ, s. -Muqammiṣ.
-Dāwūdī, Muḥammad b. ʿAlī: *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, ed. ʿAlī Muḥammad ʿUmar, 1–2. Kairo 1392/1972.
De lineis insecabilibus, s. Aristoteles, *Opera*. – auch in: Aristotle. *Minor Works*, ed. and trsl. W. S. Hett. Cambridge, Mass. 1963. S. 413 ff. (Loeb Classical Library).
de Smet, s. Smet.
Dean-Otting, M.: *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*. Frankfurt 1984.
Decret, F.: *L'Afrique manichéenne (4.–5. siècles). Etude historique et doctrinale*, 1–2. Paris 1978.
id.: *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine*. Paris 1970.
Dedering, S.: *Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten*; in: MO 25/1931/35 ff.
Deladrière, R.: *Junayd Sayyid al-Ṭāʾifa. Enseignement spirituel. Traités, lettres, oraisons et sentences*. Paris 1983.
Delheure, J.: *Faits et dires du Mzab. Timgga a-yiwaln n at-Mzab*. Paris 1986. (Etudes ethnolinguistiques Maghreb-Sahara 4).
Dēnkart. Frz. Übs. von Jean de Menasce u.d.T.: *Le troisième livre du Dēnkart*. Paris 1973.
Denny, F. M.: *The Qurʾanic Vocabulary of Repentance*; in Journal Am. Acad. of Religions 47/1979/649 ff.
Derenk, D.: *Leben und Dichtung des Omaiyadenkalifen al-Walīd ibn Yazīd*. Freiburg 1974.
Dermenghem, E.: *Vies des saints musulmans*. Paris 1981.
Derett, J. D. M.: *The History of 'Palladius on the Races of India and the Brahmans'*; in: Classica Mediaevalia (Kopenhagen) 21/1960/64 ff.
Deut. = *Deuteronomium*, 5. Buch Mose.
Dhanani, A.: *Kalam and Hellenistic Cosmology. Minimal Parts in Baṣrian Muʿtazili Atomism*. Diss. Harvard 1991 (zitiert in Bd. III und V). – gedr. Leiden 1994 u.d.T. *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Baṣrian Muʿtazilī Cosmology* (zitiert in Bd. IV und VI).
Diʿbil b. ʿAlī al-Ḫuzāʿī: *Dīwān*, ed. ʿAbdaṣṣāḥib ad-Duġailī al-Ḫazrağī. Nağaf 1382/1962. – s. auch Zolondek.
Dichy, J.: *Grammatologie de l'arabe* I: *Les sens du mot ḥarf ou le labyrinthe d'une évidence*; in: Studies in the History of Arabic Grammar II, ed. K. Versteegh und M. G. Carter. Amsterdam/Philadelphia 1990. S. 111 ff.
Dick, I.: *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*; in: Le Muséon 72/1959/54 ff.
id.: *La Passion arabe de S. Antoine Ruwaḥ, néomartyr de Damas († 25 déc. 299)*; in: Le Muséon 74/1961/109 ff.
id.: *Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran*. Diss. Löwen 1960.
Dictionary of the Middle Ages, 1–13, ed. J. R. Strayer (u. a.). New York 1982–1989.
Dictionary of Scientific Biography, ed. C. C. Gillispie, 1–17. New York 1970–90.
Dictionnaire Biblique Universel, ed. L. Mouloubou und F. M. Du Buit. Paris 1984.
Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de R. Goulet, 1 ff. Paris 1989 ff.
Dictionnaire Sabéen, ed. A. F. L. Beeston, M. A. Ghul, W. W. Müller, J. Ryckmans. Beirut 1982.
Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. A. Vacant, E. Mangenot u. a., 1–16. Paris 1903–1972.

Diels, E.: *Über das Wort Qarasṭūn*; in: Wiedemann, E.: *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, ed. W. Fischer. Hildesheim/New York 1970. 577 f.
Diels, H.: *Doxographi Graeci*. Berlin 1879.
id.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, ed. Walther Kranz, 1–3. Berlin 1934–1938.
id.: *Über das physikalische System des Straton*; in: SB Preuß. Ak. Wiss. Berlin 1893, Phil.-Hist. Kl., S. 101 ff.
Dietrich, A.: *Arabische Briefe aus der Papyrussammlung der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek*. Hamburg 1955.
id.: *Dioscurides triumphans. Ein anonymer arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) zur Materia medica*, 1–2. Göttingen 1988. (Abh. Ak. Wiss. Göttingen, Phil. Hist. Kl., III 172 und 173).
id.: *Die Dioskurides-Erklärung des Ibn al-Baiṭār. Ein Beitrag zur arabischen Pflanzensynonymik des Mittelalters*. Göttingen 1991. (Abh. Ak. Wiss. Göttingen, Phil. Hist. Kl., III 191).
id.: *Zum Drogenhandel im islamischen Ägypten*. Heidelberg 1954.
id.: *Quelques aspects de l'éducation princière à la cour abbaside*; in: REI 44/1976/89 ff.
Dig. = *Corpus Iuris Civilis, Digesta*.
Dihle, A.: *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, ed. V. Pöschl und H. Petersmann. Heidelberg 1984. (Suppl. SB Heid. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Bd. 2, Jahrgang 1983).
id.: *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen 1985.
Dijksterhuis, E. J.: *Val en Worp. Een bijdrage tot de geschiedenis der Mechanica van Aristoteles tot Newton*. Groningen 1924.
Diller, H.: Ὄψις ἀδήλου τὰ φαινόμενα; in: Hermes 67/1932/14 ff.
-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd: *-Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, ed. ʿAbdalmunʿim ʿĀmir. Kairo 1960.
id.: *-Nabāt*, ed. B. Lewin. Wiesbaden 1974. (BI 26). – Glossar in: Uppsala Univ. Årsskrift 1953, Heft 10.
Diodorus Siculus; *Bibliotheca historica*, ed. F. Vogel und C. T. Fischer, 1–5. Leipzig 1888–1906.
Diogenes Laërtius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, dt. Übs. O. Apelt, 1–2. Berlin 1955.
(Ps-)Dionysios von Tellmaḥrē: *Chronique de Denys de Tell-Maḥrē*, ed. und frz. Übs. von J. B. Chabot, Teil 4. Paris 1895.
Dioscurides: *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque*, ed. M. Wellmann, 1–3. Berlin 1907–1914. – Dazu Dubler, C. E.: *La „Materia medica" de Dioscórides. Trasmisión medieval y renacentista*, 1–6. Tetuan/Barcelona 1953–1959.
Dirlmeier, s. Aristoteles.
Diwald, S.: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie. Kitāb Iḫwān aṣ-Ṣafā' (III). Die Lehre von Seele und Intellekt*. Wiesbaden 1975.
Dixon, A. A.: *The Umayyad Caliphate 65–86/864–705*. London 1971.
Djaït, H.: *La Grande Discorde*. Paris 1990.
id.: *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique*. Paris 1986.
id.: *Les Yamanites à Kufa au 1^er^ siècle de l'Hégire*; in: JESHO 19/1976/148 ff.
Dodd, E. C. und Khairallah, S.: *The Image of the Word. A study of Quranic verses in Islamic architecture*, 1–2. Beirut 1981.
Dölger, F. J.: *Sphragis*. Paderborn 1911. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 5, 3/4).
id.: *Ichthys*. ²Münster 1928.
Doerfer, G.: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, 1–4. Wiesbaden 1963–75.
Dörries, H.: *Mönchtum und Arbeit*; in: *Wort und Stunde*, ed. Hermann Dörries, I. Göttingen 1966. S. 277 ff.
Dols, M. M.: *The Leper in Medieval Islamic Society*; in: Speculum 58/1983/891 ff.
id.: *Majnūn. The Madman in Medieval Islamic Society*. Oxford 1992.
id.: *The Origins of the Islamic Hospital. Myth and Reality*; in: Bull. Hist. Med. 61/1987/367 ff.
Donaldson, D. M.: *The Shiite Religion. A History of Islam in Persia and Irak*. London 1933.
id.: *Truth and Falsehood in Islam*; in: MW 33/1943/276 ff.
Donner, F. M.: *The Early Islamic Conquests*. Princeton 1981.

id.: *The Formation of the Islamic State*; in: JAOS 106/1986/283 ff.
id.: *The Problem of Early Arabic Historiography in Syria*; in: Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilād al-Shām During the Early Islamic Period up to 40 A. H./660 A. D. (IV_2:) The Fourth International Conference on the History of Bilād al-Shām, vol. one; ed. Muḥammad ʿAdnān Al-Bakhit. Amman 1987. S. 1 ff.
Donner, H.: *Jesaja lvi 1–7*; in: Supplements to Vetus Testamentum, Bd. 36, S. 81 ff.
Dornseiff, F.: *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig/Berlin 1922. ²1925.
Doutté, E.: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Algier 1909.
Dover, K. J.: *Greek Homosexuality*. London 1978.
Dozy, R.: *Dictionnaire détaillé des vêtements chez les Arabes*. Amsterdam 1845.
id.: *Supplément aux dictionnaires arabes*, 1–2. Leiden/Paris 1927.
Drabkin, I. E.: *Aristotle's Wheel. Notes on the History of a Paradox*; in: Osiris 9/1950/162 ff.
Dressendörfer, P.: *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo 1575–1610*. Wiesbaden 1971.
Drijvers, H. J. W.: *Bardaisan of Edessa*. Arsen 1966.
id.: *Bardaisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic philosopher and the philosophy of his time*; in: Jaarbericht-Ex Oriente Lux 21/1969-70/190 ff.
id.: *Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus*; in: Festschrift Puech 459 ff.
id.: *De schilder en de kunstcriticus. Discussies rond een portret van Bardesanes, de Filosoof der Arameeërs*; in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 24/1969-70/89 ff.
DSB = *Dictionary of Scientific Biography*.
Dt. = *Deuteronomium*, 5. Buch Mose.
-Ḍubaib, Aḥmad Muḥammad: *-Aʿmaš aẓ-ẓarīf*. Riyāḍ 1401/1981.
Ducellier, A.: *Le Miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age (VIIe–XIe siècles)*. Paris 1971.
Duchesne-Guillemin, J.: *Islam et mazdéisme*; in: Festschrift Massé 105 ff.
id.: *La religion de l'Iran ancien*. Paris 1962.
Duġaim, Samīḥ: *Falsafat al-qudar fī fikr al-Muʿtazila*. Beirut 1985.
Duhmān, M. A.: *Min aʿlām al-Aḥmadīn ʿinda Ibn ʿAsākir*; in: RAAD 55/1980/108 ff.
-Dūmī, Aḥmad b. ʿAbdalġawād: *Aḥmad b. Ḥanbal baina miḥnat ad-dīn wa-miḥnat ad-dunyā*. Kairo 1961.
Duncker, P. G.: *Das Bild Gottes im Menschen (Gen. 1,26.27). Eine physische Ähnlichkeit?*, in: *Der Mensch als Bild Gottes*, ed. Leo Scheffczyk. Darmstadt 1969. S. 77 ff.
Duneaud, J. F.: *Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'Empire perse sassanide (IVe–VIIe siècle)*; in: Festschrift Crozet 13 ff.
Dunlop, D. M.: *Al-Ḥārith b. Saʿīd al-Kadhdhāb, a claimant to prophecy in the caliphate of ʿAbd al-Malik*; in: Studies in Islam (New Delhi) 1/1964/12 ff.
id.: *A Letter of Hārūn al-Rashīd to the Emperor Constantine VI*; in: *In memoriam P. Kahle*, ed. M. Black und G. Fohrer. Berlin 1968. S. 106 ff.
Dūrī, ʿAbdalʿazīz: *Arab (Islamic) Culture – an approach through Iraq*; in: BEO 31/1979/51 ff.
id.: *-ʿArab wal-arḍ fī bilād aš-Šām fī ṣadr al-Islām*; in: *al-Muʿtamar ad-duwalī li-taʾrīḫ bilād aš-Šām*, ed. ʿAbdalkarīm Ġarāʾiba, ʿAbdalʿazīz ad-Dūrī und ʿUmar al-Madanī. Amman 1974. S. 25 ff.
id.: *Dirāsa fī sīrat an-nabī wa-muʾallifihā Ibn Isḥāq*. Baġdād 1385/1965.
id.: *-Fikra al-mahdīya baina d-daʿwa al-ʿAbbāsīya wal-ʿaṣr al-ʿAbbāsī al-auwal*; in: Festschrift ʿAbbās, arab. Teil, S. 123 ff.
id.: *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, engl. Übs. L. I. Conrad. Princeton 1983.
-Dūrī, Qaḥṭān ʿAbdarraḥmān: *Mulāḥaẓāt ḥaula K. an-Nāsiḫ wal-mansūḫ ʿan Qatāda b. Diʿāma as-Sadūsī*; in: Maurid 11/1982, Heft 2/185 ff.
Dürrenmatt, F.: *Werke*, 1–30. Zürich 1980.
Durust b. Abī Manṣūr, Muḥammad al-Wāsiṭī: *Aṣl*; in: *al-Uṣūl as-sitta ʿašar*. Teheran 1371/1951. S. 158 ff.
Dussaud, R.: *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*. Paris 1955.

Eberhardt, D.: *Der sensualistische Ansatz und das Problem der Veränderung in der Philosophie Muʿammars und an-Naẓẓāms.* Diss. Tübingen 1979.
Ebied, R. Y./Young, M. J. L.: *A treatise on Hemerology ascribed to Ǧaʿfar al-Ṣādiq*; in: Arabica 23/1976/296 ff.
Eche, Y.: *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen-Age.* Damaskus 1967. – s. auch ʿIšš, Yūsuf.
Eder, K.: *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution.* Frankfurt 1976.
Ehlers, E.: *Iran. Grundzüge einer geographischen Landeskunde.* Darmstadt 1980.
EI[1] = *Enzyklopädie des Islam.*
EI[2] = *Encyclopaedia of Islam.*
Eichler, P. A.: *Dschinn, Teufel und Engel im Koran.* Diss. Leipzig 1928.
Eickelman, D.: *Musaylima. An approach to the social anthropology of seventh century Arabia*; in: JESHO 10/1967/17 ff.
Eickhoff, E.: *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650–1040).* Berlin 1966.
Eilers, W.: *Geographische Namengebung in und um Iran. Ein Überblick in Beispielen*; in: Abh. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1982, Heft 5.
EIran = *Encyclopaedia Iranica.*
Eisener, R.: *Zwischen Faktum und Fiktion. Eine Studie zum Umayyaden-Kalifen Sulaimān b. ʿAbdalmalik und seinem Bild in den Quellen.* Wiesbaden 1987.
Eisenstein, H.: *Bemerkungen zu dābbat al-arḍ in Koran 34, 14 (13)*; in: WZKM 79/1989/131 ff.
id.: *Einführung in die arabische Zoographie. Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur.* Berlin 1990.
Eissfeldt, O.: *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der apokryphen- und pseudoepigraphartigen Qumran-Schriften.* Tübingen [4]1976.
EJud = *Encyclopaedia Judaica.*
Eklund, R.: *Life between Death and Resurrection according to Islam.* Uppsala 1941.
El-Azma, Nazeer: *Some Notes on the Impact of the Story of the Miʿrāj on Sufi Literature*; in: MW 63/1973/93 ff.
L'Elaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg 12–14 juin 1959. Paris 1961.
Elad, A.: *The History and Topography of Jerusalem during the early Islamic period*; in: JSAI 14/1991/41 ff.
id.: *The Siege of al-Wāsiṭ (132/749). Some Aspects of ʿAbbāsid and ʿAlid Relations at the Beginning of ʿAbbāsid Rule*; in: Festschrift Ayalon 59 ff.
Elamrani-Jamal, A.: *La question du nom et du nommé (al-ism wa-l-musammā) entre la dialectique et la grammaire: à propos d'une épître d'al-Baṭalyūsī*; in: ZAL 15/1985/80 ff.
El-Hibri, T.: *Coinage Reform under the ʿAbbāsid Caliph al-Maʾmūn*; in: JESHO 36/1993/58 ff.
id.: *Hārūn al-Rashīd and the Mecca Protocol of 802. A Plan for Division or Succession?*; in: IJMES 24/1992/461 ff.
Elias, N.: *Über die Zeit.* Frankfurt 1984.
Elias von Nisibis: *Maǧālis Ilīyā Muṭrān Nuṣaibīn*, ed. L. Cheikho; in: Mašriq 20/1922/425 ff.
Eliash, J.: *The Šīʿite Qurʾān. A Reconsideration of Goldziher's Interpretation*; in: Arabica 16/1969/15 ff.
Elisséeff, N.: *La Description de Damas d'Ibn ʿAsākir.* Damaskus 1959.
Elliott, H. M.: *The History of India, as told by its own historians. The Muhammadan period*, ed. John Dowson, 1 ff. Calcutta 1952 ff.
El-Saleh, S.: *La vie future selon le Coran.* Paris 1971.
El Shoush, I.: *The Nature of Authority in Arabia at the Advent of Islam.* Diss. London 1959.
Elshahed, Elsayed: *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmuʿtazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Naǧrānī.* Berlin 1983.
Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater, 1 ff. London 1982 ff.
Encyclopaedia of Islam, New Edition 1 ff. Leiden 1960 ff.
Encyclopaedia Judaica, 1–16. Jerusalem 1971.
Encyclopaedia Universalis, ed. Jacques Bersani, 1 ff. Paris 1984 ff.

Encyclopedia of Indian Philosophies, II: *Indian metaphysics and epistemology*, ed. K. H. Popper. Delhi 1977.
Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, 1–15. New York 1987.
Encyclopédie de la mystique juive, ed. A. Abecassis und G. Nataf. Paris 1977.
Enderwitz, S.: *Du Fatā au Ẓarīf, ou comme on se distingue?*; in: Arabica 36/1989/125 ff.
ead.: *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū ʿUṯmān al-Ǧāḥiẓ über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*. Freiburg 1979.
Endreß, G.: *„Der erste Lehrer". Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam*; in: Festschrift Falaturi 151 ff.
id.: *al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele – Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam*; in: Oriens 34/1994/174 ff.
id.: *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*. Beirut 1973. (BTS 10).
id.: *The Works of Yaḥyā b. ʿAdī. An analytical inventory*. Wiesbaden 1977.
id.: *Yaḥyā ibn ʿAdī's Critique of Atomism*; in: ZGAIW 1/1984/155 ff.
id.: *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*; in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, ed. B. Mojsisch. Amsterdam 1986.
id.: *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De caelo*. Diss. Frankfurt 1966.
Engisch, K.: *Vom Weltbild des Juristen*. Heidelberg 1950 (Abh. Heid. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1950.2).
Englert, W. G.: *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*. Stanford 1981.
Enn. = Plotin, *Enneaden*.
Ennami, A. K.: *A Description of new Ibāḍī Manuscripts from North Africa*; in: JSS 15/1970/63 ff.
id.: *Studies in Ibāḍism*, 1–2. Diss. Cambridge 1971.
Enzyklopädie des Islam, 1–4. Leiden/Leipzig 1913–1934.
Epikur: *Opere*, a cura di G. Arrighetti. Turin 1973.
ER = *Encyclopedia of Religion*.
Erman, A.: *Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Leipzig 1923.
Erkenntnislehre, s. van Ess.
Ernst, C. W.: *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany 1985.
Esquemelin (oder *Exquemelin*, auch *Oexmelin*), A. O.: *Das Piratenbuch von 1678*. Nach alten Übersetzungen des Buches *Die amerikanischen Seeräuber* neu bearb. von R. Federmann. Tübingen 1968.
van Ess, J.: *ʿAbd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Some Texts*; in: Bayt al-Maqdis. ʿAbd al-Malik's Jerusalem, ed. J. Raby und J. Johns. Oxford 1992. S. 69 ff.
id.: *Abū l-Hudhayl in Contact. The Genesis of an Anecdote*; in: Festschrift Hourani 13 ff.
id.: *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra*. Beirut 1977.
id.: *L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie muʿtazilite*; in: *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Paris 1982. S. 211 ff.
id.: *Beginnings of Islamic Theology*; in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. John E. Murdoch und Edith D. Sylla. Dordrecht 1975. S. 87 ff.
id.: *Das begrenzte Paradies*; in: Festschrift Abel 108 ff.
id.: *Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie*, 4: *Enttäuschte Hoffnungen*; in: WO 10/1979/54 ff. – 8: *Der Kreis des Ḏū n-Nūn*; in: WO 12/1981/99 ff. – 9: *Noch einmal zu Ibn Baṭṭa*; in: WO 16/1985/128 ff.
id.: *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)*. Heidelberg 1977. (SB Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1977, nr. 2).
id.: *Ḍirār b. ʿAmr und die „Ǧahmīya". Biographie einer vergessenen Schule*; in: Der Islam 43/1967/241 ff. und 44/1968/1 ff.
id.: *Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze*; in: REI 44/1976/23 ff.
id.: *Early Development of Kalām*; in: *Studies on the first Century of Islamic Society*, ed. G. Juynboll. S. 109 ff.

id.: *Early Islamic Theologians on the Existence of God*; in: *Islam and the Medieval West*, ed. K. I. Semaan, New York 1980. S. 64 ff.
id.: *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden 1966. (Ak. Wiss. und der Literatur Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission XXII).
id.: *Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī*; in: Hamdard Islamicus 3/1980, Heft 4/3 ff.
id.: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšiʾ al-akbar (gest. 293 H.)*. Beirut 1971 (BTS 11).
id.: *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*. Bonn 1961.
id.: *Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache*; in: MUSJ 49/1975-6/653 ff.
id.: *Die Herkunft des ʿAmr b. ʿUbaid*; in: MUSJ 50/1984/733 ff.
id.: *Die Hinrichtung des Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs*; in: Festschrift Spuler 53 ff.
id.: *Ibn Kullāb und die Miḥna*; in: Oriens 18-19/1965-66/92 ff.
id.: *Die Kāmilīya. Zur Genese einer häresiographischen Tradition*; in: Festschrift Steppat 141 ff.
id.: *Muwais b. ʿImrān*; in: Festschrift Anawati/Gardet 337 ff.
id.: *Der Name Gottes im Islam*; in: *Der Name Gottes*, ed. Heinrich von Stietencron. Düsseldorf 1975. S. 156 ff.
id.: *Ketzer und Zweifler im Islam*; in: Bustan 5/1964, Heft 2/10 ff.
id.: *Das Kitab an-Nakṯ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitab al-Futyā des Ǧāḥiẓ*. Göttingen 1972. (Abh. Ak. Wiss. Göttingen, Dritte Folge, Nr. 79).
id.: *Das Kitāb al-Irǧāʾ des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya*; in.: Arabica 21/1974/20 ff. und 22/1975/48 ff.
id.: *Kritisches zum Fiqh akbar*; in: Festschrift Sourdel 327 ff.
id.: *Une lecture à rebours de l'histoire du muʿtazilisme*; in: REI 46/1978/163 ff. und 47/1979/19 ff.
id.: *La liberté du juge dans le milieu baṣrien du VIII^e siècle (II^e siècle hégire)*; in: *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Paris 1985. S. 25 ff. – Arab. Fassung u.d.T.: *Kullu muǧtahid muṣīb*; in: *Dirāsāt islāmīya*, ed. Fahmī Ǧadʿān. Irbid 1403/1983. S. 123 ff.
id.: *Maʿbad al-Ǧuhanī*; in: Festschrift Meier 49 ff.
id.: *Neue Verse des Maʿdān aš-Šumaiṭī*; in: Der Islam 47/1971/245 ff.
id.: *Eine Predigt des Muʿtaziliten Murdār*; in: BEO 30/1978/307 ff. – Frz. Übs. in: Arabica 30/1983/11 ff.
id.: *Les Qadarites et la Ġailānīya de Yazīd III*; in: SI 31/1970/269 ff.
id.: *Ṣafadī-Splitter*; in: Der Islam 53/1976/242 ff. und 54/1977/77 ff.
id.: *Skepticism in Islamic Thought*; in: Abhath 21/1968/1 ff.
id.: *Some Fragments of the Muʿāraḍat al-Qurʾān attributed to Ibn al-Muqaffaʿ*; in: Festschrift ʿAbbās 151 ff.
id.: *Der Ṭailasān des Ibn Ḥarb. 'Mantelgedichte' in arabischer Sprache*. Heidelberg 1979. (SB Heid. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1979, nr. 4.).
id.: *Theology and Science. The case of Abū Isḥāq an-Naẓẓām*. Second Annual United Arab Emirates Lecture in Islamic Studies. Ann Arbor 1978.
id.: *Theorie und Anekdote. Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur*; in: ZDMG 135/1985/22 ff.
id.: *Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid. Zu einem Text des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī*. Beirut 1967. (BTS 7).
id.: *Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām*; in: Festschrift Spies 170 ff.
id.: *Ungenützte Texte zur Karrāmīya. Eine Materialsammlung*. Heidelberg 1980.
id.: *Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften*; in: ZDMG 126/1976/25 ff.
id.: *Vom Nutzen der Philologie, auch in der Metaphysik*; in: Der Islam 58/1981/293 ff.
id.: *Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Isḥāq an-Naẓẓām*; in: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky. Dordrecht/Boston/Lancaster 1985. S. 53 ff.
id.: *Yazīd b. Unaisa und Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī*; in: Festschrift Gabrieli 301 ff.

id.: *The Youthful God. Anthropomorphism in Early Islam.* The University Lecture in Religion at Arizona State University. Tempe 1988.
id.: *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Studien zur Entstehung prädestinatianischer Überlieferung.* Berlin/New York 1975. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N. F., Bd. 7).
Essays in Islamic Philosophy and Science, ed. George F. Hourani. Albany 1975.
Etudes sur Avicenne, ed. J. Jolivet und R. Rashed. Paris 1984.
Evangelisches Kirchenlexikon, ³hrg. E. Fahlbusch u. a., 1 ff. Göttingen 1986 ff.
Evetts, B.: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. und engl. Übs. B. Evetts; in: PO 1/1907/101 ff. und 381 ff.; PO 5/1910/3 ff.
Ex. = *Exodus*, 2. Buch Mose.
Eznik von Kolb: *Adversus haereses.* Dt. Übs. von S. Weber u.d.T. *Wider die Irrlehren*; in: *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, I. München 1927. S. 3 ff. (BKV 57).

Faḍl = ʿAbdalǧabbār: *Faḍl al-iʿtizāl.*
Faḍl b. Šāḏān al-Azdī an-Naisābūrī: *-Īḍāḥ*, ed. Ǧalāladdīn al-Ḥusainī al-Urmawī. Teheran 1351 š./1972. (Intišārāt-i Dānišgāh-i Ṭahrān 1347).
Fahd, Badrī Muḥammad: *-ʾImāma.* Baġdād 1968.
Fahd, T.: *La divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloristiques sur le milieu natif de l'Islam.* Leiden 1966.
id.: *La naissance du monde selon l'Islam*; in: *Sources Orientales* I, *La Naissance du monde.* Paris 1959. S. 235 ff.
id.: *Les présages par le corbeau. Etude d'un texte attribué à Ǧāḥiẓ*; in: Arabica 8/1961/30 ff.
Fakhry, M.: *Ethical Theories in Islam.* Leiden 1991.
id.: *Islamic Occasionalism.* London 1958.
id.: *The Muʿtazilite View of Man*, in: Festschrift Anawati/Gardet 107 ff.
id.: *Some Paradoxical Implications of the Muʿtazilite View of Free Will*; in: MW 43/1953/95 ff.
Falaturi, A./May, R.: *Gerichtsverfahren und Richter im traditionellen islamischen Recht*; in: *Beiträge zum islamischen Rechtsgedanken*, 2, ed. Reinhard May. Stuttgart 1986, S. 47 ff.
id.: *Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten. Probleme ihrer Untersuchung*; in: Festschrift Caskel 63 ff.
Falk, Z.: *Law and Religion. The Jewish Experience.* Jerusalem 1981.
-Fārābī, Abū Naṣr: *-Ḥurūf*, ed. M. Mahdī u. d. T. *Alfarabi's Book of Letters.* Beirut 1969 (Recherches ILO, nr. 46).
id.: *K. al-Mūsīqā al-kabīr*, ed. Ġaṭṭās ʿAbdalmalik Ḫašabī. Kairo 1967.
id.: *Risāla fī l-ʿaql*; ital. Übs. von Francesca Lucchetta u. d. T.: *Epistola sull'intelletto.* Padua 1974.
id.: *Risāla fī iṯbāt al-mufāraqāt.* Haidarabad 1345/1926.
id.: *Risāla fī masāʾil mutafarriqa.* Haidarabad 1344/1925.
-Farazdaq, Hammām b. Ġālib: *Dīwān*, ed. und frz. Übs. R. Boucher, 1–3. Paris 1870. – Ed. ʿAbdallāh Ismāʿīl as-Sāwī, 1–2. Kairo 1936.
Farès, Bichr: *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Etude de sociologie.* Paris 1932.
-Fārisī, ʿAbdalġāfir b. Ismāʿīl: *Siyāq Taʾrīḫ Naisābūr*; in: *The Histories of Nishapur*; ed. Richard N. Frye. den Haag 1965.
s. auch Abū ʿAlī al-Fārisī.
Faroqhi, S.: *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520–1650.* Cambridge 1984.
-Farrāʾ, Yaḥyā b. Ziyād: *Maʿānī l-Qurʾān*, ed. Aḥmad Yūsuf Naǧātī, Muḥammad ʿAlī an-Naǧǧār und ʿAbdalfattāḥ Ismāʿīl Šalabī, 1–3. Kairo 1374/1955–1973.
Farrukh, O.: *Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Hiǧra bis zum Tode ʿUmars.* Diss. Leipzig 1937.
Faruqi, Nisar Ahmad: *Early Muslim Historiography. A study of early transmitters of Arab history from the rise of Islam up to the end of Umayyad period (612–750 A. D.).* Delhi 1979.
-Fasawī, Yaʿqūb b. Sufyān: *-Maʿrifa wat-taʾrīḫ*, ed. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī, 1–3. Baġdād 1394/1974.

-Fāsī, Muḥammad b. Aḥmad: *Šifā' al-ġarām bi-aḫbār al-balad al-ḥarām*; in: Wüstenfeld, *Chroniken* II, S. 57 ff.

Faust, A.: *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, 1–2. Heidelberg 1931–1932.

Fauzī, Fārūq ʿUmar: *Baššār b. Burd wa-siyāsat ʿaṣrihī*; in: Maurid 16/1987, Heft 1/75 ff.

Fayda, M.: *İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara 1982.

Faẓā'il-i Balḫ = ʿAbdallāh b. ʿUmar al-Wāʿiẓ al-Balḫī, *Faḍā'il Balḫ*, pers. Übs. von ʿAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Ḥusain-i Balḫī, ed. ʿAbdalḥaiy Ḥabībī. Teheran 1350 š./1971.

-Fazārī, Ibrāhīm b. Muḥammad: *-Siyar*, ed. Fārūq Ḥamāda. Beirut 1408/1987.

Fazlur Rahman, s. Rahman, F.

Fernhout, R.: *Canonical Texts. Bearers of Absolute Authority. Bible, Koran, Veda, Tipiṭaka. A Phenomenological Study.* Amsterdam/Atlanta 1994 (Currents of Encounter, vol. 9).

Ferré, A.: *Chrétiens de Syrie et de Mésopotamie aux deux premiers siècles de l'Islam*; in: Islamochristiana 14/1988/93 ff.

Festschrift ʿAbbās = *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān ʿAbbās on his sixtieth birthday*, ed. Wadād al-Qāḍī. Beirut 1981.

Festschrift Abel = *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, ed. Pierre Salmon. Leiden 1974.

Festschrift Adams = *Islamic Studies presented to Ch. J. Adams*, ed. W. B. Hallaq und D. P. Little. Leiden 1991.

Festschrift Allard/Nwyia = *Mélanges in memoriam M. Allard (et) P. Nwyia*, présentés par L. Pouzet, 1–2. Beirut 1984 (= MUSJ 50/1984).

Festschrift Anawati/Gardet = *Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*. Louvain 1977.

Festschrift Avery = *Persian and Islamic Studies in honour of P. W. Avery*, ed. Ch. Melville. Cambridge 1990 (= Pembroke Papers 1).

Festschrift Ayalon = *Studies in Islamic History and Civilization in honour of Professor David Ayalon*, ed. M. Sharon. Jerusalem 1986.

Festschrift Baneth = *Studia orientalia memoriae David H. Baneth dedicata*. Jerusalem 1979.

Festschrift Beckmann = *Das Laienapostolat in den Missionen*, ed. Johann Specker und Walbert Bühlmann. Schöneck-Beckenried 1961.

Festschrift Beeston = *Arabicus felix luminosus Britannicus*. Essays in honour of A. F. L. Beeston on his eightieth birthday, ed. A. Jones. Reading 1991.

Festschrift Boyce = *Papers in honour of Professor Mary Boyce*. Leiden 1985. (Acta Iranica 24, Deuxième Série X).

Festschrift Browne = *A Volume of Oriental Studies*, ed. T. W. Arnold und R. A. Nicholson. Cambridge 1922.

Festschrift Caskel = *Festschrift Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag 5. März 1966 gewidmet von Freunden und Schülern*, ed. E. Gräf. Leiden 1968.

Festschrift Crozet = *Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par ses amis, ses collègues, ses élèves et les mentores du C.E.S.C.M.*, ed. Pierre Gallais und Yves-Jean Riou, 1–2. Poitiers 1966.

Festschrift Deissmann = *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag 1926*. Tübingen 1927.

Festschrift Deny = *Jean Deny Armağanı. Mélanges Jean Deny*, ed. J. Eckmann, A. S. Levend und M. Mansuroğlu. Ankara 1958. (Türk Dil Kurumu Yayınları 172).

Festschrift Duchesne-Guillemin = *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*. Leiden 1984. (Acta Iranica 23).

Festschrift Dussaud = *Mélanges syriens offerts à René Dussaud par ses amis et élèves*, 1–2. Paris 1939.

Festschrift Falaturi = *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, ed. Udo Tworuschka. Köln/Wien 1991. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 21).

Festschrift Festugière = *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, ed. E. Lucchesi und H. D. Saffrey. Genf 1984.

Festschrift Fick = *Mittelpunkt Bibel. Ulrich Fick zum 60. Geburtstag*, ed. Siegfried Meurer. Stuttgart 1983.

Festschrift Fleischer = *Morgenländische Forschungen. Festschrift. Herrn Professor Dr. H. L. Fleischer zu seinem fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 4. März 1874 gewidmet von seinen Schülern*. Leipzig 1875.

Festschrift Gabrieli, (I) = *A Francesco Gabrieli. Studi orientalistici offerti nel sessantesimo compleanno dai suoi colleghi e discepoli*. Rom 1964.

Festschrift Gabrieli, (II) = *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, ed. Renato Traini, 1–2. Rom 1984–85.

Festschrift Gadamer = *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, ed. Dieter Henrich, Walter Schulz und Karl-Heinz Volkmann-Schluck. Tübingen 1960.

Festschrift Gaudefroy-Demombynes = *Mélanges offerts à Gaudefroy-Demombynes par ses amis et anciens élèves*. Kairo 1935–1945.

Festschrift Gibb = *Arabic and Islamic Studies in honor of H. A. R. Gibb*, ed. George Makdisi. Cambridge/Mass. 1965.

Festschrift Ghul = *Arabian Studies in honour of Mahmoud Ghul*, ed. Moawiyah M. Ibrahim. Wiesbaden 1989.

Festschrift Gilson = *Mélanges offerts à Etienne Gilson*. Toronto/Paris 1959. (Etudes de Philosophie médiévale 1).

Festschrift Gordon = *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the occasion of his sixty-fifth birthday*, ed. Harry A. Hoffner. Neukirchen-Vluyn 1973.

Festschrift Gundert = *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert zu seinem 65. Geburtstag*, ed. K. Döring und W. Kullmann. Amsterdam 1974.

Festschrift Haenchen = *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebzigsten Geburtstag am 10. Dezember 1964*, ed. W. Eltester und F. H. Kettler. Berlin 1964.

Festschrift Henninger = *Al-Bahit (= al-Bāḥiṯ). Festschrift Joseph Henninger zum 70. Geburtstag*. St. Augustin bei Bonn 1976.

Festschrift Heyd = *Ha-ʿulamāʾ u-beʿājōt dāt bā-ʿōlām ham-muslimī. Meḥqārīm le-zēker Uriel Heyd*, ed. Gabriel Baer. Jerusalem 5731/1971.

Festschrift Hitti = *The World of Islam. Studies in honour of Philip K. Hitti*, ed. James Kritzeck und R. Bayley Winder. London.

Festschrift Hourani = *Islamic Theology and Philosophy. Studies in honour of George F. Hourani*, ed. Michael Marmura. Albany 1984.

Festschrift Hünermann = *Lateinamerika im Dialog. Festschrift P. Hünermann*, ed. B. Fraling. Rottenburg 1989.

Festschrift Hussey = Καθηγητρία. *Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*. Camberley 1988.

Festschrift Iz = *Fahir İz Armağanı. Essays presented to Fahir Iz on his Eightieth Birthday by his Colleagues and Students*, ed. Günay Kut und Gönül A. Tekin, 1–2. Harvard 1990–91. (= Journal of Turkish Studies 14/1990 und 15/1991).

Festschrift Kahle = *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens*, ed. W. Heffening und W. Kirfel. Leiden 1935.

Festschrift Kennedy = *From Deferent to Equant. A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in honor of E. S. Kennedy*, ed. D. A. King und G. Saliba. New York 1987. (Annals of the New York Academy of Sciences 500).

Festschrift Khoury = *„Ihr alle aber seid Brüder". Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag*, ed. L. Hagemann und E. Pulsfort. Würzburg/Altenberge 1990.

Festschrift Lebram = *Tradition und interpretation in Jewish and early Christian literature. Essays in honour of J. C. H. Lebram*, ed. J. W. van Henten u. a. Leiden 1986. (Studia Post-Biblica XXXVI).

Festschrift Leslau = *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday*, ed. A. S. Kaye. 1–2. Wiesbaden 1991.

Festschrift Levi Della Vida = *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, 1–2. Rom 1956.

Festschrift Lévi-Provençal = *Etudes d'orientalisme dediées à la mémoire de Lévi-Provençal*. Paris 1962.

Festschrift Lewis = *The Islamic World from classical to modern times. Essays in honor of Bernard Lewis*, ed. C. E. Bosworth. Princeton 1989.

Festschrift Löfgren = *On Both Sides of Al-Mandab. Ethiopean, South-Arabic and Islamic Studies presented to Oscar Löfgren on his ninetieth birthday 13 May 1988 by colleagues and friends*. Stockholm 1989 (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions, vol. 2).

Festschrift Løkkegaard = *Living Waters. Presented to F. L. Løkkegaard on his seventy-fifth birthday*. Kopenhagen 1990.

Festschrift Löw = *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw*, ed. A. Schreiber. Budapest 1947.

Festschrift Madkour = *Dirāsāt falsafīya muhdāt ilā Ibrāhīm Madkūr*, ed. ʿUṯmān Amīn. Kairo 1979.

Festschrift Massé = *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé à l'occasion de son 75ème anniversaire*. Teheran 1963.

Festschrift Massignon = *Mélanges Louis Massignon*, 1–3. Damaskus 1956–57.

Festschrift Mawdudi = *Islamic Perspectives. Studies in honour of Mawlana Sayyid Abu A'la Mawdudi*, ed. Kh. Ahmad und Z. I. Ansari. Jeddah 1399/1979.

Festschrift Meier = *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, ed. Richard Gramlich. Wiesbaden 1974.

Festschrift Millás-Vallicrosa = *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, 1–2. Barcelona 1954–1956.

Festschrift Minorsky = *Iran and Islam. In memory of the late Vladimir Minorsky*, ed. C. E. Bosworth. Edinburgh 1971.

Festschrift Moraux = *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, ed. Jürgen Wiesner, 1–2. Berlin/New York 1985–87.

Festschrift Nemoy = *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica. Presented to Leon Nemoy on his 80. birthday*, ed. Sheldon R. Brunswick. Jerusalem 1982.

Festschrift Nöldeke = *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, ed. Carl Bezold, 1–2. Gießen 1906.

Festschrift Nyberg = *Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum*, ed. E. Gren, Bernhard Lewin u. a. Uppsala 1954.

Festschrift Obbink = *Verbum. Essays on some aspects of the religious function of words, dedicated to Hendrik Willem Obbink*, ed. Th. P. van Baaren. Domplein/Utrecht 1964.

Festschrift Pareja = *Orientalia hispanica sive studia Felix M. Pareja octogenario dicata*, ed. J. M. Barral. Leiden 1974.

Festschrift Pines = *Shlomo Pines Jubilee Volume*, ed. M. Idel, W. Z. Harvey und E. Schweid, 1–2. Jerusalem 1988.

Festschrift Pritsak = *Eucharisterion. Essays presented to Omeljan Pritsak*, ed. Ihor Ševčenko und Frank E. Sysyn. Cambridge/Mass. 1979–80. (Harvard Ukrainian Studies 3–4/1979–80).

Festschrift Puech = *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*. Paris 1974.

Festschrift Richter = *Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, ed. W. Groß, H. Irsigler, Th. Seidl. St. Ottilien 1991.

Festschrift Roemer = *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer*, ed. Ulrich Haarmann und Peter Bachmann. Beirut/Wiesbaden 1979.

Festschrift Rundgren = *On the Dignity of Man. Oriental and Classical Studies in honour of Frithiof Rundgren*, ed. T. Kronholm und E. Riad. Stockholm 1986.

Festschrift Schadewaldt = *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965*, ed. Konrad Gaiser. Tübingen 1965.

Festschrift Schefold = *Gestalt und Geschichte. Festschrift für Karl Schefold zu seinem 60. Geburtstag am 26. Januar 1965*, ed. M. Rohde-Liegle, H. A. Calm und H. Chr. Ackermann. Bern/München 1967.

Festschrift Schimmel = *Gott ist schön und er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, ed. A. Giese und J. Ch. Bürgel. Bern 1994.

Festschrift Scholem = *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom Scholem on his 70th birthday*, ed. E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky und Ch. Wirszubski. Jerusalem 1967.

Festschrift Seidl = *Festschrift für Erwin Seidl zum 70. Geburtstag*, ed. H. Hübner. Köln 1975.
Festschrift Shafī' = *Muhammad Shafī' Presentation Volume*, ed. S. M. Abdullah. Lahore 1955.
Festschrift Singer = *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, ed. M. Forstner. Frankfurt 1991.
Festschrift Sourdel = *Mélanges offerts au Professeur Dominique Sourdel*. Paris 1988 (= REI 54/1986).
Festschrift Spies = *Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies*, ed. W. Hoenerbach. Wiesbaden 1967.
Festschrift Spuler = *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag*, ed. H. R. Roemer und A. Noth. Leiden 1981.
Festschrift Starr = *The Joshua Starr Memorial Volume*. New York 1953.
Festschrift Steppat = *Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag*, ed. A. Havemann und B. Johansen. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988 (= WI 28/1988).
Festschrift Sühnel = *Lebende Antike. Symposion für Rudolf Sühnel*, ed. H. Meller und H.-J. Zimmermann. Berlin 1967.
Festschrift Ṭāhā Ḥusain = *Ilā Ṭāhā Ḥusain fī 'īd mīlādihī s-sab'īn. Dirāsāt muhdāt min aṣdiqā'ihī wa-talāmīḏihī*, ed. 'A. Badawī. Kairo 1962.
Festschrift Taqīzādeh = *A Locust's Leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, ed. W. B. Henning und E. Yarshater. London 1962.
Festschrift Tisserant = *Mélanges Eugène Tisserant*, 1–7. Rom 1964.
Festschrift Tovar = *Navicula Tubingensis. Studia in honorem Antonii Tovar*, ed. Francisco J. Oroz Arizcuren. Tübingen 1984.
Festschrift Voegelin = *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, ed. A. Dempf, H. Arendt und F. Engel-Janosi. München 1962.
Festschrift Walzer = *Islamic Philosophy and The Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer*, ed. S. M. Stern, A. Hourani und V. Brown. London 1972.
Festschrift Watt = *Islam: Past Influence and Present Challenge. In Honour of W. M. Watt*, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia. Edinburgh 1979.
Festschrift Wickens = *Logos Islamicos. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. Roger M. Savory u. Dionisius A. Agius. Toronto 1984.
Festschrift Wiet = *Studies in memory of Gaston Wiet*, ed. Myriam Rosen-Ayalon. Jerusalem 1977.
Festschrift Wolfson = *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of his seventy-fifth birthday*, ed. Saul Liebermann, 1–2. Jerusalem 1965.
Festschrift Yarshater = *Iranica varia. Papers in honor of Professor Ehsan Yarshater*, ed. D. Amin, M. Kasheff und A. Sh. Shahbazi. Leiden 1990. (Acta Iranica 30).
Festugière, A. J.: *Hermes Trismégiste. Corpus Hermeticum*, 1–4. Paris 1945–1954.
Fetscher, I./Münkler, H.: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, 1–5. München 1985-93.
Fierro Bello, M. I.: *Al-Aṣfar*; in: SI 77/1993/183 ff.
ead.: *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid 1987.
ead.: *Ibn Ḥazm et le zindīq juif*, in: RE.M.M.M 63–64/1992/81 ff.
ead.: *The Polemic about the Karāmāt al-awliyā' and the Development of Sufism in al-Andalus*; in: BSOAS 55/1992/236 ff.
ead.: *La polémique à propos de raf' al-yadayn fī l-ṣalāt dans al-Andalus*; in: SI 65/1987/69 ff.
ead.: *Religious Beliefs and Practices in al-Andalus in the Third/Ninth Century*; in: RSO 66/1992/15 ff.
ead.: *The treatises against innovations (Kutub al-bida')*; in: Der Islam 69/1992/204 ff.
Fiey, J. M.: *Assyrie chrétienne*, 1–2. Beirut 1965.
id.: *Chrétiens syriaques du Ḥorāsān et du Seğestān*; in: *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*. London 1979. (Variorum Reprints, nr. VI).
id.: *Chrétiens syriaques sous les Abbasides, surtout à Bagdad*. Louvain 1980.
id.: *Mossoul chrétienne*. Beirut 1959.
id.: *Topographie chrétienne de Mahozé*; in: *Les communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, IX. London 1979.
Figlali, E. R.: *Burdur Kütüphanesi'nde bulunan bir risale „Tezkiretu'l-Mezahib"*; in: IIED 2/1975/99 ff.

-*Fihrist*, s. Ibn an-Nadīm.
Fihrist-i Kitābḫāne-i Maǧlis-i Šūrā-yi Millī, ed. ʿAbdulḥusain Ḥāʾirī. Teheran 1335 š./1956.
Filliozat, J.: *Les doctrines des Brahmanes d'après St. Hippolyte*; in: RHR 130/1945/59 ff.
Finkel, J.: *A Risāla of al-Jāḥiẓ*; in: JAOS 47/1927/311 ff.
Finster, B.: *Die Mosaiken der Umayyadenmoschee*; in: Kunst des Orients 7/1972/83 ff.
Firestone, R.: *Abraham's Son as the Intended Sacrifice (al-Dhabīḥ, Qurʾān 37:99–113). Issues in Qurʾanic Exegesis*; in: JSS 34/1989/95 ff.
id.: *Journeys in Holy Lands. The evolution of the Abraham-Ishmael legends in Islamic exegesis*. Albany 1990.
-Fīrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb: -*Qāmūs al-muḥīṭ*, 1–4. Kairo o. J.
Fischel, W. F.: *The Jews of Central Asia (Khorasan) in Medieval Hebrew and Islamic Literature*; in: Historia Judaica 7/1945/29 ff.
Fischer, A.: *Der „Koran" des Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī*; in: Verhandl. Sächs. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 44/1942, H. 2.
id.: *Schawahid-Indices*, ed. August Fischer und Erich Bräunlich. [2]Osnabrück 1982.
Fischer, H.: *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*. München 1965.
Fischer, W.: *The Chapter on Grammar in the Kitāb Mafātīḥ al-ʿulūm*; in: ZAL 15/1985/94 ff.
id.: *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung. Untersuchungen zur Wortbedeutung und zur Wortbildung*. Wiesbaden 1965.
id.: *Zur Herkunft des grammatischen Terminus ḥarf*; in: JSAI 12/1989/135 ff.
Fleisch, H.: *Les grammairiens arabes et la grammaire*; in: RO 43/1984/71 ff.
id.: *Observations sur les études philologiques en arabe classique*; in: Oriens 16/1963/134 ff.
id.: *Traité de philologie arabe*, 1–2. Beirut 1961–1979.
Fleischer, E.: *Šārīd mē ha-śagōtāw šel Ḥiwwī ha-Balḳī ʿal sippūrē ha-miqrā*; in: Tarbīṣ 51/1982/49 ff.
Fleischhammer, M.: *Die Banū l-Munaǧǧim, eine Baġdāder Gelehrtenfamilie aus dem 2.–4. Jahrhundert d. H.*; in: Wiss. Zs. Univ. Halle, Ges.-Sprachwiss. 12/1963/215 ff.
id.: *Die Familie Yazīdī, ihre literarische Wirksamkeit und ihre Stellung am Abbasidenhof*; in: ZDMG 112/1962/299 ff.
Florovsky, G.: *Collected Works*, 1 ff. Belmont/Vaduz 1972 ff.
Flügel, G.: *Mani. Seine Lehre und seine Schriften*. Leipzig 1862.
FO = Folia Orientalia, Warschau.
Forand, P. G.: *The Governors of Mosul according to al-Azdī's Taʾrīkh al-Mawṣil*; in: JAOS 89/1969/88 ff.
Forrer, L.: *Südarabien nach al-Hamdānī's „Beschreibung der arabischen Halbinsel"*. Leipzig 1942. (AKM XXVII, 3).
Forstner, M.: *Das Kalifat des Abbasiden al-Mustaʿīn (248/862–252/866)*. Diss. Mainz 1968.
de Fouchécour, Ch.-H.: *Moralia*. Paris 1986. (Bibl. Iran. 32).
Fraenkel, S.: *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Leiden 1886.
Fränkel, H.: *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur*; in: id., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, ed. F. Tietze. München 1955. S. 1 ff.
Fragmenta historicorum arabicorum, s. -*ʿUyūn wal-ḥadāʾiq*.
Fragner, B.: *Geschichte der Stadt Hamadān und ihrer Umgebung in den ersten sechs Jahrhunderten nach der Hiǧra. Von der Eroberung durch die Araber bis zum Untergang der „ʿIraq-Selcūken"*. Diss. Wien 1972.
Frank, E.: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle 1923.
Frank, R. M.: *Abū Hāshim's theory of „states". Its structure and function*; in: Actas IV Congresso UEAI Coimbra-Lissabon 1968. Leiden 1971. S. 85 ff.
id.: *Al-Aśʿarī's Kitāb al-Ḥathth ʿalā l-Baḥth*; in: MIDEO 18/1988/83 ff.
id.: *Attribute, Attribution, and Being. Three Islamic Views*; in: *Philosophies of Existence ancient and medieval*, ed. Parviz Morewedge. New York 1982. S. 258 ff.
id.: *The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Ǧabbār*; in: Le Muséon 95/1982/323 ff.
id.: *Beings and Their Attributes. The teaching of the Baṣrian School of the Muʿtazila in the classical period*. Albany 1978.

id.: *Bodies and Atoms. The Ash'arite Analysis*; in: Festschrift Hourani 39 ff.
id.: *The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-'Allāf*; in: Le Muséon 82/1969/451 ff.
id.: *Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī*; in: Le Muséon 104/1991/141 ff.
id.: *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Duke University Press 1994.
id.: *The Jeremias of Pethion Ibn Ayyūb al-Saḥḥār*; in: Cath. Bibl. Quarterly 21/1959/136 ff.
id.: *Kalām and Philosophy. A Perspective from One Problem*; in: Islamic Philosophical Theology, ed. P. Morewedge. Albany 1979. S. 71 ff.
id.: *Knowledge and Taqlīd. The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism*; in: JAOS 109/1989/39 ff.
id.: *Lam yazal as a formal term in Muslim Theological Discourse*; in: MIDEO 22/1995/243 ff.
id.: *Al-ma 'dūm wal-mawǧūd. The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers*; in: MIDEO 14/1980/185 ff.
id.: *Al-Ma'nā. Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in Kalām and its Use in the Physics of Mu'ammar*; in: JAOS 87/1967/248 ff.
id.: *Meanings are Spoken of in Many Ways. The Earlier Arab Grammarians*; in: Le Muséon 94/1981/259 ff.
id.: *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-'Allāf. A philosophical study of the earliest Kalām*. Istanbul 1966.
id.: *Moral Obligation in Classical Muslim Theology*; in: Journal of Religious Ethics 11/1983/204 ff.
id.: *The Neoplatonism of Ǧahm Ibn Ṣafwān*; in: Le Muséon 78/1965/395 ff.
id.: *The Origin of the Arabic Philosophical Term „انية"*; in: Cahiers de Byrsa 6/1956/181 ff.
id.: *Remarks on the Early Development of the Kalām*; in: Atti III. Congresso UEAI. Neapel 1967. S. 315 ff.
id.: *The Science of Kalām*; in: Arabic Sciences and Philosophy 2/1992/7 ff.
id.: *Two Islamic Versions of Human Agency*; in: La notion de liberté au Moyen Age, Paris 1985, S. 37 ff.
id.: *Two Short Dogmatic Works of Abū l-Qāsim al-Qushayrī*, Teil 1: *Al-Qushayrī's Luma' fī l-i'tiqād*; in: MIDEO 15/1982/53 ff. – Teil 2: *Al-Fuṣūl fī l-Uṣūl*; in: MIDEO 16/1983/59 ff.
id.: *Al-Ustādh Abū Isḥāḳ: An 'Aqīda together with selected fragments*; in: MIDEO 19/1989/129 ff.
Frantz-Murphy, G.: *A Comparison of the Arabic and Earlier Egyptian Contract Formularies*; in: JNES 40/1981/203 ff.
id.: *Papyrology and Middle Eastern Studies*; in: MESA Bulletin 19/1985/34 ff.
Frede, M.: *The Original Notion of Cause*; in: *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. M. Schofield, N. Burnyeat u. J. Barnes. Oxford 1980. S. 217 ff.
Freitag, R.: *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. Berlin 1985.
Freytag, G. W.: *Arabum Proverbia*, 1–3. Bonn 1838–43.
id.: *Lexicon Arabico-Latinum*, 1–4. Halle 1830–32.
Friedländer, I.: *'Abdallāh b. Sabā, der Begründer der Šī'a, und sein jüdischer Ursprung*; in: ZA 23/1909/296 ff.
id.: *The Heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Ḥazm*; in: JAOS 28/1907/18 ff. und 29/1908/1 ff.
id.: *Jewish-Arabic Studies*; in: JQR NS 2/1911-12/481 ff.
Friedmann, Y.: *Finality of Prophethood in Sunni Islam*; in: JSAI 7/1986/177 ff.
id.: *Muslim Views of Indian Religions*; in: JAOS 95/1975/214 ff.
id.: *A Note on the Conversion of Egypt to Islam*; in: JSAI 3/1981-2/238 ff.
id.: *The Origins and Significance of the Chāch Nāma*; in: Islam in Asia, ed. Y. Friedmann, 1–2. Jerusalem 1984. Bd. 1. S. 23 ff.
id.: *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background*. Berkeley/Los Angeles/London 1989.
Fritsch, E.: *Islam und Christentum im Mittelalter*. Diss. Breslau 1930.
Frye, R. N.: *Tarxun – Türxün and Central Asian History*; in: Harvard Journal of Asiatic Studies 14/1951/105 ff.

Fück, J.: *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter.* Ausgewählte Schriften, ed. M. Fleischhammer. Weimar 1981.
id.: *Arabīya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte.* Berlin 1950.
id.: *Muḥammad Ibn Isḥāq. Literatur-historische Untersuchungen.* Diss. Frankfurt 1925.
id.: *Neue Materialien zum Fihrist*; in: ZDMG 90/1936/298 ff.
id.: *Some hitherto unpublished texts on the Mu'tazilite movement from Ibn an-Nadīm's Kitāb al-Fihrist*; in: Festschrift Shafī' 51 ff.
id.: *Spuren des Zindīqtums in der islamischen Tradition*; in: Festschrift Kahle 95 ff.
Furlani, G.: *Sull'incendio della biblioteca di Alessandria*; in: Aegyptus 5/1924/205 ff.
Furley, D. J.: *Strato's Theory of the Void*; in: Festschrift Moraux 594 ff.
id.: *Summary of Philoponus' Corollaries on Place and Void*; in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed: Richard Sorabji. London 1987. S. 130 ff.
id.: *Two studies in the Greek Atomism. Study I: Indivisible magnitudes. Study II: Aristotle and Epicurus on voluntary action.* Princeton N. J. 1967.
Furūzānfar, Badī'uzzamān: *Aḥādīṯ-i Maṯnawī.* Teheran 1334 š/1956.
Fussmann, G.: *Chronique des études kouchanes (1978–87)*; in: JA 275/1987/333 ff.
Fużūlī, Muḥammad b. Sulaimān: *Maṭla' al-i'tiqād fī ma'rifat al-mabda' wal-ma'ād*, ed. Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭanǧī. Ankara 1962 (Ankara Univ. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yayınları 138).
Fyzee, A. A. A.: *A Shi'ite Creed.* Oxford 1942. (Islamic Research Association Series, nr. 9).

von Gabain, A.: *Das Leben im uigurischen Königreich von Qočo. <850–1250>.* Textband und Tafelband. Wiesbaden 1973.
ead.: *Von Kuča (Kušan) nach Bāmiyān, eine kulturhistorische Studie*; in: Festschrift Pritsak I 258 ff.
Ǧābir b. Ḥaiyān: *K. al-Īḍāḥ = The Arabic Works of Jābir Ibn Ḥayyān*, 1, ed. E. J. Holmyard. Paris 1928. S. 51 ff.
id.: *Muḫtār rasā'il* = Kraus, P.: *Jābir ibn Ḥayyān. Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Bd. 1: Textes choisis. Paris/Kairo 1935.
id.: *Tadbīr al-iksīr al-a'ẓam. Arba' 'ašrata risāla fī ṣan'at al-kīmiyā'*, ed. Pierre Lory. Damaskus 1988.
Ǧābir b. Zaid: *Fiqh al-imām Ǧābir b. Zaid*, ed. Muḥammad Bakkūš, 1–2. ^{2}o. O. 1408/1988.
-Ǧa'bīrī, Farḥāt: *Niẓām al-'azzāba 'inda l-Ibāḍīya al-Wahbīya.* Tunis 1975.
Ǧabrī, 'Abdalmuta'āl Muḥammad: *-Nasḫ fī š-šarī'a al-islāmīya.* Kairo 1380/1961.
Gabrieli, F.: *Appunti su Baššār b. Burd*; in: BSOAS 9/1937/151 ff.
id.: *Il califfato di Hishām. Studi di storia omayyade.* Alexandria 1935. (Mémoires de la Societé Royale d'Archéologie d'Alexandrie 7,1).
id.: *Al-Ma'mūn e gli 'Alidi.* Leipzig 1929. (Morgenländische Texte und Forschungen 2, Heft 1).
id.: *L'opera di Ibn al-Muqaffa'*; in: RSO 13/1931/197 ff.
id.: *Padroni di casa e inquilini nel'Iraq del IX secolo*; in: Rendiconti Acc. Naz. Lincei, Ser. 8, VI 203 ff.
id.: *La poesia ḫāriǧita nel secolo degli Omayyadi*; in: RSO 20/1943/331 ff.
id.: *La poésie religieuse de l'ancien Islam*; in: REI 41/1973/7 ff.
id.: *Al-Walīd Ibn Yazīd. Il Califfo e il Poeta*; in: RSO 15/1935/1 ff.
id.: *La successione di Hārūn ar-Rašīd e la guerra fra al-Amīn e al-Ma'mūn*; in: RSO 11/1926–28/341 ff.
id.: *La „Zandaqa" au I^{er} siècle abbasside*; in: *L'Elaboration de l'Islam.* S. 23 ff.
Ǧad'ān, Fahmī: *-Miḥna. Baḥṯ fī ǧadalīyat ad-dīnī was-siyāsī fī l-Islām.* Amman 1989.
Gärtner, B.: *The Areopagus Speech and Natural Revelation.* Uppsala 1955.
Gätje, H.: *Die arabische Übersetzung der Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Farbe.* Göttingen 1968. (NGAW, Phil.-hist. Kl. 1967, Nr. 10).
id.: *Die „inneren Sinne" bei Averroes*; in: ZDMG 115/1965/255 ff.
id.: *Philosophische Traumlehren im Islam*; in: ZDMG 109/1959/258 ff.
Ǧa'far, Muḥammad Kamāl Ibrāhīm: *Min mu'allafāt Ibn Masarra al-mafqūda*; in: Mağ. Kullīyat at-Tarbiya 3/1972/27 ff.

Ğa'far aṣ-Ṣādiq: -*Tafsīr*, ed. Paul Nwyia; in: MUSJ 48/1968/181 ff.
Ğa'farī, Muḥammad Riḍā: -*Kalām 'inda l-Imāmīya. Naš'atuhū, taṭauwuruhū, wa-mauqi' aš-šaiḫ al-Mufīd minhu*; in: Turāṯunā 8/1413, Heft 1-2/144 ff.
Ğa'fariyān, R.: *Aṭ-Ṭabarī und seine Zeit*; in: Spektrum Iran 4/1991, Heft 3/46 ff.
-Ğāḥiẓ, 'Amr b. Baḥr: -*Amṣār wa-'aǧā'ib al-buldān*, s. -'Alī, Ṣāliḥ Aḥmad: *al-Ğāḥiẓ wa-Kitābuhū fī l-buldān.*
id.: *Arba' rasā'il lil-Ğāḥiẓ.* – Frz. Übs. von Charles Vial u. d. T.: *Quatre essais.* Kairo 1976.
id.: -*Bayān wat-tabyīn*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, 1–4. Kairo 1380/1960–1381/1961.
id.: -*Buḫalā'*, ed. Ṭāhā al-Ḥāǧirī. Kairo 1958. – Frz. Übs. von Ch. Pellat u. d. T.: *Le Livre des avares.* Paris 1951.
id.: -*Burṣān wal-'urǧān wal-'umyān wal-ḥūlān*, ed. Muḥammad Mursī al-Ḫūlī. Kairo 1392/1972.
(Pseudo-)Ğāḥiẓ: -*Dalā'il wal-i'tibār*, ed. Rāġib aṭ-Ṭabbāḫ. Aleppo 1346/1928.
id.: *Ḏamm aḫlāq al-kuttāb*; in: *Ṯalāṯ rasā'il*, ed. J. Finkel. Kairo 1344/1926. S. 39 ff.
id.: -*Ḥayawān*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, 1–7. Kairo 1356/1938–1364/1945.
id.: -*Masā'il wal-ǧawābāt fī l-ma'rifa*, ed. Ch. Pellat; in: Mašriq 63/1969/316 ff.
(Pseudo-)Ğāḥiẓ: -*Maḥāsin wal-aḍdād*, ed. G. van Vloten u. d. T.: *Le Livre des Beautés et des Antithèses.* Leiden 1898.
id.: -*Radd 'alā l-mušabbiha*; s. Geries, *Kitābān lil-Ğāḥiẓ.*
id.: -*Radd 'alā n-Naṣārā*, ed. J. Finkel. ²Kairo 1382/1962.
id.: *Rasā'il al-Ğāḥiẓ*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, 1–4. Kairo 1385/1965–1399/1979.
id.: *Risāla fī ḏamm aḫlāq Muḥammad b. Ğahm al-Barmakī*, ed. Ṭāhā al-Hāǧirī u. d. T.: *Fuṣūl lam tunšar min Āṯār al-Ğāḥiẓ*; in: al-Kātib al-Miṣrī 5/1947/57 ff. – auch in: *Āṯār al-Ğāḥiẓ*, ed. 'Umar Abū n-Naṣr. Beirut 1969. S. 29 ff.
id.: *Risāla fī faḍl al-'ilm*, s.-Ḥusainī, Saiyid Muḥsin al-Amīn: *Maḫṭūṭāt nādira.*
id.: *Risāla fī l-ḥakamain wa-taṣwīb amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, ed. Ch. Pellat; in: Mašriq 52/1958/417 ff.
id.: *Risālat al-Qiyān*, ed. und engl. Übs. von A. F. L. Beeston u. d. T.: *The epistle on singing girls.* Warminster 1980.
id.: *Tafḍīl al-baṭn 'alā ẓ-ẓahr*, ed. Ch. Pellat; in: Ḥaulīyāt Tunis 13/1976/183 ff. – ed. Hārūn, *Rasā'il*, 4, S. 155 ff.
id.: *Ṯalāṯ rasā'il*, ed. J. Finkel. Kairo 1344/1926.
id.: -*Tarbī' wat-tadwīr*, ed. Ch. Pellat. Damaskus 1955. – Frz. Übs. von Maurice Adad in: Arabica 14/1967/32 ff., 167 ff. und 298 ff.
id.: -*Uṯmānīya*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo 1955. – s. auch Ğawād, Muṣṭafā: *Min dafā'in rasā'il al-Ğāḥiẓ.*
-Ğahšiyārī, Muḥammad b. 'Abdūs: -*Wuzarā' wal-kuttāb*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā', Ibrāhīm al-Ibyārī und 'Abdalḥāfiẓ Šalabī. Kairo 1357/1938.
Gaiser, K.: *Platons Farbenlehre*; in: Festschrift Schadewaldt 173 ff.
id.: *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, Politeia VII 545 D–547 A*; in: Festschrift H. Gundert, S. 49 ff.
id.: *Theophrast in Assos. Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos.* Heidelberg 1985. (Abh. Heid. Ak. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1985,3).
GAL = Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur.*
Galen: *Claudii Galeni opera omnia*, ed. C. G. Kühn, 1–20. Leipzig 1821–33.
id.: *Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, ed. P. Kraus und R. Walzer. London 1951.
id.: *On Medical Experience*, engl. Übs. von R. Walzer. London 1947.
-Ğanḥānī, Ḥabīb: *Ṭāhart, 'āṣimat ad-daula ar-Rustamīya*; in: Revue Tunisienne de Sciences Sociales 12/1975/arab. Teil 7 ff.
-Ğannāwunī, Yaḥyā b. Abī l-Ḫair: *'Aqīdat at-tauḥīd*, s. Cuperly.
id.: -*Waḍ'*; ed. Ibrāhīm Aṭfīyaš, o. O. und J.
GAP = *Grundriß der arabischen Philologie.*
Ğārallāh, Zuhdī Ḥasan: -*Mu'tazila.* Kairo 1366/1947.
Gardet, L.: *Dieu et la destinée de l'homme.* Paris 1967.
id.: *Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des œuvres en Islam*; in: SI 5/1956/61 ff.

id.: *La pensée religieuse d'Avicenne*: Paris 1951.
Gardet, L./Anawati, M.-M.: *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée.* Paris 1948.
Ǧarīr b. ʿAṭīya: *Dīwān*, ed. Nuʿmān Muḥammad Amīn Ṭāhā, 1–2. Kairo 1969.
Ǧaršāspnāma, s. Asadī Ṭūsī.
Garsoïan, N.: *The Paulician Heresy.* den Haag 1967.
GAS = Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums.*
-Ǧaṣṣāṣ, Aḥmad b. ʿAlī ar-Rāzī: *Aḥkām al-Qurʾān*, 1–3. Kairo 1347/1928.
Gatzenmeier, M.: *Naturphilosophie des Straton von Lampsakos. Zur Geschichte des Problems der Bewegung im Bereich des frühen Peripatos.* Meisenheim am Glan 1970.
Gaube, H.: *Arabosasanidische Numismatik.* Braunschweig 1972.
id.: *Im Hinterland von Sīrāf. Das Tal von Galledar/Fal und seine Nachbargebiete*; in: Arch. Mitt. Iran 13/1980/149 ff.
id.: *Mazdak. Historical reality or invention*; in: Studia Iranica 11/1982/111 ff.
id.: *Die syrischen Wüstenschlösser. Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung*; in: ZDPV 95/1979/182 ff.
id./Leisten, Th.: *Die Kernländer des ʿAbbāsidenreiches im 10./11. Jh.* Wiesbaden 1993.
Gaudefroy-Demombynes, M.: *Sur les origines de la justice musulmane*; in: Festschrift Dussaud 819 ff.
id.: *Le sens du substantif ġayb dans le Coran*; in: Festschrift Massignon II 245 ff.
Gaudeul, J.-M.: *The correspondence between Leo and ʿUmar. ʿUmar's Letter re-discovered?*; in: Islamochristiana 10/1984/109 ff.
Ǧawād, Muṣṭafā: *Min dafāʾin rasāʾil al-Ǧāḥiẓ. Risāla fī iṯbāt imāmat amīr al-muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib*; in: Luġat al-ʿArab 9/1931/497 ff.
Ǧawād, M./Sūsā, A.: *Dalīl ḫarīṭat Baġdād al-mufaṣṣal. Fī ḫiṭaṭ Baġdād qadīman wa-ḥadīṯan.* Baġdād 1378/1958.
-Ġazzālī, Muḥammad: *Faḍāʾiḥ al-Bāṭinīya = -Mustaẓhirī*, ed. ʿA. Badawī. Kairo 1383/1964.
id.: *Faiṣal at-tafriqa baina l-Islām waz-zandaqa*, ed. Sulaimān Dunyā. Kairo 1381/1961. – dt. Übs. von H. Runge u. d. T.: *Über Ġazâlî's Faiṣal ... Untersuchung über die Unterscheidung von Islam und Ketzerei.* Kiel 1938.
id.: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, 1–5. Kairo o. J. (um 1960). – Teilübs. von N. A. Faris u. d. T.: *The Book of Knowledge (K. al-ʿIlm).* Lahore (1962). – *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe.* Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert von R. Gramlich. Wiesbaden 1984. – s. auch Bauer, H.: *Dogmatik.*
id.: *-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, ed. J. Agah Çubukçu und H. Atay. Ankara 1962. (Üniv. İlah. Fak. Yayınları 34).
id.: *-Manḫūl min taʿlīqāt al-uṣūl*, ed. Muḥammad Ḥasan Hītū. Damaskus 1390/1970.
id.: *Maqāṣid al-falāsifa*, ed. Sulaimān Dunyā. Kairo 1961.
id.: *Miškāt al-anwār*, ed. Abū l-ʿAlāʾ ʿAfīfī. Kairo 1383/1964.
id.: *-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, ed. Ǧamīl Ṣalībā und Kāmil ʿAiyād. [6]Damaskus 1379/1960.
id.: *-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, 1–2. Kairo 1356/1937.
id.: *-Quṣūr al-ʿawālī min rasāʾil al-imām al-Ġazzālī.* Kairo o. J.
id.: *Šifāʾ al-ġalīl fī bayān aš-šubah wal-muḫīl wa-masālik at-taʿlīl*, ed. Ḥamd ʿUbaid al-Kabīsī. Bagdad 1390/1971.
GCAL= Graf, G.: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.*
GdQ = Nöldeke: *Geschichte des Qorans.*
Gedankenwelt, s. van Ess.
Genequand, Ch.: *Platonism and Hermetism in al-Kindī's fī al-nafs*; in: ZGAIW 4/1987-88/1 ff.
van Gennep, A.: *Les rites de passage.* Paris 1909.
Georr, Khalil: *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes.* Beirut 1948.
Gerholm, T.: *Market, Mosque and Mafraj. Social inequality in a Yemeni town.* Stockholm 1977.
Gericke, W.: *Das Buch „De tribus impostoribus".* Berlin 1982. (Quellen. Ausgewählte Texte aus der christlichen Kirche, N. F., Heft 2).
Geries, I. Kh.: *Quelques aspects de la pensée muʿtazilite d'al-Ǧāḥiẓ*; in: SI 52/1980/67 ff.
id.: *Un genre littéraire arabe: Al-Maḥâsin wa-l-masâwî.* Paris 1977.

id.: *Kitābān lil-Ğāḥiẓ: K. al-Muʿallimīn wa-Kitāb fī r-radd ʿala l-mušabbiha/Two essays by al-Jāḥiẓ*. Tel-Aviv 1980.
Gerö, S.: *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with particular attention to the oriental sources*. Löwen 1973. (CSCO 346, Subs. 41).
id.: *The Legend of the Monk Baḥīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*; in: *La Syrie de Byzance à l'Islam VII^e–VIII^e siècles*, ed. P. Canivet und J.-P. Rey-Coquais. Damaskus 1992. S. 47 ff.
id.: *With Walter Bauer on the Tigris: Encratite orthodoxy and libertine heresy in Syro-Mesopotamian Christianity*; in: *Nag Hammadi: Gnosticism and Early Christianity*, ed. Ch. W. Hedrick and R. Hodgson. Peabody 1986. S. 287 ff.
Gesenius, W.: *Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte*. Leipzig 1817. – engl. Übs. von E. Kautzsch u. d. T. *Gesenius' Hebrew Gammar*. ²Oxford 1910.
Geyer, R.: *Altarabische Diiamben*. Leipzig/New York 1908.
Ghaleb, E.: *Dictionnaire des sciences de la nature*, 1–3. Beirut 1965–1966.
Ghazi, M. F.: *Un groupe social: „Les Raffinés"*; in: SI 11/1959/39 ff.
Gibb, H. A. R.: *The Arab Conquests in Central Asia*. London 1923.
id.: *The Argument for Design. A Muʿtazilite Treatise attributed to al-Jāḥiẓ*; in: Goldziher Memorial Volume I. Budapest 1948, S. 150 ff.
id.: *The Evolution of Government in early Islam*; in: SI 4/1955/5 ff.
id.: *Government and Islam under the Early ʿAbbāsids. The political collapse of Islam*; in: *L'Élaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg, 12–13–14 juin 1959*. Paris 1961. S. 115 ff.
Ğibrīl b. Nūḥ: *-Fikr wal-iʿtibār fī d-dalāʾil ʿalā l-ḫāliq*, Hs. Ayasofya 4836.
GIE = *Great Islamic Encyclopedia/Dāʾirat ul-maʿārif-i buzurg-i Islāmī*, 1 ff. Teheran 1367 š./1989 ff.
Giffen, L. A.: *Theory of Profane Love among the Arabs. The development of the genre*. London 1972.
Gigante, M.: *Scetticismo ed Epicureismo*. Neapel 1981.
Gignoux, Ph.: *Apocalypses et voyages extraterrestres dans l'Iran mazdéen*; in: *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, ed. C. Kappler. Paris 1987. S. 351 ff.
Gil, M.: *Ereṣ Yisraʾēl bat-teqūfāh ham-mušlemīt ha-riʾšōnāh (634–1099) = Palestine during the first Muslim period (634–1099)*, 1–3. Tel Aviv 1983.
id.: *The Medinan Opposition to the Prophet*; in: JSAI 10/1987/65 ff.
Gilʿadi, A.: *Some Notes on Taḥnīk in Medieval Islam*; in: JNES 47/1988/175 ff.
-Ğīlānī, ʿAbdalqādir: *-Ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*, 1–2. Kairo 1375/1956.
Gilbert, O.: *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*. Leipzig 1902.
Gilliot, C.: *Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le Commentaire de Ṭabarī*. Diss. Paris 1987.
id.: *Exégèse, langue, et théologie en Islam. L'Exégèse coranique de Ṭabarī (m. 311/923)*. Paris 1990.
id.: *Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit*; in: JA 279/1991/39 ff.
id.: *Les œuvres de Ṭabarī (m. 310/923)*; in: MIDEO 19/1989/49 ff.
Gimaret, D.: *Bibliographie d'Aš'arī: un réexamen*; in: JA 273/1985/223 ff.
id.: *Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane*; in: JA 257/1969/273 ff.
id.: *Cet autre théologien sunnite: Abū l-ʿAbbās al-Qalānisī*; in: JA 277/1989/227 ff.
id.: *La doctrine d'al-Ashʿarī*. Paris 1990.
id.: *Un document majeur pour l'histoire du kalām: le Muğarrad maqālāt al-Aš'arī d'Ibn Fūrak*; in: Arabica 32/1985/185 ff.
id.: *Une lecture muʿtazilite du Coran. Le Tafsīr d'Abū ʿAlī al-Djubbāʾī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*. Louvain/Paris 1994.
id.: *Le Livre de Bilawhar et Būḍasf*. Paris 1971.
id.: *Livre des Religions et des Sectes*, s. Šahrastānī.
id.: *Matériaux pour une bibliographie des Ğubbāʾī*; in: JA 264/1976/277 ff.
id.: *Matériaux pour une bibliographie des Jubbāʾī. Note complémentaire*; in: Festschrift Hourani 31 ff.

id.: *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique.* Paris 1988.
id.. *La notion d'„impulsion irrésistible"* (*ilğā'*) *dans l'éthique mu'tazilite*; in: JA 259/1971/25 ff.
id.: *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments*; in: SI 40/1974/5 ff.
id.: *Sur un passage énigmatique du Tabyīn d'Ibn 'Asākir*; in: SI 47/1978/143 ff.
id.: *Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt*; in: SI 44/1976/5 ff.
id.: *Théologie musulmane*; in: Annuaire École Pratique des Hautes Études 89/1980-81/379 ff.
id.: *Les théologiens musulmans devant la hausse des prix*; in: JESHO 22/1979/330 ff.
id.: *Théories de l'acte humain en théologie musulmane.* Paris 1980. (Etudes musulmanes 24).
id.: *Un traité théologique du philosophe musulman Abū Ḥāmid al-Isfizārī* (*IV*^{e}–X^{c} s.); in: MUSJ 50/1984/209 ff.
id.: *Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī 'Abd al-Ğabbār et leurs commentaires*; in: Ann. Isl. 15/1979/47 ff.
Gismondi, H.: *De Patriarchis Nestorianorum commentaria*, 1–2. Rom 1896–99.
-Ğīṭālī, Ismā'īl b. Mūsā; *Qawā'id al-Islām*, ed. Bākallī 'Abdarraḥmān b. 'Umar, 1–2. Ghardaia 1395/1975.
Givony, J.: *Auṣāf al-Imām Abī Ḥanīfa fī adab al-firaq*; in: al-Karmil 8/1987/39 ff.
id.: *The Murji'a and the Theological School of Abū Ḥanīfa. A Historical and Theological Study.* Diss. Edinburgh 1977.
Gladigow, B.: *Mythische Experimente – experimentelle Mythen*; in: *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, ed. Renate Schlesier. Basel/Frankfurt 1985. S. 61 ff.
Glagow, R.: *Das Kalifat des al-Mu'taḍid billāh.* Diss. Bonn 1968.
Glaser, E.: *Von Hodeida nach San'a, vom 24. April bis 1. Mai 1885*; in: Petermanns Mitteilungen 32/1886/1 ff.
Glassen, E.: *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit.* Wiesbaden 1981. (Freiburger Islamstudien 8).
Glei, R./Khoury. A. Th.: *Johannes Damascenus und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam.* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe. Altenberge 1995.
Glick, Th. F.: *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages.* Princeton 1978.
Gnoli, Gh.: *Ricerche storiche sul Sīstān antico.* Rom 1967.
Gobillot, G.: *Un penseur de l'Amour (Ḥubb). Le mystique Khurasanien al-Ḥakīm al-Tirmidhī*; in: SI 73/1991/25 ff.
Göbl, R.: *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien*, 1–4. Wiesbaden 1967.
Gochenour, Th.: *Miswar and its Human Geography. A historical review*; in: WO 13/1982/79 ff.
de Goeje, M. J.: *Mémoire sur la migration des Tsiganes à travers l'Asie.* Leiden 1903.
Gohlman, W. E.: *The Life of Ibn Sīnā. A critical edition and annotated translation.* Albany 1974.
Goitein, S. D.: *The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation*; in: SI 3/1955/75 ff.
id.: *The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock*; in: JAOS 70/1950/104 ff.
id.: *Letters of medieval Jewish traders.* Princeton 1973.
id.: *A Mediterranean Society. The Jewish communities of the Arab World as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, 1–5. Berkeley/Los Angeles 1967–1983.
id.: *Studies in Islamic History and Institutions.* Leiden 1966.
id.: *A Turning Point in the History of the Muslim State (Apropos of Ibn al-Muqaffa''s Kitāb aṣ-Ṣaḥāba)*; in: IC 23/1949/120 ff.
id.: *The Unity of the Mediterranean World in the „Middle" Ages*; in: SI 12/1960/29 ff.
Golb, N.: *Who were the Maġārīya?*; in: JAOS 80/1960/347 ff.
Goldberg, A.: *Die Mühe Gottes. Die ethischen Dimensionen des Schöpfungsaktes in der rabbinischen Theologie*; in: Judaica 36/1980/106 ff.
Goldfeld, I.: *The Apostle Muḥammad's abortive mission in al-Ṭā'if*; in: Arabic and Islamic Studies, Bar Ilan University 2/1978/9 ff.
id.: *The Illiterate Prophet (Nabī Ummī)*; in: Der Islam 57/1980/58 ff.

id.: *Muqātil b. Sulaimān*, Diss. Bar Ilan University 1980.
id.: *The Tafsīr of ʿAbdallāh b. ʿAbbās*; in: Der Islam 58/1981/125 ff.
s. auch -Ṯaʿlabī, -*Kašf.*
Goldziher, I.: *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 2: *Das Kitāb al-Muʿammarīn des Abū Ḥātim al-Siǧistānī*. Leiden 1899.
id.: *Arabische Synonymik der Askese*; in: Der Islam 8/1918/204 ff.
id.: *Aus der Theologie des Fachr al-dīn Rāzī*; in: Der Islam 3/1912/211 ff.
id.: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa und der sunnitischen Polemik*; in: SB Kais. Ak. Wiss. Wien, Phil.-Hist. Kl. 78/1874/439 ff.
id.: *Der Chaṭīb bei den alten Arabern*; in: WZKM 6/1892/97 ff.
id.: *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi, 1–6. Hildesheim 1967–1973.
id.: *Die Gottesliebe in der islamischen Theologie*; in: Der Islam 9/1919/144 ff.
id.: *Die Handwerke bei den Arabern*; in: Globus 66/1894/203 ff.
id.: *Hellenistischer Einfluß auf muʿtazilitische Chalifats-Theorien*; in: Der Islam 6/1916/173 ff.
id.: *Islamisme et Parsisme*; in: RHR 43/1901/1 ff.
id.: *Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṯ im Islam*; in: ZDMG 61/1907/860 ff.
id.: *Kitāb maʿānī al-nafs. Buch vom Wesen der Seele*. Berlin 1907.
id.: *Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au XI^e siècle* = Einleitung zu *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, mahdi des Almohades*, ed. J.-D. Luciani. Algier 1903.
id.: *Muhammedanische Studien*, 1–2. Halle 1889–90.
id.: *Neue Materialien zur Litteratur des Überlieferungswesens bei den Muhammedanern*; in: ZDMG 50/1896/465 ff.
id.: *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ*; in: ZA 22/1907/317 ff.
id.: *Das Prinzip der taḳijja im Islam*; in: ZDMG 60/1906/213 ff.
id.: *Die Richtungen der Koranauslegung*. Leiden 1920.
id.: *Die Sabbathinstitution im Islam*; in: Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann, ed. M. Brann und F. Rosenthal. Breslau 1900. S. 86 ff.
id.: *Ṣāliḥ b. ʿAbd-Al-Ḳuddūs und das Zindikthum während des Kalifen al-Mahdī*; in: Transactions of the 9th Intern. Congr. of Orientalists, London 1893, II, S. 104 ff.
id.: *Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schiʿiten*; in: WZKM 15/1901/321 ff.
id.: *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*. Leiden 1916. (Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung 3).
id.: *Über iǧmāʿ*; in: Festschrift Nöldeke 81 ff.
id.: *Usages juifs d'après la littérature religieuse des Musulmans*; in: REJ 28/1894/75 ff.
id.: *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg 1910, ²1925.
id.: *Die Ẓâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig 1884.
id.: *Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegung*; in: ZDMG 62/1908/1 ff.
id.: *Zwei Schwerter*; in: Der Islam 12/1922/198 ff. = *Ges. Schriften* V 469 ff.
Goltz, D.: *Studien zur Geschichte der Mineralnamen in Pharmazie, Chemie und Medizin von den Anfängen bis Paracelsus*. Wiesbaden 1972. (Sudhoffs Archiv, Beiheft nr. 14).
Golvin, L.: *Le Magrib Central à l'époque des Zīrides. Recherches d'archéologie et d'histoire*. Paris 1957.
Gomperz, Th.: *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 1–3. Leipzig 1869–1909.
Goodblatt, D. M.: *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*. Leiden 1975.
Goodman, L. E.: *The Greek impact on Arabic literature*; in: CHAL I 460 ff.
id.: *Maimonides and Leibniz*; in: Journal of Jewish Studies 31/1980/214 ff.
id.: *Rambam. Readings in the philosophy of Moses Maimonides*. New York 1976.
id.: *Rāzī's Myth of the Fall of Soul. Its Function in his Philosophy*; in: Essays in Islamic Philosophy and Science, ed. George F. Hourani. Albany 1975. S. 25 ff.
id.: *Rāzī's Psychology*; in: Philosophical Forum 4/1972–73/26 ff.
Goriawala, M. G.: *Al-Baḥrānī's Kitāb al-Qawāʿid, being a Treatise on Shīʿī Scholastic Theology*. Diss. London 1952.
Grabar, A.: *L'Iconoclasme byzantin: Dossier archéologique*. Paris 1957.

Grabar, O.: *Die Alhambra.* Köln 1981.
id.: *The Formation of Islamic Art.* New Haven/London 1973.
id.: *The Painting of the six kings at Quṣayr ʿAmrah*; in: Ars Orientalis 1/1954/185 ff.
id.: *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*; in: Ars Orientalis 3/1959/33 ff.
Gräf, E.: *Einige koranische Grundlagen islamischer Eheordnung*; in: Bustan 10/1969, Heft 2–3/42 ff.
id.: *Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht.* Bonn 1959.
id.: *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen.* Walldorf 1952. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 5).
id.: *Zur Klassifizierung der menschlichen Handlungen nach Ṭūsī, dem Šaiḫ al-Ṭāʾifa (gest. 460) und seinen Lehrern*; Vorträge XIX. DOT Freiburg 1975. S. 388 ff.
Graetz, H.: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 1 ff. [4]Leipzig 1891 ff.
Graf, G.: *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Ḥarrān (ca. 740–820).* Paderborn 1910.
id.: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1–5. Città del Vaticano 1944–53.
id.: *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini.* Löwen 1954. (CSCO 147 Subsidia 8).
Graham, W. A.: *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scriptures in the History of Religion.* Cambridge 1987.
id.: *Divine word and Prophetic word in early Islam. A reconsideration of the sources with a special reference to the divine saying or ḥadīth qudsī.* den Haag 1977.
id.: *The Earliest Meaning of ʿQurʾān*ʾ; in: WI 23–24/1984/361 ff.
Gramlich, R.: *Abu l-ʿAbbās b. ʿAṭāʾ, Sufi and Koranausleger.* Stuttgart 1995. (AKM 51.2).
id.: *Abū Sulaymān ad-Dārānī*; in: Oriens 33/1992/22 ff.
id.: *Alte Vorbilder des Sufitums*, 1–2. Wiesbaden 1995–96. (Akad. Wiss. und Lit. Mainz, Veröff. Or. Komm. 42, 1–2).
id.: *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten.* Stuttgart 1992.
id.: *Die Lebensweise der Könige. Adab al-mulūk, ein Handbuch zur islamischen Mystik.* Stuttgart 1993 (AKM 50.3).
id.: *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe.* Wiesbaden 1984.
id.: *Die Nahrung der Herzen. Abū Ṭālib al-Makkīs Qūt al-qulūb eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, 1–4. Stuttgart 1992–5 (Freiburger Islamstudien XVI).
id.: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 1–3. Wiesbaden 1965–81. (AKM 36, 1–4 und 45, 2).
id.: *Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāǧs Kitāb al-lumaʿ eingeleitet, übersetzt und kommentiert.* Stuttgart 1990. (Freiburg Islamstudien XIII).
id.: *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders.* Wiesbaden 1987. (Freiburger Islamstudien XI).
Grant, E.: *Much Ado about Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the scientific revolution.* Cambridge 1981.
Grant, R. M.: *Early Christianity and Pre-Socratic Philosophy*; in: Festschrift Wolfson I 357 ff.
id.: *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought.* Amsterdam 1952.
Grierson, Ph.: *The monetary reforms of ʿAbd al-Malik*; in: JESHO 3/1960/241 ff.
Griffini, E.: *Lista dei Manoscritti Arabi nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano*; in: RSO 4/1911/1021 ff.
Griffith, S. H.: *ʿAmmār al-Baṣrīʾs Kitāb al-burhān. Christian kalām in the first Abbasid century*; in: Le Muséon 96/1983/145 ff.
id.: *Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah*; in: Le Muséon 92/1979/29 ff.
id.: *Bashīr/Bēsēr, Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III*; in: Le Muséon 103/1990/293 ff.
id.: *Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Koni's Apology for Christianity*; in: OCP 47/1981/158 ff.
id.: *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*; in: Proc. PMR Conference 4/1979/63 ff.

id.: *The Controversial Theology of Theodore Abū Qurrah*. Diss. Washington 1978.
id.: *The first Christian Summa Theologiae in Arabic. Christian kalām in ninth-century Palestine*; in: *Conversion and Continuity*, ed. M. Gervers und R. J. Bikhazi. S. 15 ff.
id.: *Free Will in Christian Kalām. The Doctrine of Theodore Abū Qurra*; in: Parole de l'Orient 14/1987/79 ff.
id.: *Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'iṭah, a Christian mutakallim of the first Abbasid Century*; in: OC 64/1980/161 ff.
id.: *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century*; in: La vie du Prophète Mahomet. Paris 1983. S. 99 ff.
id.: *Some unpublished Arabic sayings attributed to Theodore Abū Qurrah*; in: Le Muséon 92/1979/29 ff.
id.: *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*; in JAOS 105/1985/53 ff.
Grignaschi, M.: *Les „Rasā'il 'Arisṭāṭālīsa 'ilā-l-Iskandar" de Sālim Abū l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque Omayyade*, ed. Mario Grignaschi; in: BEO 19/1965-6/7 ff.
id.: *Le roman épistolaire classique conservé dans la version de Sālim Abū l-'Alā'*; in: Le Muséon 80/1967/211 ff.
Grmek, M. D.: *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*. Paris 1983.
Grohmann, A.: *Arabische Paläographie*, 1–2. Wien 1967–71.
Groß, W.: *Creatio ex nihilo. Alttestamentliche Anmerkungen zu einem alten dogmatischen Lehrsatz*; in. Festschrift Hünermann 149 ff.
id.: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1, 26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*; in: Bibl. Notizen 68/1993/35 ff.
id./Kuschel, K.-J.: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?*. Mainz 1992.
Grotzfeld, H.: *Al-La'b bil-ḥamām*; in: Festschrift Roemer 193 ff.
id.: *Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung*; in: Archiv für Begriffsgeschichte 13/1969/58 ff.
Grousset, R.: *L'Empire des steppes. Attila. Gengis-Khan. Tamerlan*. [4]Paris 1952.
Gruber, E. A.: *Verdienst und Rang. Die Faḍā'il als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam*. Freiburg 1975.
Gruenwald, I.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Köln/Leiden 1980.
Grütter, I.: *Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit*; in: Der Islam 31/1953/147 ff. sowie 32/1957/79 ff. und 168 ff.
Grundriß der arabischen Philologie. I: Sprachwissenschaft, ed. Wolfdietrich Fischer. – II: Literaturwissenschaft, ed. Helmut Gätje. – III: Supplement, ed. Wolfdietrich Fischer. Wiesbaden 1982–92.
von Grunebaum, G. E.: *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden 1955.
id.: *Medieval Islam*. [2]Chicago 1956.
id.: *The nature of Arab Unity before Islam*; in: Arabica 10/1963/5 ff.
id.: *On the Origin and Early Development of Arabic Muzdawij Poetry*; in: JNES 3/1944/9 ff.
id.: *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. Zürich/Stuttgart 1969.
id.: *A Tenth-century Document of Arabic Literary Theory and Criticism. The sections on poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān*. Chicago 1950.
Gryaznevič, P. A.: *The Meaning of the Term riḍā*; in: Abstracts Internat. Congress of Orientalists Moscow.
-Ǧubūrī, 'Abdallāh Muḥammad: *Fihris al-maḫṭūṭāt al-'arabīya fī maktabat al-auqāf al-'āmma fī Baġdād*, 1–4. Baġdād 1973–1974.
id.: *Fiqh al-Imām al-Auzā'ī. Auwal tadwīn li-fiqh al-Imām*, 1–2. Baġdād 1977.
id.: *al-Imām al-Auzā'ī. Ḥayātuhū wa-ārā'uhū wa-'aṣruhū*. Baġdād 1980.
Ǧūda, Ǧ.: *al-'Arab wal-arḍ fī l-'Irāq fī ṣadr al-islām*. Amman 1979.
id.: *-Qaṣaṣ wal-quṣṣāṣ fī ṣadr al-islām baina l-wāqi' at-ta'rīḫī wan-naẓra al-fiqhīya*; in: Dirāsāt ta'rīḫīya (Damaskus) 33–34/1989/105 ff.

id.: *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit.* Diss. Tübingen 1983.
Guest, Rh.: *Relations between Persia and Egypt under Islam up to the Fāṭimid period*; in: Festschrift Browne 163 ff.
Guichard, P.: *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e–XIII^e s.)*, 1–2. Damaskus 1990–1.
Guidi, G. G.: *Considerazioni sulla simbologia cosmica nell'arte giudaica: lo zodiaco*; in: Felix Ravenna 118/1979/131 ff.
Guidi, M.: *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo.* Rom 1927.
Guillaume, A.: *A Debate between Christian and Moslem Doctors*; in: JRAS, Centenary Suppl. 1924. S. 233 ff.
id.: *Theodore Abū Qurra as apologist*; in: MW 15/1925/42 ff.
id.: *Where was al-Masŷid al-Aqṣà?*; in: Al-Andalus 18/1953/323 ff.
Guillaume, J.-P.: *Fragments d'une grammaire oubliée. Relations prédicatives non assertées, verbe déclaratif et verbes modaux d'après Sībawaihi*; in: BEO 35/1983/19 ff.
Gujastak Abālīsh. *Relation d'une conférence théologique présidée par le Calife Mamoun*, frz. Übs. von A. Barthélemy. Paris 1887.
-Ǧullābī, ʿAlī b. ʿUṯmān: *Kašf al-maḥǧūb*, ed. V. A. Žukovskij. Leningrad 1926.
-Ǧunaid, al-Qāsim b. Muḥammad: *-Dawāʾ al-arwāḥ*, ed. und engl. Übs. von A. J. Arberry u. d. T.: *The Book of the Cure of Souls*; in: JRAS 4/1937/219 ff. – Dazu s. Abdel-Kader, Ali Hassan: *The Life, personality and writings of al-Junayd*, und Deladrière, R.: *Junayd Sayyid al-Ṭāʾifa.*
Ġurābī, ʿAlī Muṣṭafā: *Abū l-Huḏail al-ʿAllāf, auwal mutakallim islāmī taʾaṯṯara bil-falsafa.* Kairo 1949.
-Ǧurǧānī, ʿAbdalqāhir b. ʿAbdarraḥmān: *Asrār al-balāġa*, ed. H. Ritter. Istanbul 1954. – Dt. Übs. von H. Ritter u. d. T.: *Die Geheimnisse der Wortkunst.* Wiesbaden 1959.
-Ǧurǧānī, ʿAlī b. Muḥammad: *-Taʿrīfāt*, ed. G. Flügel. Leipzig 1845. Ungekennzeichneter Nachdruck Beirut 1969.
Gurjevitsch, A.: *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen.* München 1980.
Gutas, D.: *Avicenna and the Aristotelian Tradition.* Leiden 1988.
id.: *Plato's Symposion in the Arabic tradition*; in: Oriens 31/1988/36 ff.
id./H. H. Biesterfeldt: *The Malady of Love*; in: JAOS 104/1984/21 ff.
Gutmann, J. (ed.): *The Dura-Europos-Synagogue: A Reevaluation.* Missoula (Mont.) 1973.
Guthrie, W. K.: *A history of Greek philosophy*, 1–6. Cambridge 1962–81.
-Ǧuwainī, ʿAbdalmalik b. ʿAbdallāh: *-Burhān fī uṣūl al-fiqh*; ed. ʿAbdalʿaẓīm ad-Dīb, 1–2. ²Kairo 1980.
id.: *Ġiyāṯ al-umam fī ltiyāṯ aẓ-ẓulam*, ed. ʿAbdalʿaẓīm ad-Dīb. Kairo 1401/1981.
id.: *-Iršād*, ed. und übs. J.-D. Luciani. Paris 1938.
id.: *-Kâfiya fī l-ǧadal*, ed. Fauqīya Ḥusain Maḥmūd. Kairo 1399/1979.
id.: *-Šâmil fī uṣūl ad-dīn*, ed. ʿAlī Sāmī an-Naššār, Faiṣal Badīr ʿAun und Suhair Muḥammad Muḫtār. Alexandria 1969. – *Al-Kitāb aš-Šāmil ... Some Additional Portions of the Text*, ed. R. M. Frank. Teheran 1360 š./1981.
id.: *Šifāʾ al-ġalīl fī t-tabdīl*, ed. M. Allard, *Textes apologétiques de Ǧuwainī.* Beirut 1968 (Recherches ILO, Bd. 43), S. 38 ff.
Gwynne, R. W.: *The A Fortiori Argument in Fiqh, Naḥw, and Kalām*; in. Studies in the History of Arabic Grammar, II, ed. K. Versteegh und M. G. Carter. Amsterdam/Philadelphia 1990. S. 165 ff.
ead.: *Al-Jubbāʾī, al-Ashʿarī and the Three Brothers. The Uses of Fiction*; in: MW 75/1985/132 ff.
ead.: *The ʿTafsīrʾ of Abū ʿAlī al-Jubbāʾī. First steps toward a reconstruction. With texts, transl., biogr. introd. and analytical essay.* Diss. University of Washington. Seattle 1982.

Haarmann, U.: *Heilszeichen im Heidentum – Muḥammad-Statuen aus vorislamischer Zeit*; in: WI 28/1988/210 ff.
id.: *Das islamische und christliche Ägypten*; in: *Ägypten*, ed. Heinz Schamp. Tübingen/Basel 1977. S. 122 ff.

id.: *„Lieber hundert Jahre Zwangsherrschaft als ein Tag Leiden im Bürgerkrieg." Ein gemeinsamer Topos im islamischen und frühneuzeitlichen europäischen Staatsdenken*; in: Festschrift Falaturi 262 ff.

id.: *Das pharaonische Ägypten bei islamischen Autoren des Mittelalters*; in: Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance, ed. E. Hornung. Fribourg/Göttingen 1990. S. 29 ff.

Haase, Cl.-P.: *Untersuchungen zur Landschaftsgeschichte Nordsyriens in der Umayyadenzeit.* Diss. Kiel 1975.

Hachlili, R.: *The Zodiac in Ancient Jewish Art. Representation and Significance*; in: BASOR 228/1977/61 ff.

Haddad, R.: *Ḥunayn Ibn Isḥāq, apologiste chrétien*; in: Arabica 21/1974/292 ff.

id.: *La trinité divine chez les théologiens arabes, 750–1050.* Paris 1985.

Haddad, R. M.: *Iconoclasts and Mu'tazila. The politics of anthropomorphism*; in: Greek Orthodox Theological Review 27/1982/287 ff.

Haddad, W. Z.: *Continuity and Change in Religious Adherence: Ninth-Century Baghdad*; in: *Conversion and Continuity* 33 ff.

Haddad, Y. Y., *The Concept of the Term dīn in the Quran*; in: MW 64/1974/114 ff.
s. auch Smith, J. I.

-Hādī ilā l-ḥaqq: *-Maǧmū'a al-Fāḫira* (Facsimile-Druck einer jemenitischen Handschrift). Ṣan'ā' o. J.

id.: *-Radd wal-iḥtiǧāǧ 'alā l-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya fī l-ǧabr wa-iṯbāt al-ḥaqq wa-naqḍ qaulih*; in: *Rasā'il al-'adl wat-tauḥīd*, ed. Muḥammad 'Imāra[4], 1–2. Kairo 1971. II, S. 118 ff.

Hadj-Sadok, Muḥammad: *Kitāb al-Dja'rāfiya de Abū 'Abd Allāh Muḥammad*; in: BEO 21/1968/1 ff.

Hadot, I.: *La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes*; in: *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Akten des Simplicius-Kolloquiums Paris 1985*, ed. Ilsetraut Hadot. Berlin/New York 1987. S. 3 ff.

Haeuptner, E.: *Koranische Hinweise auf die materielle Kultur der alten Araber.* Diss. Tübingen 1966.

-Ḫafāǧī, 'Abdallāh b. Muḥammad: *Sirr al-faṣāḥa*, ed. 'Abdalmuta'āl as-Sa'īdī. Kairo 1372/1953.

Hafsi, I.: *Recherches sur le genre Ṭabaqāt (1)*; in: Arabica 23/1976/227 ff.

-Haft wal-aẓilla, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut 1960. – Ed. Muṣṭafā Ġālib. Beirut 1964.

Hage, W.: *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen.* Wiesbaden 1965.

Ḥāǧǧī Ḫalīfa, Muṣṭafā b. 'Alī: *Kašf aẓ-ẓunūn*, ed. Şerefettin Yaltkaya und Kilisli Rifat Bilge, 1–2. [2]Istanbul 1971.

-Ḫaǧūrī, Abū Muḥammad Yūsuf: *Rauḍat al-aḫbār*, Hs. Ambrosiana C 2 (vgl. Löfgren/Traini, *Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana* II 122 nr. 258).

-Ḫaida, s. -Kinānī.

-Ḫaidarī, Ḍiyā'addīn: *Abū ṭ-Ṭufail 'Āmir b. Wāṯila al-Kinānī*; in: Mağ. al-Balāġ (Baġdād) 5/1975, Heft 7/27 ff.

-Haitamī, 'Alī b. Abī Bakr: *Maǧma' az-zawā'id wa-manba' al-fawā'id*, 1–10. Beirut 1402/1982.

-Ḫaiyāṭ, Abū l-Ḥusain 'Abdarraḥīm: *-Intiṣār*, ed. und übs. A. N. Nader. Beirut 1957. (Recherches ILO 6). – Ed. S. Nyberg u. d. T.: *Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn er-Rawendi l'hérétique. Par Abou l-Hosein Abderrahim Ibn Mohamed Ibn Osman el-Khayyat.* Kairo 1925.

-Ḥakīm, 'Alī b. Yūsuf: *-Dauḥa al-muštabika fī ḍawābiṭ dār as-sikka*, ed. Ḥusain Mu'nis. Madrid 1379/1960.

-Ḥākim al-Ǧušamī[5]: *Risālat Iblīs ilā iḫwānihī l-manāḥīs*, ed. Ḥusain al-Mudarrisī aṭ-Ṭabāṭabā'ī. Qum 1406/1986. (ein Neudruck dieser Edition mit abweichender Paginierung jetzt Beirut 1415/1995).

id.: *-Risāla fī naṣīḥat al-'āmma*, Hs. Ambrosiana C 5.

---

[4] Zur Lesung des Namens s. u. S. 828, Anm. 7.

[5] Ich folge der üblichen Lesung. Jedoch ist der Bezug zu dem arabischen Stamm der Ǧušam wohl eine Fiktion. Zugrunde liegt der iranische Ortsname Češum, der ein Dorf im Distrikt

id.: *-Safīna al-ğāmiʿa li-anwāʿ al-ʿulūm*, Bd. 2, Hs. Ambrosiana C 32.
id.: *Šarḥ ʿUyūn al-masāʾil*, Hs. Leiden, Or. 2584a. – (Teilausg.) in: *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. Fuʾād Saiyid. Tunis 1974. S. 363 ff.
-Ḥākim an-Naisābūrī, Muḥammad b. ʿAbdallāh: *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīṯ*, ed. Ḥusain Muʿaẓẓam. Kairo 1937.
-Ḥākim an-Naisābūrī, Abū Aḥmad Muḥammad b. Muḥammad: *Šiʿār aṣḥāb al-ḥadīṯ*, ed. ʿAbdalʿazīz b. Muḥammad as-Sirḥān. Beirut 1405/1985.
-Ḥakīm as-Samarqandī: *-Sawād al-aʿẓam*, (arab.) Istanbul 1313/1895. – (pers.) ed. ʿAbdalḥaiy Ḥabībī. Teheran 1348 š./1969.
-Ḥakīm at-Tirmiḏī, Muḥammad b. ʿAlī: *Budūw šaʾn Abī ʿAbdallāh*; in: Ḫatm al-auliyāʾ, ed. Yaḥyā, S. 14 ff.
id.: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*, ed. B. Radtke. Stuttgart 1992. (BI 35a).
id.: *Ḫatm al-auliyāʾ*, ed. ʿUṯmān Ismāʿīl Yaḥyā. Beirut 1965.
Ḫālid, Aḥmad: *Šaḫṣīyāt wa-taiyārāt*. Tunis 1976.
-Ḫālidīyān, Abū Bakr Muḥammad/Abū ʿUṯmān Saʿīd: *-Tuḥaf wal-hadāyā*, ed. Sāmī ad-Dahhān. Kairo 1956.
Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ: *-Ṭabaqāt*, ed. Suhail Zakkār, 1–2. Damaskus 1966.
id.: *-Taʾrīḫ*, ed. Suhail Zakkār, 1–2. Damaskus 1387/1967.
Ḫalīfa-i Naisābūrī, Aḥmad b. Muḥammad: *Talḫīṣ-i Tārīḫ-i Naisābūr*, ed. Bahman Karīmī. Teheran 1960.
-Ḫalīlī, Muḥammad: *Min amālī al-imām aṣ-Ṣādiq*, 1–4. [2]Beirut o. J. (um 1980).
-Ḫalīmī, al-Ḥusain b. al-Ḥasan: *-Minhāğ fī šuʿab al-īmān*, ed. Ḥilmī Muḥammad Fauda, 1–3. Beirut 1399/1979.
Halkin, A. S.: *The Ḥashwiyya*; in: JAOS 54/1934/1 ff.
-Ḫallāl, Aḥmad b. Muḥammad: *-Ḥaṯṯ ʿalā t-tiğāra waṣ-ṣināʿa wal-ʿamal, wal-inkār ʿalā man yaddaʿī at-tawakkul fī tark al-ʿamal wal-ḥuğğa ʿalaihim fī ḏālik*. Damaskus 1348/1929.
id.: *-Musnad min masāʾil Abī ʿAbdallāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal*, ed. Ḍiyāʾaddīn Aḥmad. Dacca 1975.
Hallaq, W. B.: *The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory*; in: Der Islam 64/1987/42 ff.
id.: *Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence*; in: Arabica 37/1990/315 ff.
id.: *Notes on the Term qarīna in Islamic Legal Discourse*; in: JAOS 108/1988/475 ff.
Hallauer, J.: *Die Vita des Ibrāhīm b. Edhem in der Tedhkiret el-Ewlija des Ferid ed-din Attar. Eine islamische Heiligenlegende*. Basel 1925.
Halm, H.: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden 1974.
id.: *Das „Buch der Schatten". Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums*; in: Der Islam 55/1978/219 ff. und 58/1981/15 ff.
id.: *Ethischer Rigorismus im Islam. Die Ibāḍiten des Mzāb*; in: Religion und Moral, ed. Burkhard Gladigow. Düsseldorf 1976. S. 191 ff.
id.: *Les Fāṭimides à Salamya*; REI 54/1986/141 ff.
id.: *Die islamische Gnosis*. Zürich/München 1982.
id.: *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden 1978. (AKM 44,1).
id.: *Der Mann auf dem Esel. Der Aufstand des Abū Yazīd gegen die Fāṭimiden nach einem Augenzeugenbericht*; in: WO 15/1984/144 ff.
id.: *Methoden und Formen der frühesten ismailitischen daʿwa*; in: Festschrift Spuler 123 ff.
id.: *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fāṭimiden*. München 1991.

Baihaq bezeichnet (vgl. Krawulsky, *Ḫorāsān zur Timuridenzeit*, Wiesbaden 1984, S. 201 unter der Form Časm). H. Modarressi liest darum *Ǧišumī* (vgl. die Einleitung zur *Risālat Iblīs*, S. 8 f.).

id.: *Die Sieben und die Zwölf. Die ismā'īlitische Kosmogonie und das Mazdak-Fragment des Šahrastānī*; in: DOT Lübeck 1972, ed. W. Voigt. Wiesbaden 1974. (ZDMG, Suppl. II) S. 170 ff.
id.: *Die Sīrat Ibn Ḥaušab. Die ismā'īlitische da'wa und die Fāṭimiden*; in: WO 12/1981/107 ff.
id.: *Die Söhne Zikrawaihs und das erste fāṭimidische Kalifat (290/903)*; in: WO 10/1979/30 ff.
id.: *Die Traditionen über den Aufstand 'Alī ibn Muḥammads, des „Herrn der Zanǧ". Eine quellenkritische Untersuchung*. Diss. Bonn 1967.
id.: *Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim*; in: Der Islam 63/1986/34 ff.
id.: *Zwei fāṭimidische Quellen aus der Zeit des Kalifen al-Mahdī (909–934)*; in: WO 19/1988/102 ff.
Halperin, D. J.: *The Ibn Ṣayyād Traditions and the legend of al-Dajjāl*; in: JAOS 96/1976/213 ff.
id.: *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven 1980.
id./Newby, G. D.: *Two Castrated Bulls. A Study in the Haggadah of Ka'b al-Aḥbār*; in: JAOS 102/1982/631 ff.
-Hamadānī, s. Badī'azzamān al-Hamadānī.
-*Ḥamāsa al-Baṣrīya*, s. 'Alī b. Abī l-Faraǧ al-Baṣrī.
Hamdani, A./de Blois, F.: *A Re-Examination of al-Mahdī's letter to the Yemenites on the genealogy of the Fāṭimid Caliphs*; in: JRAS 1983. S. 173 ff.
-Hamdānī, al-Ḥasan b. Aḥmad: *Ṣifat ǧazīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, 1–2. Leiden 1884–1891.
Hamdi, Sidki Ahmad: *The Civil War between Amīn and Ma'mūn*. Diss. London 1948.
Ḥamīdullāh, Muḥammad: *Ma'din al-ǧawāhir*. Islamabad 1973.
id.: *Maǧmū'at al-waṯā'iq as-siyāsīya lil-'ahd an-nabawī wal-ḫilāfa ar-rāšida*. ²Kairo 1377/1958.
id.: *Règne conjoint. La théorie et la pratique islamiques*; in: RSO 28/1953/99 ff.
Hamilton, R.: *Khirbat al-Mafjar, an Arabian Mansion in the Jordan Valley*. Oxford 1959.
id.: *Walīd and his Friends. An Umayyad Tragedy*. Oxford 1988.
Ḥamīs b. Sa'īd aš-Šaqasī: *Manhaǧ aṭ-ṭālibīn wa-balāġ ar-rāġibīn*, ed. Sālim b. Ḥamad al-Ḥāriṯī, 1–18. Oman 1979–1984.
Ḥamza al-Iṣfahānī: -*Durra al-fāḫira fī l-amṯāl as-sā'ira*, ed. 'Abdalmaǧīd Qaṭāmiš, 1–2. Kairo o. J.
id.: -*Tanbīh 'alā ḥudūṯ at-taṣḥīf*, ed. Muḥammad As'ad Ṭalas. Damaskus 1388/1968.
-Ḥanafī, 'Uṯmān b. 'Abdallāh: -*Firaq al-muftariqa baina ahl z-zaiġ waz-zandaqa*, ed. und übs. Y. Kutluay. Ankara 1961–62. (Ankara Üniv. İlah. Fak. Yayınları 33 und 35).
Ḥanbal b. Isḥāq: *Ḏikr miḥnat Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. Muḥammad Naġš. (Kairo) 1397/1977.
Handbuch der Literaturwissenschaft, s. *Neues HB. der Lit. Wiss.*
Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrg. von H. Krings u. a., 1–3. München 1973–4.
Handwörterbuch des Islam, ed. A. J. Wensinck und J. H. Kramers. ²Leiden 1976.
Hansman, J.: *Charax and the Karkheh*; in: Iranica Antiqua 7/1967/21 ff.
Hanson, R. P.: *Allegory and Event. A study of the Sources and Significance of Origen's interpretation of Scripture*. London 1959.
Happ, H.: *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin/New York 1971.
Haque, Ziaul: *Aḥmad Ibn Ḥanbal. The Saint-Scholar of Baghdad*; in: Hamdard Islamicus 8/1985/67 ff.
-Harawī al-Mauṣilī, Taqīyaddīn: -*Ziyārāt*, frz. Übs. von J. Sourdel-Thomine u. d. T.: *Guide des lieux de pèlerinage*. Damaskus 1957.
-Ḥarbī, Ibrāhīm b. Isḥāq: -*Manāsik wa-amākin ṭuruq al-ḥaǧǧ wa-ma'ālim al-Ǧazīra*, ed. Ḥamad al-Ǧāsir. Riyāḍ 1969.
-Ḥāriṯī, Sālim b. Ḥamad: -*'Uqūd al-fiḍḍīya fī uṣūl al-Ibāḍīya*. Beirut 1974.
Harley, A. H.: *The Musnad of Umar b. Abdi'l-Aziz*; in: JASB, NS 20/1924/391 ff.
von Harnack, A.: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig 1921.
Harper, P. O.: *Silver Vessels of the Sasanian Period*. 1: *Royal imagery* (mit P. Meyers). New York 1981.
-Ḥarrānī, al-Ḥasan b. 'Alī: *Tuḥaf al-'uqūl 'an āl ar-rasūl*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'ulūm. Naǧaf 1383/1963.
-Ḥarrāz, Abū Sa'īd: *Rasā'il*, ed. Qāsim as-Sāmarrā'ī. Baġdād 1387/1967.
id.: -*Ṣidq*, ed. A. J. Arberry. London 1937.

Hartmann, A.: *Ismā'īlitische Theologie bei sunnitischen 'Ulamā' des Mittelalters*; in: Festschrift Khoury 190 ff.
Hartmann, M.: *Zum Kitāb des Sībawaihi*; in: ZA 11/1896/63 ff.
Hartmann, N.: *Kleinere Schriften*, 1–3. Berlin 1955–58.
Hartmann, R.: *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*; in: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. B: Geisteswiss. Kl. 1/1924-5, Heft 3.
id.: *Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam*; in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1928–29. S. 42 ff.
id.: *Al-Ḳuschairīs Darstellung des Sufitums*. Berlin 1914.
id.: *Die Religion des Islam. Eine Einführung*. Berlin 1944.
id.: *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums*; in: Der Islam 6/1916/31 ff.
Hartner, W.: *Oriens-Occidens. Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag*, ed. G. Kerstein, F. Klemm, W. Rüegg und M. Schramm. Hildesheim 1968.
Hārūn b. al-Yamān: *Risāla ilā l-imām al-Muhannā b. Ǧaifar*, ed. Saiyida Ismā'īl Kāšif in: *-Siyar wal-ǧawābāt*, I, 325 ff.
Hasan, A.: *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*. Islamabad 1986.
id.: *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad 1970.
id.: *The Doctrine of Ijmâ' in Islam*. Islamabad 1978.
id.: *The Theory of Naskh*; in: IS 4/1965/181 ff.
Ḥasan, A. L.: *K. al-Islām*. Kairo 1350/1932.
Ḥasan, Yūsuf Faḍl: *The Arabs and the Sudan. From the seventh to the early sixteenth century*. Edinburgh 1967.
-Ḥasan al-Baṣrī: *Risāla ilā 'Abdalmalik*, ed. Hellmut Ritter; in: Der Islam 21/1933/67 ff.
Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya: „*K. al-Irǧā'*", ed. J. van Ess; in: Arabica 21/1974/20 ff.
id.: *Masā'il* bzw. *Quaestiones*, s. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*.
-Ḥasanī, Hāšim Ma'rūf: *Dirāsāt fī l-Kāfī lil-Kulīnī waṣ-Ṣaḥīḥ lil-Buḫārī*. Tyrus 1388/1968.
-Ḥasanī, Maḥmūd: *Qirā'at Abī 'Amr b. al-'Alā'. Dirāsa 'ilmīya wa-naqdīya*; in: Dirāsāt 12/1985, Heft 3/85 ff.
Hāšim al-Baḥrānī, s. -Baḥrānī.
-Hāšimī, Ḫaṭīb 'Alī b. al-Ḥusain: *Sa'īd b. Ǧubair*. Baġdād 1380/1960.
Haskins, Ch. H.: *Studies in the History of Medieval Science*. Cambridge 1924. (Harvard Historical Studies 27).
Hasnaoui, A.: *Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon. Notes sur quelques traités d'Alexandre „perdus" en grec, conservés en arabe*; in: Ar. Sciences and Philosophy 41/1994/53 ff.
id.: *La dynamique d'Ibn Sīnā*; in: *Etudes sur Avicenne*, ed. Jean Jolivet und Roshdi Rashed. Paris 1984. S. 103 ff.
id.: *Les théories de langage dans la pensée arabo-musulmane*; in: *Aristote aujourd'hui*, ed. M. A. Sinaceur. Paris 1988. S. 218 ff.
id.: *Certain Notions of Time in Arab-Muslim Philosophy*; in: *Time and the Philosophies*. Paris, Unesco 1977.
-Ḫaṣṣāf, Aḥmad b. 'Amr: *Adab al-qāḍī*, ed. Farḥāt Ziyāda. Kairo 1978.
al-Hassan, A. Y./Hill, D. R.: *Islamic Technology. An illustrated history*. Cambridge 1988.
Ḥassān b. Ṯābit: *Dīwān*, ed. Walīd 'Arafāt, 1–2. London 1971.
Hasson, I.: *Contributions à l'étude des Aws et des Ḫazraǧ*; in: Arabica 36/1989/1 ff.
Ḫaṭīb, 'Abdallāh: *Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs al-Baṣrī*. Baṣra 1967.
-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Aḥmad b. 'Alī: *-Faqīh wal-mutafaqqih*, ed. Ismā'īl Anṣārī. Riyāḍ 1389/1969. – [2]Beirut 1395/1975.
id.: *-Kifāya fī 'ilm ar-riwāya*. Haidarabad 1357.
id.: *-Mašyaḫa*. Hs. Ẓāhirīya, maǧmū'a 18.
id.: *-Riḥla fī ṭalab al-ḥadīṯ*, ed. Nūraddīn 'Iṭr. Damaskus 1395/1975.
id.: *Šaraf aṣḥāb al-ḥadīṯ*, ed. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara 1972.
id.: *Taqyīd al-'ilm*, ed. Yūsuf al-'Ušš. Damaskus 1395/1975.
id.: *Ta'rīḫ Baġdād*, 1–14. Kairo 1349/1931.

-Ḫaṭīb al-Iskāfī, Muḥammad b. ʿAbdallāh: *Luṭf at-tadbīr*, ed. Aḥmad ʿAbdalbāqir. Beirut 1399/1979.
Hattox, R. S.: *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle/London 1985.
Haussig, W.: *Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in islamischer Zeit*. Darmstadt 1988.
el-Hawary, Hassan Mohammed: *The second oldest Islamic monument known dated A.H. 71 (A.D. 691) from the time of the Omayyad Calif ʿAbd-el-Malik Ibn Marwān*; in: JRAS 1932, S. 289 ff.
Hawting, G. R.: *An ascetic vow and an unseemingly oath? Īlāʾ and ẓihār in Muslim Law*; in: BSOAS 57/1994/113 ff.
id.: *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate A.D. 661–756*. London/Sydney 1986.
Hayman, A. P. (ed.): *The disputation of Sergius the Stylite against a Jew*. Louvain 1973.
Hebert, R. J.: *The Early Coinage of Bilād al-Shām*; in: Proceedings of the Second Symposium on the History of the Islamic Period up to 40 A.H./660 A.D. (IV_2:) The Fourth International Conference on the History of Bilād al-Shām, vol. one; ed. Muḥ. ʿAdnān Al-Bakhīt. Amman 1987. S. 133 ff.
Hecker, J. K.: *Reason and Responsibility. An Explanatory Translation of Kitāb al-Tawlīd from al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-ʿAdl by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadẖānī*. Diss. Univ. of California. Los Angeles 1975.
Heemskerk, M. T.: *Pain and Compensation in Muʿtazilite Doctrine. ʿAbd al-Ǧabbār's Teaching and its Adoption by Mānkdīm and Ibn Mattawayh*. Nijmegen 1995.
Heers, J.: *L'enseignement à Gênes et la formation culturelle des hommes d'affaires en Méditerranée à la fin du Moyen âge*; in: REI 44/1976/229 ff.
Hein, Ch.: *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt/Bern/New York 1985.
Heine, P.: *Weinstudien*. Wiesbaden 1982.
Heinen, A. H.: *A priori positions determining al-Bīrūnī's scientific work*; in: *The Scholar and the Saint*, ed. Peter J. Chelkowski. New York 1975. S. 49 ff.
id.: *Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hayʾa as-sanīya fī l-hayʾa as-sunnīya*. Beirut 1982. (BTS 27).
id.: *Mutakallimūn and Mathematicians*; in: Der Islam 55/1978/57 ff.
id.: *A Refutation of Astrology in an Early Arabic Text*; in: Abhath 28/1980/17 ff.
Heinrichs, W.: *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭaǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. Beirut/Wiesbaden 1969. (BTS 8).
id.: *Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam. The Case of Majāz*; in: ZGAIW 7/1991-2/253 ff.
id.: *On the Genesis of the ḥaqīqa-majāz dichotomy*; in: SI 59/1984/111 ff.
id.: *Istiʿārah and Badīʿ and Their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism*; in: ZGAIW 1/1984/180 ff.
id.: *The Meaning of Mutanabbī*; in: J. L. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*. Cornell Univ. Press 1990. S. 120 ff.
id.: *Muslim b. al-Walīd und badīʿ*; in: Festschrift Schimmel, Beirut 1994, S. 211 ff.
Heldermann, J.: *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*. Leiden 1984. (Nag Hammadi Studies 18).
Hell, J.: *Al-Farazdaḳ's Lieder und die Muhallabiten*; in: ZDMG 60/1906/1 ff.
id.: *Von Mohammed bis Ghazâlî. Quellentexte aus dem Arabischen übersetzt und eingeleitet*. Jena 1923.
Hengel, M.: *Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen*; in: Journal of the Ancient Near Eastern Society 16-17/1984-5/153 ff.
id.: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* ^{3}Tübingen 1988.
id.: *„Setze dich zu meiner Rechten!". Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*; in: M. Philonenko (ed.), *Le Trône de Dieu*. Tübingen 1993. S. 108 ff.
Henning, W.: *Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus*; in: ZDMG 90/1936/1 ff.
id.: *Persian Poetical Manuscripts from the time of Rūdakī*; in: Festschrift Taqizadeh 89 ff.

id.: *Sogdian Tales*; in: BSOAS 11/1943-6/465 ff.
Henninger, J.: *Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete.* Göttingen 1981. (Orbis biblicus et orientalis 40).
id.: *Einiges über Ahnenkult bei arabischen Beduinen*; in: Festschrift Spies 170 ff.
id.: *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.* Schöneck-Beckenried 1951.
id.: *Über den Beitrag der Laien bei der Ausbreitung des Islams*; in: Festschrift Beckmann 345 ff.
id.: *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*; in: Die Wiener Schule der Völkerkunde (Festschrift zum 25jährigen Bestand), ed. J. Haekel, A. Hohenwart-Gerlachstein und A. Slawik. Wien 1956. S. 349 ff.
Hermosilla Llisterri, M. J.: *Corán 22, 52 en el Tafsīr de Yaḥyà b. Salām*; in: Al-Qanṭara 12/1991/271 f.
id.: *Una versión inédita del Kitāb bad' al-jalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā' en el ms. LXIII de la Junta*; in: Al-Qanṭara 6/1985/43 ff.
Heron von Alexandrien: *Herons von Alexandria Mechanik und Katoptrik*, ed. und dt. Übs. von L. Nix und W. Schmidt. Leipzig 1900. (Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia 2). – Dazu auch *Les Mécaniques ou l'élévateur de Héron d'Alexandrie, publié pour la première fois sur la version arabe de Qosṭā ibn Lūqā*, ed. und frz. Übs. von M. Baron Carra de Vaux; in: JA, 9. Sér. 1/1893/386 ff.
Hertzberg, A. (ed.): *Judaism.* London/New York 1961.
Herzfeld, E.: *Geschichte der Stadt Samarra.* Hamburg 1948.
ḤḤ = Ḥāǧǧī Ḫalīfa: *Kašf aẓ-ẓunūn.*
-Ḥibšī, ʿAbdallāh Muḥammad: *Maṣādir al-fikr al-ʿarabī al-islāmī fī l-Yaman.* Ṣanʿā' o. J. (um 1975).
Hierotheos, s. *Book of the Holy Hierotheos.*
-Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf b. ʿAlī: *Anwār al-malakūt fī šarḥ al-Yāqūt*, ed. Muḥammad Naǧmī Zanǧānī. Teheran 1338 š./1959.
id.: *Istiqṣā' an-naẓar fī l-qaḍā' wal-qadar.* Naǧaf 1354/1925.
id.: *-Riǧāl*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥralʿulūm. ²Naǧaf 1381/1961.
Ḥilya = Abū Nuʿaim al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-auliyā'.*
Ḥimṣī, Naʿīm: *Ta'rīḫ fikrat i'ǧāz al-Qur'ān*; in: RAAD 27/1952/240 ff., 418 ff. und 571 ff., 28/1953/61 ff. und 242 ff., 29/1954/104 ff., 239 ff., 417 ff. und 573 ff., 30/1955/106 ff. und 299 ff.
Hinds, M.: *Kufan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A.D.*; in: IJMES 2/1971/346 ff.
id.: *The Murder of the Caliph ʿUṯmān*; in: IJMES 3/1972/450 ff.
Hirschberg, J. W.: *The sources of Moslem tradition concerning Jerusalem*; in: RO 17/1951-2/314 ff.
Histoire Nestorienne (Chronique de Seert), ed. Addai Scher. Turnhout 1971.
Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrg. von J. Ritter, 1 ff. Darmstadt 1971 ff.
Hjärpe, J.: *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens harraniens.* Uppsala 1972.
HO = *Handbuch der Orientalistik.*
Hodges, R./Whitehouse, D.: *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe.* London 1983.
Hodgson, M. G. S.: *How did the early Shīʿa become sectarian?*; in: JAOS 75/1955/1 ff.
Hölscher, U.: *Der Herakliteer in Platons Theätet*; in: Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, ed. R. Wiehl (SB Heid. Ak. Wiss. 1981, Nr. 1), S. 37 ff.
Hoenerbach, W.: *Spanisch-islamische Urkunden aus der Zeit der Naṣriden und Moriscos.* Bonn 1965.
Hofheinz, A.: *Der Scheich im Über-Ich oder Haben Muslime ein Gewissen?*; in: Wuqūf 7-8/1992-3/461 ff.
Hofius, O.: *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief.* Diss. Tübingen 1970. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 11).
Holl, K.: *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum.* Leipzig 1898.
Holmberg, B.: *The Public Debate as a Literary Genre in Arabic Literature*; in: Or. Suec. 38-39/1989-90/45 ff.
Homerin, Th. E.: *Echoes of a Thirsty Owl*; in: JNES 44/1985/165 ff.
id.: *Ibn Taimīya's al-Ṣūfīyah wa-al-Fuqarā'*; in: Arabica 32/1985/219 ff.

Honigmann, E.: *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen.* Brüssel 1935.
id.: *Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπίσημοι.* Heidelberg 1929.
Horovitz, J.: *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors*; in: IC 2/1928/164 ff.
id.: *Jewish proper names and derivatives in the Koran*; in: HUCA 2/1925/145 ff. (Nachdruck Hildesheim 1964).
id.: *Das koranische Paradies.* Jerusalem 1923 (Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum).
id.: *Koranische Untersuchungen.* Berlin/Leipzig 1926.
Horovitz, S.: *Nominalismus und Realismus bei den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen*; in: Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums 48/1904/554 ff. und 702 ff.
id.: *Die Psychologie der jüdischen Neuplatoniker: A. Die Psychologie Ibn Gabirols*; in: Jahresbericht des Jüd.-Theol. Seminars Fränkel'scher Stiftung 1899. S. 77 ff.
id.: *Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*; in: Jahresbericht des Instituts für die Wissenschaft des Judentums 1908. Breslau 1909.
id.: *Über den Einfluß des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern*; in: ZDMG 57/1903/177 ff.
Horst, H.: *Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs*; in: ZDMG 103/1953/290 ff.
Horten, M.: *Die Lehre vom Kumūn bei Naẓẓām († 845). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam*; in: ZDMG 63/1909/774 ff.
id.: *Die Philosophie des abû Raschîd.* Bonn 1910.
id.: *Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi.* Bonn 1910.
id.: *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam.* Bonn 1910.
id.: *Die sogenannte Ideenlehre des Muammar*; in: Archiv für System. Philos. 15/1909/469 ff.
id.: *Was bedeutet معنى als philosophischer Terminus?*; in: ZDMG 64/1910/391 ff.
The Houghton Šāhnāme. Introd. and described by M. B. Dickson and H. C. Welsh, 1–2. Harvard Univ. Press 1981.
Hourani, G.: *The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia*; in: SI 32/1970/143 ff.
id.: *Ethical Presuppositions of the Qur'an*; in: MW 70/1980/1 ff.
id.: *Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism*; in: IJMES 7/1976/59 ff.
id.: *Islamic Rationalism. The Ethics of ʿAbd al-Jabbār.* Oxford 1971.
Houtsma, M. Th.: *Iets over den dagelijkschen Calât der Mohammedanen*; in: Theologisch Tijdschrift 24/1890/127 ff.
id.: *Zum Kitab al-Fihrist*; in WZKM 4/1890/217 ff.
Howard, I. K. A.: *The development of the ṣalāt in early Islam*; in: JSS 26/1981/219 ff.
Hrbas, M./Knobloch, E.: *Die Kunst Mittelasiens.* Prag 1965.
HT = J. van Ess: *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie.*
HTR = Harvard Theological Review.
Huart, C.: *Les zindīq en droit musulman*; in: Actes XI Congrès International des Orientalistes Paris 1897, III, ed. Ernest Leroux. Paris 1899. S. 69 ff.
Ḫubaiš b. Ibrāhīm-i Tiflīsī: *Wuǧūh-i Qur'ān*, ed. Mahdī Muḥaqqiq. Teheran 1340 š./1961.
HUCA = Hebrew Union College Annual, Cincinnati.
Huḏailitendīwān, s. Kosegarten bzw. Wellhausen.
-Huǧwīrī, s. Ǧullābī.
Huitema, T.: *De voorspraak (Šafāʿa) in den Islam.* Leiden 1936.
Ḫulaif, Yūsuf: *Ḥayāt aš-šiʿr fī l-Kūfa.* Kairo 1388/1968.
Ḫulaifāt, ʿAwaḍ: *Našʾat al-ḥaraka al-Ibāḍīya.* Amman 1978.
de Hulster, J.: *Maimonide: Épîtres. Épître sur la persécution. Épître au Yemen. Épître sur la résurrection. Introduction au chapitre Helèq.* Lagrasse 1983.
-Ḥumaidī, Muḥammad b. Abī Naṣr: *Ǧaḏwat al-muqtabis fī ḏikr wulāt al-Andalus*, ed. Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭanǧī. Kairo 1372/1952.
Ḫuqūqī, ʿAskar: *Taḥqīq dar tafsīr-i Abū l-Futūḥ-i Rāzī*, 1–3. Teheran 1346 š./1967–1348 š./1969.
-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *-Īqāẓ min al-haǧʿa bil-burhān ʿalā r-ragʿa.* Qum 1341 š./1962.

id.: *Wasā'il aš-Šī'a ilā taḥṣīl masā'il aš-šarī'a*, ed. 'Abdarraḥīm ar-Rabbānī aš-Šīrāzī, 1–20. [4]Beirut 1391/1971.
Hurst, D.: *Syriac Letters of Timothy I (727–823). A Study in Christian-Muslim Controversy.* Diss. Washington 1986.
Ḫušaim, 'Alī Fahmī: *-Ǧubbā'iyān.* Kairo 1971.
s. auch unter Khushaim.
Husain, J. M.: *The role of the Imamite Wikāla with special reference to the role of the first Safīr*; in: Hamdard Islamicus 5/1982, Heft 4/25 ff.
Ḥusain, Muḥammad Kāmil: *Adabunā l-'arabī fī 'aṣr al-wulāt.* Kairo 1380/1961.
id.: *Fī adab Miṣr al-Fāṭimīya.* Kairo 1369/1950.
id.: *Fī l-adab al-miṣrī al-islāmī min al-fatḥ al-islāmī ilā duḫūl al-Fāṭimīyīn.* Kairo 1939.
id.: *Shiism in Egypt before the Fatimids*; in: Isl. Res. Ass. Misc. 1/1948/73 ff.
Ḥusain b. Muḥammad-i Āwī: *Tarǧuma-i Maḥāsin-i Iṣfahān*, ed. 'Abbās Iqbāl. Teheran 1328 š./1949.
-Ḥusainī, Muḥammad Riḍā: *Maqūlāt „Ǧism lā kal-aǧsām" baina mauqif Hišām b. al-Ḥakam wa-mauqif sā'ir ahl al-kalām*; in: Turāṯunā 5/1410, Heft 2/7 ff.
-Ḥusainī, Muḥammad al-Amīn: *Maḫṭūṭāt wa-maṭbū'āt*; in: MM'I'A 19/1944/73 ff.
-Ḥusainī al-Mīlānī, 'Alī: *Ḥadīṯ aṯ-ṯaqalain. Tawāturuhū – fiqhuhū kamā fī kutub as-sunna.* Qum 1413/1993.
-Ḫušanī, Muḥammad b. (al-)Ḥāriṯ: *Aḫbār al-fuqahā' wal-muḥaddiṯīn*, ed. M. L. Avila und L. Molina. Madrid 1992 (Fuentes arábico-hispanas 3).
id.: *Quḍāt Qurṭuba wa-'ulamā' lfrīqiya*; (ed. J. Ribera). Ungekennzeichneter Neudruck Kairo 1966. (al-Maktaba al-Andalusīya 1).
id.: *Ṭabaqāt 'ulamā' lfrīqiya. = Classes des savants de l'Ifriqiya*, ed. Moh. Ben Cheneb. Algier 1920.
-Ḫuṣrī, Ibrāhīm b. 'Alī: *Ǧam' al-ǧawāhir fī l-mulaḥ wan-nawādir*, ed. 'Alī Muḥammad al-Biǧāwī. Kairo 1372/1953.
id.: *Zahr al-ādāb wa-ṯamar al-albāb*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn Abdalḥamīd, 1–4. [3]Kairo 1372/1953–54.
Hussein, F.: *Das Steuersystem in Ägypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Ṭūlūniden.* Heidelberg 1982.
HW = *Handwörterbuch des Islam.*
-Ḫwānsārī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Raḥīm: *-Ǧawāmi' al-fiqhīya.* Teheran 1276 š./1898.
id.: *Rauẓāt ul-ǧannāt fī aḥwāl al-'ulamā' was-sādāt*, ed. Muḥammad 'Alī ar-Rauḍātī, 1–4. [2]Teheran 1362 š./1983.
-Ḫwārizmī, Muḥammad b. Aḥmad: *Mafātīḥ al-'ulūm.* Kairo 1342/1923.

IA = *İslam Ansiklopedisi.*
IAH = Ibn Abī Ḥātim: *-Ǧarḥ wat-ta'dīl.*
IAW = Ibn Abī l-Wafā': *-Ǧawāhir al-muḍī'a.*
IBLA = Institut des Belles Lettres (Tunis).
Ibn 'Abbād ar-Rondī, Muḥammad: *-Rasā'il aṣ-ṣuġrā*, ed. Paul Nwyia. Beirut 1958.
Ibn al-Abbār, Muḥammad b. 'Abdallāh: *-Ḥulla as-siyarā'*, ed. Ḥusain Mu'nis, 1–2. Kairo 1963.
id.: *I'tāb al-kuttāb*, ed. Ṣāliḥ al-Aštar. Damaskus 1380/1961.
id.: *-Takmila li-Kitāb aṣ-Ṣila*, ed. F. Codera, 1–2. Madrid 1888–9. – [2]ed. 'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusainī, 1–2. Kairo 1375/1955 (normalerweise zitiert).
Ibn 'Abdalbarr, Yūsuf b. 'Abdallāh: *Baḥǧat al-maǧālis wa-uns al-muǧālis*, ed. Muḥammad Mursī al-Ḫūlī, 1–2. Kairo o. J.
id.: *Ǧāmi' bayān al-'ilm wa-faḍlihī wa-mā yanbaġī fī riwāyatihī wa-ḥamlihī*, ed. 'A. M. 'Uṯmān. Kairo 1388/1968.
id.: *-Intiqā'.* Kairo 1350/1931.
id.: *-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, ed. 'Alī Muḥammad al-Biǧāwī, 1–4. Kairo o. J. (um 1960).

id.: *-Tamhīd limā fī l-Muwaṭṭa' min al-ma'ānī wal-asānīd*, ed. Muḥammad Bū-Ḫubza, 1 ff., Tetuan, Wizārat al-auqāf 1986 ff.
Ibn 'Abdalhādī, Yūsuf b. Ḥasan: *Ġadaq al-afkār fī ḏikr al-anhār*, ed. Ṣalāḥ al-Ḫaimī; in: BEO 34/1982/196 ff.
Ibn 'Abdalḥakam, Abū Muḥammad 'Abdallāh: *Sīrat 'Umar b. 'Abdal'azīz 'alā mā rawāhu l-Imām Mālik b. Anas wa-aṣḥābuhū*, ed. Aḥmad 'Ubaid. [5]Beirut 1387/1967.
Ibn 'Abdalḥakam, Abū l-Qāsim 'Abdarraḥmān: *Futūḥ Miṣr*, ed. C. C. Torrey. New Haven 1922.
Ibn 'Abdrabbih, Aḥmad b. Muḥammad: *-'Iqd al-farīd*, ed. Aḥmad Amīn u. a., 1–7. Kairo 1359/1940–1372/1953.
Ibn Abī 'Aun: *-Aǧwiba al-muskita*, s. Yousef.
id.: *Tašbīhāt*, ed. M. 'Abdul Mu'īd Khan. London 1950. (GMS, NS 17).
Ibn Abī d-Dam, Ibrāhīm b. 'Abdallāh: *Adab al-qaḍā'*, ed. Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhailī. Damaskus 1395/1975.
Ibn Abī d-Dunyā: *-'Aql wa-faḍluh*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1365/1946.
id.: *-Auliyā'*, in: Maǧmū'at ar-rasā'il 100 ff.
id.: *Ḏamm al-malāhī*; in: J. Robson, Tracts on Listening to Music. London 1938. S. 1 ff.
id.: *Maǧmū'at rasā'il*. Kairo 1354/1935.
id.: *Makārim al-aḫlāq*, ed. J. A. Bellamy. Wiesbaden 1973. (BI 25).
id.: *(K. al)-Maut wa-Kitāb al-Qubūr*, ed. Leah Kinberg. Haifa 1983.
Ibn Abī l-Ḥadīd, 'Izzaddīn b. Hibatallāh: *Šarḥ Nahǧ al-balāġa*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1–20. Kairo 1378/1959–1383/1964.
Ibn Abī Ḫaiṯama: *Ta'rīḫ*, Hs. Medina, Makt. Maḥmūdīya, Uṣūl al-ḥadīṯ 36.
Ibn Abī Ḥātim, 'Abdarraḥmān ar-Rāzī: *Adab aš-Šāfi'ī wa-manāqibuhū*, ed. 'Abdalġanī 'Abdalḫāliq. Kairo 1953.
id.: *-Ǧarḥ wat-ta'dīl*, 1–4. Haidarabad 1371/1952–1372/1953.
Ibn Abī Šaiba, Abū Bakr 'Abdallāh b. Muḥammad: *-Īmān*, ed. Muḥammad Nāṣiraddīn al-Albānī in: *Min kunūz as-sunna. Rasā'il arba'*. Damaskus 1385/1965. S. 1 ff.
id.: *-Muṣannaf fī l-aḥādīṯ wal-āṯār*, ed. 'Abdalḫāliq al-Afġānī, 1–15. Bombay 1979–83.
Ibn Abī Uṣaibi'a, Aḥmad b. al-Qāsim: *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. A. Müller. Kairo 1299/1882.
Ibn Abī l-Wafā', 'Abdalqādir: *-Ǧawāhir al-muḍī'a fī ṭabaqāt al-Ḥanafīya*, 1–2. Haidarabad 1332/1913.
Ibn Abī Ya'lā, Abū l-Ḥusain Muḥammad: *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, 1–2. Kairo 1371/1952.
Ibn Abī Zaid al-Qairawānī: *-Ǧāmi'*, ed. Muḥammad Abū l-Aǧfān und 'Uṯmān Biṭṭīḫ. Tunis/Beirut 1402/1982.
Ibn Abī Zar', Abū l-'Abbās Aḥmad al-Fāsī: *-Anīs al-muṭrib bi-rauḍ al-qirṭās fī aḫbār mulūk al-Maġrib wa-ta'rīḫ madīnat Fās*, ed. C. J. Tornberg u. d. T.: *Annales regum Mauretaniae a condito Idrisidarum imperio ad annum fugae 726*, 1–2. Uppsala 1843–46. – Frz. Übs. von Auguste Beaumier u. d. T.: *Histoire des souverains du Maghreb et annales de la ville de Fes*. Paris 1860.
Ibn 'Adī, 'Abdallāh: *-Kāmil fī ḍu'afā' ar-riǧāl*, ed. Ṣubḥī al-Badrī as-Sāmarrā'ī, 1. Baġdād 1977.
Ibn al-'Adīm, 'Umar: *Zubdat al-ḥalab min ta'rīḫ Ḥalab*, 1, ed. und lat. Übs. von G. W. Freytag u. d. T.: *Selecta ex historia Halebi e codice Arabico*. Paris 1819. – ed. Sāmī ad-Dahhān, 1–3. Damaskus 1370/1951–1387/1968.
Ibn al-Aḥdal, al-Ḥusain b. 'Abdarraḥmān: *Kašf al-ġiṭā' 'an ḥaqā'iq at-tauḥīd*, ed. Aḥmad Bakīr Maḥmūd. Tunis 1964.
Ibn al-Anbārī, Abū l-Barakāt 'Abdarrraḥmān b. Muḥammad: *-Inṣāf fī masā'il al-ḫilāf baina n-naḥwīyīn al-Baṣrīyīn wal-Kūfīyīn*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn 'Abdalḥamīd, 1–2. Kairo 1374/1954–1375/1955.
id.: *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo o. J. (1368/1967).
Ibn 'Aqīl, Abū l-Wafā' 'Alī: *-Funūn*, ed. G. Makdisi, 1–2. Beirut 1970–71.
id.: *K. al-Ǧadal*, ed. G. Makdisi; in: BEO 20/1967/126 ff.

Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr: -*ʿAwāṣim min al-qawāṣim*; in: ʿAmmār Ṭālibī: *Ārāʾ Abī Bakr Ibn al-ʿArabī*, 1–2. Algier 1394/1984 (Bd. II).
Ibn ʿArabī, Muḥyīddīn: *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Abū l-ʿAlā ʿAfīfī. Kairo 1365/1946.
Ibn ʿAsākir, Abū l-Qāsim ʿAlī b. Ḥasan: *Tabyīn kaḏib al-muftarī fīmā nusiba ilā l-imām Abī l-Ḥasan al-Aš ʿarī*. Damaskus 1347/1928.
id.: *Taʾrīḫ madīnat Dimašq*, Facsimile-Ausgabe, 1–19. (ʿAmmān) 1407/1987.
Bd. 1–2, ed. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid. Damaskus 1371/1951–1373/1954.
Bd. 7, ed. ʿAbdalġanī ad-Duqr. Damaskus 1405/1984.
Bd. 10, ed. Muḥammad Aḥmad Duhmān. Damaskus 1382/1963.
Tarāǧim ḥarf al-ʿain (ʿAbdallāh b. Ǧābir – ʿAbdallāh b. Zaid), ed. Šukrī Faiṣal, Sukaina aš-Šihābī, Muṭāʿ aṭ-Ṭarābīšī. Damaskus 1402/1981.
Tarāǧim ḥarf al-ʿain (ʿAbdallāh b. ʿImrān – ʿAbdallāh b. Qais al-Aš ʿarī); Facsimile Hs. Leningrad. Damaskus 1399/1978.
Bd. 46: *ʿUṯmān b. ʿAffān*, ed. Sukaina aš-Šihābī. Damaskus 1404/1984.
Tarāǧim ḥarf al-ʿain (ʿĀṣim – ʿĀʾiḏ), ed. Šukrī Faiṣal. Damaskus 1397/1976.
Targamat ʿAmr b. Baḥr Maḥǧūb Abī ʿUṯmān al-Baṣrī al-maʿrūf bil-Ǧāḥiẓ, ed. M. F. Krenkow u. d. T.: *Biographie de Al-jāḥeẓ*; in: RAAD 9/1929/203 ff. – auch bei ʿAdnān Muḥammad aṭ-Ṭuʿma: *Rauḍat al-yasamīn fī man targama lil-Ǧāḥiẓ min al-aqdamīn*; in: Maurid 7/1978, Heft 4/72 ff.
dazu: ʿAbdalqādir Badrān: *Tahḏīb Taʾrīḫ Dimašq*, 1–7. Damaskus 1329/1911–1332/1913. – Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram: *Muḫtaṣar Taʾrīḫ Dimašq*, ed. Rūḥīya an-Naḥḥās, 1–29. Damaskus 1404/1984–1408/1988. – -Munaǧǧid, Ṣalāḥaddīn: *Muʿǧam Banī Umaiya*. Beirut 1970.
Ibn Aʿṯam al-Kūfī: -*Futūḥ*, ed. ʿAbdalmuʿīd Ḫān, 1–8. Haidarabad 1388/1968–1395/1975.
Ibn al-Aṯīr, ʿIzzaddīn ʿAlī b. Muḥammad: -*Kāmil fī t-taʾrīḫ*, ed. C. J. Tornberg, 1–14. Leiden 1851–1876. – (nach Schrägstrich) 1–12 und Indexbd. Beirut 1385/1965–1387/1967.
id.: -*Lubāb fī tahḏīb al-ansāb*, ed. Ḥusāmaddīn al-Qudsī, 1–3. Kairo 1357–1369.
Ibn al-Aṯīr, al-Mubārak b. Muḥammad: -*Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wal-āṯār*, ed. Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī und Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī, 1–5. Kairo 1382/1963.
Ibn al-ʿAṭṭār, Muḥammad b. Aḥmad: -*Waṯāʾiq was-siǧillāt*, ed. P. Chalmeta und F. Corriente. Madrid 1983.
Ibn Bābōya al-Qummī aṣ-Ṣadūq, Muḥammad b. ʿAlī: -*Amālī*, ed. Muḥammad Mahdī Ḥasan al-Ḫarsānī. Naǧaf 1389/1970.
id.: *Ikmāl ad-dīn wa-itmām an-niʿma fī iṯbāt ar-raǧʿa*, ed. Muḥammad Mahdī al-Mūsawī. Naǧaf 1389/1970.
id.: -*Iʿtiqādāt*, pers. Übs. von Muḥammad ʿAlī b. Muḥammad al-Ḥasanī. Teheran 1379/1960. – engl. Übs. von A. A. A. Fyzee u. d. T. *A Shiʿite Creed*. Oxford 1942.
id.: -*Tauḥīd*. Naǧaf 1386/1966.
id.: *ʿUyūn aḫbār ar-Riḍā*, 1–2. Naǧaf 1970.
Ibn Bahrīz, ʿAbdyasūʿ: *Ḥudūd al-manṭiq*; ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh (zusammen mit Ibn al-Muqaffaʿ, -*Manṭiq*). Teheran 1398/1978.
Ibn Baḫtīšūʿ, ʿUbaidallāh b. Ǧibrīl: -*Rauḍa aṭ-ṭibbīya*. – *Ar-Raoudat at-tibbiya (Le jardin médical) par Ubaid-Allah Ben Gibrail Ben Bakhtichou, chrétien décédé en 1058*, ed. Paul Sbath. Kairo 1927.
Ibn al-Baiṭār, ʿAbdallāh b. Aḥmad: -*Ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wal-aġḏiya*, 1–4. Būlāq 1291.
Ibn Baškuwāl, Ḫalaf b. ʿAbdalmalik; -*Ṣila fī taʾrīḫ aʾimmat al-Andalus*, ed. ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusainī, 1–2. Kairo 1955.
Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī: -*Ibāna al-kubrā ʿan šarīʿat al-firaq an-nāǧiya wa-muǧānabat al-firaq al-maḏmūma*, Hss. Dār al-kutub, ʿaqāʾid 181 und Köprülü 231. – ed. Riḍā Naʿsān Muʿṭī, 1–2. Riyāḍ 1988.
id.: -*Šarḥ wal-ibāna ʿalā uṣūl as-sunna wad-diyāna*, ed. und übs. von H. Laoust u. d. T.: *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damaskus 1958.
Ibn ad-Dāʿī, as-Saiyid Murtaḍā: *Tabṣirat ul-ʿawāmm fī maʿrifat maqālāt ul-anām*, ed. ʿAbbās Iqbāl. Teheran 1313 š./1934.

Ibn ad-Daiba', 'Abdarraḥmān b. 'Alī: *Tamyīz aṭ-ṭaiyib min al-ḫabīṯ fīmā yadūru 'alā alsinat annās min al-ḥadīṯ*. Kairo 1324/1906.
Ibn ad-Dawādārī, 'Abdallāh b. Aibak: *Kanz ad-durar wa-ǧāmi' al-ġurar*, 1, ed. B. Radtke. Wiesbaden 1982.
Ibn Dāwūd, Abū Bakr Muḥammad: *-Zahra*, 1, ed. A. R. Nykl. Chicago 1932.
Ibn Duqmāq, Ibrāhīm b. Muḥammad: *-Intiṣār li-wāsiṭat 'iqd al-amṣār*. Kairo 1893.
Ibn Duraid, Muḥammad b. al-Ḥasan: *-Ištiqāq*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo 1378/1958.
Ibn al-Faqīh, Aḥmad b. Muḥammad al-Hamaḏānī: *(Aḫbār) al-Buldān*, Facs. Frankfurt 1987 (in: *Maǧmū' fī l-ǧuġrāfiya*, Veröff. Inst. Gesch. Arab.-Isl. Wiss. C 43). – ed. und russ. Übs. von A. S. Žamkočjan u. d. T.: *Aḫbār al-buldān. Izvestija o stranax*. Erevan, Izdatel'stvo Ak. Nauk Armjanskoj SSR 1979. – Teiledition von Ṣāliḥ Aḥmad al-'Alī u. d. T. *Baġdād madīnat as-salām*. Paris 1977.
id.: *Muḫtaṣar K. al-Buldān*, ed. M. J. de Goeje. Leiden 1885. (BGA 5). – Frz. Übs. von H. Massé u. d. T.: *Abrégé du Livre des Pays*. Damaskus 1973.
Ibn al-Faraḍī, 'Abdallāh b. Muḥammad al-Azdī: *Ta'rīḫ al-'ulamā' war-ruwāt lil-'ilm bil-Andalus*, ed. 'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusainī, 1–2. Kairo 1374/1954.
Ibn Farḥūn, Ibrāhīm b. 'Alī: *-Dībāǧ al-muḏahhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-maḏhab*. Kairo 1351/1932.
Ibn Fāris, Aḥmad: *Mu'ǧam maqāyīs al-luġa*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, 1–6. Kairo 1366/1947–1371/1952.
id.: *-Ṣāḥibī fī fiqh al-luġa wa-sunan al-'Arab fī kalāmihā*, ed. Muṣṭafā as-Suwaimī. Beirut 1383/1964.
Ibn Fūrak, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, ed. D. Gimaret. Beirut 1987.
id.: *Muškil al-ḥadīṯ wa-bayānuh*, ed. 'Abdalmu'ṭī Amīn Qal'aǧī. Aleppo 1982.
Ibn Furāt al-Kūfī: *-Tafsīr*. Naǧaf 1354/1935.
Ibn al-Fuwaṭī, Kamāladdīn 'Abdarrazzāq b. Aḥmad: *Talḫīs Maǧma' al-ādāb fī mu'ǧam al-alqāb* IV 1–4, ed. Muṣṭafā Ǧawād. Damaskus 1962–67.
Ibn al-Ǧauzī, 'Abdarraḥmān b. 'Alī: *Adab Ḥasan al-Baṣrī*. Kairo 1931.
id.: *Aḫbār al-aḏkiyā'*, ed. Muḥammad Mursī al-Ḫūlī. Kairo 1970.
id.: *Aḫbār al-ḥamqā wal-muġaffalīn*. ²Kairo 1983.
id.: *Aḫbār aẓ-ẓirāf wal-mutamāǧinīn*, ed. Muḥammad Baḥral'ulūm. ²Naǧaf 1967.
id.: *Daf' šubhat at-tašbīh war-radd 'alā l-Muǧassima*. Kairo 1345/1926.
id.: *Ḏamm al-hawā*, ed. Muṣṭafā 'Abdalwāḥid. Kairo 1381/1962.
id.: *Faḍā'il al-Quds*, ed. Ǧibrā'īl Sulaimān Ǧabbūr. Beirut 1979.
id.: *Manāqib al-Imām Ibn Ḥanbal*. ²Beirut 1977.
id.: *-Mauḍū'āt*, ed. 'Abdarraḥmān Muḥammad 'Uṯmān, 1–3. Kairo 1386/1966–1388/1968.
id.: *-Muntaẓam fī ta'rīḫ al-mulūk wal-umam*, 5_2–10. Haidarabad 1357/1938–1358/1939.
id.: *-Quṣṣāṣ wal-muḏakkirīn*, ed. und übs. M. Swartz. Beirut 1971.
id.: *Ṣifat aṣ-ṣafwa*, 1–4. Haidarabad 1955–56.
id.: *Talbīs Iblīs*. Kairo, Munīrīya o. J.
id.: *Manāqib Ma'rūf al-Karḫī wa-aḫbāruh*, ed. Ṣādiq Maḥmūd al-Ǧumailī; in: Maurid 9/1980, Heft 4/609 ff.
Ibn al-Ǧazarī, Muḥammad b. Muḥammad: *Ġāyat an-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*, ed. G. Bergsträsser und O. Pretzl, 1–3. Kairo 1351/1932–3.
id.: *-Našr fī l-qirā'āt al-'ašr*, ed. 'Alī Muḥammad aḍ-Ḍabbā', 1–2. Kairo (um 1940).
Ibn Ǧulǧul, Sulaimān b. Ḥassān: *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wal-ḥukamā'*, ed. Fu'ād Saiyid. Kairo 1955.
Ibn Ḥabīb, Muḥammad: *Asmā' al-muġtālīn min al-ašrāf fī l-Ǧāhilīya wal-Islām wa-asmā' man qutila min aš-šu'arā'*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn in: *Nawādir al-maḫṭūṭāt*, II nr. 6–7. Kairo 1374/1954.
id.: *-Muḥabbar*, ed. I. Lichtenstädter. Haidarabad 1942.
id.: *Risālatān l-Ibn Ḥabīb: 1. Kitāb mā ǧā'a ismān aḥaduhumā ašhar min ṣāḥibihī fa-summiya bihī*, ed. Muḥammad Ḥamīdallāh; in: MM'I'I 4/1956/37 ff.
Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī: *Hady as-sārī muqaddimat Fatḥ al-bārī*, 1–2. Kairo 1347/1928.

id.: *Inbā' al-ġumr bi-anbā' al-ʿumr*, ed. Ḥasan Ḥabašī, 1–3. Kairo 1969–72.
id.: *-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba*, 1–8. Kairo 1323/1905–1325/1907.
id.: *Lisān al-Mīzān*, 1–7. Haidarabad 1329/1911–1331/1913.
id.: *Rafʿ al-iṣr ʿan quḍāt Miṣr*, ed. Ḥāmid ʿAbdalmaǧīd, Muḥammad al-Mahdī Abū Sunna und Muḥammad Ismāʿīl as-Sāwī. Kairo 1957.
id.: *Tabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-Muštabih*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī, 1–4. Kairo 1383/1964.
id.: *Tahḏīb at-Tahḏīb*, 1–12. Haidarabad 1325/1907–1327/1909.
Ibn Ḫair al-Išbīlī, Abū Bakr Muḥammad: *Fahrasat mā rawāhu ʿan šuyūḫihī min ad-dawāwīn al-muṣannafa fī ḍurūb al-ʿilm wa-anwāʿ al-maʿārif*, ed. F. Codera und J. Ribera Tarrago. Neudruck Beirut 1382/1963.
Ibn Ḥaiyān, Ḥaiyān b. Ḫalaf; *-Muqtabas min anbā' ahl al-Andalus*, Bd. 5, ed. P. Chalmeta in Zusammenarbeit mit F. Corriente, M. Ṣubḥ u. a. Madrid, Instituto hispano-árabe de cultura 1979.
Ibn Ḫaldūn, ʿAbdarraḥmān: *-ʿIbar wa-dīwān al-mubtada' wal-ḫabar*, 1–7. Beirut 1956–59.
id.: *-Muqaddima*, s. Rosenthal, F.
id.: *-Taʿrīf bi-bn Ḫaldūn wa-riḥlatihī ġarban wa-šarqan*. Beirut o. J. (= ed. Muḥammad Tāwīt aṭ-Ṭangī. Kairo 1370/1951).
Ibn Ḫalfūn, Yūsuf: *-Aǧwiba*, ed. ʿAmr Ḫalīfa an-Nāmī. Beirut 1394/1974.
Ibn Ḫallikān, Aḥmad b. Muḥammad: *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā' abnā' az-zamān*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 1–8. Beirut 1968–77.
Ibn Ḥamdūn, Muḥammad b. al-Ḥasan: *-Taḏkira al-Ḥamdūnīya*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 1 ff. Beirut 1983 ff.
Ibn Ḥamza, Muḥammad b. ʿAlī: *-Wasīla ilā nail al-faḍīla*, ed. Muḥammad Ḥassūn. Qum 1408/1988.
Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad: *-ʿIlal wa-maʿrifat ar-riǧāl*, [1]ed. Talat Koçyiğit und İsmail Cerrahoğlu. Ankara 1963. – [2]ed. Waṣīyallāh Muḥammad ʿAbbās, 1–3. Beirut/Riyāḍ 1988.
id.: *-Musnad*, [1]1–6. Kairo 1313/1895. – [2]ed. Aḥmad Muḥammad Šākir, 1 ff. Kairo 1368/1949 ff.
id.: *-Radd ʿalā z-zanādiqa wal-Ǧahmīya*, ed. Muḥammad Fihr Šaqafa. Ḥamāt 1386/1967. – ed. Qiwāmaddīn; in: Ilāhīyāt Fak. Maǧm. 2/1927, nr. 5–6/314 ff.
id.: *-Waraʿ wal-īmān*. Kairo 1340/1921. – dazu: G.-H. Bousquet und P. Charles-Dominique: *Le Kitāb al-Waraʿ ou Livre du scrupule religieux selon l'imam Ibn Ḥanbal. Extraits traduits et annotés*; in: Hespéris 39/1952/97 ff.
s. auch ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal.
Ibn al-Ḫaṭīb, Lisānaddīn: *Aʿmāl al-aʿlām*. – Teil 3. Span. Übs. von Rafaela Castrillo u. d. T.: *Historia medieval islámica del Norte de Africa y Sicilia*. Madrid 1983.
id.: *-Iḫāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa*, ed. Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān, 1–2. Kairo 1973.
Ibn Ḥauqal, Muḥammad b. ʿAlī: *Ṣūrat al-arḍ*, ed. J. H. Kramers. Leiden 1938–39. (BGA 2). – Frz. Übs. von J. H. Kramers und G. Wiet u. d. T.: *Configuration de la terre*, 1–2. Paris 1964.
Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad: *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn (nach der ersten Auflage von E. Lévi-Provençal). Kairo 1382/1962.
id.: *-Fiṣal fī l-milal wal-ahwā' wan-niḥal*, 1–5. Kairo 1317.
id.: *-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, 1–8. Kairo 1345/1926. – (nach Schrägstrich) ed. Aḥmad Šākir, 1–2. Kairo o. J.
id.: *Naqṭ al-ʿarūs*, ed. C. F. Seybold. Granada 1911. – Span. Übs. von Luis Seco de Lucena. Granada 1941. – Nachdruck beider Werke Valencia 1974.
id.: *-Radd ʿalā Ibn an-Naġrīlla wa-rasā'il uḫrā*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Kairo 1380/1960.
id.: *Ṭauq al-ḥamāma*, ed. Ḥasan Kāmil aṣ-Ṣairafī und Ibrāhīm al-Ibyārī. Kairo 1269/1950. – ed. Iḥsān ʿAbbās in *Rasā'il Ibn Ḥazm* 1. Beirut 1401/1980.
id.: *-Uṣūl wal-furūʿ*, ed. Muḥammad ʿĀṭif al-ʿIrāqī u. a. Kairo 1978.
Ibn Ḥibbān al-Bustī, Muḥammad: *-Maġrūḥīn min al-muḥaddiṯīn waḍ-ḍuʿafā' wal-matrūkīn*, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid, 1–3. Aleppo 1395/1975–1396/1976.
id.: *-Mašāhīr ʿulamā' al-amṣār*, ed. M. Fleischhammer u. d. T.: *Die berühmten Traditionarier der islamischen Länder*. Wiesbaden 1959. (BI 22).
id.: *Rauḍat al-ʿuqalā' wa-nuzhat al-fuḍalā'*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā. Kairo 1374/1955.

Ibn Hindū, Abū l-Faraǧ ʿAlī b. al-Ḥusain: *Miftāḥ aṭ-ṭibb wa-minhāǧ aṭ-ṭullāb*, ed. M. Muḥaqqiq und M. T. Dānišpažūh. Teheran 1989.
Ibn Hišām, ʿAbdalmalik: *-Tīǧān fī mulūk Ḥimyar.* Haidarabad 1347/1928.
s. auch Ibn Isḥāq.
Ibn Ḫurradāḏbih, Abū l-Qāsim ʿUbaidallāh: *-Masālik wal-mamālik*, ed. M. J. de Goeje. Leiden 1889 (BGA 6).
Ibn Ḫuzaima, Muḥammad b. Isḥāq: *-Tauḥīd wa-iṯbāt ṣifāt ar-Rabb.* Kairo 1354/1935.
Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī: *-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wal-Maġrib*, ed. G. S. Colin und E. Lévi-Provençal, 1–3; Leiden 1948.
Ibn al-ʿImād, ʿAbdalḥaiy b. Aḥmad: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, 1–8. Kairo 1350/1931–1351/1933.
Ibn ʿInaba, Aḥmad b. ʿAlī: *ʿUmdat aṭ-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, ed. Muḥammad Ḥasan aṭ-Ṭālaqānī. ²Nağaf 1380/1961.
Ibn Isfandiyār, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Tārīḫ-i Ṭabaristān*, ed. ʿAbbās Iqbāl. Teheran 1320 š./1941.
Ibn Isḥāq, Muḥammad: *Sīrat rasūl Allāh = Das Leben Muḥammads nach Muḥammad b. Isḥāq*, bearb. v. ʿAbdalmalik b. Hišām, ed. F. Wüstenfeld, 1–2. Göttingen 1858–1860. – dass. in der Rezension des Yūnus b. Bukair, ed. Muḥammad Ḥamīdullāh u. d. T.: *Sīrat Ibn Isḥāq.* Rabat 1396/1976.
id.: *-Siyar wal-maġāzī*, ed. Suhail Zakkār. Beirut 1398/1978.
Ibn al-Iskāfī, Abū l-Qāsim Ǧaʿfar b. Muḥammad: *-Miʿyār wal-muwāzana fī l-imāma*, ed. Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī. Qum 1402/1981.
Ibn al-Kalbī, Hišām: *-Aṣnām*, ed. Aḥmad Zakī. Kairo 1343/1924.
id.: *Ǧamharat an-nasab*, s. Caskel.
Ibn Kammūna: *Tanqīḥ al-abḥāṯ lil-milal at-ṯalāṯ*, ed. Moshe Perlmann. Berkeley/Los Angeles 1967. – Engl. Übs. von Moshe Perlmann u. d. T.: *Ibn Kammūna. Examination of the three faiths. A thirteenth-century essay in the comparative study of religion.* Berkeley 1971.
Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar: *-Bidāya wan-nihāya fī t-taʾrīḫ*, 1–14. Kairo 1352/1932.
id.: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, 1–7. Beirut 1966. – ²1–8. Beirut 1407/1987.
Ibn al-Madīnī, ʿAlī b. ʿAbdallāh: *-ʿIlal*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-ʿAzmī. Damaskus 1392/1972.
Ibn Māǧa, Muḥammad b. Yazīd: *-Sunan*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbdalbāqī, 1–2. Kairo 1372/1952.
Ibn Mākūlā, Abū Naṣr ʿAlī: *-Ikmāl fī raf' al-irtiyāb ʿan al-muʾtalif wal-muḫtalif min al-asmāʾ wal-kunā wal-ansāb*, ed. ʿAbdarraḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī, 1–6. Haidarabad 1381/1962–1386/1967.
Ibn Manda, Muḥammad b. Isḥāq: *-Radd ʿalā l-Ǧahmīya*, ed. ʿAlī b. Muḥammad Nāṣir al-Faqīhī. ²Medina 1982.
Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram: *Aḫbār Abī Nuwās*, ed. Šukrī Muḥammad Aḥmad. Baġdād 1952.
id.: *Lisān al-ʿArab*, 1–15. Beirut 1955.
id.: *Muḫtaṣar Taʾrīḫ Dimašq*, s. Ibn ʿAsākir.
Ibn Marzūq at-Tilimsānī, Muḥammad: *-Musnad aṣ-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī maʾāṯir wa-maḥāsin maulānā Abī l-Ḥasan*, ed. Maria-Jesus Viguera. Algier 1401/1981.
Ibn Maʿṣūm, Ṣadraddīn ʿAlī b. Aḥmad: *-Daraǧāt ar-rafʿa fī ṭabaqāt aš-Šīʿa.* Nağaf 1381/1962.
Ibn Mattōya, Ḥasan b. Aḥmad: *-Maǧmūʿ fī l-Muḥīṭ bit-taklīf*, 1, ed. J. J. Houben. Beirut 1965./(nach Schrägstrich) ed. ʿUmar as-Saiyid ʿAzmī. Kairo 1965. – 2, ed. J. J. Houben und D. Gimaret. Beirut 1986.
id.: *-Taḏkira fī aḥkām al-ǧawāhir wal-aʿrāḍ*, 1, ed. Sāmī Naṣr Luṭf und Faiṣal Budair ʿAun. Kairo 1975.
Ibn Māza, ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz: *Šarḥ Adab al-qāḍī*, ed. Muḥammad as-Sirḥān, 1–4. Baġdād 1977–78.
Ibn al-Mubārak, ʿAbdallāh al-Ḥanẓalī: *-Ǧihād*, ed. Nazīh Ḥammād. Tunis 1972.
id.: *Šiʿr*, s. Bahǧat.
id.: *-Zuhd war-raqāʾiq*, ed. Ḥabībarraḥmān al-Aʿẓamī. Maligaun 1966.

Ibn al-Mudabbir[6], Ibrahim b. Muhammad: *-Risāla al-ʿAḏrāʾ*, ed. Zakī Mubārak. Kairo 1350/1931.
Ibn Mufliḥ, Muḥammad: *-Ādāb aš-šarʿīya wal-minaḥ al-marʿīya*, ed. Muḥammad Rašīd Riḍā. Kairo 1348/1929.
Ibn Muhannā, ʿAbdalġabbār b. ʿAbdallāh al-Ḫaulānī: *Taʾrīḫ Dāraiyā*, ed. Saʿīd al-Afġānī. Damaskus 1950.
Ibn al-Munaǧǧim, ʿAlī b. Yaḥyā: *-Burhān*, s. Nwyia/Samir, *Correspondance*.
Ibn al-Muqaffaʿ, ʿAbdallāh: *-Adab al-kabīr*, in: Kurd ʿAlī, *Rasāʾil al-bulaġāʾ* 39 ff.
id.: *Kalīla wa-Dimna*. Kairo 1297/1880. – Beirut 1977.
id.: *-Manṭiq*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh. Teheran 1398/1978.
id.: *-Risāla fī ṣ-ṣaḥāba*, ed. und frz. Übs. von Ch. Pellat u. d. T.: *Ibn al-Muqaffaʿ. „Conseilleur" du Calife*. Paris 1976.
Ibn Muqbil, Tamīm b. Ubaiy: *Dīwān*, ed. ʿIzzat Ḥasan. Damaskus 1382/1962.
Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā: *-Baḥr az-zaḫḫār al-ǧāmiʿ li-maḏāhib ʿulamāʾ al-amṣār*, ed. ʿAlī Muḥammad aṣ-Ṣiddīq und ʿAbdalḥafiẓ ʿAṭīya, 1–6. [2]Beirut 1394/1975.
id.: *Dāmiġ al-auhām fī šarḥ Riyāḍat al-afhām* (= Komm. zu Bd. 3 seines *-Baḥr az-zaḫḫār*). Hs. Brit. Mus., Or. 3807.
id.: *-Munya wal-amal fī šarḥ al-Milal wan-niḥal* (= Komm. zu Bd. 1 seines *-Baḥr az-zaḫḫār*), ed. Muḥammad Ǧawād Maškūr. Beirut 1979. – Daraus *Ṭabaqāt al-Muʿtazila. Die Klassen der Muʿtaziliten*, ed. S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden 1961. (BI 21).
id.: *-Qalāʾid fī taṣḥīḥ al-ʿaqāʾid* (= Bd. 2 seines *-Baḥr az-zaḫḫār*), ed. A. N. Nader. Beirut 1985.
Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī: *-Alfain*. Bombay 1298/1881.
Ibn al-Muʿtazz, ʿAbdallāh: *Fuṣūl at-tamāṯīl fī tabāšīr as-surūr*, ed. Ǧ. Qanāziʿ und Fahd Abū Ḥaḍra. Damaskus 1410/1989.
id.: *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ*, ed. ʿAbdassattār Aḥmad Farrāǧ. Kairo 1375/1956.
id.: *-Badīʿ*, ed. Ignatius Kratchkovsky. London 1935. (GMS, NS 10).
Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq: *-Fihrist*, ed. G. Flügel, 1–2. Leipzig 1871–1872. – Wenn ohne Angabe zitiert, dann *-Fihrist*, ed. Riżā Tağaddud. Teheran 1393/1973. Dazu: J. Fück: *Some hitherto unpublished texts on the Muʿtazilite movement from Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist*; in: Festschrift Shafiʿ 51 ff.
Ibn an-Nafīs, ʿAlī b. Abī l-Ḥaram: *-Risāla al-Kāmilīya fī s-sīra an-nabawīya*, ed. Max Meyerhof und Joseph Schacht. Oxford 1968.
Ibn an-Naǧǧār, Muḥammad b. Maḥmūd: *Ḏail Taʾrīḫ Baġdād*, ed. C. E. Farah, 1–5. Haidarabad 1398/1978–1406/1986.
Ibn an-Naǧǧār al-Futūḥī, Muḥammad b. Aḥmad: *Šarḥ al-Kaukab al-munīr muḫtaṣar at-Taḥrīr*, ed. Muḥammad az-Zuḥailī und Nazīh Ḥammād, 1–3. Mekka/Damaskus 1400/1980–1402/1982.
Ibn Nubāta, Ǧamāladdīn: *Sarḥ al-ʿuyūn fī šarḥ Risālat Ibn Zaidūn*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1383/1964.
Ibn Qais ar-Ruqaiyāt: *Dīwān*, ed. N. Rhodokanakis. Wien 1902.
Ibn al-Qaisarānī, Muḥammad b. Ṭāhir: *-Ansāb al-muttafiqa*, ed. P. de Jong. Leiden 1865.
Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, Muḥammad b. Abī Bakr: *Aḥkām ahl aḏ-ḏimma*, ed. Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ, 1–2. Damaskus 1381/1961.
id.: *Iǧtimāʿ al-ǧuyūš al-islāmīya ʿalā ġazw al-Muʿaṭṭila wal-Ǧahmīya*. Kairo o. J.
id.: *Rauḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muštāqīn*, ed. Aḥmad ʿUbaid. Damaskus 1349/1930.
id.: *-Rūḥ, fī l-kalām ʿalā arwāḥ al-amwāt wal-aḥyāʾ*. Haidarabad 1357/1938.
id.: *-Ṭuruq al-ḥikmīya fī s-siyāsa aš-šarʿīya*. Kairo 1317/1899.
Ibn Qudāma al-Maqdisī, Muwaffaqaddīn ʿAbdallāh b. Aḥmad: *-Muġnī*, 1–11. Kairo 1342/1924. – auch 1–9. Riyāḍ o. J.
id.: *Taḥrīm an-naẓar fī kutub ahl al-kalām*, ed. G. Makdisi u. d. T. *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*. London 1962. (Gibb Mem. Ser. NS XXIII).

[6] So zitiert. Das Werk stammt in Wirklichkeit von Ibrāhīm b. Muḥammad aš-Šaibānī (gest. 298/911), der es an Ibn al-Mudabbir richtete (vgl. M. M. Labidi in: EI[2] IX 396).

id.: *-Tauwābūn*, ed. G. Makdisi. Damaskus 1961.
Ibn Qunfuḏ al-Qusṭanṭīnī: *Uns al-faqīr wa-ʿizz al-ḥaqīr*, ed. Muḥammad al-Fāsī und Adolphe Faure. Rabat 1965.
Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh b. Muslim: *Adab al-kātib*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd. Kairo 1377/1958.
id.: *-Ašriba*, ed. Muḥammad Kurd ʿAlī. Damaskus 1947.
id.: *-Iḫtilāf fī l-lafẓ war-radd ʿalā l-Ǧahmīya wal-Mušabbiha*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1349/1930. – ed. Naššār Ṭālibī; in: *ʿAqāʾid as-salaf*. S. 223 ff.
(Pseudo-) Ibn Qutaiba: *-Imāma was-siyāsa*, ed. Ṭāhā Muḥammad az-Zainī, 1–2. Kairo 1967.
id.: *Iṣlāḥ al-ġalaṭ*, ed. Gerard Lecomte in: MUSJ 44/1968/157 ff.
id.: *-Maʿārif*, ed. Ṯarwat ʿUkāša. Kairo 1960.
id.: *-Risāla fī l-ḫaṭṭ wal-qalam*, ed. Hilāl Nāǧī; in: Maurid 19/1990, Heft 1/156 ff.
id.: *-Šiʿr waš-šuʿarāʾ*, 1–2. Beirut 1964.
id.: *Tafsīr ġarīb al-Qurʾān*, ed. Aḥmad Ṣaqr. Kairo 1378/1958.
id.: *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ*. Kairo 1326. – (nach Schrägstrich) ed. Muḥammad Zuhrī an-Naǧǧār. Kairo 1386/1966. – Frz. Übs. von G. Lecomte u. d. T.: *Le Traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutaiba*. Damaskus 1962.
id.: *Taʾwīl muškil al-Qurʾān*, ed. Aḥmad Ṣaqr. Kairo o. J.
id.: *ʿUyūn al-aḫbār*, 1–4. Kairo 1343/1925–1349/1930.
Ibn Raǧab al-Ḥanbalī, ʿAbdarraḥmān b. Aḥmad: *Aḥwāl al-qubūr wa-aḥwāl ahlihā ilā n-nušūr*, ed. Muḥammad aṭ-Ṭaiyib b. Yāsīn al-Ḫarāšī. Kairo 1401/1981.
id.: *Šarḥ ʿilal at-Tirmiḏī*, ed. Ṣubḥī Ǧāsim al-Badrī. Baġdād 1976.
Ibn Rašīq al-Qairawānī, al-Ḥasan: *-ʿUmda fī maḥāsin aš-šiʿr wa-ādābihī wa-naqdihī*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd. ²Kairo 1374/1955.
Ibn ar-Rūmī, ʿAlī b. al-ʿAbbās: *Dīwān*, ed. Kāmil Kailānī. Kairo 1342/1924.
Ibn Rušd, Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad: *Bidāyat al-muǧtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, 1–2. Kairo 1952.
id.: *-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla*, ed. Maḥmūd Qāsim. Kairo 1955.
id.: *Tahāfut at-Tahāfut*, engl. Übs. von Simon van den Bergh u. d. T.: *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, 1–2. London 1954. (GMS, NS 19).
Ibn Rusta, Aḥmad b. ʿUmar: *-Aʿlāq an-nafīsa*, ed. M. J. de Goeje. Leiden 1892. (BGA 7). – Frz. Übs. von G. Wiet u. d. T.: *Les atours précieux*. Kairo 1955.
Ibn Sabʿīn, ʿAbdalḥaqq: *Masāʾil Ṣiqillīya = Correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, ed. Ş. Yaltkaya. Paris 1941.
Ibn Saʿd, Muḥammad: *-Ṭabaqāt al-kabīr*, ed. E. Sachau, 1–8. Leiden 1904–1917.
Ibn Šaddād, Muḥammad b. ʿAlī: *-Aʿlāq al-ḫaṭīra fī ḏikr umarāʾ aš-Šaʾm wal-Ǧazīra*, I_1 und II_{1-2}, ed. D. Sourdel und Sāmī ad-Dahhān. Damaskus 1956–1963. – Ed. A.-M. Eddé; in: BEO 32-33/1980-81, arab. Teil/265 ff.
Ibn aṣ-Ṣaffār al-Qummī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Baṣāʾir ad-daraǧāt fī faḍāʾil āl Muḥammad*, ed. Mīrzā Muḥsin Kūčebāġī at-Tabrīzī. Qum 1404/1984.
Ibn aṣ-Ṣaġīr: *Chronique d'Ibn Saghir sur les imams rostemides de Tahert*, ed. und frz. Übs. A. de C. Motylinski in: Actes du XIV^e Congrès Intern. des Orientalistes Alger 1905, Teil 3. Paris 1908. S. 3 ff.
Ibn Šahrāšūb al-Māzandarānī, Abū Ǧaʿfar: *Maʿālim al-ʿulamāʾ*. Naǧaf 1380/1961.
id.: *Manāqib āl Abī Ṭālib*, 1–3. Naǧaf 1375–76/1956.
Ibn Ṣāʿid al-Andalusī, Ṣāʿid b. Aḥmad: *Ṭabaqāt al-umam*, ed. L. Cheikho. Beirut 1912. – Frz. Übs. von R. Blachère u. d. T.: *Livre des catégories des nations*. Paris 1935.
Ibn Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī: *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīyīn*, Hs. Damaskus, Ẓāhirīya, ʿāmm 157.
Ibn Sallām, s. *Kitāb Ibn Sallām*.
Ibn Samāʿa, Muḥammad b. al-Ḥasan: *-Iktisāb fī r-rizq al-mustaṭāb*, ed. Maḥmūd ʿArnūs. Kairo 1938. – ed. S. Zakkār u. d. T.: *K. al-Kasb*. Damaskus 1980.
Ibn Samura al-Ǧaʿdī, ʿUmar b. ʿAlī: *Ṭabaqāt fuqahāʾ al-Yaman*, ed. Fuʾād Saiyid. Kairo 1957.
Ibn Sīnā, al-Ḥusain b. ʿAlī: *Dānišnāma-yi ʿAlāʾī*, frz. Übs. von Mohammed Achena und Henri Massé u. d. T.: *Le livre de science*, 1–3. Paris 1955–58.

id.: *-Išārāt wat-tanbīhāt maʿa šarḥ Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī*, 1–4, ed. Sulaimān Dunyā. Kairo 1370/1960.
id.: *-Naǧāt fī l-ḥikma al-manṭiqīya waṭ-ṭabīʿīya wal-ilāhīya*. Kairo 1357/1938.
id.: *-Risāla al-aḍḥawīya fī amr al-maʿād*, ed. Sulaimān Dunyā. Kairo 1368/1949.
id.: *Risālat al-arzāq*, ed. H. Ritter; in: RAAD 25/1950/199 ff.
id.: *Ibn Sina Risâleleri – Les Opuscules d'Ibn Sina*, ed. H. Z. Ülken, 1–3. Istanbul 1953.
id.: *-Šifāʾ, al-Ilāhīyāt*, 1: ed. G. C. Anawati und Saʿīd Zāyid; 2: ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā, Sulaimān Dunyā und Saʿīd Zāyid. Kairo 1380/1960. – frz. Übs. von G. C. Anawati u. d. T.: *La métaphysique du Shifāʾ. Livres I à V.* Paris 1978. (Etudes Musulmanes XXI).
aṭ-Ṭabīʿīyāt, 1: *as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*, ed. Saʿīd Zāyid. Kairo 1983.
id.: *Taʿlīqāt*, ed. ʿAbdarraḥmān Badawī. Kairo 1973.
Ibn Sīrīn, Muḥammad: *Tafsīr al-manāmāt al-kabīr*. Aleppo, Maktaba adabīya o. J.
Ibn Ṭabāṭabā, Abū Ismāʿīl Ibrāhīm: *Muntaqilat aṭ-Ṭālibīya*, ed. Muḥammad Mahdī Ḥasan al-Ḥarsān. Naǧaf 1388/1968.
Ibn Ṭabāṭabā, Muḥammad b. Aḥmad: *ʿIyār aš-šiʿr*, ed. Ṭāhā al-Hāǧirī und Muḥammad Zaġlūl Sallām. Kairo 1956.
Ibn Taġrībirdī, Abū l-Maḥāsin Yūsuf: *-Nuǧūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wal-Qāhira*, 1–16. Kairo 1348/1929–1392/1972.
Ibn Ṭahmān, Ibrāhīm: *„Mašyaḥa"*, ed. Muḥammad Ṭāhir Mālik, u. d. T. *K. al-Mašyaḥa al-mazʿūma li-Ibrāhīm b. Ṭahmān*; in: RIMA 23/1977/241 ff. (auch separat erschienen als *Mašyaḥat Ibn Ṭahmān*. Damaskus 1983).
Ibn Taimīya, Taqīyaddīn Aḥmad b. ʿAbdalḥalīm: *Bayān muwāfaqat ṣarīḥ al-maʿqūl li-ṣaḥīḥ al-manqūl*; am Rande von *Minhāǧ as-sunna an-nabawīya*, 1–2. Kairo 1321/1903.
id.: *-Fatwā al-Ḥamawīya al-kubrā*. Kairo 1387/1967.
id.: *-Furqān baina l-ḥaqq wal-bāṭil*; in: *Maǧmūʿ al-fatāwā* 13, S. 5 ff.
id.: *Gāmiʿ ar-rasāʿīl*, ed. Muḥammad Rašād Sālim. Kairo 1389/1969.
id.: *-Īmān*, ed. Zuhair aš-Šāwīš. o. O. 1392/1972.
id.: *-Istiqāma*, ed. Muḥammad Rašīd Sālim. Riyāḍ 1404/1983.
id.: *Maḍhab as-salaf al-qawīm*; in: *Magmūʿa* Kairo 1341 ff.
id.: *Maǧmūʿ al-fatāwā*, ed. ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad b. Qāsim al-ʿĀṣimī an-Naǧdī al-Ḥanbalī, 1–35. Riyāḍ 1381/1961–1386/1966.
id.: *Maǧmūʿat rasāʾil*. Kairo 1328/1910.
id.: *Maǧmūʿat ar-rasāʾil wal-masāʾil*, 1–5. Kairo 1341/1923–1349/1930.
id.: *Minhāǧ as-sunna an-nabawīya fī naqḍ kalām aš-Šīʿa wal-Qadarīya*, 1–4. Būlāq 1321/1903. – Ed. Muḥammad Rašād Sālim, 1–2. Kairo 1382/1962.
id.: *-Radd ʿalā l-manṭiqīyīn*, ed. ʿAbdaṣṣamad Šarafuddīn al-Kutubī. Bombay 1368/1949.
id.: *Šarḥ al-ʿaqīda al-Iṣfahānīya*, ed. Ḥusain Muḥammad Maḥlūf. Kairo 1386/1966.
id.: *Šarḥ Ḥadīṯ an-nuzūl*. Damaskus ³1961.
id.: *Tafsīr sūrat al-iḫlāṣ*, ed. Muḥammad Badraddīn Abū Firās an-Naʿsānī al-Ḥalabī. Kairo 1323/1905.
id.: *-Tisʿīnīya fī r-radd ʿalā ṭ-ṭawāʾif al-mulḥida waz-zanādiqa wal-Ǧahmīya wal-Muʿtazila waġairihim*. Kairo 1329/1911.
Ibn Ṭāwūs, Aḥmad b. Mūsā: *Bināʾ al-maqāla al-Fāṭimīya fī naqḍ ar-Risāla al-ʿUṯmānīya*, ed. Ibrāhīm as-Sāmarrāʾī. Amman 1985.
Ibn Ṭāwūs, Raḍīyaddīn ʿAlī b. Mūsā: *Kašf al-maḥaǧǧa li-ṯamarāt al-muhǧa*. Naǧaf 1370/1950.
id.: *Saʿd as-suʿūd*. Naǧaf 1369/1950.
id.: *-Ṭarāʾif fī maʿrifat maḍhab aṭ-ṭawāʾif*. Qum 1400/1980.
Ibn at-Tilimsānī, Šarafaddīn ʿAbdallāh b. Muḥammad: *Šarḥ Lumaʿ al-adilla lil-Ǧuwainī*, Hs. Istanbul, Ahmet III 1869.
Ibn at-Ṭiqtaqā, Muḥammad b. ʿAlī: *-Faḫrī fī l-ādāb as-sulṭānīya wad-duwal al-islāmīya*. Beirut 1386/1966. – Dazu Hartwig Derenbourg: *Al-Fakhrī. Histoire du khalifat et du vizirat depuis leurs origines jusqu'à la chute du khalifat ʿAbbâside de Bagdâdh*. Paris 1895.
Ibn Ṭūlūn, Šamsaddīn Muḥammad: *Quḍāt Dimašq*, ed. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid. Damaskus 1956.

id.: *-Šaḏarāt aḏ-ḏahabīya fī tarāǧim al-a'imma al-iṯnā'ašar 'inda l-Imāmīya*, ed. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid. Beirut 1958.
Ibn al-Uḫūwa, Muḥammad b. Muḥammad: *Ma'ālim al-qurba fī aḥkām al-ḥisba*, ed. R. Levy. London 1938. (GMS, NS 12).
Ibn al-Walīd, 'Alī b. Muḥammad: *Tāǧ al-'aqā'id wa-ma'din al-fawā'id*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut 1967.
Ibn Waḍḍāḥ, Muḥammad al-Qurṭubī: *-Bida'*, ed. M. I. Fierro u. d. T. *Tratado contra las innovaciones*. Madrid 1988.
Ibn al-Wazīr, Muḥammad b. Ibrāhīm: *-'Awāṣim wal-qawāṣim fī ḏ-ḏabb 'an sunnat Abī l-Qāsim*, ed. Šu'aib al-Arna'ūṭ, 1–9. Beirut 1992 ff.
id.: *Īṯār al-ḥaqq 'alā l-ḫalq*. Kairo 1318/1900.
id.: *Tarǧīḥ asālīb al-Qur'ān 'alā asālīb al-Yūnān*. Kairo 1349/1930.
Ibn Ya'īš, Ya'īš b. 'Alī: *Šarḥ al-Mufaṣṣal*, 1–2. Kairo o. J.
Ibn az-Zaiyāt, Muḥammad b. Nāṣiraddīn: *-Kawākib as-saiyāra fī tartīb az-ziyāra*. Kairo 1907.
Ibn Zūlāq, al-Ḥusain b. Ibrāhīm: *Aḫbār Sībawaihi al-Miṣrī*. Kairo 1933.
Ibrahim, L.: *The concept of lḥbāṭ and Takfīr according to az-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*; in: WO 11/1980/117 ff.
Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābi': *Muntaza' min al-Kitāb at-Tāǧī*; in: W. Madelung: *Arabic Texts concerning the History of the Zaydī Imams*. S. 7 ff.
IC = Islamic Culture, Haidarabad.
Idris, H. R.: *Contribution à l'histoire de la vie religieuse en Ifriqiya Ziride (X^e et XI^e siècles)*; in: Festschrift Massignon II 327 ff.
id.: *Essai sur la diffusion de l'aš'arisme en Ifrîqiya*; in: Cahiers de Tunisie 1/1953/126 ff.
id.: *Réflexions sur Ibn Isḥāq*; in: SI 17/1962/23 ff.
Idrīs 'Imādaddīn: *'Uyūn al-aḫbār wa-funūn al-āṯār*, ed. Muṣṭafā Ġālib, 4 ff. Beirut 1973 ff.
-Īǧī, 'Abdarraḥmān b. Aḥmad: *-Mawāqif fī 'ilm al-kalām*, mit Komm. des Saiyid al-Ǧurǧānī, 1–8. Kairo 1325/1907.
IḪ = Ibn Ḫallikān: *Wafayāt al-a'yān*.
Iḫwān aṣ-ṣafā': *Rasā'il Iḫwān aṣ-ṣafā' wa-ḫullān al-wafā'*, 1–4. Beirut 1376/1956–1377/1957.
IIED = İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi.
IJMES = International Journal of Middle East Studies, New York.
Ilisch, L.: *Griechische Buchstabengegenstempel auf umayyadischen Kupfermünzen*; in: Münstersche Numismat. Zeitung 9/1979, Heft 3/36 f.
id.: *Die Kupferprägung Nordmesopotamiens unter Hārūn ar-Rašīd und seinen Söhnen (786–842 AD.)*; in: *Numismatics – Witness to History*. S. 102 ff. (IAPN Publication No. 8).
id.: *Stempelprägungen an islamischen Münzen des Mittelalters als Quelle zur Münzstättenorganisation*; in: Proc. IX Int. Congr. of Numismatics. S. 777 ff. (IAPN Publication No. 6).
IM = Ibn al-Murtaḍā: *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*.
'Imāra[7], Muḥammad: *Al-Mu'tazila. Mā ḏā yumaṯṯilūna fī turāṯinā l-ḥaḍārī*; in: aš-Šūrā (Libyen) 2/1975, Heft 4/62 ff.
id.: *-Ḫilāfa wa-naš'at al-aḥzāb al-Islāmīya*. Beirut 1977.
id.: *Rasā'il al-'adl wat-tauḥīd*, 1–2. Kairo 1971.
IOS = Israel Oriental Studies, Tel Aviv.
IQ = The Islamic Quarterly, London.
Iqbāl, 'Abbās: *Ḫānadān-i Naubaḫtī*. Teheran 1345 š./1966.
'Iqd = Ibn 'Abdrabbih: *-'Iqd al-farīd*.
-Irbilī, Bahā'addīn 'Alī b. 'Īsā: *Kašf al-ġumma fī ma'rifat al-a'imma*, 1–3. Tabrīz 1381/1961.

[7] Der Autor ist in jüngerer Zeit als Wortführer zeitgenössischen traditionistischen Denkens auch in das Fadenkreuz der Fundamentalismusexperten geraten. Man hat sich deswegen um die Vokalisierung seines Namens gekümmert; manche wollen nun 'Ammāra lesen statt 'Imāra. Jedoch ist mir eher die letztere Version im Ohr; ich kann ohnehin im Hinblick auf die früheren Bände nicht mehr korrigierend eingreifen.

id.: *-Taḏkira al-Faḫrīya*, ed. Nūrī Ḥammūdī al-Qaisī und Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin. Baġdād 1404/1984.
IS = Ibn Sa'd: *-Ṭabaqāt.*
-Isfarā'īnī[8], Abū l-Muẓaffar: *-Tabṣīr fī d-dīn*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1359/1940. – (nach Schrägstrich) ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Beirut 1403/1983.
-Iskāfī, Abū Ğa'far Muḥammad b. 'Abdallāh: *Naqḍ al-'Uṯmānīya*, s. Ğāḥiẓ: *-'Uṯmānīya.*
-Iskāfī, Muḥammad b. 'Abdallāh al-Ḫaṭīb: *Luṭf at-tadbīr*, ed. Aḥmad 'Abdalbāqī. Beirut 1399/1979.
Iskandar, A. Z.: *A Doctor's Book on Zoology. Al-Marwazī's Ṭabā'i' al-ḥayawān (Nature of Animals) Re-assessed*; in: Oriens 27–28/1981/266 ff.
İslam Ansiklopedisi, 1–13. Istanbul 1950–1986.
Ismā'īl Maḥmūd: *-Ḫawāriğ fī l-Maġrib al-islāmī.* Beirut 1976.
Isma'il, U. Y.: *A Critical Edition of the Maṣābīḥ fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm attributed to Ibn Kaysān al-Naḥwī.* Diss. Manchester 1979.
Ismā'īl Paşa, s. Bağdatlı İsmail Paşa.
Israel von Kaskar (?): *Risāla fī taṯbīt waḥdānīyat al-bāri'*, ed. B. Holmberg. Lund 1989.
'Išš, Yūsuf: *-Ḫaṭīb al-Baġdādī, mu'arriḫ Baġdād wa-muḥaddiṯuhā.* Damaskus 1364/1945.
-Iṣṭaḫrī, Ibrāhīm b. Muḥammad: *-Masālik wal-mamālik*, ed. M. J. de Goeje. Leiden 1927 (BGA 1).
Ivanow, W.: *The alleged Founder of Ismailism.* Bombay 1946.
id.: *A Creed of the Fatimids.* Bombay 1936.
id.: *Ibn al-Qaddāḥ.* Bombay 1957.
id.: *Ismaili traditions concerning the Rise of the Fatimids.* Bombay 1942. (Isl. Res. Ass. Series 10).
Ivry, A. L.: *Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Ya'qūb b. Isḥāq's Treatise „On First Philosophy".* Albany 1974.
Izutsu, T.: *The Concept of Belief in Islamic Theology.* [2]New York 1980.
id.: *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān.* Montreal 1966.
id.: *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung.* Tokio 1964.

JA = Journal Asiatique, Paris.
Jabre, F.: *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques.* Paris 1958.
id.: *La notion de la ma'rifa chez Ghazali.* Beirut 1958.
Jackson, A. C. W.: *Zoroastrian Studies.* New York 1928.
Jacob, G.: *Altarabisches Beduinenleben.* Berlin 1897.
Jaeger, W.: *Die Theologie der frühen griechischen Denker.* Stuttgart 1953.
Jafri, S. H. M.: *The Origins and Early Development of Shī'a Islam.* London/New York 1979.
id.: *Particularity and Universality of the Qur'ān with special reference to the term TAQWĀ*; in: Hamdard Islamicus 3/1980, Heft 3/15 ff.
Jakob von Edessa: *Hexaemeron*, ed. J. B. Chabot; übs. A. Vaschalde. Löwen 1953. (CSCO 92 und 97).
JAL = Journal of Arabic Literature, Leiden.
Jamblich: *In Nicomachi Arithmeticam Introductionem liber*, ed. H. Pistelli. Stuttgart 1894.
Jamme, A.: *Sabaean and Hasaean Inscriptions from Saudi Arabia.* Rom 1966.
Jammer, M.: Der Begriff der Masse in der Physik, dt. Übs. von Hans Hartmann. [3]Darmstadt 1981.
id.: *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien.* Darmstadt 1960.
Janabi, T.: *Islamic archaeology in Iraq. Recent excavations at Samarra*; in: World Archaeology 14/1983/305 ff.
Jansma, T.: *Bardesanes van Edessa en Hermogenes van Carthago*; in: NThT 24/1969-70/256 ff.

[8] Zur Lesung Isfarā'īnī statt Isfarāyinī vgl. 'Azīzullāh-i Ğuwainī in: Āyanda 15/1989/539 ff.

id.: *Natuur, lot en vrijheid.* Wageningen 1969. (Cahiers bij het Nederlands Theologisch Tijdschrift, nr. 6).
id.: *La notice de Barḥadbešabbā ʿArbaiā sur l'hérésie des Daiṣānites*; in: Memorial G. Khouri-Sarkis. Löwen 1969. S. 93 ff.
Jansen, J. J. G.: *The Creed of Sadat's Assassins. The contents of „The Forgotten Duty" analysed*; in: WI 25/1985/1 ff.
Janssens, J.: *Le Dânesh-Nâmeh d'Ibn Sînâ. Un texte à revoir?*; in: Bull. Philos. Méd. 28/1986/163 ff.
JAOS = Journal of the American Oriental Society, Baltimore.
Jaouiche, Kh.: *Le livre du Qarasṭūn de Ṯābit Ibn Qurra.* Leiden 1976.
Jarrar, M.: *„Maṣāriʿ al-ʿuššāq". Dirāsa fī aḥādīṯ faḍl al-ǧihād wal-„ḥūr al-ʿīn"*; in: Abhath 41/1993/27 ff.
id.: *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte.* Frankfurt 1989.
Jarry, J.: *Les hérésies dualistes dans l'empire byzantin du V^e au VII^e siècle*; in: BIFAO 63/1965/89 ff.
Jayyusi, S. Kh. (ed.); *The Legacy of Muslim Spain.* Leiden 1992 (HO I 12).
Jeffery, A.: *Materials for the History of the Text of the Qur'ān.* Kairo 1355/1936.
id.: *The Qur'ān as Scripture.* New York 1952. (= Nachdruck des Aufsatzes in: MW 40/1950/240 ff.).
id.: *A Reader on Islam. Passages from standard Arabic writings, illustrative of the beliefs and practices of Muslims.* 's-Gravenhage 1962.
JESHO = Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden.
JNES = Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
Job von Edessa: *Book of Treasures*, ed. und engl. Übs. von A. Mingana. Cambridge 1935.
Johannes Damascenus: *De fide orthodoxa.* – Dt. Übs. von Dionys Stiefelhofer u. d. T.: *Des Heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glauben.* München 1923. (BKV 44).
id.: *Schriften*, ed. Bonifatius Kotter, 1–5. Berlin/New York 1969–1988.
id.: *Schriften zum Islam*, s. Glei/Khoury.
Johannes Philoponus: *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck. Berlin 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca XV).
id.: *In Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria*, ed. H. Vitelli. Berlin 1901. (CAG XIV, 2).
id.: *In Aristotelis Physicorum octo libros commentaria*, ed. H. Vitelli. Berlin 1888 (CAG XVI–XVII).
Johansen, B.: *The All-Embracing Town and Its Mosques. Al-Miṣr Al-Ǧāmiʿ*; in: ROMM 32/1981-2/139 ff.
id.: *The Islamic Law on Land Tax and Rent.* London 1988.
id.: *Le jugement comme preuve religieuse et vérité religieuse dans le Droit Islamique Hanéfite*; in: SI 72/1990/5 ff.
id.: *Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (ḥukm) im islamischen Recht*; in: WI 28/1988/264 ff.
Johns, A.: *David und Bathsheba. A Case Study in the Exegesis of Qur'anic Story-Telling*; in: MIDEO 19/1989/225 ff.
Jolivet, J.: *L'action divine selon al-Kindī*; in: MUSJ 50/1984/313 ff.
id.: *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā*; in: Etudes sur Avicenne, ed. J. Jolivet und R. Rashed. Paris 1984. S. 11 ff.
id.: *L'Intellect selon Kindī.* Leiden 1971.
Jomier, J.: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī et les Commentaires du Coran plus anciens*; in: MIDEO 15/1982/145 ff.
id.: *La toute-puissance de Dieu et les créatures dans le Coran*; in: MIDEO 16/1983/31 ff.
Jones, R.: *Hikayat Sultan Ibrahim ibn Adham.* New York/London 1985.
Jones, R. M.: *The Ideas as the Thoughts of God*; in: Classical Philology 21/1926/317 ff.
JQR = The Jewish Quarterly Review, London/Philadelphia.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London.
JSAI = Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem.
JSS = Journal of Semitic Studies, Manchester.
Juda, s. Ǧūda.
Jüngel, E.: *Gott als Geheimnis der Welt.* ³Tübingen 1978.
Jürß, F.: *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*, ed. und dt. Übs. von Fritz Jürß. Leipzig 1988.
Junker, H. F. J.: *Der wißbegierige Sohn. Ein mittelpersischer Text über das Kustik.* Leipzig 1959.
Justi, F.: *Iranisches Namenbuch.* Marburg 1895.
Juynboll, A. W. T.: *Handbuch des islamischen Gesetzes.* Leiden/Leipzig 1910.
id.: *Samarḳandī's catechismus opnieuw besproken*; in: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, Ser. IV, Bd. 5/1881/267 ff.
Juynboll, G. H. A.: *The Authenticity of the Tradition Literature.* Leiden 1969.
id.: *Dyeing the hair and beard in early Islam. A Ḥadīth-analytical study*; in: Arabica 33/1986/49 ff.
id.: *Early Islamic society as reflected in its use of isnāds*; in: Le Muséon 107/1994/151 ff.
id.: *Fighting Angels*; in: Ohio Journal of Rel. Stud. 2/1974/85 ff.
id.: *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth.* Cambridge 1983.
id.: *Muslim's introduction to his Ṣaḥīḥ. Translated and annotated with an excursus on the chronology of fitna and bid'a*; in: JSAI 5/1984/263 ff.
id.: *The position of Qur'an recitation in early Islam*; in: JSS 19/1974/240 ff.
id.: *Some new ideas on the development of sunna as a technical term in early Islam*; in: JSAI 10/1987/97 ff.
Jwaideh, W.: *The Introductory Chapters of Yāqūt's Mu'jam al-buldān.* Leiden 1959.

Kaabi, M.: *Les origines ṭāhirides dans la da'wa ʿabbāside*; in: Arabica 19/1972/145 ff.
-Kaʿbī al-Balḫī, ʿAbdallāh b. Aḥmad: *Qabūl al-aḫbār wa-maʿrifat ar-riǧāl*, Hs. Kairo, Dār al-kutub, muṣṭalaḥ 14 m.
Kāfī = -Kulīnī: *-Kāfī.*
El Kafrawy, M. A. A./Latham, J. D.: *Perspective of Abū Al'Atāhiya*; in: Islamic Quarterly 17/1973/160 ff.
Kaḫḫāla, ʿUmar Riḍā: *Muʿǧam al-mu'allifīn*, 1–15. Damaskus 1376/1957–1381/1961.
id.: *Muʿǧam qabā'il al-ʿArab al-qadīma wal-ḥadīṯa*, 1–3. ²Beirut 1395/1975.
Kahle, P.: *The Arabic Readers of the Koran*; in: JNES 8/1949/65 ff.
id.: *The Qur'ān and the ʿArabīya*; in: I. Goldziher Memorial Volume I, edd. S. Löwinger und J. Somogyi. Budapest 1948. S. 163 ff.
Kaiser, O.: *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel.* Berlin 1959.
-Kalabāḏī, Muḥammad b. Ibrāhīm: *-Taʿarruf li-maḏhab ahl at-taṣauwuf*, ed. A. Arberry u. d. T. *The doctrine of the Sufis.* Cambridge 1935. – ed. ʿAbdalḥalīm Maḥmūd u. ʿAbdalbāqī Surūr. Kairo 1370/1960 (normalerweise zitiert).
-Kalāʿī, Muḥammad b. ʿAbdalġafūr: *Aḥkām ṣināʿat al-kalām*, ed. Muḥammad Riḍwān ad-Dāya. Beirut 1966.
Kalīla wa-Dimna, s. Ibn al-Muqaffaʿ.
-Kalim al-fiṣāḥ min Tarwīḥ al-arwāḥ, Hs. Berlin Or. oct. 3859.
Kamal, Y.: *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, ed. F. Sezgin, 1–6. Frankfurt 1987.
Kamālpāšāzāde, Aḥmad b. Sulaimān: *-Risāla fī taḥqīq lafẓ az-zindīq*, ed. Ḥasan ʿAlī Maḥfūz; in: Mağ. Kull. al-Ādāb Baġdād 5/1962, arab. Teil, S. 45 ff. – Auch in: Afšār-i Šīrāzī, *Mutūn-i ʿarabī.* S. 306 ff.
Kanazi, G. J.: *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣināʿatayn of Abū Hilāl al-ʿAskarī.* Leiden 1989.
id.: *ʿUbaydullāh ibn al-Ḥurr al-Juʿfī, his life and poetry*; in: JSAI 3/1981-2/49 ff.
Kantorowicz, E.: *The King's Two Bodies. A Study in medieval political theology.* Princeton 1957.
Kappler, C. (ed.): *Apocalypses et voyages dans l'au-delà.* Paris 1987.

-Karāğakī, Abū l-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān: *Kanz al-fawāʾid.* Lithogr. Tabrīz (?) 1322/1904.
-Kardarī, Muḥammad b. Muḥammad: *Manāqib Abī Ḥanīfa.* Haidarabad 1321/1903. – ²Beirut 1401/1981.
Karīmān, Ḥusain: *Ṭabrisī va Maǧmaʿ ul-bayān*, 1–2. Teheran 1340-41/1962.
-Kāsānī, Abū Bakr b. Masʿūd: *Badāʾiʿ aṣ-ṣanāʾiʿ fī tartīb aš-šarāʾiʿ*, 1–7. Kairo 1327/1909–1328/1910.
Kašf al-ġumma al-ǧāmiʿ bi-aḫbār al-umma, ed. Aḥmad ʿUbaidilī. Nikosia 1985.
Kāšif, Saiyida Ismāʿīl: *ʿUmān fī faǧr al-Islām.* Oman/Kairo 1979.
Kaškūl, Festschrift zum 25. Jahrestag der Wiederbegründung des Instituts für Orientalistik an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Wiesbaden 1989.
-Kaššī, Muḥammad b. ʿUmar: *Iḫtiyār maʿrifat ar-riǧāl*, ed. Ḥasan al-Muṣṭafawī. Mašhad 1348 š./1969.
Katsh, A. I.: *Judaism in Islam.* New York 1954.
-Kattānī, Muḥammad b. Ǧaʿfar: *-Risāla al-mustaṭrafa li-bayān mašhūr kutub as-sunna al-mušarrafa.* Damaskus 1964.
Kaulbach, F.: *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles und Kant.* Köln/Graz 1965.
-Kauṯarī, Muḥammad Zāhid: *Lamaḥāt an-naẓar fī sīrat al-Imām Zufar.* Kairo 1368/1949.
id.: *Taʾnīb al-Ḫaṭīb ʿalā mā sāqahū fī tarǧamat Abī Ḥanīfa min al-akāḏīb.* Beirut 1401/1981.
Kautzsch, E.: *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 1–2. Tübingen 1900.
id.: *Gesenius' Hebrew Grammar.* ²Oxford 1910.
Kazi, Abdalkhaliq: *A Critical Edition of the K. al-Muntakhab fī l-Fiqh of the Zaidī Imām Yaḥyā b. al-Ḥusain.* Diss. London 1958.
Keel, O.: *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 u. 10 und Sach 4.* Stuttgart 1977.
Kehl, K.: *Die Tahtacı. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien.* Berlin 1988.
Kellermann, M.: *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn aṭ-Ṭayyib.* Diss. Erlangen 1965.
Kennedy, E. S.: *A commentary upon Bīrūnī's Kitāb Taḥdīd al-Amākin. An 11th century treatise on mathematical geography.* Beirut 1973.
Kennedy, H.: *The Barmakid Revolution in Islamic Government*; in: Festschrift Avery 89 ff.
id.: *The Early Abbasid Caliphate. A political history.* London 1981.
id.: *Central government and provincial elites in the early ʿAbbāsid caliphate*; in: BSOAS 44/1981/26 ff.
id.: *Succession disputes in the early Abbasid Caliphate (132/749–193/809)*; in: Proc. X Congress UEAI Edinburgh 1980, ed. R. Hillenbrand. Edinburgh 1982. S. 29 ff.
Kern, F.: *Ein dogmatisches Vermächtnis des Imam aš-Šāfiʿī*; in: MSOS 13/1910/141 ff.
id.: *Murǧiʾitische und antimurǧiʾitische Tendenztraditionen in Sujūṭī's al-laʾālī al-maṣnūʿa fī l-aḥādīṯ al-mauḍūʿa*; in: ZA 26/1912/169 ff.
Kessler, Ch.: *ʿAbd al-Malik's inscription in the Dome of the Rock. A reconsideration*; in: JRAS 1970, S. 2 ff.
Kessler, K.: *Mani. Forschungen über die manichäische Religion.* Berlin 1889.
Khadduri, M.: *Islamic Jurisprudence. Shāfiʿī's Risāla.* Baltimore 1961.
id.: *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar.* Baltimore 1966.
Khalidi, T.: *Arabic Historical Thought in the Classical Period.* Cambridge 1994.
id.: *Classical Arab Islam. The culture and heritage of the golden age.* Princeton 1985.
id.: *Islamic Historiography. The Histories of Masʿūdī.* Albany 1975.
id.: *A Mosquito's Wing. Al-Jāḥiẓ on the Progress of Knowledge*; in: IQ 19/1985/139 ff.
id.: *Muʿtazilite Historiography. Maqdisī's kitāb al-Badʾ wa'l-Taʾrīkh*; in: JNES 35/1976/1 ff.
Khalifeh-Soltani, I.: *Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur, dargestellt am Beispiel des Qābūs-Nāmé.* Diss. Tübingen 1971.
Khan, I.: *The Origins and Development of the Concept of Hijrah or Migration in Islam.* Diss. Manchester 1987.

Khawam, R.: *Le livre des Ruses. La stratégie politique des arabes.* Trad. intégrale ... par –. Paris 1976.
Khoury, A. Th.: *Der Koran arabisch-deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar,* 1 ff. Gütersloh 1990 ff.
id.: *Polémique byzantine contre l'Islam (VII^e–XII^e s.).* Leiden 1972.
Khoury, R. G.: *ʿAbdallāh b. Lahīʿa (97–174/715–790): juge et grand maître de l'école égyptienne.* Wiesbaden 1986.
id.: *Un écrit inédit attribué à Wahb b. Munabbih: La Risāla fī sīrat an-nabī*; in: Mašriq 64/1970/591 ff.
id.: *L'Importance de l'Iṣāba d'Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī pour l'étude de la littérature arabe des premiers siècles islamiques, vue à travers l'exemple des œuvres d'ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak*; in: SI 42/1975/115 ff.
id.: *L'importance d'Ibn Lahīʿa et son papyrus conservé à Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l'Hégire*; in: Arabica 22/1975/6 ff.
id.: *Importance et authenticité des textes de Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ d'Abū Nuʿaym Al-Iṣbahānī*; in: SI 46/1977/73 ff.
id.: *Al-Layth Ibn Saʿd (94/713–175/791), grand maître et mécène de l'Egypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens*; in: JNES 40/1981/189 ff.
id.: *Les sources islamiques de la ʿSīraʾ avant Ibn Hishām et leur valeur historique*; in: *La vie du Prophète Mahomet.* Paris 1983. S. 7 ff.
id.: *Wahb b. Munabbih. Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23,* 1–2. Wiesbaden 1972.
id.: *Zur Ernennung von Richtern im Islam vom Anfang bis zum Aufkommen der Abbasiden*; in: Festschrift Spuler 197 ff.
Khushaim, Ali Fahmi: *Zarrūq the Sufi. A guide in the Way and a leader to the Truth. A biographical and critical study of a mystic from North Africa.* Tripoli 1976.
s. o. unter Ḫušaim.
Kilito, A.: *L'Auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique.* Paris 1985.
Kimber, R. A.: *Hārūn al-Rashīd's Meccan Settlement of AH 186/AD 802*; in: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies 1/1986/55 ff.
(Pseudo)-Kināni, ʿAbdalʿazīz b. Yaḥyā: *-Ḥaida,* ed. Ğamīl Ṣalībā. Damaskus 1384/1964.
Kinberg, L.: *Interaction between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition*; in: Oriens 29–30/1986/285 ff.
ead.: *Muḥkamāt and Mutašābihāt (Koran 3/7). Implication of a koranic pair of terms in medieval exegesis*; in: Arabica 35/1988/143 ff.
Kinberg, N.: *A Lexicon of al-Farrāʾs Terminology in his Qurʾān Commentary.* Leiden 1996.
Kindermann, H.: *„Schiff" im Arabischen. Untersuchungen über Vorkommen und Bedeutung der Termini.* Diss. Bonn 1934.
-Kindī, Muḥammad b. Ibrāhīm, s. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī.
-Kindī, Muḥammad b. Yūsuf: *Quḍāt Miṣr,* zusammen mit *Wulāt Miṣr,* ed. Rhuvon Guest. Leiden/London 1912. (GMS 19).
-Kindī, ʿUmar b. Muḥammad b. Yūsuf: *Faḍāʾil Miṣr,* ed. Ibrāhīm Aḥmad al-ʿAdawī und ʿAlī Muḥammad ʿUmar. Kairo/Beirut 1971.
-Kindī, Yaʿqūb b. Isḥāq: *Rasāʾil al-Kindī al-falsafīya,* ed. Muḥammad ʿAbdalhādī Abū Rīda, 1–2. Kairo 1950–1953.
id.: *Cinq épîtres,* übs. von einem Kollektiv. Paris, CNRS 1976.
King, D. A.: *Islamic Astronomical Instruments.* London 1987. (Variorum Reprints).
id.: *A Survey of Medieval Islamic Shadow Schemes for Simple Time-Reckoning*; in: Oriens 32/1990/191 ff.
King, G. R. D.: *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*; in: BSOAS 48/1985/267 ff.
Kippenberg, H. G.: *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode.* Berlin 1971.
id.: *Zur Maxime der Verstellung in der Antike und frühislamischen Religionsgeschichte*; in: Festschrift Lebram 172 ff.
Kister, M. J.: *Adam. A Study of Some Legends in Tafsīr and Ḥadīṯ Literature*; in: IOS 13/1993/113 ff.

id.: *„A Bag of Meat". A Study of an Early Ḥadīth*; in: BSOAS 33/1970/267 ff.
id.: *‚A booth like the booth of Moses ...'. A study of an early ḥadīth*; in: BSOAS 25/1962/150 ff.
id.: *„Do not assimilate yourselves ...": La tashabbahū*; in: JSAI 12/1989/321 ff.
id.: *Ḥaddithū ʾan Banī Isrāʾīla wa-lā haraja. A study of an early tradition*; in: IOS 2/1972/215 ff.
id.: *Al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia*; in: Arabica 15/1968/143 ff.
id.: *... illā bi-ḥaqqihī ... A study of an early ḥadīth*; in: JSAI 5/1984/33 ff.
id.: *The Interpretation of Dreams*; in: IOS 4/1974/67 ff.
id.: *Land Property and Jihād*; in: JESHO 34/1991/270 ff.
id.: *Legends in tafsīr and ḥadīth Literature. The Creation of Adam and related stories*; in: *Approaches to the history of the interpretation of the Qurʾān*, ed. A. Rippin. Oxford 1988. S. 82 ff.
id.: *On the Papyrus of Wahb b. Munabbih*; in: BSOAS 37/1974/545 ff.
id.: *The Sīrah literature*; in: Cambridge History of Arabic Literature I, ed. A. F. L. Beeston u. a. Cambridge u. a. 1983.
id.: *Social and Religious Concepts of Authority in Islam*; in: JSAI 18/1994/84 ff.
id.: *Some Reports concerning Mecca. From Jāhiliyya to Islam*; in: JESHO 15/1972/61 ff.
id.: *Some Reports concerning al-Ṭāʾif*; in: JSAI 1/1979/1 ff.
id.: *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*. London 1980. (Variorum Reprints).
id.: *Al-taḥannuth. An inquiry into the meaning of a term*; in: BSOAS 31/1968/223 ff.
id.: *„You shall only set out for three mosques". A study of an Early Tradition*; in: Le Muséon 82/1969/173 ff.
id./M. Plessner: *Notes on Caskel's Ǧamharat an-nasab*; in: Oriens 25–26/1976/48 ff.
Kitāb Ibn Sallām. Eine ibāḍitisch-maġribinische Geschichte des Islams aus dem 3./9. Jahrhundert, ed. Werner Schwartz und Šaiḫ Sālim b. Yaʿqūb. Wiesbaden 1986. (BI 33).
Kitāb al-Yāqūt, s. Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Naubaḫt.
Kiyā al-Harrāsī, ʿAlī b. Muḥammad: *Uṣūl ad-dīn*. Hs. Kairo, Dār al-kutub, ʿilm al-kalām 290.
Klausner, J.: *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*. Berlin 1904.
Klein-Franke, F.: *Al-Kindī's „On Definitions and Descriptions of Things"*; in: Le Muséon 95/1982/191 ff.
Klemm, V.: *Die vier sufarāʾ des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölferšīʿa*; in: WO 15/1984/126 ff.
Klijn, A. K. F./Reinink, G. J.: *Patristic evidence for Jewish-Christian sects*. Leiden 1973. (Novum Testamentum. Suppl. 36).
Klima, O.: *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*. Prag 1977.
id.: *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*. New York 1979.
id.: *Aš-Šahrastānī, Kitāb al-milal waʾn-niḥal, ed. Cureton S. 193, Z. 1–3*; in: *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, ed. P. Nagel. Halle 1979. S. 191 ff.
Klimkeit, H.-J.: *Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus*; in: *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, ed. W. Heißig und H. J. Klimkeit. Wiesbaden 1987. S. 58 ff.
Klingmüller, E.: *Agoranomos und Muḥtasib. Zum Funktionswandel eines Amtes in islamischer Zeit*; in: Festschrift Seidl 88 ff.
Kmosko, M.: *Das Rätsel des Pseudo-Methodius*; in: Byzantion 6/1931/273 ff.
Knauth, W./Nadjmabadi, S.: *Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, nach den antiken und einheimischen Quellen dargestellt*. Wiesbaden 1975.
Koch, K.: *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*. Neukirchen 1964.
Köbert, R.: *Das Gottesepitheton aṣ-ṣamad in Sure 112,2*; in: Orientalia 30/1961/204 f.
id.: *Eine von Kor 15,27 f beeinflußte talbiya*; in: Biblica 35/1954/405 f.
id.: *Zur Ansicht des frühen Islam über das Mönchtum (rahbānīya)*; in: Orientalia 42/1973/520 ff.
id.: *Zur Bedeutung der drei letzten Worte von Sure 22, 30/31*; in: Orientalia 35/1966/28 ff.
id.: *Zur Ḥunain-Biographie des Ibn abī Uṣaibiʿa*; in: Orientalia 43/1974/414 ff.
id.: *Zur Lehre des Tafsīr über den bösen Blick*; in: Der Islam 28/1948/111 ff.
Koehler, L./Baumgartner, W.: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden 1953.
Königliche Museen zu Berlin. Katalog der orientalischen Münzen, 1. Berlin 1898.
Kogan, B. S.: *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany 1985.

Kohlberg, E.: *Barā'a in Shī'ī Doctrine*; in: JSAI 7/1986/139 ff.
id.: *A medieval Muslim scholar at work. Ibn Ṭāwūs and his library.* Leiden/New York/Köln 1992.
id.: *Muwāfāt Doctrines in Muslim Theology*; in: SI 57/1983/47 ff.
id.: *Non-Imāmī Muslims in Imāmī fiqh*; in: JSAI 6/1985/99 ff.
id.: *The Position of the Walad Zinā in Imāmī Shī'ism*; in: BSOAS 48/1985/237 ff.
id.: *Some Imāmī Shī'ī Views on the Ṣaḥāba*; in: JSAI 5/1984/143 ff.
id.: *Some Imāmī Shī'ī Views on Taqiyya*; in: JAOS 95/1975/395 ff.
id.: *Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān*; in: Festschrift Walzer 209 ff.
id.: *Some Shī'ī views of the antediluvian world*; in: SI 52/1980/41 ff.
id.: *The Term Muḥaddath in Twelver Shī'ism*; in: Festschrift Baneth 39 ff.
id.: *The Term „Rāfiḍa" in Imāmī Shī'ī Usage*; in: JAOS 99/1979/677 ff.
Konstan, D.: *Ancient Atomism and its Heritage. Minimal Parts*; in: Ancient Philosophy 2/1982/60 ff.
Koovackal, G.: *Development of Theology among Māppiḷa Muslims*; in: *Islam in India*, ed. Christian W. Troll. Delhi 1982. Bd. I 64 ff.
Kopf, L.: *Religious Influences on Medieval Arabic Philology*; in: SI 5/1956/33 ff.
id.: *Studies in Arabic and Hebrew Lexicography*, ed. M. H. Goshen-Gottstein. Jerusalem 1976.
Koran, s. Bell; Berque; Khoury; Paret.
Koran = *Sūra-yi Mā'ida az Qur'ān-i Kūfī-yi kuhan*, ed. Aḥmad ʿAlī Raǧā'ī. Teheran 1350 š./1971.
Kornrumpf, J.: *Untersuchungen zum Bild Alis und des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem Nahǧ al-Balāġa des Šarīf ar-Raḍī)*; in: Der Islam 45/1969/261 ff.
Ko. = *Kohelet*, Prediger Salomos.
Kosegarten, J. G. L.: *The Hudsailian Poems*, ed. und engl. Übs., 1. London 1854.
Košelenko, G. A.: *Aristotel' i Aleksandir*; in: Vestnik drevnej istorii 1974, Heft 1, S. 22 ff.
Kouloughli, D. E.: *A propos de lafẓ et maʿnā*; in: BEO 35/1983/40 ff.
Kračkovskij, I. Ju.: *Fragment indijskoj retoriki v arabskoj peredače*; in: Vostočnije Zapiski 1/1927/26 ff. (nachgedruckt in: Izbrannye sočinenija, II: Moskau/Leningrad 1956, S. 309 ff.).
id.: *Muʿtazilitskij traktat' VIII veka o literaturnom tvorčestve*; in: Izvestije Rossk. Akad. Nauk, 6. Ser. 13/1919/441 ff. (nachgedruckt in: *Izbrannye sočinenija* II 221 ff.).
Krämer, H. J.: *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin/New York 1971.
id.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. [2]Amsterdam 1967.
Kraemer, J. L.: *Apostates, Rebels and Brigands*; in: IOS 10/1980/34 ff.
id.: *Heresy versus the State in Medieval Islam*; in: Festschrift Nemoy 167 ff.
id.: *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his circle*. Leiden 1986.
Krafft, F.: *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*. Wiesbaden 1970.
Kranz, W.: *Die älteste Farbenlehre der Griechen*; in: Hermes 47/1912/126 ff.
Kraus, P.: *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das „Kitāb az-Zumurrud" des Ibn ar-Rāwandī*; in: RSO 14/1934/93 ff. und 335 ff.
id.: *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 1–2. Kairo 1942–43.
id.: *Zu Ibn al-Muqaffaʿ*; in: RSO 14/1934/1 ff.
id.: *Rhaziana* I–II; in: Orientalia 4/1935/300 ff., 5/1936/35 ff. und 358 ff.
id.: *-Šuʿūbīya al-Āzādmardīya*; in: aṭ-Ṭaqāfa (Kairo) 5/1943, nr. 224/12 ff.
Krawulsky, D.: *-ʿArab wa-Īrān. Dirāsāt fī t-taʾrīḫ wal-adab*. Beirut 1413/1993.
ead.: *Iran – Das Reich der Īlḫāne. Eine topographisch-historische Studie*. Wiesbaden 1978.
ead.: *Untersuchungen zur šīʿitischen Tradition von Baihaq. Ein Beitrag zur Frage der Verbreitung der Šīʿa in Persien*; in: Festschrift ʿAbbās 293 ff.
von Kremer, A.: *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*. Leipzig 1873.
Kristeller, P. O.: *Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft*. Heidelberg 1989. (SB Heid. Ak. Wiss. 1989 nr. 2).
Krüger, H.: *Fetwā und Siyar. Zur international-rechtlichen Gutachterpraxis des osmanischen Şeyh ül-Islam vom 17.–19. Jh. unter besonderer Berücksichtigung des „Behcet ül-Fetava"*. Wiesbaden 1978.

Krüger, P.: *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Ṭūr-ʿAb(h)dīn.* Diss. Münster 1937.
id.: *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Ṭūr-ʿAb(h)dīn. Von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*; in: OCP 4/1938/5 ff.
Kruk, R.: *A Frothy Bubble. Spontaneous generation in the Medieval Islamic tradition*; in: JSS 35/1990/265 ff.
ead.: *Some Late Medieval Zoological Texts and their Sources*; in: Actas Congreso UEAI Málaga 423 ff.
Kruse, H.: *Die „mythologischen Irrtümer" Bar-Daisans*; in: OC 71/1987/24 ff.
Kubiak, W. B.: *Al-Fusṭāṭ. Its Foundation and Early Urban Development.* Warschau 1982/²Kairo 1987.
-Kudamī, Abū Saʿīd: *-Istiqāma.* ʿUmān, Wizārat at-Turāṯ 1405/1985.
Kühn, W.: *Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen as-Sīrāfī*; in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, ed. B. Mojsisch, S. 301 ff.
Künstlinger, D.: *Sure 95*; in: OLZ 39/1936/1 ff.
Kürzinger, J.: Συμμορφοῖς τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ *(Röm 8, 9)*; in: *Der Mensch als Bild Gottes*, ed. L. Scheffczyk. Darmstadt 1969. S. 69 ff.
Kuhn, P.: *Baṯ qol, die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur.* Regensburg 1989.
id.: *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung.* Leiden 1978.
-Kulīnī, Muḥammad b. Yaʿqūb: *-Kāfī*, ed. ʿAlī Akbar al-Ġifārī, 1–8. Teheran 1381.
-Kumait b. Zaid al-Asadī: *Die Hāšimīyāt des Kumait*, ed. J. Horovitz. Leiden 1904.
Kunitzsch, P.: *Der Sternhimmel in den „Dichterischen Vergleichen der Andalus-Araber"*; in: ZDMG 128/1978/238 ff.
Kurd ʿAlī, Muḥammad Farīd: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*. Kairo 1374/1954.
id.: *Umarāʾ al-bayān.* ²Beirut 1388/1969.
Kuṯaiyir ʿAzza: *Dīwān*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut 1391/1970.
Kutluay, Y./Doğan, L.: *Hasan Basri'nin kader hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a mektubu*; in: Ankara Univ. İlah. Fak. Dergisi 3/1954, Heft 3-4/75 ff.
-Kutubī, Muḥammad b. Šākir: *Fawāt al-wafayāt*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd, 1–2. Kairo 1951. – ed. Iḥsān ʿAbbās, 1–4. Beirut 1973–74.
id.: *ʿUyūn at-tawārīḫ*, Bd. 12, ed. Faiṣal aš-Šamir und Nabīla ʿAbdalmunʿim Dāwūd. Baġdād 1977.
Kyrieleis, H.: *Throne und Klinen. Studien zur Formgeschichte orientalischer und griechischer Sitz- und Liegemöbel vorhellenistischer Zeit.* Berlin 1969.

-Lablī, Aḥmad b. Yūsuf: *Fihrist*, ed. Y. Y. ʿAiyāš und ʿA. ʿA. Abū Zaina. Beirut 1408/1988.
Lagarde, M.: *De l'ambigüité (mutašābih) dans le Coran. Tentatives d'explication des exégètes musulmans*; in: Quaderni di Studi Arabi 3/1985/43 ff.
-Laḥǧī, Musallam b. Muḥammad: *Sīrat al-imām Aḥmad b. Yaḥyā an-Nāṣir li-dīn Allāh, muntazaʿa min Kitāb Aḫbār az-Zaidīya min ahl al-bait wa-šīʿatihim bil-Yaman*, ed. Wilferd Madelung. Exeter 1990. (Oxford Oriental Institute Monographs 10).
Laks, A.: *Minima und noematische Geschwindigkeit. Bemerkungen zur Kommensurabilität der Argumentation bei Aristoteles und Epikur*; in: *Zeit, Bewegung, Handlung*, ed. E. Rudolph. Stuttgart 1988. S. 129 ff.
-Lālakāʾī, Hibatallāh b. al-Ḥasan: *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna*, ed. Aḥmad Saʿd Hamdān. ²Riyāḍ 1405/1985–1409/1988.
Lambton, A. K. S.: *State and Government in Medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory: The jurists.* Oxford 1981.
Lammens, H.: *L'Arabie occidentale avant l'Hégire.* Beirut 1928.
id.: *La cité arabe de Ṭāʾif*; in: MUSJ 8/1922/115 ff.
id.: *Etudes sur le siècle des Omayyades.* Beirut 1930.
id.: *Fāṭima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la sīra.* Rom 1912.
id.: *Le „triumvirat" Abou Bakr, ʿOmar et Abou ʿObaida*; in: MUSJ (= MFOB) 4/1910/113 ff.
Lampe, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford 1961.

Landau-Tasseron, E.: *Asad from Jāhiliyya to Islam*; in: JSAI 6/1985/1 ff.
Landolt, H.: *Ghazālī and „Religionswissenschaft"*; in: AS 45/1991/19 ff.
Lane, E. W.: *An Arabic-English Lexicon*. Book I, Part 1–8. London 1863–93.
Lane-Pool, St.: *The coins of the Eastern Khaleefehs in the British Museum*, ed. Reginald Stuart Poole. London 1875. (Catalogue of Oriental Coins in the British Museum 1).
Lang, C.: *Mu'taḍid als Prinz und Regent, ein historisches Heldengedicht von Ibn el-Mu'tazz*; in: ZDMG 40/1886/563 ff. und 41/1887/232 ff.
Laoust, H.: *La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī*; in: REI 34/1966/35 ff.
id.: *Le ḥanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855–656/1258)*; in: REI 27/1959/67 ff.
id.: *La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī (364–450/974–1058)*; in: REI 36/1968/11 ff.
id.: *La politique de Ġazālī*. Paris 1970. (Bibliothèque d'études islamiques 1).
id.: *Les premières professions de foi ḥanbalites*; in: Festschrift Massignon III 7 ff.
id.: *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damaskus 1958.
id.: *Le rôle de 'Alī dans la Sīra chiite*; in: REI 30/1962/7 ff.
id.: *Les Schismes dans l'Islam*. Paris 1965.
Lapidus, I. M.: *Arab Settlement and Economic Development of Iraq and Iran in the Age of the Umayyad and Early Abbasid Caliphs*; in: Islamic Middle East Studies in Economic and Social History, ed. A. L. Udovitch. Princeton 1981. S. 177 ff.
id.: *The conversion of Egypt to Islam*; in: IOS 2/1972/248 ff.
id.: *A History of Islamic Societies*. Cambridge 1988.
id.: *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge (Mass.) 1967.
id.: *The separation of state and religion in the development of early Islamic society*; in: IJMES 6/1975/363 ff.
Laroui, A.: *L'Idéologie arabe contemporaine*. Paris 1967.
Lassner, J.: *Did the Caliph Abū Ja'far al-Manṣūr murder his uncle 'Abdallāh b. 'Alī and other problems within the ruling house of the 'Abbāsids*; in: Festschrift Wiet 69 ff.
id.: *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of 'Abbāsid Apologetics*. New Haven 1986.
id.: *Propaganda in early Islam. The 'Abbāsids in the post-revolutionary age*; in: IOS 10/1980/74 ff.
id.: *Provincial administration under the early 'Abbāsids. Abū Ja'far al-Manṣūr and the Governors of the Ḥaramayn*; in: SI 49/1979/39 ff.
id.: *The Shaping of 'Abbāsid Rule*. Princeton 1980.
Lasswitz, K.: *Geschichte der Atomistik*, 1–2. Hamburg/Leipzig 1890.
Latham, J. D.: *The Archers of the Middle East. The Turco-Iranian Background*; in: Iran 8/1970/97 ff.
id./Paterson, W. F.: *Saracen Archery. An English version and exposition of a Mameluke work on archery (ca. A. D. 1368)*. London 1970.
Lauffray, J.: *Beyrouth. Archéologie et histoire, époques gréco-romaines. I: Période hellénistique et Haut-Empire romain*; in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Bd. II 8, ed. H. Temporini u. W. Haase. Berlin/New York 1978. S. 135 ff.
Launois, A.: *Sur quelques aspects de la monnaie musulmane*; in: Festschrift Wiet 121 ff.
Laurent, J. C. M.: *Peregrinatores medii aevi quattuor*. Leipzig 1864.
Lavie, S.: *The Poetics of Military Occupation. Mzeina allegories of Bedouin identity under Israeli and Egyptian Rule*. Berkeley 1990.
Lawrence, B.: *Shahrastānī on the Indian Religions*. den Haag/Paris 1976.
Lazarus-Yafeh, H.: *Interwined Worlds. Medieval Islam and Bible criticism*. Princeton 1992.
ead.: *The sanctity of Jerusalem in Islam*; in: *Jerusalem*, ed. J. Oesterreicher u. A. Sinai. New York 1974. S. 211 ff.
ead.: *Some Religious Aspects of Islam. A collection of articles*. Leiden 1981.
ead.: *Studies in al-Ghazzālī*. Jerusalem 1975.
Leander, P.: *Aus Abū 'Abdallāh az-Zubair bin Abī Bakr Bakkār's Muwaffaqīyāt*; in: MO 10/1916/81 ff.

Lech, K.: *Geschichte des islamischen Kultus. Rechtshistorische und ḥadīṯ-kritische Untersuchungen zur Entwicklung und Systematik der ʿIbādāt.* I: *Das ramaḍān-Fasten.* Wiesbaden 1979.
Lecomte, G.: *La descendance d'Ibn Qutayba en Egypte*; in: Festschrift Lévi-Provençal 165 ff.
id.: *L'Introduction du Kitāb adab al-kātib d'Ibn Qutayba*; in: Festschrift Massignon III 45 ff.
id.: *Muḥammad b. al-Ǧahm al-Barmakī, gouverneur philosophe, jugé par Ibn Qutayba*; in: Arabica 5/1958/263 ff.
id.: *Le problème d'Abū ʿUbayd. Réflexions sur les „erreurs" que lui attribue Ibn Qutayba*; in: Arabica 12/1965/140 ff.
id.: *Le Traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutayba (mort en 276/889).* Damaskus 1962.
id.: *Sufyān al-Ṯawrī. Quelques remarques sur le personnage et son œuvre*; in: BEO 30/1978/51 ff.
Leder, St.: *The Attitude of the Jews and Their Role Towards the Arab-Islamic Conquest of Bilād al-Shām*; in: Proceedings Bilād al-Shām IV_2, Bd. 1. S. 175 ff.
id.: *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre.* Beirut 1984. (BTS 32).
id.: *Das Korpus al-Haiṯam Ibn-ʿAdī (st. 207/822). Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der aḫbār-Literatur.* Frankfurt 1991. (Frankfurter Wissenschaftliche Beiträge: Kulturwissenschaftliche Reihe 20).
Leemhuis, F.: *A Koranic Contest Poem in Sūrat aṣ-Ṣāffāt?*; in: Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East, ed. G. J. Reinink/Vanstiphout. Löwen 1991. S. 165 ff.
id.: *Ms. 1075 tafsīr of the Cairene Dār al-Kutub and Muǧāhid's Tafsīr*; in: Proc. IX. Congress UEAI Amsterdam, S. 169 ff.
id.: *Origins and Early Development of the tafsīr Tradition*; in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, ed. A. Rippin. Oxford 1988. S. 13 ff.
Le Goff, J.: *La naissance du purgatoire.* Paris 1981.
Leipoldt, J.: *Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung*; in: Zs. für Neutest. Wiss. 44/1952-3/118 ff.
id./Morenz, S.: *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt.* Leipzig 1953.
Leisten, Th.: *Architektur für Tote. Formen und Probleme des Grabbaus in den Kernländern des Islam zwischen 3./9. Jh. und 6./12. Jh.* Berlin 1997.
Leo Africanus: *Descrittione dell'Africa = Beschreibung Afrikas*, übs. K. Schubarth-Engelschall. Leipzig 1984.
Lesky, A.: *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos.* Heidelberg 1961 (SB Heid. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1961, 4).
Le Strange, G.: *Baghdad during the Abbasid caliphate.* Oxford 1924.
id.: *The Lands of the Eastern Caliphate.* Cambridge 1905.
Lethielleux, J.: *Ouargla cité saharienne, des origines au début du XX^e siècle.* Paris 1984.
Lettinck, P.: *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World.* Leiden 1994.
Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités, s. Aristoteles.
Leuze, R.: *Christentum und Islam.* Tübingen 1994.
Lev. = *Leviticus*, 3. Buch Mose.
Levey, M.: *Chemical Notions of an Early Ninth Century Christian Encyclopedist*; in: Chymia 11/1966/29 ff.
id.: *Studies in the Development of Atomic Theory*; in: Chymia 7/1961/40 ff.
Levi Della Vida, G.: *Un'antica opera sconosciuta di controversia šīʿita*; in: AIUON 14/1964/233 ff.
id.: *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana.* Città del Vaticano 1935. (Studi e Testi 67).
id.: *Fantasmi ritrovati.* Venedig 1966.
Lévi-Provençal, E.: *L'Espagne musulmane au 10. siècle. Institutions et vie sociale.* Paris 1932.
id.: *Histoire de l'Espagne musulmane*, 1–3. ²Paris/Leiden 1950.
id.: *Islam d'Occident. Etudes d'histoire médiévale.* Paris 1948. (Islam d'hier et d'aujourd'hui 7).
Levy, J.: *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 1–4. Leipzig 1876–89.
Levy, R.: *A Baghdad Chronicle.* ²Philadelphia 1977. (Studies in Islamic History Nr. 17).

Levtzion, N.: *Conversion to Islam in Syria and Palestine and the survival of Christian communities*; in: *Conversion and Continuity*, ed. M. Gervers und R. J. Bikhazi. S. 289 ff.
Lewicki, T.: *Une chronique ibāḍite: 'Kitāb as-Sijar' d'Aš-Šammāḫī, avec quelques remarques sur l'origine et l'histoire de sa famille*; in: REI 8/1934/59 ff.
id.: *Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e siècle*; in: FO 3/1961/1 ff.
id.: *Les Ibāḍites dans l'Arabie du Sud au moyen âge*; in: FO 1/1959/3 ff.
id.: *The Ibāḍites in Arabia and Africa*; in: Cahiers d'Histoire Mondiale 13/1971/51 ff.
id.: *Notice sur la chronique ibāḍite d'ad-Darǧīnī*; in: RO 11/1935/146 ff.
id.: *Les premiers commerçants arabes en Chine*; in: RO 9/1935/173 ff.
id.: *Les subdivisions de l'Ibāḍiyya*; in: SI 9/1958/71 ff.
id.: *Un témoignage arabe inconnu sur les Slaves de l'an 720*; in: FO 4/1962/319 ff.
Lewin, B.: *Djāḥiẓ' Djurbok*; in: Lychnos 1952, S. 210 ff.
id.: *Job d'Edesse et son Livre des Trésors*; in: Orientalia Suecana 6/1957/21 ff.
Lewinstein, K.: *Making and unmaking a sect. The heresiographers and the Ṣufriyya*; in: SI 76/1992/75 ff.
Lewis, B.: *An Apocalyptic Vision of Islamic History*; in: BSOAS 13/1949-51/308 ff.
id.: *Hukumet and Devlet*; in: Belleten 46/1982/414 ff.
id.: *Some Observations on the significance of Heresy in the History of Islam*; in: SI 1/1953/43 ff.
id.: *The Origins of Ismā'īlism*. London 1940.
id.: *Poems from the Arabic*; in: Festschrift Gabrieli (II) 443 ff.
id.: *The Political Language of Islam*. Chicago 1988.
id.: *The Regnal Titles of the first Abbasid Caliphs*; in: Zakir Husain Presentation Volume. New Delhi 1968, S. 13 ff.
id.: *Studies in Classical and Ottoman Islam*. London 1976. (Variorum Reprints).
LexMa = *Lexikon des Mittelalters*, 1 ff. Zürich 1977 ff.
Lexikon für Theologie und Kirche, ed. J. Höfer und K. Rahner, 1–11. Freiburg 1957–1967.
Liber de Causis = *-Īḍāḥ fī l-ḫair al-maḥḍ*; in: 'A. Badawī, *-Aflāṭūnīya al-muḥdaṯa 'inda l-'Arab*. Kairo 1955. S. 3 ff.
Liber Scalae Machometi, s. Cerulli.
Liddell, H. G./Scott, R.: *A Greek English Lexicon*, ed. H. J. Jones. [9]Oxford 1968.
Liede, A.: *Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache*. Berlin 1963.
Lieu, Samuel N. C.: *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China. A historical survey*. Manchester 1985.
Lindberg, D. C.: *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*. Frankfurt 1987.
Lio Ts'un-yan: *Traces of Zoroastrian and Manichean Activities in Pre-T'ang China*; in: *Selected Papers from the Hall of the Harmonious Wind*. Leiden 1976.
Lippert, J.: *De epistula pseudo-aristotelica commentatio*. Diss. Halle 1891.
Lisān al-'Arab, s. Ibn Manẓūr.
Lisān al-Mīzān = Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *Lisān al-Mīzān*.
Littmann, E.: *Aḥmed il-Bedawī. Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen*. Mainz 1950.
Livre des Ruses, s. Khawam.
Lloyd, A. C.: *Neoplatonic logic and Aristotelian logic*; in: Phronesis 1/1955-56/58 ff. und 146 ff.
Lloyd, G. E. R.: *Experiment in Early Greek Philosophy and Medicine*; in: Proc. Cambridge Philol. Soc. 190/1964/50 ff.
id.: *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge 1979.
Lloyd, S./Brice, W.: *Ḥarrān*; in: Anatolian Studies 1/1951/77 ff.
Löfgren, O./Traini, R.: *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, 1–2. Vicenza 1975–1981.
Löschner, H.: *Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts*. Erlangen 1971. (Erlanger Juristische Abhandlungen 9).
Löw, I.: *Die Flora der Juden*, 1–4. Wien/Leipzig 1924–34. (Veröffentl. Alex. Kohut Mem. Found. II–IV, VI).

Logic in classical Islamic culture, ed. G. E. von Grunebaum. Wiesbaden 1976.
Lohmann, Th.: *Sure 96 und die Berufung Muhammeds*; in: MIO 14/1968/249 ff. und 416 ff.
Lokotsch, K.: *Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*. Heidelberg 1927.
Lolos, A.: *Die Apokalypse des Ps. Methodius*. Meisenheim 1976.
Lombard, M.: *L'Islam dans sa première grandeur*. Paris 1971.
Long, A. A.: *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. London 1974.
van Loopik, M.: *The Ways of the Sages and the Way of the World*. Tübingen 1991. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 26).
L'Orange, G. P.: *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the ancient world*. Oslo 1953.
Lory, P.: *Alchimie et mystique en terre d'Islam*. Lagrasse 1989.
id.: *Les commentaires ésotériques du Coran d'après ʿAbd-al-Razzāq al-Qāshānī*. [1]Paris 1980, [2]Paris 1990.
Lossky, V.: *The mystical theology of the Eastern Church*. London 1957.
Loth, O.: *Al-Kindī als Astrolog*; in: Festschrift Fleischer 263 ff.
Loucel, H.: *L'origine du langage d'après les grammairiens arabes*; in: Arabica 11/1964/57 ff. u. 151 ff.
LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*.
Luciani, s. Ǧuwainī, *-Iršād*, und Sanūsī, *Šarḥ al-Muqaddima*.
Lüling, G.: *Über den Ur-Qurʾān*. Erlangen 1974.
id.: *Wiederentdeckung des Propheten Muḥammad. Eine Kritik am christlichen Abendland*. Erlangen 1981.
Luhmann, N.: *Funktion der Religion*. Frankfurt 1982.
Lukrez: *De rerum natura libri sex*, ed. und komm. C. Bailey. Oxford 1898.
Luria, S.: *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten*; in: Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, B, 13/1933/106 ff.
Luttikhuizen, G. P.: *The Revelation of Elchasai: Investigations into the evidence for a Mesopotamian Jewish apocalypse of the 2. century and its reception by Judeo-Christian propagandists*. Tübingen 1985.

-Maʿarrī, Abū l-ʿAlāʾ: *Luzūm mā lā yalzam*, ed. ʿAzīz Zand, 1–2. Kairo 1891-5. – 1–2. Beirut 1381/1961.
id.: *Rasāʾil*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 1. Beirut 1402/1982.
id.: *Risālat al-Ġufrān*, ed. ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān „Bint aš-Šāṭiʾ". Kairo 1950.
id.: *Risālat aṣ-Ṣāhil waš-šāḥiǧ*, ed. ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān „Bint aš-Šāṭiʾ". Kairo 1975.
Macdonald, D. B.: *Continuous Recreation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology*; in: Isis 9/1927/326 ff.
id.: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York 1903.
id.: *The Development of the Idea of Spirit in Islam*; in: AO 9/1931/307 ff.
Macdonald, J.: *Islamic Eschatology*. III: *The Twilight of the Dead*; in: IS 4/1965/55 ff. – IV: *The Preliminaries to the Resurrection and the Judgment*; in: IS 4/1965/137 ff.
Mach, R.: *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*. Leiden 1957.
Mach, R./Marks, J. H.: *The Head upon the Knees. A Note to Kings 18:42*; in: Festschrift Hitti 68 ff.
Mackensen, R. S.: *Moslem libraries and sectarian propaganda*; in: AJSL 51/1934-5/83 ff.
MacKenzie, D. N.: *A concise Pahlavi dictionary*. London 1971.
MacLean, D. N.: *Religion and Society in Arab Sind*. Leiden 1988.
Mad'aj M. al-Mad'aj, ʿAbd al-Muḥsin: *The Yemen in early Islam, 9–233/630–847. A political History*. London 1988. (Durham Middle East Monographs 39).
Madelung, W.: *ʿAbd Allāh b. al-Zubair and the Mahdī*; in: JNES 40/1981/291 ff.
id.: *Abū ʿĪsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer*; in: Festschrift Spuler 210 ff.
id.: *Abū Yaʿqūb as-Sijistānī and metempsychosis*; in: Festschrift Yarshater 131 ff.
id.: *Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age*; in: JSS 31/1986/141 ff.

id.: *Arabic Texts concerning the History of the Zaydī Imams of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān.* Beirut 1987. (BTS 28).
id.: *Aspects of Ismā'īlī Theology. The Prophetic Chain and the Good beyond Being*; in: Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture, ed. S. H. Nasr. Teheran 1977, S. 51 ff.
id.: *Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī*; in: Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft Göttingen 15. bis 22. August 1974, ed. A. Dietrich. Göttingen 1976. S. 250 ff.
id.: *Bemerkungen zur imāmitischen Firaq-Literatur*; in: Der Islam 43/1967/37 ff.
id.: *The early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Ḥanafism*; in: Der Islam 59/1982/32 ff.
id.: *Early Sunni doctrine concerning faith as reflected in the Kitāb al-Īmān of Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224/839)*; in: SI 32/1970/233 ff.
id.: *Fāṭimiden und Bahrainqarmaṭen*; in: Der Islam 34/1959/34 ff.
id.: *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: das Kitāb al-Uṣūl des Ǧa'far b. Ḥarb?*; in: Der Islam 57/1980/220 ff.
id.: *„Has the Hijra come to an end"*; in: REI 54/1986/225 ff.
id.: *The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shī'ism*; in: SI 70/1989/5 ff.
id.: *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen.* Berlin 1965.
id.: *Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Mu'tazilism*; in: Festschrift Löfgren 39 ff.
id.: *Imāmism and Mu'tazilite Theology*; in: *Le Shî'isme Imâmite.* Paris 1970. S. 13 ff.
id.: *The Late Mu'tazila and Determinism. The Philosophers' Trap*; in: Yād-Nāma. In memoria di A. Bausani 1. Rom 1991. S. 245 ff.
id.: *A Muṭarrifī Manuscript*; in: Proc. VI[th] Congress UEAI. Stockholm 1972. S. 75 ff. – Nachdruck in: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* nr. XIX.
id.: *New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alī al-Riḍā*; in: Festschrift 'Abbās 333 ff.
id.: *The Origins of the Controversy concerning the Creation of the Koran*; in: Festschrift Pareja 504 ff.
id.: *Al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian Theology*; in: Aram 3/1991/35 ff.
id.: *Ar-Rāġib al-Iṣfahānī und die Ethik al-Ġazālīs*; in: Festschrift Meier 152 f.
id.: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* London 1985. (Variorum Reprints).
id.: *Religious Trends in Early Islamic Iran.* Albany 1988.
id.: *Shī'ī Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh*; in: Society and the Sexes in medieval Islam, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot. Malibu 1979. S. 69 ff.
id.: *The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite kalām*; in: Islamic Philosophical Theology, ed. Parviz Morewedge. Albany 1979. S. 120 ff.
id.: *Die Šī'a*; in: GAP II 358 ff.
id.: *Some notes on non-Ismā'īlī Shiism in the Maghrib*; in: SI 44/1977/87 ff.
id.: *The Sources of Ismā'īlī Law*; in: JNES 35/1976/29 ff.
id.: *The Spread of Māturīdism and the Turks*; in: Actas do IV Congresso de Estudios Arabes e Islamicos, Coimbra-Lissabon 1968. S. 109 ff.
id.: *Streitschrift des Zaiditenimams Aḥmad an-Nāṣir. Wider die ibāḍitische Prädestinationslehre.* Wiesbaden 1985. (Bibliotheca Islamica 30).
id.: *The Sufyānī between Tradition and History*; in: SI 63/1986/5 ff.
id.: *The Theology of al-Zamakhsharī*; in: Actas del XII. Congreso de la UEAI (Malaga 1984). Madrid 1986. S. 485 ff.
id.: *A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fī 'l-'Amal ma'a 'l-sulṭān)*; in: BSOAS 43/1980/18 ff.
id.: *The Vigilante Movement of Sahl b. Salāma al-Khurāsānī and the Origins of Ḥanbalism Reconsidered*; in: Festschrift İz I 331 ff.
id.: *Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi l-Ḥaqq*; in: Der Islam 63/1986/5 ff.
Madkour, I.: *La place d'Al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane.* Paris 1934.
-Maǧḏūb, 'Abdal'azīz: *-Ṣirā' al-maḏhabī bi-Ifrīqiya.* Tunis 1395/1975.
-Maǧlisī, Muḥammad Bāqir: *Biḥār al-anwār*, ed. Ǧawād al-'Alawī, Muḥammad Āḫundī u. a., 1–110. Teheran 1376/1956–1392/1972.

Maǧmūʿat ar-Rasāʾil al-Munīrīya, 1–4. Kairo 1346/1927–1348/1929.
(Pseudo)-Maǧrīṭī: *Ġāyat al-ḥakīm. Das Ziel des Weisen*, ed. H. Ritter. Leipzig 1933. – dt. Übs. von H. Ritter und M. Plessner u. d. T.: *„Picatrix". Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī*. London 1962.
id.: *-Risāla al-ǧāmiʿa*, ed. Ǧamīl Ṣalībā, 1–2. Damaskus 1368/1949.
Maḥbūb b. ar-Raḥīl: *Sīra ilā ahl Ḥaḍramaut*; in: *-Siyar wal-ǧawābāt*, I 308 ff.
Maḥmūd b. ʿAlī al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī, Ṣadīdaddīn: *-Munqiḏ min at-taqlīd*, 1–2. Qum 1412/1992.
-Maidānī, Aḥmad b. Muḥammad: *-Maǧmaʿ al-amṯāl*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd, 1–2. ²Kairo 1379/1959.
Maier, A.: *Die Impetustheorie*; in: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*. ²Rom 1951. S. 113 ff.
ead.: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. Rom 1949.
ead.: *Das Wesen des Impetus*; in: *Zwischen Philosophie und Mechanik*. Rom 1958. S. 343 ff.
Maimonides (Mūsā b. Maimūn): *Dalālat al-ḥāʾirīn*, ed. Hüseyin Atay. Ankara 1974. – Engl. Übs. von M. Friedländer u. d. T.: *Moses Maimonides. The Guide for the Perplexed*. ²London 1956. – Engl. Übs. von S. Pines u. d. T. *The Guide of the Perplexed*. Chicago 1963. – Dt. Übs. von A. Weis und J. Maier u. d. T.: *Der Führer der Unschlüssigen*. Hamburg 1972.
id. (?): *Fuṣūl min kitāb al-Ḥayawān li-Aristū*, ed. und engl. Übs. von J. N. Mattock u. d. T.: *Maqāla taštamilu ʿalā fuṣūl min Kitāb al-Ḥayawān li-Aristū*. Cambridge 1966.
Makdisi, G.: *Freedom in Islamic Jurisprudence. Ijtihād, Taqlīd and Academic Freedom*; in: *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia IV. Paris 1985. S. 79 ff.
id.: *The Guilds of Law in Medieval Legal History. An Inquiry into the Origins of the Inns of Court*; in: ZGAIW 1/1984/233 ff.
id.: *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle*. Damaskus 1963.
id.: *The juridical theology of Shāfiʿī. Origins and significance of Uṣūl al-Fiqh*; in: SI 59/1984/5 ff.
id.: *Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn ʿAqīl*; in: Festschrift Massignon III 91 ff.
id.: *Quatre opuscules d'Ibn ʿAqīl sur le Coran*; in: BEO 24/1971/55 ff.
id.: *The Rise of Colleges in Islam and the West*. Edinburgh 1981.
id.: *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*. Edinburgh 1990.
Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaisī: *-Kašf ʿan wuǧūh al-qirāʾāt as-sabʿ*, ed. Muḥyīddīn Ramaḍān, 1–2. Damaskus 1394/1974.
-Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad b. ʿAlī: *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām at-tauḥīd*, 1–2. Kairo 1310. – Dt. Übs. von R. Gramlich u. d. T.: *Die Nahrung der Herzen*, 1–4. Stuttgart 1992–95.
Makki, M. A.: *Egipto y los orígenes de la historiografía árabo-española*; in: RIEIM 5/1957/157 ff.
id.: *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*. Madrid 1968.
Makovel'skij, A. O.: *Atomistika na bližnem Vostoke*; in: Voprosy filosofii 3/1957/112 ff.
Makram, ʿAbdalʿāl Sālim ʿAlī: *Tafsīr al-Kaššāf liz-Zamaḫšarī*; in: al-Fikr al-islāmī (Beirut) 1/1970, Heft 4/73 ff.
-Malāḥimī[9], Maḥmūd b. Muḥammad: *-Fāʾiq fī l-uṣūl*. Ms. Ṣanʿā', Mutawakkilīya 53 ʿilm al-kalām.
id.: *-Muʿtamad fī uṣūl ad-dīn*, ed. M. McDermott und W. Madelung. London 1991.
Malamud, M.: *Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur*; in: IJMES 26/1994/427 ff.
-Malaṭī, Muḥammad b. Aḥmad: *-Tanbīh war-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wal-bidaʿ*, ed. S. Dedering. Istanbul 1936. (BI 9). – (nach Schrägstrich) ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1388/1968.
Mālik b. Anas, Abū ʿAbdallāh: *-Muwaṭṭaʾ*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbdalbāqī, 1–2. Kairo 1370/1951.

[9] Ich behalte diese Form der *šuhra* bei, da ich sie von Anfang an benutzt habe. Besser wäre wohl „Ibn al-Malāḥimī".

-Mālikī, Abū Bakr ʿAbdallāh: *Riyāḍ an-nufūs fī ṭabaqāt ʿulamāʾ al-Qairawān wa-Ifrīqiya*, ed. Ḥusain Muʾnis. Kairo 1951. – (nach Schrägstrich) ²ed. Bašīr al-Bakkūš, 1–3. Beirut 1981–84.
Mallat, Ch. (ed.): *Islam and Public Law*. London 1993.
Mallick, Tahir M.: *Life and Works of Ibrāhīm b. Ṭahmān*; in: Journal of the Pakistan Historical Society 24/1976/1 ff.
Malter, H.: *Saadia Gaon. His Life and Works*. Philadelphia 1921.
Malti-Douglas, F.: *Pour une rhétorique onomastique. Les noms des aveugles chez aṣ-Ṣafadī*; in: COA 1/1979/7 ff.
von Maltzan, H.: *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis*, 1–3. Leipzig 1870.
-Maʾlūf, A.: *Muʿǧam al-ḥayawān*. Beirut o. J. (um 1981).
-Māmaqānī, ʿAbdallāh b. Muḥammad Ḥasan: *Tanqīḥ al-maqāl fī aḥwāl ar-riǧāl*, 1–3. Nağaf 1349/1930–1352/1933.
„-Manāsik" wa-amākin ṭuruq al-ḥaǧǧ wa-maʿālim al-Ǧazīra, ed. Ḥamad al-Ǧāsir. Riyāḍ 1389/1969.
Mānkdīm, Aḥmad b. al-Ḥusain: *Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*, ed. ʿAbdalkarīm ʿUṯmān. Kairo 1384/1965.
Mansur, S. H.: *The Concept of Divine Unity in the Kitāb al-Ḥayawān of al-Jāḥiẓ*; in: Bull. Fac. Arts Alexandria 22/1968–69, engl. Teil, S. 25 ff.
-Manṣūr billāh, ʿAbdallāh b. Ḥamza: *-Šāfī*, 1–4. Ṣanʿāʾ 1986.
Manuel II. Palaiologos: *Dialoge mit einem Muslim*. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von K. Förstel. Würzburg/Altenberge 1993.
Manuwald, B.: *Die Wurftheorien im Corpus Aristotelicum*; in: Festschrift Moraux 1, S. 51 ff.
Manzalaoui, M.: *The pseudo-Aristotelian Kitāb Sirr al-asrār. Facts and problems*; in: Oriens 23–24/1974/147 ff.
Maq. = Ašʿarī: *Maqālāt al-islāmīyīn*.
-Maqdisī, Muḥammad b. ʿAbdalwāḥid: *Iḫtiṣāṣ al-Qurʾān bi-ʿauda ilā r-raḥīm ar-raḥmān*, ed. A. J. Arberry; in: Isl. Quarterly 3/1956/23 ff.
-Maqdisī, al-Muṭahhar b. Ṭāhir: *-Badʾ wat-taʾrīḫ = Le Livre de la Création et de l'Histoire d'Abou Zaid A. b. Sahl al-Balkhī*, ed. und frz. Übs. von Cl. Huart, 1–6. Paris 1899–1919.
-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad: *Azhār ar-riyāḍ fī aḫbār ʿIyāḍ*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī und ʿAbdalḥāfiẓ Šalabī, 1–3. Kairo 1358/1939–1359/1940.
id.: *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa-ḏikr wazīrihā Lisānaddīn Ibn al-Ḫaṭīb*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 1–8. Beirut 1968.
-Maqrīzī, Aḥmad b. ʿAlī b. ʿAbdalqādir: *-Ḫiṭaṭ al-Maqrīzīya al-musammāt bil-Mawāʿiẓ wal-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wal-āṯār*, 1–4. Kairo 1324/1906–1326/1908.
id.: *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ bi-aḫbār al-aʾimma al-Fāṭimīyīn al-ḫulafāʾ*, ed. Ǧamāladdīn aš-Šaiyāl und Muḥammad Ḥilmī Muḥammad Aḥmad, 1–3. Kairo 1378/1967–1393/1973.
id.: *-Muqaffā al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Yaʿlāwī, 1–8. Beirut 1411/1991.
id.: *-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, ed. Muṣṭafā Ziyāda und Saʿīd ʿAbdalfattāḥ ʿĀšūr, 1–4. Kairo 1939–1972.
-Marʿašī, Ẓahīraddīn b. Nāṣiraddīn: *Tārīḫ-i Ṭabaristān wa-Rūyān wa-Māzandarān*, ed. B. Dorn. Teheran 1363 š./1984.
Margoliouth, D. S.: *Omar's Instructions to the Kadi*; in: JRAS 1910, S. 307 ff.
id.: *The Relics of the Prophet Mohammad*; in: MW 27/1937/20 ff.
id.: *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*; in: IC 5/1931/169 ff., 352 ff. und 559 ff., 6/1932/47 ff., 184 ff. und 370 ff.
Mārī b. Sulaimān, s. Gismondi.
Marin, E.: *The Reign of al-Muʿtaṣim (833–842)*. New Haven 1951.
Marín, M.: *Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṯ en al-Andalus*; in: Al-Qanṭara 1/1980/165 ff.
id.: *Le nom Ḥanaš dans l'onomastique arabe*; in: COA 3/1982-84/51 ff.
id.: *Ṣaḥāba et Tābiʿūn dans al-Andalus. Histoire et légende*; in: SI 54/1981/5 ff.
id.: *Šūrā et ahl al-šūrā dans al-Andalus*; in: SI 62/1985/25 ff.
Maris, Amri et Slibae De Patriarchis Nestorianorum commentaria, s. Gismondi.
Marmorstein, A.: *The Old Rabbinic Doctrine of God*. London 1927.

Marmura, M. E.: *Avicenna and the Kalām*; in: ZGAIW 7/1991-2/172 ff.
id.: *Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifā'*; in: Festschrift Wickens 219 ff.
Marquet, Y.: *La Philosophie des Iḫwān aṣ-Ṣafā': l'Imam et la société*. Dakar 1973.
id.: *Ṣabéens et Iḫwān al-Ṣafā'*; in: SI 24/1966/35 ff.
Marrou, H.-I.: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. [5]Paris 1960.
-Marṣafī, Saiyid b. ʿAlī: *Raġbat al-āmil min K. al-Kāmil*, 1–8. Kairo 1346/1927–1348/1930.
Martin, J. D.: *The religious beliefs of Abū l-ʿAtāhiya*; in: Transactions Glasgow Oriental Society 21/1967/56 ff. und 23/1969-70/11 ff.
Martin, R. C.: *The Identification of Two Muʿtazilite MSS*; in: JAOS 98/1978/381 ff.
Maʿrūf, Nāǧī: *-Taṭniya fī l-asmā' at-ta'rīḫīya*; in: Mağ. Kull. al-Ādāb Baġdād 5/1962, arab. Teil, S. 5 ff.
Marzolph, U.: *Arabia ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 1–2. Frankfurt 1992. (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge: Kulturwissenschaftliche Reihe 21, 1 und 2).
-Marzubānī, Muḥammad b. ʿImrān: *Aḫbār šuʿarā' aš-Šīʿa*, ed. Muḥammad Hādī al-Amīnī. Nağaf 1388/1968.
id.: *Muʿǧam aš-šuʿarā'*, ed. ʿAbdassattār Aḥmad Farrāǧ. Kairo 1379/1960.
id.: *-Muwaššaḥ fī maʿāhid al-ʿulamā' ʿalā š-šuʿarā'*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī. Kairo 1965.
id.: *Nūr al-qabas. – al-Muqtabas min K. Nūr al-qabas*, ed. R. Sellheim. Wiesbaden 1964. (BI 23 a).
-Marzūqī, Abū ʿAlī Aḥmad b. Muḥammad: *-Azmina wal-amkina*, 1–2. Haidarabad 1332/1953.
id.: *Šarḥ Dīwān al-Ḥamāsa*, ed. Aḥmad Amīn und ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, 1–4. Kairo 1371/1951–1372/1953.
-Mašhadānī, Hāšim ʿAbdyāsīn: *Sufyān aṯ-Ṯaurī wa-āṯāruhū fī t-tafsīr*. Baġdād 1401/1981.
-Mašhadānī, M. G.: *ʿAbdallāh b. Wahb. Ḥayātuhū wa-makānatuhū l-ʿilmīya*; in: al-Mu'arrīḫ al-ʿarabī 34/1987/232 ff.
Maškūr, Ǧawād: *Abū l-Ḫaṭṭāb va firqa-yi Ismāʿīlīya*; in: Yādnāme-yi Nāṣir-i Ḫosrau. Mašhad 1976. S. 553 ff.
Mason, H.: *The role of the Azdite Muhallabid family in Marw's anti-Umayyad power struggle. An historical reevaluation*; in: Arabica 14/1967/191 ff.
Masqueray, s. Abū Zakarīyā'.
Massé, H.: *Le Tafsīr d'Abū 'l-Futūḥ Rāzī*; in: Festschrift Marçais 243 ff.
Massignon, L.: *Cadis et naqībs baghdadiens*; in: WZKM 51/1948/106 ff.
id.: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. [2]Paris 1954.
id.: *La légende „De tribus impostoribus" et ses origines islamiques*; in: RHR 82/1920/74 ff.
id.: *Mission en Mésopotamie (1907–1908)*, 1–2. Kairo 1910–1912. (Mem. IFAO 28/1910 und 31/1912).
id.: *Opera minora*, ed. Y. Moubarac, 1–3. Beirut 1963.
id.: *La Passion de Ḥusayn Ibn Manṣūr Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Baġdād le 26 mars 922*, 1–4. [2]Paris 1975. – Engl. Übs. von Herbert Mason u. d. T.: *The Passion of al-Ḥallāǧ. Mystic and Martyr of Islam*, 1–4. Princeton 1982.
id.: *La Rawḍa de Médine, cadre de la méditation musulmane sur la destinée du Prophète*; in: BIFAO 59/1960/241 ff. = Opera minora III 286 ff.
id.: *Recherches sur les Shīʿites extrémistes à la fin du troisième siècle de l'Hégire*; in: ZDMG 92/1938/378 ff.
id.: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris 1929.
id.: *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*; in: Opera minora I 443 ff.
Masson, V. M.: *Das Land der tausend Städte. Die Wiederentdeckung der ältesten Kulturgebiete in Mittelasien*. München 1982.
Masud, M. Kh.: *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī's Life and Thought*. Islamabad 1977.
-Masʿūdī, ʿAlī b. al-Ḥusain: *Murūǧ aḏ-ḏahab. – Les prairies d'or*, ed. C. Barbier de Meynard und Pavet de Courteille, 1–9. Paris 1861–77. – (nach Schrägstrich) ed. Ch. Pellat, 1–7. Beirut 1966–79.

id.: *-Tanbīh wal-išrāf*, ed. M. J. de Goeje. Leiden 1893–94. (BGA 8).
Matern, G.: *Ibn Abī Lailā, ein Jurist und Traditionarier des frühen Islam*. Diss. Bonn 1968.
Mathews, J. F.: *Hostages, Philosophers, Pilgrims, and the Diffusion of Ideas in the Late Roman Mediterranean and Near East*; in: F. M. Clover/R. S. Humphreys: *Tradition and Innovation in Late Antiquity*. The University of Wisconsin Press 1989. S. 29 ff.
Mattock, J.: *History and Fiction*; in: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies 1/1986/80 ff.
-Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad: *-Tauḥīd*, ed. Fatḥallāh Ḫulaif. Beirut 1970.
id.: *Ta'wīlāt ahl as-sunna*, ed. Ibrāhīm und Saiyid ʿIwaḍain, 1. Kairo 1391/1971. – [2]ed. Muḥammad Mustafīḍ ar-Raḥmān, 1. Dakka 1402/1982.
(Pseudo-)Māturīdī: *Risāla fī l-ʿaqā'id*, ed. Y. Z. Yörükan, *Islam akaidine dair eski metinler*. Istanbul 1953.
id.: *Šarḥ al-Fiqh al-akbar*. Haidarabad 1321/1903.
-Maṭwī, Muḥammad al-ʿArūsī: *Faḍā'il Ifrīqiya fī l-āṯār wal-aḥādīṯ al-mauḍūʿa*. Beirut 1403/1983.
id.: *Sīrat al-Qairawān. Risālatuhā ad-dīnīya waṭ-ṭaqāfīya fī l-Maġrib al-islāmī*. Tripolis/Tunis 1981.
Mau, J.: *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*; in: Deutsche Ak. Wiss. Berlin, Inst. für hell.-röm. Phil., Veröff. nr. 4. Berlin 1954.
-Māwardī, ʿAlī b. Muḥammad: *Adab al-qāḍī*, ed. Muḥyī Hilāl as-Sirḥān, 1 ff. Baġdād 1391/1971 ff.
id.: *-Aḥkām as-sulṭānīya wal-wilāyāt ad-dīnīya*, ed. Maximilian Enger. Bonn 1853.
May, G.: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*. Berlin 1978. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 48).
McAuliffe, J. D.: *Exegetical Identification of the Ṣābi'ūn*; in: MW 72/1982/95 ff.
McCarthy, R. M.: *Al-Kindī's Treatise on the Intellect*; in: Islamic Studies Karachi 3/1964/119 ff.
id.: *The Theology of al-Ash'arī*. Beirut 1953.
id.: *-Taṣānīf al-mansūba ilā failasūf al-ʿArab*. Baġdād 1382/1962.
McCown, C. C.: *The Testament of Solomon*. Leipzig 1922. (Untersuchungen zum Neuen Testament 9).
McDannell, C./Lang, B.: *Heaven. A History*. New Haven (u. a.) 1988.
McDermott, M. J.: *Abū ʿĪsā al-Warrāq on the Dahriyya*; in: MUSJ 50/1984/387 ff.
id.: *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*. Beirut 1978.
McWilliam, J.: *The Context of Spanish Adoptionism. A Review*; in: *Conversion and Continuity*, ed. M. Gervers und R. J. Bikhazi. S. 76 ff.
Mehiri, ʿAbdalqādir: *Les théories grammaticales d'Ibn Ǧinnī*. Tunis 1973.
Meier, F.: *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr (357–440/967–1099). Wirklichkeit und Legende*. Leiden 1976.
id.: *Almoraviden und marabute*; in: WI 21/1981/80 ff.
id.: *Anfänge arabischer Logopädie*; in: Festschrift Singer 89 ff.
id.: *Ein arabischer „bet-ruf"*; in: Asiatische Studien 33/1979/153 ff.
id.: *Eine Auferstehung Mohammads bei Suyūṭī*; in: Der Islam 62/1985/20 ff.
id.: *Aussprachefragen des älteren Neupersisch*; in: Oriens 27-28/1981/70 ff.
id.: *Bahā'-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik*. Leiden 1989. (Acta Iranica. Troisième série. Bd. XIV).
id.: *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, ed. E. Glassen und G. Schubert, 1–3. Stuttgart 1992. (BTS 53).
id.: *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Šaiḫ Naǧmaddīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* Wiesbaden 1957.
id.: *Der Prediger auf der Kanzel (Minbar)*; in: Festschrift Spuler 225 ff.
id.: *Ein Profetenwort gegen die Totenbeweinung*; in: Der Islam 50/1973/207 ff.
id.: *Das Sauberste über die Vorbestimmung. Ein Stück über Ibn Taymiyya*; in: Saeculum 32/1981/74 ff.
id.: *Die schöne Mahsatī. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers*. Wiesbaden 1963.
id.: *Die Segenssprechung über Mohammed im Bittgebet und in der Bitte*; in: ZDMG 136/1986/364 ff.
id.: *Der „Urknall" eine Idee des Abū Bakr ar-Rāzī*; in: Oriens 33/1992/1 ff.

id.: *Zum Vorrang des Glaubens und des guten Denkens vor dem Wahrheitseifer bei den Muslimen*; in: Oriens 32/1990/1 ff.
id.: *Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik*; in: Oriens 20/1967/60 ff.
id.: *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Istanbul 1994. (BTS 58).
id.: *Zwei islamische Lehrerzählungen bei Tolstoj?*; in: Asiatische Studien 11/1957-8/143 ff.
Meisami, J. S.: *Mas'ūdī on Love and the Fall of the Barmakids*; in: JRAS 1989. S. 252 ff.
Melikian-Chirvani, A. S.: *L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman*; in: Le monde Iranien et l'Islam 2/1974/1 ff.
de Menasce, J.: *Le témoignage de Jayhānī sur le mazdéisme*; in: Festschrift Nyberg 50 ff.
Mensching, G.: *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*. Leiden 1957.
Merki, H.: *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg (Schweiz) 1952.
Mernissi, F.: *Le harem politique. Le prophète et les femmes*. Paris 1987.
Mettmann, W.: *La Historia de la Donzella Teodor. Ein spanisches Volksbuch arabischen Ursprungs*. Mainz 1962. (Abh. Ak. Wiss. und Lit., Geistes- und sozialwiss. Kl. 1962. Nr. 3).
Metzger, M.: *Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im 3. und 2. Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament*, 1–2. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985.
van der Meulen, D./von Wissmann, H.: *Ḥaḍramaut. Some of its Mysteries Unveiled*. Leiden 1932.
Meyendorff, J.: *Christ in Eastern Christian Thought*. ²New York 1975.
Meyer, E.: *Der historische Gehalt der Aiyām al-ʿArab*. Wiesbaden 1970. (Schriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung 7).
id.: *Ibn ʿArabī begegnet Ibn Rušd. Variationen zum Thema Gotteserkenntnis*; in: ZGAIW 3/1986/280 ff.
Meyerhof, M.: *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*. Berlin 1930. (SB Preuß. Ak. der Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1930. Nr. 23.).
id.: *The Philosophy of the Physician Ar-Rāzī*; in: IC 15/1941/45 ff.
Mez, A.: *Geschichte der Stadt Ḥarrān in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber*. Diss. Straßburg 1892.
id.: *Die Renaissance des Islâms*. Heidelberg 1922.
Miah, M. Sh.: *The Reign of al-Mutawakkil* (Diss. London 1963). Dacca 1969.
Michael Syrus: *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*, ed. u. frz. Übs. von J. B. Chabot, 1–4. Paris 1899–1911.
Michot, J.: *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Löwen 1986.
MIDEO = Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire.
Midrāš Tanḥūmā, ed. Šelōmō Buber. Wilna 1913.
Mielck, R.: *Vom Bahaismus in Deutschland*; in: Der Islam 13/1923/109 ff.
Mieli, A.: *La science arabe*. Rom 1938.
Miftāḥ, Aḥmad: *Miftāḥ al-afkār*. Kairo 1314/1896.
Migne, J. P.: *Patrologiae cursus completus omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum.*
Patrologia Graeca 1–161. Paris 1857–1866.
Patrologia Latina, 1–217. Paris 1844–1864.
Mīlānī, ʿAlī al-Ḥusainī: *Aḥādīṯ maqlūba fī manāqib aṣ-ṣaḥāba*; in: Turāṯunā 7/1412, Heft 2/36 ff.
id.: *Ḥadīṯ ittibāʿ sunnat al-ḫulafāʾ wa-iṭāʿat al-umarāʾ*; in: Turāṯunā 7/1412, Heft 1/43 ff.
Miles, G. C.: *The Coinage of the Kākwayhid Dynasty*; in: Iraq 5/1938/89 ff.
id.: *The Earliest Arab Gold Coinage*; in: Amer. Numism. Soc., Museum Notes 13/1967/205 ff.
id.: *Early Islamic Inscriptions near Ṭāʾif in the Ḥijāz*; in: JNES 7/1948/236 ff.
id.: *The Iconography of Umayyad Coinage*; in: Ars Orientalis 3/1959/207 ff.
id.: *Miḥrāb and ʿAnaza. A Study in Early Islamic Iconography*; in: Archaeologica Orientalia in memoriam E. Herzfeld, ed. G. C. Miles. New York 1952. S. 156 ff.
id.: *The Numismatic History of Rayy*. New York 1938.
Milinda-pañha = *Milinda's Questions*, trsl. from the Pali by I. B. Horner, 1–2. London 1964.

Miller, L. B.: *Islamic Disputation Theory. A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through Fourteenth Centuries*. Diss. Princeton 1984.
Miller, R. E.: *Māppiḷa Muslims of Kerala. A study in Islamic trends*. Bombay 1976.
Mingana, A.: *Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*; in: Woodbrooke Studies II. Cambridge 1928.
Minorsky, V.: *Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks and India*. London 1942.
id.: *The Older Preface to the „Shāh-nāma"*; in: Festschrift Levi Della Vida II 159 ff.
id.: *Tamīm b. Baḥr's Journey to the Uyghurs*; in: BSOAS 12/1947-8/275 ff.
Miquel, A.: *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*, 1–4. Paris 1967–75.
id.: *L'Islam d'Ibn Baṭṭûṭa*; in: BEO 30/1978/75 ff.
id.: *Sept contes des Mille et une nuit. Ou il n'y a pas de contes innocents*. Paris 1981.
Mīr Dāmād: *-Qabaṣāt*, ed. M. Muḥaqqiq. Teheran 1977.
id.: *-Rawāšiḥ as-samawīya fī šarḥ al-aḥādīṯ al-imāmīya*. Teheran 1311. Nachdruck Qum 1405/1985.
Mīrzā ʿAbdallāh Efendi: *Riyāḍ al-ʿulamā' wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, ed. Aḥmad al-Ḥusainī, 1–6. Qum 1401/1981.
Miskawaih, Aḥmad b. Muḥammad: *Taǧārib al-umam*, ed. H. F. Amedroz und D. S. Margoliouth, 1–7. Oxford/London 1920–1.
Mixailova (= Mikhailova), I. B.: *Organizacija ajjarov v Bagdade X–XI vv*; in: Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii Kultury Narodov Vostoka, 1. Moskau 1978. S. 86 ff.
Mīzān = Ḏahabī: *Mīzān al-iʿtidāl*.
-Mizzī, Yūsuf b. ʿAbdarraḥmān: *Tahḏīb al-kamāl fī asmā' ar-riǧāl*, ed. Baššār ʿAuwād Maʿrūf, 1–15. Beirut 1980–1988.
id.: *Tuḥfat al-ašrāf bi-maʿrifat al-aṭrāf*, ed. ʿAbduṣṣamad Šarafuddīn, 1–13. Bombay 1965–1982.
MMʿIʿA = Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī, Damaskus = RAAD.
MMʿIʿI = Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿIrāqī, Baġdād.
Mochiri, M. I.: *A Pahlawi Forerunner of the Umayyad reformed coinage*; in: JRAS 1981/168 ff.
id.: *Arab-Sasanian civil war coinage. Manichaeans, Yazīdīya and other Khawārij*. Paris 1986.
Modarressi Tabatabai, H.: *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam. Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought*. Princeton 1993.
id.: *Early debates on the Integrity of the Qur'ān*; in: SI 77/1993/5 ff.
id.: *An Introduction to Shīʿī Law. A bibliographical study*. London 1984.
id.: *Kharāj in Islamic Law*. London 1983.
id.: *Some Recent Analyses of the Concept of majāz in Islamic Jurisprudence*; in: JAOS 106/1986/787 ff.
id.: *Turbat-i pākān*, 1–2. Qum 2535/1976–77.
Mohaghegh, Mahdī: *Failasūf-i Raiy Muḥammad Ibn-i Zakarīyā-i Rāzī*. Teheran 1349/1970.
id.: *Manābiʿ-i tāza dar bāra-yi Ibn-i Rāwandī*; in: Mağ. Dān. Adab. Ṭahrān 14/1966/77 ff.
Mojsisch, B., s. *Sprachphilosophie*.
Mokri, M.: *Esotérisme kurde. Aperçus sur le sécret gnostique des Fidèles de Vérité*. Paris 1966.
id.: *Le Kalām Gourani sur le Pacte des Compagnons Fidèles de Vérité au Sein de la Perle Prémondiale*; in: JA 265/1977/237 ff.
id.: *La lumière en Iran ancien et dans l'Islam*; in: Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Paris 1976. S. 325 ff.
Molé, M.: *Les mystiques musulmans*. Paris 1965.
id.: *Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlévis*; in: Oriens 13–14/1961/1 ff.
Momen, M.: *An Introduction to Shīʿī Islam. The history and doctrines of Twelver Shīʿism*. New Haven/London 1985.
Momin, A.: *Imam Abū Ḥanīfa and the Doctrine of Khalq-al-Qur'ān*; in: Hamdard Islamicus 9/1986, Heft 3/41 ff.
Monnot, G.: *Abū Qurra et la pluralité des religions*; in: RHR 108/1991/50 ff.
id.: *Les controverses théologiques dans l'œuvre de Shahrastānī*; in: A. Le Bolluec (hrg.), La controverse religieuse et ses formes. Paris 1995. S. 281 ff.
id.: *L'écho musulman aux religions d'Iran*; in: Islamochristiana 3/1977/85 ff.

id.: *Les écrits musulmans sur les religions non-bibliques*; in: MIDEO 11/1972/5 ff.
id.: *L'histoire des religions en Islam. Ibn al-Kalbī et Rāzī*; in: RHR 188/1975/23 ff.
id.: *Un inédit de Dār al-Kotob: le Kitāb al-mathālib d'Ibn al-Kalbī*; in: MIDEO 13/1977/315 ff.
id.: *Islam et religions*. Paris 1986. (Islam d'hier et d'aujourd'hui 27).
id.: *Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien*; in: JA 268/1980/233 ff.
id.: *Quelques textes de ʿAbd al-Jabbār sur le manichéisme*; in: RHR 183/1973/3 ff.
id.: *Sabéens et idolâtres selon ʿAbd al-Jabbār*; in: MIDEO 12/1974/13 ff.
id.: *Penseurs musulmans et religions iraniennes. ʿAbd al-Jabbār et ses devanciers*. Paris/Kairo/Beirut 1974. (Etudes musulmanes 16).
id.: *Le Verset du Trône*; in: MIDEO 15/1982/119 ff.
Monroe, J.: *The art of Badīʿ az-Zamān al-Hamadhānī as picaresque narrative*. Beirut 1983.
Montet, E.: *Un rituel d'abjuration des Musulmans dans l'église grecque*; in: RHR 53/1906/145 ff.
Moosa, M.: *Extremist Shiites. The ghulāt sects*. Syracuse/New York 1988.
id.: *A New Source on Aḥmad Ibn al-Ṭayyib al-Sarakhsī: Florentine Ms Arabic 299*; in: JAOS 92/1972/19 ff.
Moreno, M. M.: *Note di teologia ibāḍita*; in: AIUON 3/1949/299 ff.
Morenz, S.: *Entstehung und Wesen der Buchreligion*; in: ThLZ 75/1950/709 ff.
Morier, J. J.: *Reisen durch Persien in den Jahren 1808 bis 1816*, dt. Übs. von Wolfgang Barthel. Berlin 1985.
Morimoto, K.: *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period*. Kyoto 1981.
Morony, M. G.: *The Age of conversion. A reassessment*; in: *Conversion and continuity*, ed. M. Gervers und R. J. Bikhazi. S. 135 ff.
id.: *Bayn al-Fitnatayn. Problems in the periodization of early Islamic history*; in: JNES 40/1981/247 ff.
id.: *Conquerors and Conquered: Iran*; in: *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll. Illinois 1982. S. 73 ff.
id.: *The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq*; in: Iran 14/1976/41 ff.
id.: *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton 1984.
id.: *Landholding and Social Change. Lower al-ʿIrāq in the Early Islamic Period*; in: *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*. Beirut 1984. S. 209 ff.
id.: *Landholding in Seventh-century Iraq. Late Sasanian and early Islamic patterns*; in: *The Islamic Middle East, 700–1900*. Studies in Economic and Social History, ed. A. L. Udovitch. Princeton 1981. S. 135 ff.
id.: *Religious communities in late Sasanian and early Muslim Iraq*; in: JESHO 17/1974/113 ff.
Morton, A. H.: *A Glass Dinar Weight in the name of ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān*; in: BSOAS 49/1986/177 ff.
Moscati, S.: *Le califat d'al-Hādī*; in: Studia Orientalia (Societas Orientalis Fennica) 13/1946, Heft 4.
id.: *Studi storici sul califfato di al-Mahdī*; in: Orientalia 14/1945/300 ff.
id.: *Nuovi studi storici sul califfato di al-Mahdī*; in: Orientalia 15/1946/155 ff.
id.: *Studi su Abū Muslim*. II: *Propaganda e politica religiosa di Abū Muslim*; in: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei 346/1949, serie ottava. Rendiconti Classe di Scienze morali, storiche e filologiche IV 474 ff.
id.: *Il testamento di Abū Hāšim*; in: RSO 27/1952/28 ff.
Mosel, U.: *Syntaktische Terminologie bei Sībawaih*, 1–2. Diss. München 1975.
Mottahedeh, R. P.: *Bureaucracy and the Patrimonial State in Early Islamic Iran and Iraq*; in: Abhath 29/1981/25 ff.
id.: *Consultation and the Political Process in the Islamic Middle East of the 9th, 10th and 11th Centuries*; in: Festschrift Ghul 83 ff.
id.: *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton 1980.
id.: *The Shuʿūbīyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran*; in: IJMES 7/1976/161 ff.
Motzki, H.: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Stuttgart 1991. (AKM 50, 2).
id.: *Der Fiqh des Zuhrī. Die Quellenproblematik*; in: Der Islam 68/1991/1 ff.

id.: *The Muṣannaf of ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, a source of authentic aḥādīth of the first century A. H.*; in: JNES 50/1991/1 ff.
Moukdad, Y.: *Richteramt und Rechtswesen in Baġdād von der Stadtgründung bis zum Ende der Būyidenzeit (145/763–447/1055)*. Diss. Hamburg 1971.
-Muʿaibid, Muḥammad Ǧabbār: *Šuʿarāʾ Baṣrīyūn min al-qarn aṯ-ṯāliṯ al-hiǧrī. Dirāsa wa-nuṣūṣ. Al-ʿAṭawī, al-Ǧāḥiẓ, al-Ḥamdawī*. Baġdād 1977.
-Muʾaiyad billāh, Aḥmad b. al-Ḥusain: *Iṯbāt nubūwat an-nabī*, ed. Aḥmad Ibrāhīm al-Ḥāǧǧ. Beirut o. J.
-Muʾaiyad fī d-dīn aš-Šīrāzī: *-Maǧālis al-Muʾaiyadīya. al-Miʾa al-ūlā*, ed. Ḥātim Ḥamīduddīn. Bombay 1395/1975. – ed. Muḥammad ʿAbdalqādir ʿAbdannāṣir. Kairo 1975.
Muʿammar, ʿAlī Yaḥyā: *-Ibāḍīya baina l-firaq al-islāmīya*. Algier 1972.
Muʾarriǧ as-Sadūsī: *(Ḥaḍf min) Nasab Quraiš*, ed. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid. Kairo 1960.
-Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd: *-Kāmil fī l-luġa wal-adab wan-naḥw wat-taṣrīf*, ed. W. Wright, 1–2. Leipzig 1864–92. – (zitierte Ausgabe, wenn nicht anders bezeichnet:) ed. Zakī Mubārak, 1–3. Kairo 1355/1936–1356/1937. Bd. 4: *Fahāris* von Muḥammad Saiyid Kailānī. Kairo 1376/1956.
id.: *-Muqtaḍab*, ed. Muḥammad ʿAbdalḫāliq ʿUḍaima, 1–4. Kairo 1385/1965.
id.: *-Taʿāzī wal-marāṯī*, ed. Muḥammad ad-Dībāǧī. Damaskus 1396/1976.
-Mubaššir b. Fātik: *Muḫtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*, ed. ʿAbdarraḥmān Badawī. ²Beirut 1980.
-Mudarrisī, s. Modarressi Tabataba'i.
Müller, C. W.: *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*. Wiesbaden 1965.
Müller, Gerhard: *Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez*. Berlin 1959.
Müller, Gottfried: *Die Barmherzigkeit Gottes. Zur Entstehungsgeschichte eines koranischen Symbols*; in: WI 28/1988/334 ff.
id.: *Ich bin Labīd und das ist mein Ziel. Zum Problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaṣīde*. Wiesbaden 1981.
Müller, K. E.: *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. Wiesbaden 1967.
Müller, L.: *Helden und Heilige aus russischer Frühzeit*. München 1984.
Mufaḍḍal b. Salama: *-Fāḫir*, ed. C. A. Storey. Leiden 1915.
-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad Ibn al-Muʿallim: *Amālī*. Nağaf 1351/1932.
id.: *Awāʾil al-maqālāt fī l-maḍāhib al-muḫtārāt*, ed. ʿAbbāsqulī Wağdī. ²Tabrīz 1371/1951. – Frz. Übs. von D. Sourdel u. d. T.: *L'Imamisme vu par le cheikh al-Mufīd*; in: REI 40/1972/217 ff.
id.: *-Ǧamal au an-Nuṣra fī ḥarb al-Baṣra*. Nağaf 1382/1963. – (von Bd. IV an auch zitiert) Ed. ʿAlī Mīr Šarīfī. Qum 1371 š./1992. – Frz. Übs. von M. Rouhani u. d. T.: *La Victoire de Bassora*. Paris 1974.
id.: *-Ḥikāyāt*, riwāyat aš-Šarīf al-Murtaḍā; ed. Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī, in: Turāṯunā 4/1409, Heft 3/91 ff.
id.: *ʿIddat rasāʾil*. Qum o. J.
id.: *-Ifṣāḥ fī imāmat ʿAlī*. Qum o. J. (um 1981).
id.: *-Iḫtiṣāṣ*. Nağaf 1390/1971.
id.: *-Iršād*. Nağaf 1381/1962. – Engl. Übs. von I. K. A. Howard u. d. T.: *The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*. London 1981.
id.: *Šarḥ ʿaqāʾid aṣ-Ṣadūq*, im Anschluß an *Awāʾil al-maqālāt fī l-maḍāhib al-muḫtārāt*, ed. ʿAbbāsqulī Wağdī. Tabrīz 1951.
id.: *-ʿUyūn wal-maḥāsin* = Šarīf al-Murtaḍā ʿAlī b. al-Ḥusain, *-Fuṣūl al-muḫtāra min al-ʿUyūn wal-maḥāsin*, ²1–2, Nağaf o. J. (um 1950). – ³Nağaf 1381/1962.
Muǧāhid b. Ǧabr: *-Tafsīr*, ed. ʿAbdarraḥmān aṭ-Ṭāhir Muḥammad as-Sūratī, 1–2. Islamabad o. J. (um 1980).
Muǧīraddīn al-Ḥanbalī, ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad: *-Uns al-ǧalīl bi-taʾrīḫ al-Quds wal-Ḫalīl*, 1–2. Amman 1973.
Mugler, Ch.: *Sur quelques particularités de l'atomisme ancien*; in: Revue de Philologie 27/1953/141 ff.

Muġulṭā'ī, Nāṣiraddīn: *-Wāḍiḥ al-mubīn fī ḏikr man istašhada min al-muḥibbīn*, ed. O. Spies. Stuttgart 1936. (Bonner Orientalistische Studien 18).
-Muḥallī, Ḥumaid b. Aḥmad: *Siyar a'imma muḫtāra min kitāb al-Ḥadā'iq al-wardīya*; in: W. Madelung. *Arabic Texts concerning the history of the Zaidī Imams*. S. 171 ff.
Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī: *Bayān aš-šar'*, ed. Aḥmad b. Ḥamd al-Ḫalīlī u. a., 1–19. 'Umān, Wizārat at-Turāṯ 1982–1986.
Muḥammad b. Idrīs al-'Iġlī al-Ḥillī: *Sarā'ir al-ḥāwī fī taḥrīr al-fatāwī*. [2]Teheran 1390/1970.
Muḥammad b. Maḥmūd an-Naisābūrī: *Tafsīr-i Baṣā'ir-i Yamīnī*, ed. 'Alī Rawāqī. Teheran o. J.
Muḥaqqiq, Mahdī, s. Mohaghegh.
-Muḥāsibī, al-Ḥāriṯ b. Asad: *-'Aql* und *Fahm al-Qur'ān*, ed. Ḥusain al-Quwatlī. o. O. (Beirut) 1391/1971.
id.: *-Ḥalwa wat-tanaqqul fī l-'ibāda wa-daraǧāt al-'ābidīn*, ed. I. 'Abduh Ḫalīfa; in: Mašriq 48/1954/182 ff., 49/1955/43 ff. und 451 ff.
id.: *Mā'īyat al-'aql*, ed. 'Abdalqādir Aḥmad 'Aṭā. Kairo 1980.
id.: *-Makāsib*; in: *Masā'il fī a'māl al-qulūb wal-ǧawāriḥ*, ed. 'Abdalqādir Aḥmad 'Aṭā. Kairo 1969.
id.: *-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, ed. Margaret Smith. London 1940. (GMS, NS 15).
id.: *-Tawahhum* = A. Roman, *Une vision humaine des fins dernières. Le Kitāb al-Tawahhum d'al Muḥāsibī*. Paris 1978.
Muḥīṭ al-Muḥīṭ, s. Bustānī.
Muir, W.: *The Apology of Al Kindy, written at the court of Al Mamun*. [2]London 1887.
-Munaǧǧid, Ṣalāḥaddīn: *Dirāsāt fī ta'rīḫ al-ḫaṭṭ al-'arabī*. Beirut 1972.
-Muqaddasī, Muḥammad b. Aḥmad: *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, ed. M. J. de Goeje, [2]Leiden 1906. (BGA 3). – Frz. Teilübs. von André Miquel u. d. T.: *La meilleure répartition pour la connaissance des provinces*. Damaskus 1963.
-Muqammiṣ, Dāwūd b. Marwān: *'Išrūn maqāla*, ed. und engl. Übs. von Sarah Stroumsa u. d. T.: *Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiṣ's*[10] *Twenty Chapters ('Ishrūn Maqāla)*. Leiden 1989.
Muqātil b. Sulaimān al-Balḫī: *-Ašbāh wan-naẓā'ir fī l-Qur'ān al-karīm*, ed. 'Abdallāh Maḥmūd Šiḥāṭa. Kairo 1975.
id.: *-Tafsīr (al-kabīr)*, ed. 'Abdallāh Maḥmūd Šiḥāṭa, 1–5. Kairo 1979–1987.
id.: *Tafsīr al-ḫamsmi'at āya min al-Qur'ān*, ed. Isaiah Goldfeld. Bar Ilan University 1980.
Murad, Hasan Qasim: *The Beginnings of Islamic Theology. A Critique of Joseph van Ess' Views*; in: Islamic Studies 26/1987/191 ff.
id.: *Ethico-Religious Ideas of Umar II*. Diss. Montreal, McGill University 1981.
id.: *Jabr and Qadar in Early Islam. A Reappraisal of their political and religious implications*; in: Festschrift Adams 117 ff.
Murād, Sa'īd: *Ibn Mattawaih wa-ārā'uhū l-kalāmīya wal-falsafīya*. Kairo 1411/1991.
Muranyi, M.: *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz aus Qairawān. Aus dem Kitāb al-Ḥaǧǧ des 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. Abī Salama al-Māǧišūn (st. 164/780–81)*. Wiesbaden/Stuttgart 1985.
id.: *Fragmente aus der Bibliothek des Abū l-'Arab al-Tamīmī (st. 333/944–45) in der Handschriftensammlung von Qairawān*. Qairawaner Miszellaneen I; in: ZDMG 136/1986/512 ff.
id.: *Das Kitāb al-Siyar von Abū Isḥāq al-Fazārī*; in: JSAI 6/1985/63 ff.
id.: *Das Kitāb Musnad ḥadīṯ Mālik b. Anas von Ismā'īl b. Isḥāq al-Qāḍī (199/815–282/895)*. Qairawaner Miszellaneen II; in: ZDMG 138/1988/128 ff.
id.: *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur*. Wiesbaden 1984.
id.: *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte*. Diss. Bonn 1973.
Murdoch, J. E.: *Mathesis in philosophiam scholasticam introducta. The Rise and Development of the Application of Mathematics in Fourteenth Century Philosophy and Theology*; in: Arts libéraux et philosophie au Moyen-Age. Actes du IV[e] Congrès International de Philosophie Médiévale Montreal 1967. Montreal/Paris 1969. S. 215 ff.

[10] Die Herausgeberin möchte den Namen jetzt Muqammaṣ lesen; vgl. D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam*, Leiden 1995, S. 183, Anm. 14.

id.: *Naissance et développement de l'atomisme au bas moyen-âge latin*, in: *La science de la nature. Théories et pratiques*. Montreal/Paris 1974. (Cahiers d'Etudes Médiévales 2). S. 11 ff.
-Murtaḍā, s. -Šarīf al-Murtaḍā.
Murūwa, Ḥusain: *-Nazaʿāt al-māddīya fī l-falsafa al-ʿarabīya al-islāmīya*, 1–2. Beirut 1978. [5]1985.
Mūsā b. Ibrāhīm al-Marwazī, Abū ʿImrān: *Musnad al-imām Mūsā b. Ǧaʿfar*, ed. Muḥammad Ḥusain al-Ḥusainī al-Ǧalālī. [3]Chicago 1980.
Musil, A.: *The manners and customs of the Rwala Bedouins*. New York 1928.
id.: *Zur Zeitgeschichte von Arabien*. Leipzig/Wien 1918.
MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beirut.
Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ: *-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbdalbāqī, 1–5. Kairo 1374/1955–1375/1956.
Musnad al-Imām ʿAlī ar-Riḍā, ed. ʿAzīzallāh al-ʿUṭāridī, 1–2. Teheran 1392/1972.
Musnad Mūsā b. Ǧaʿfar, s. Mūsā b. Ibrāhīm al-Marwazī.
Muṣṭaufī Qazwīnī, Ḥamdallāh: *Nuzhat al-qulūb*, ed. Guy Le Strange, 1–2. Leiden/London 1915–1919. (GMS 23).
-Mutanabbī, Abū ṭ-Ṭaiyib: *-Dīwān* mit Kommentar des -Wāḥidī, ed. F. Dieterici. Berlin 1861.
-Mutawallī, ʿAbdarraḥmān b. Ma'mūn: *-Muġnī*, ed. M. Bernand. Kairo 1986. (Suppl. aux Annales Islamologiques. Cahier 7).
Muth, F.-Ch.: *Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats (136/754 bis 145/762)*. Diss. Frankfurt 1987.
-Muṭṭalibī, ʿAbdalǧabbār: *al-Adīb al-muǧāmir ʿAbdallāh b. Muʿāwiya. Usratuhū wa-sīratuhū wa-adabuhū*. Baġdād 1978.
-Muttaqī al-Hindī, ʿAlī b. ʿAbdalmalik: *Kanz al-ʿummāl*, 1–13. Haidarabad 1373/1953.
-Muwaffaq, al-Ḥusain b. Ismāʿīl aš-Šaǧarī: *-Iḫāṭa*, Teil II; Hs. Leiden, Or. 8409.
Muwaffaq b. Aḥmad al-Makkī: *Manāqib Abī Ḥanīfa*. Haidarabad 1321/1903. – [2]Beirut 1401/1981.
MW = Muslim World, Hartford.
-Muzanī, Ismāʿīl b. Yaḥyā: *K. al-Amr wan-nahy*, ed. R. Brunschvig; in: BEO 11/1945-46/145 ff.
von Mžik, H.: *Einiges über Marwāns II. Beinamen: al-Ḥimār und al-Ǧaʿdī*; in: WZKM 20/1906/310 ff.

-Nabhānī, Yūsuf b. Ismāʿīl: *Nuǧūm al-muhtadīn wa-ruǧūm al-muʿtadīn fī dalāʾil nubūwat saiyidinā Muḥammad saiyid al-mursalīn*, Kairo o. J.
Nader, A. N.: *Le système philosophique des Muʿtazila*. Beirut 1956.
Nafāʾis al-maḫṭūṭāt, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, 1–4. Baġdād 1964.
-Nafs az-zakīya, Muḥammad b. ʿAbdallāh: *-Siyar*, ed. Riḍwān as-Saiyid; in: Mağ. Kull. Ādāb Ṣanʿā' 11/1990/105 ff.
-Nağāšī, Aḥmad b. ʿAlī: *-Riǧāl*. Bombay 1317/1899. – dazu: Muḥammad ʿAlī al-Abṭaḥī: *Tahḏīb al-maqāl fī tanqīḥ Kitāb ar-Riǧāl li-Aḥmad b. ʿAlī an-Nağāšī*. Nağaf 1389/1969.
Nagel, T.: *Alexander der Große in der frühislamischen Volksliteratur*. Walldorf 1978. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 28).
id.: *Ein früher Bericht über den Aufstand von Muḥammad b. ʿAbdallāh im Jahre 145 h.*; in: Der Islam 46/1970/227 ff.
id.: *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jh.* München 1988.
id.: *Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?*; in: Festschrift Spuler 275 ff.
id.: *Das Kalifat der Abbasiden*; in: *Geschichte der arabischen Welt*, ed. U. Haarmann. München 1987. S. 101 ff.
id.: *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*. München 1983.
id.: *Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam*. Bonn 1973. (Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1).
id.: *Die Qiṣaṣ al-anbiyāʾ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*. Diss. Bonn 1967.

id.: *Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte.* Bonn 1975.
id.: *Die religionsgeschichtlichen Wurzeln des sogenannten Bilderverbots im Islam*; in: *Götterbild in Kunst und Schrift*, ed. H. J. Klimkeit. Bonn 1984. S. 93 ff.
id.: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, 1–2. Zürich/München 1981.
id.: *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates.* Bonn 1972.
id.: *Die „Urǧūza al-muḥtāra" des Qāḍī an-Nuʿmān*; in: WI 15/1974/96 ff.
Naǧš, Muḥammad: *Ḏikr miḥnat al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal.* Kairo 1397/1977.
-Naisābūrī, al- Ḥasan b. Muḥammad: *-Uqalāʾ al-maǧānīn*, ed. Muḥammad Baḥralʿulūm. Naǧaf 1387/1968.
Najafi, S. M. B.: *Baḥr Fāris oder Baḥr al-Baṣra*; in: Spektrum Iran 2/1989, Heft 2/20 ff.
Nakamura, K.: *Ghazālī on Prayer.* Tokio 1973.
id.: *Imam Ghazālī's cosmology reconsidered with special reference to the concept of jabarūt*; in: SI 80/1994/29 ff.
Nallino, C. A.: *Noterelle su Ibn al-Muqaffaʿ e suo figlio*; in: RSO 14/1933/130 ff.
id.: *Raccolta di scritti editi e inediti*, ed. M. Nallino, 1–6. Rom 1939–48.
id.: *Sull'origine del nome dei Muʿtaziliti*; in: RSO 7/1916/429 ff.
Naqāʾiḍ Ǧarīr wal-Farazdaq, ed. A. A. Bevan, 1–2. Leiden 1905–9. Indices und Glossar, Leiden 1908–12.
-Naršaḫī, Muḥammad b. Ǧaʿfar: *Taʾrīḫ Buḫārā*, ed. Ch. Schefer. Paris 1892. – Engl. Übs. von R. N. Frye u. d. T.: *The History of Bukhara.* Cambridge/Mass. 1954.
-Nasafī, Abū l-Muʿīn, s. Abū l-Muʿīn an-Nasafī.
-Nasafī, Abū Muṭīʿ, s. Abū Muṭīʿ an-Nasafī.
-Nasāʾī, Aḥmad b. ʿAlī b. Šuʿaib: *Ḏikr man ḥaddaṯa ʿanhu Ibn Abī ʿArūba wa-lam yasmaʿ minhu*, Hs. Istanbul, Ahmet III 624/3.
id.: *-Ḍuʿafāʾ wal-matrūkīn*, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. Aleppo 1396/1976. – ²ed. ʿAbdalʿazīz ʿIzzaddīn as-Sīrawān, *al-Maǧmūʿ fī ḍ-ḍuʿafāʾ wal-matrūkīn.* Beirut 1405/1985. S. 41 ff.
id.: *-Sunan*, 1–2. Kairo 1312.
-Nasāʾī, Zuhair b. Ḥarb: *-ʿIlm*; in: *Arbaʿ rasāʾil*, ed. Muḥammad Nāṣiraddīn Albānī, S. 103 ff.
-Nāši' al-akbar: *-Kitāb al-ausaṭ*, ed. J. van Ess, in: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie.* Beirut 1971. (BTS 11). Arab. Teil S. 71 ff.
id.: *Uṣūl an-niḥal*, ed. J. van Ess, in: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie.* Beirut 1971. (BTS 11). Arab. Teil S. 9 ff.
Nāṣir-i Ḫosrau: *Ǧāmiʿ al-ḥikmatain. Le livre réunissant les deux sagesses*, ed. H. Corbin und M. Moʿīn. Teheran 1953. (Bibl. Iran. 3).
id.: *Safarnāme-i Nāṣir-i Ḫosrau*, ed. und frz. Übs. von Ch. Schefer. Paris 1881.
-Nāṣirī, Aḥmad b. Ḫālid: *-Istiqṣāʾ li-aḫbār daulat al-Maġrib al-aqṣā*, frz. Übs. von A. Graulle und G. S. Colin; in: Archives Marocaines 31/1925/18 ff.
Naṣr b. Muzāḥim al-Minqarī: *Waqʿat Ṣiffīn*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo 1365/1946.
Našwān b. Saʿīd al-Ḥimyarī: *Šarḥ Risālat al-Ḥūr al-ʿīn*, ed. Kamāl Muṣṭafā. Kairo 1367/1948.
Natan ben Jehi'el: *Ha-ʿArūḵ*, ed. Mose Landau, 1–5. Prag 1819–1835.
-Nāṭiq bil-ḥaqq, Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusain: *-Diʿāma fī taṯbīt al-imāma*, ed. Nāǧī Ḥasan. ¹Baġdād 1977, ²Beirut 1981 (beide Male unter der irrtümlichen Bezeichnung: -Ṣāḥib Ibn ʿAbbād, *Nuṣrat maḏāhib az-Zaidīya*).
id.: *-Ifāda fī taʾrīḫ al-aʾimma as-sāda.* Hs. Leiden, Or. 912.
id.: *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, Hs. Leiden Or. 2949.
Nau, F.: *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle.* Paris 1933.
id.: *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, Métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient*; in: PO 3/1909/5 ff.
id.: *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716*; in: JA. 11 série 5/1915/225 ff.
-Naubaḫtī, al-Ḥasan b. Mūsā: *Firaq aš-Šīʿa*, ed. H. Ritter. Istanbul 1931. (BI 4).
Nawādir al-maḫṭūṭāt, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, 1–2. Kairo 1370/1951–1374/1954.
Nawas, J. A.: *Al-Maʾmûn. Miḥna and Caliphate.* Nijmegen 1992.

-Nawawī, Yaḥyā b. Šaraf: *Šarḥ matn al-Arba'īn an-Nawawīya fī l-aḥādīṯ aṣ-ṣaḥīḥa an-nabawīya*, ed. Louis Pouzet. Beirut 1982.
-Nazwānī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Abdallāh al-Kindī: *-Ǧauhar al-muqtaṣir*, ed. Saiyida Ismā'īl Kāšif. Oman 1406/1985.
id.: *-Ihtidā' wal-Muntaḥab min siyar ar-Rasūl wa-a'immat wa-'ulamā' 'Umān*, ed. Saiyida Ismā'īl Kāšif. Kairo 1406/1985.
Nemesius von Emesa: *De natura hominis*, ed. Moreno Morani. Leipzig 1987.
Nemoy, L.: *Anan ben David*; in: Festschrift Löw 239 ff.
id.: *Karaïte Anthology. Excerpts from the early literature*. New Haven/London 1952.
Nettler, R. L.: *A controversy on the problem of perception. Two religious outlooks in Islam*; in: Humaniora Islamica 1/1973/133 ff.
id.: *Islam as a Religion*; in: Humaniora Islamica 2/1974/209 ff.
Netton, I. R.: *Allah transcendent. Studies in the structures and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*. London 1989.
Neubauer, E.: *Musiker am Hof der frühen 'Abbāsiden*. Diss. Frankfurt 1965.
Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, 1 ff. Frankfurt 1972 ff. Bd. 5: *Orientalisches Mittelalter*, ed. W. Heinrichs. Frankfurt 1990.
Neusner, J.: *Aphrahat and Judaism*. Leiden 1971.
id.: *The Bavli's One Statement*. Atlanta 1991.
id.: *The City of God in Judaism and Other Comparative and Methodological Studies*. Atlanta 1991.
id.: *A History of the Jews in Babylonia*, 1–5. Leiden 1965–1970.
id.: *Language as Taxonomy. The Rules for Using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud*. Atlanta 1990.
id.: *Physics in an odd idiom. The Stoic theory of mixtures in the applied reason of the Mishna*; in: BSOAS 52/1989/419 ff.
id.: *Song of Songs Rabbah. An Analytical Translation*. Atlanta 1990.
id.: *The Twentieth Century Construction of „Judaism". Essays on the Religion of Torah in the History of Religion*. Atlanta 1991.
Neuwirth, A.: *Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit*; in: Festschrift Falaturi 3 ff.
ead.: *Das islamische Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans" in literaturwissenschaftlicher Sicht*; in: Der Islam 60/1983/166 ff.
ead.: *Die Masā'il Nāfi' b. al-Azraq. Element des „Portrait mythique d'Ibn 'Abbās" oder ein Stück realer Literatur?*; in: ZAL 25/1993/233 ff.
ead.: *Zum neueren Stand der Koranforschung*; in: Vorträge XXI. DOT Berlin 1980 (ZDMG, Suppl. 5). S. 183 ff.
ead.: *Sūrat al-Fātiḥa – „Eröffnung" des Text-Corpus Koran oder „Introitus" der Gebetsliturgie?*; in: Festschrift W. Richter 331 ff.
Nevo, Y./Cohen, Z./Heftmann, D.: *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev*, Midreshet Ben Gurion 1993.
New Catholic Encyclopedia. Prepared by an editorial staff at the Catholic University of America, 1–18. New York 1967–1989.
Newby, G. D.: *The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muḥammad*. Columbia 1989.
id.: *Sūrat al-'Ikhlāṣ*; in: Festschrift Gordon 127 ff.
s. auch Halperin.
Nicholson, R. A.: *An Early Arabic Version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*; in: Islamica 2/1926/402 ff.
id.: *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge 1921.
Niebuhr, C.: *Beschreibung von Arabien*. Kopenhagen 1778.
Nielsen, J. S.: *Secular Justice in an Islamic State. Maẓālim under the Baḥrī Mamlūks 662/1264–789/1387*. Istanbul 1985. (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 55).

Niewöhner, F.: *Die Diskussion um den Kalām und die Mutakallimūn in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung*; in: Archiv für Begriffsgeschichte 18/1974/7 ff.
id.: *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*. Heidelberg 1988.
Niʿma, ʿAbdallāh: *Hišām b. al-Ḥakam*. Kairo 1959.
Niʿmatullāh, Muğrim Mukrī: *Šāhnāma-yi ḥaqīqat*, ed. Muḥammad Mukrī, 1–2. Teheran 1966–71.
Niẓāmalmulk, Ḥasan b. ʿAlī: *Siyāsatnāma*, ed. Mehmet A. Köymen. Ankara 1976.
Niẓāmī-i ʿArūżī, Aḥmad b. ʿUmar: *Čahār maqāla*, ed. Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb Qazwīnī. London 1927. (GMS 11, 1).
Niẓāmī-i Ganǧawī: *Haft paikar*, ed. Waḥīd Dastgirdī. ²Teheran 1334/1956 (in: *Ḫamsa*, Bd. 4).
Nodelman, S. A.: *A Preliminary History of Characene*; in: Berytus 30/1960/83 ff.
Nöldeke, Th.: *Briefe an Goldziher*; vgl. Simon, R.: *Ignac Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondences*. Leiden 1986.
id.: *Burzoes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna übersetzt und erläutert*. Straßburg 1912.
id.: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Ṭabarī übersetzt*. Leiden 1879.
id.: *Die Namen der aramäischen Nation und Sprache*; in: ZDMG 25/1871/113 ff.
id.: *Persische Studien*, 1; in: Sitz. Ber. Wiener Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 116/1888, Heft 1/387 ff.
id.: *Untersuchungen zur semitischen Grammatik*; in: ZDMG 37/1883/525 ff.
id./F. Schwally/G. Bergsträsser/O. Pretzl: *Geschichte des Qorāns*. ²Leipzig 1938.
Nonnus von Nisibis: *Traité apologétique*, ed. und übs. von A. van Roey. Löwen 1948.
Norden, E.: *Die antike Kunstprosa*. ¹Leipzig/Berlin 1898; ⁵Darmstadt 1958.
Norris, H. T.: *The Berbers in Arabic Literature*. London/New York/Beirut 1982.
Noth, A.: *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die „Bedingungen ʿUmars (aš-šurūṭ al-ʿumariyya)" unter einem anderen Aspekt gelesen*; in: JSAI 9/1987/290 ff.
id.: *Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit*; in: Der Islam 47/1971/168 ff.
id.: *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn 1966.
id.: *Eine Standortbestimmung der Expansion (Futūḥ) unter den ersten Kalifen*; in: AS 43/1989/120 ff.
La notion d'autorité au Moyen-Age. Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de La Napoule 1978. Paris 1982.
La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia 1982. Paris 1985.
Nouiouat, M.: *La vie d'al-Sayyid al-Ḥimyarī, poète chiite du IIᵉ/VIIIᵉ siècle*; in: REI 48/1980/51 ff.
-Nubāhī, Abū l-Ḥasan b. ʿAbdallāh: *Taʾrīḫ quḍāt al-Andalus*, ed. E. Lévi-Provençal. Kairo 1948.
-*Nuğūm az-zāhira*, s. Ibn Taġrībirdī.
-Nuʿmānī, Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn Abī Zainab: -*Ġaiba*, ed. ʿAlī Akbar al-Ğifārī. Teheran o. J. – Ed. Ḥusain al-Aʿlamī. Beirut 1403/1983.
-Nūrī, Abū l-Ḥasan: *Risālat maqāmāt al-qulūb*, ed. P. Nwyia u. d. T.: *Textes mystiques inédits d'Abū-l-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)*; in: MUSJ 44/1968/115 ff.
-Nuwairī, Aḥmad b. ʿAbdalwahhāb: *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, 1 ff. Kairo 1923 ff.
Nwyia, P.: *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beirut 1970.
id.: *Le Tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq*; in: MUSJ 43/1968/179 ff.
id.: *Textes mystiques inédits d'Abū-l-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)*; in: MUSJ 44/1968/115 ff.
id.: *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*. Beirut 1973.
id./Samir, Kh.: *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunain Ibn Isḥāq et Qusṭā Ibn Lūqā*; in: PO 40/1979-81/519 ff.
Nyberg, H. S.: *ʿAmr b. ʿUbaid et Ibn al-Rāwendī, deux réprouvés*; in: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, ed. R. Brunschvig und G. E. von Grunebaum. Paris 1957. S. 125 ff.
id.: *Forschungen über den Manichäismus*; in: ZNTW 34/1935/70 ff.

id.: *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*. Leiden 1919.
id.: *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*; in: JA 214/1929/193 ff. und 219/1931/1 ff.
id.: *Die Religionen des alten Iran*, dt. von H. H. Schaeder. Berlin 1938.
id.: *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*; in: OLZ 32/1929/425 ff.

Obermeyer, J.: *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats. Geographie und Geschichte nach talmudischen, arabischen und anderen Quellen*. Frankfurt 1929.
O'Brien, D.: *Theories of Weight in the Ancient World. 4 Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A study in the development of ideas*. Paris 1981.
OCP = Orientalia Christiana Periodica, Rom.
Oeing-Hanhoff, L.: *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*; in: Theologie und Philosophie 52/1977/378 ff.
Ogén, G.: *Did the Term „ṣūfī" exist before the Sufi?*; in: AO 43/1982/33 ff.
O'Leary, deLacy Evans: *Arabic Thought and its Place in History*. London 1954.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig–Berlin.
OM = Oriente Moderno, Rom.
Omar, F.: *The Doctrines of the Māturīdite School with special reference to as-Sawād al-aʿẓam*. Diss. Edinburgh 1974.
Omotosho, Abd Al-Rafiʿi Oyewumi: *The Problem of al-amr in uṣūl al-fiqh*. Diss. Edinburgh 1984.
Origenes: *Contra Celsum*, engl. Übs. H. Chadwick. Cambridge 1980.
id.: Περὶ ἀρχῶν/*De principiis*, ed. P. Koetschan. Leipzig 1913. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte II 5).
Ormsby, E. L.: *Theodicy in Islamic Thought*. Princeton 1984.
Ort, L. J. R.: *Mani. A religio-historical description of his personality*. Leiden 1967.
O'Shaughnessy, Th.: *Creation and the Teaching of the Qur'ān*. Rom 1985.
id.: *Creation from Nothing and the Teaching of the Qur'ān*; in: ZDMG 120/1970/274 ff.
id.: *The Development of the Meaning of the Spirit in the Qur'ān*. Rom 1953.
id.: *Eschatological Themes in the Qur'ān*. Manila 1986.
id.: *God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ān*; in: Numen 20/1973/202 ff.
id.: *Muḥammad's Thoughts on Death. A thematic study of the Qur'ānic data*. Leiden 1969.
Osman, Mohamed Salih, s. Salih, Mohamed Osman.
Otto, E.: *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit. Eine Untersuchung zur Phraseologie der Tempelinschriften*. Heidelberg 1964.
Owens, J.: *The Foundations of Grammar. An introduction to medieval Arabic grammatical theory*. Amsterdam 1988.

Pampus, K.-H.: *Die theologische Enzyklopädie Biḥār al-anwār des Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī (1037–1110 A. H./1627–1699 A. D.). Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Šīʿa in der Ṣafawidenzeit*. Diss. Bonn 1970.
id.: *Über die Rolle der Ḫāriǧīya im frühen Islam*. Wiesbaden 1980. (Studien zum Minderheitenproblem im Islam 6).
Pañcatantram, dt. Übs. von Theodor Benfey u. d. T.: *Pantschatantra. Die fünf Bücher der Weisheit*, 1–2. Berlin 1978. (Bibliothek der Weltliteratur).
Paret, R.: *Der Ausdruck ṣamad in Sure 112, 2*; in: Der Islam 56/1979/294 f.
id.: *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*; in: Kunst des Orients 11/1977/158 ff.
id.: *Grenzen der Koranforschung*. Stuttgart 1950.
id.: *Innerislamischer Pluralismus*; in: Festschrift Roemer 523 ff.
id.: *Der Koran. Übersetzung*. ²Stuttgart 1982.
id.: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart 1971.
id.: *Der Koran*. Darmstadt 1975. (Wege der Forschung 326).
id.: *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündung des arabischen Propheten*. Stuttgart 1957, ⁵1980.

id.: *An-Naẓẓām als Experimentator*; in: Der Islam 25/1939/228 ff.
id.: *Schriften zum Islam. Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot*; ed. J. van Ess. Stuttgart 1981.
Parmenides: *Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft.* Die Fragmente hrg., übs. und erl. von E. Heitsch. München 1974.
Pascal, Blaise: *Pensées et opuscules*; ed. L. Brunschvicg. Paris 1946.
Pathé, M.-B.: *Traité de la Conformité des hommes à leur temps, par Ya'qūbī*; in: JA 257/1969/361 ff.
Patlagean, E./Le Bolluec, A.: *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés.* Louvain/Paris 1993.
Patton, W. M.: *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna. A biography of the Imam including an account of the Mohammedan inquisition called the Miḥna. 218–234 A. H.* Leiden 1897.
Patzer, H.: *Die griechische Knabenliebe*; in: SB Wiss. Ges. J. W. v. Goethe-Univ. Frankfurt 19/1982, Heft 1.
Pautz, O.: *Muhammeds Lehre von der Offenbarung.* Leipzig 1898.
Pavry, s. Cursetji Pavry.
-Pazdawī, Muḥammad b. Muḥammad: *Uṣūl ad-dīn*; ed. H. P. Linss. Kairo 1383/1963.
Pedersen, J.: *The Arabic Book*, engl. Übs. von R. Hillenbrand. Princeton 1984.
id.: *The Islamic Preacher: wā'iẓ, mudhakkir, qāṣṣ*; in: Festschrift Goldziher I 226 ff.
id.: *The Ṣābians*; in: Festschrift Browne 383 ff.
Pedersen, O.: *A Few Notes on Sundials*; in: Festschrift Kennedy 295 ff.
Peeters, P.: *Glanures Martyrologiques*; in: Analecta Bollandiana 58/1940/104 ff.
id.: *La Passion de S. Pierre de Capitolias († 13 janvier 715)*; in: Analecta Bollandiana 57/1939/299 ff.
Pelikan, J.: *The Christian Tradition. A history of the development of doctrine*, 1–5. Chicago/London 1972–1989.
Pellat, Ch.: *A propos du Kitāb al-Futyā de Jāḥiẓ*; in: Festschrift Gibb 538 ff.
id.: *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ǧāḥiẓ (777–869)*, dt. Übs. von Walter W. Müller. Zürich/Stuttgart 1967. (Bibliothek des Morgenlandes).
id.: *Christologie Ǧāḥiẓienne*; in: SI 31/1970/219 ff.
id.: *Le culte de Mu'āwiya au III^e siècle de l'hégire*; in: SI 6/1956/53 ff.
id.: *Deux curieux Mu'tazilites: Aḥmad b. Ḥābiṭ et Faḍl al-Ḥadaṭī*; in: MUSJ 50/1984/481 ff.
id.: *Djāḥiẓ et les Khāridjites*; in: FO 12/1970/195 ff.
id.: *Encore deux vers de Ma'dān al-Šumayṭī*; in: Arabica 22/1975/300 ff.
id.: *Encore un apocryphe Djāḥiẓien*; in: Festschrift Massé 317 ff.
id.: *Epître inédit d'al-Ǧāḥiẓ*; in: Mašriq 47/1953/281 ff.
id.: *Essai de reconstitution d'un poème de Ma'dan aš-Šumayṭī*; in: Oriens 16/1963/99 ff.
id.: *Ǧāḥiẓ à Baġdād et à Sāmarrā*; RSO 27/1952/47 ff.
id.: *Al-Ǧāḥiẓ hérésiographe*; in: BEO 30/1978/147 ff.
id.: *Al-Ǧāḥiẓ jugé par la postérité*; in: Arabica 27/1980/1 ff.
id.: *L'Imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ*; in: SI 15/1961/23 ff.
id.: *Ibn al-Muqaffa' 'Conseilleur' du Calife.* Paris 1976.
id.: *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ.* Paris 1953.
id.: *La „Nābita" de Djāḥiẓ. (Un document important pour l'histoire politico-religieuse de l'Islam)*; in: AIEO Algier 10/1952/302 ff.
id.: *Note sur l'Espagne musulmane et al-Ŷāḥiẓ*; in: Andalus 21/1956/277 ff.
id.: *Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre Ǧāḥiẓienne*; in: Arabica 31/1984/117 ff.
id.: *Ṣafwān ibn Ṣafwān al-Anṣārī et Bashshār ibn Burd*; in: Festschrift Wickens 21 ff.
id.: *Le témoignage d'al-Jāḥiẓ sur les Manichéens*; in: Festschrift Lewis 269 ff.
id.: *Textes arabes relatifs à la dactylonomie.* Paris 1977.
Penser avec Aristote. Etudes réunies sous la direction de M. A. Sinaceur. Toulouse 1991.
Perelman, Ch./Olbrechts-Tyteca, L.: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique.* Brüssel 1976.
Périer, A.: *Petits traités*, s. Yaḥyā b. 'Adī.
id.: *Yaḥyâ ben 'Adī. Un philosophe arabe chrétien du X^e siècle.* Paris 1920.

Périer, J.: *Vie d'al-Hadjdjadj Ibn Yousof d'après les sources arabes*. Paris 1904.
Pesiqtā le-rab Kahāna; ed. Salomo Buber. Lyck 1868.
Pesiqtā Rabbāti, Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe, bearb. von M. Friedmann. Wien 1880.
Pessagno, J. M.: *The Murǧi'a, Īmān and Abū 'Ubayd*; in: JAOS 95/1975/382 ff.
id.: *The Reconstruction of the Thought of Muḥammad Ibn Shabīb*; in: JAOS 104/1984/445 ff.
Petech, L.: *Le ambasciate arabe in Cina*; in: Festschrift Gabrieli (II) 619 ff.
Petermann, H.: *Reisen im Orient, 1852–1855*. Leipzig 1865.
Peters, F. E.: *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden 1968.
id.: *Jerusalem and Mecca. The typology of the holy city in the Near East*. New York 1987.
id.: *Judaism, Christianity and Islam. The Classical Texts and their Interpretations*, 1–3. Princeton Univ. Press 1990.
Peters, J. R. T. M.: *God's Created Speech. A study in the speculative theology of the Mu'tazili Qāḍī-l-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Ǧabbār b. Aḥmad al-Hamaḏānī*. Leiden 1976.
Peters, R./de Vries, G. J. J.: *Apostasy in Islam*; in: WI 17/1976-7/1 ff.
Petersen, E. L.: *'Alī and Mu'āwiya in Early Arabic Tradition. Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*. Kopenhagen 1964.
id.: *'Alī and Mu'āwiyah. The Rise of the Umayyad Caliphate 656–661*; in: Acta Orientalia 23/1959/157 ff.
Petraitis, C.: *Arabic Version of Aristotle's Meteorology*. Beirut 1967.
PG = *Patrologia Graeca*, s. Migne.
Philo: *Philonis opera quae supersunt*, ed. L. Cohn und P. Wendland, 1–7. Berlin 1896–1930. – dazu: *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung*, übs. L. Cohn und I. Heinemann. Breslau/Berlin 1909–1964.
Philonenko, M. (ed.): *Le trône de Dieu*. Tübingen 1993.
Picatrix, s. (Pseudo-)Maǧrīṭī.
Piccirillo, M.: *Ricerca storia-archeologica in Giordania VI*; in: Liber Annuus 36/1986/335 ff.
Pines, S.: *An Arabic Summary of a lost work of John Philoponus*; in: IOS 2/1972/320 ff.
id.: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin 1936.
id.: *The Collected Works*, 1–2. Jerusalem/Leiden 1979–86.
id.: *Etudes sur Awḥad al-Zamān Abū 'l-Barakāt al-Baghdādī*; in: REJ 103/1938/3 ff.
id.: *Gospel quotations and cognate topics in 'Abd al-Jabbār's Tathbīt in relation to early Christian and Judaeo-Christian readings and traditions*; in: JSAI 9/1987/195 ff.
id.: *Israel My Firstborn and the Sonship of Jesus, a Theme of Moslem Anti-Christian Polemics*; in: Festschrift Scholem 177 ff.
id.: *A note on an early meaning of the term mutakallim*; in: IOS 1/1971/224 ff.
id.: *Un précurseur bagdadien de la théorie de l'impetus*; in: Isis 44/1953/247 ff.
id.: *Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus*; in: Archeion 21/1938/298 ff.
id.: *Saint Augustin et la théorie de l'impetus*; in: Archives d'Hist. Doctr. et Litt. 44/1967/7 ff.
id.: *Shī'ite terms and conceptions in Judah Halevi's Kuzari*; in: JSAI 2/1980/165 ff.
id.: *Some traits of Christian theological writing in relation to Moslem kalām and to Jewish thought*; in: Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings V 4/1973/105 ff.
id.: *Studies in Christianity and in Judaeo-Christianity based on Arabic sources*; in: JSAI 6/1985/107 ff.
id.: *A Study of the Impact of Indian, mainly Buddhist, Thought on some Aspects of Kalām Doctrines*; in: JSAI 17/1994/182 ff.
Pipes, D.: *Freed slaves and converts in early Islam*; in: Slavery and Abolition 1/1980/132 ff.
id.: *Slave Soldiers and Islam*. New Haven/London 1981.
Pirenne, J.: *La religion des Arabes préislamiques d'après trois sites rupestres et leurs inscriptions*; in: Festschrift Henninger 177 ff.
Piwiński, R.: *Mitologia Arabów*. Warschau 1989.
Pjotrovskij, M. B.: *Jemenity i Jementsy v Omeijadskom Sirii*; in: Patman-banasirakan handes = Akad. Arm. SSR, Istoriko-filologičeskij Žurnal 1970. S. 252 ff.
Placita philosophorum, s. (Pseudo-)Plutarch und Daiber, *Aëtius Arabus*.

PL = *Patrologia Latina*, s. Migne.
Platti, E.: *Les objections de Abū ʿĪsā al-Warrāq concernant l'incarnation et les réponses de Yaḥyā Ibn ʿAdī*; in: Quaderni di Studi Arabi 5-6/1987-8/661 ff.
s. auch Abū ʿĪsā al-Warrāq.
id.: *Yaḥyā b. ʿAdī and his Refutation of al-Warrāq's Treatise on the Trinity in relation to his other works*; in: S. Kh. Samir/J. S. Nielsen, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period*. Leiden 1994, S. 172 ff.
Plessner, M.: *Minūt wa-raciunalizm bam-me'ōt ha-rīšōnōt šel ha Islam*; in: Festschrift Heyd 3 ff.
id.: *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text und Inhalt der Turba Philosophorum*; ed. Felix Klein-Franke. Wiesbaden 1975.
(Pseudo-)Plutarch: *Placita philosophorum (Doxographi Graeci)*; ed. H. Diels. Berlin 1879.
PO = *Patrologia Orientalis*.
Pöschl, V.: Der Begriff der Würde im antiken Rom und später. Heidelberg 1989. (SB Heid. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1989. 3).
Pognon, H.: *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*. Paris 1898.
Pohlenz, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1–2. Göttingen 1948.
Porphyrios: *Eisagoge*, arab. Übs. von Abū ʿUṯmān ad-Dimašqī: *Furfūryūs aṣ-Ṣūrī: Īsāġūǧī*; ed. Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī. Kairo 1371/1952.
id.: *Opuscula selecta*; ed. A. Nauck. Leipzig 1886.
Potter, K. H., s. *Encyclopedia of Indian Philosophy* II: *Metaphysics*.
Pourjavady, N.: *Abū Manṣūr Eṣfahānī – ein ḥanbalitischer Sufi*; in: Spektrum Iran 4/1991, Heft 4/26 ff.
id.: *Das Problem des Anthropomorphismus (tašbīh) und der Reinhaltung von Attributen (tanzīh) bei Ibn al-ʿArabī und Ǧalāl ad-dīn Rūmī*; in: Spektrum Iran 1/1988, Heft 1/20 ff.
id.: *Faḫr-e Rāzī und Ġazzālīs Miškāt al-anwār*; in: Spektrum Iran 2/1989, Heft 2/58 ff.
Pouzet, L.: *Damas au VII^{e}/XIII^{e} siècle*. Beirut 1988.
Powers, D. S.: *The exegetical genre nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhū*; in: *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'ān*; ed. Andrew Rippin. Oxford 1988. S. 117 ff.
id.: *Reading/Misreading one another's Scriptures. Ibn Ḥazm's Refutation of Ibn Naġrella al-Yahūdī*; in: Studies in Islamic and Judaic Traditions, ed. W. M. Brinner. Atlanta 1986. I 109 ff.
id.: *Studies in Qur'ān and Ḥadīth*. Berkeley 1986.
Poznański, S.: *Anan et ses écrits*; in: REJ 44/1902/161 ff., 45/1903/50 ff. und 176 ff.
Prantl, C.: *Aristoteles über die Farben. Erläutert durch eine Farbenlehre der Alten*. München 1849.
Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia III, 1980. Paris 1983.
Prell, H.: *Die Vorstellungen des Altertums von der Erdumfangslänge*; in: Abh. Sächs. Ak. Wiss., Math.-Nat. Kl. 46/1959, Heft 1.
de Prémare, A. L.: *„Comme il est écrit". L'Histoire d'un texte*; in: SI 70/1989/27 ff.
Prenner, K.: *Muḥammad und Mūsā. Strukturanalytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Mūsā-Perikopen des Qur'ān*. Altenberge 1986.
Pretzl, O.: *Die frühislamische Atomenlehre*; in: Der Islam 19/1931/117 ff.
id.: *Die frühislamische Attributenlehre*; in: SB Bayer. Ak. Wiss., Philos.-Hist. Abt. 1940, Heft 4.
Proklos: *In Platonis Rem publicam Commentarii*; ed. G. Kroll. Leipzig 1899.
Prozorov, S. M.: *Arabskaja istoričeskaja literatura v Irake, Irane i Srednej Azii v VII–seredine X v. Šiitskaja istoriografija*. Moskau 1980.
id.: *K Istorii musulmanskoj dogmatiki: Murdžiity*; in: *Islam v istorii narodov vostoka*. Moskau 1981. S. 19 ff.
id.: *Reforma xalifa al-Mahdi i jego rol v formirovanii Šiitskoj ideologii*; in: *Arabskie strany. Istorija, ekonomika*. Moskau 1974. S. 92 ff.
Pseudoklementinen, s. Clemens Romanus.
Ptolemaios: *Tetrabiblos*; ed. and trsl. F. E. Robbins. London 1971. (Loeb Classical Library 350).
Pūrǧawādī, Naṣrullāh, s. Pourjavady, N.
Putman, H.: *L'église et l'Islam sous Timothée I. Etude sur l'église nestorienne au temps des premiers ʿAbbāsides, avec nouv. éd. et trad. du dialogue entre Timothée et al-Mahdī*. Beirut 1975.

-Qāḍī, Nuʿmān: *-Firaq al-islāmīya fī š-šiʿr al-umawī*. Kairo 1970.
-Qāḍī, Wadād: *Bišr b. Abī Kubār al-Balawī. Numūḏağ min an-naṯr al-fannī al-mubakkir fī l-Yaman*. Beirut 1985.
id.: *The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya*; in: Akten des VII. Kongresses UEAI Göttingen 1974, S. 295 ff.
id.: *The earliest „Nābita" and the paradigmatic „nawābit"*; in: SI 78/1993/27 ff.
id.: *An Early Fatimid Document*; in: SI 48/1978/71 ff.
id.: *The Impact of the Qurʾān on the Epistolography of ʿAbd al-Ḥamīd*; in: Approaches to the Qurʾān, edd. G. R. Hawting and A. Shareef. London/New York 1993. S. 285 ff.
id.: *Early Islamic State Letters: The Question of Authenticity*; in: A. Cameron and L. I. Conrad. The Byzantine and Early Islamic Near East, 1, Princeton 1992, S. 215 ff.
id.: *al-Kaisānīya fī t-taʾrīḫ wal-adab*. Beirut 1974.
id.: *The Limitations of Qurʾānic Usage in Early Arabic Poetry. The Example of a Khārijite Poem*; in: Fs. Wagner II 162 ff.
id.: *The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice*; in: Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio internacional Granada, 15–18 octubre 1991. Madrid 1994. S. 231 ff.
id.: *Riḥlat aš-Šāfiʿī ilā l-Yaman baina l-usṭūra wal-wāqiʿ*; in: Festschrift Ghul 127 ff.
-Qāḍī ʿIyāḍ, Ibn Mūsā al-Yaḥṣubī: *-Šifāʾ bi-taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*; ed. Muḥammad Amīn Qurrat ʿAlī, 1–2. Damaskus 1392/1962.
id.: *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-maʿrifat aʿlām maḏhab Mālik*; ed. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, 1–4. Beirut 1965. – Daraus Talbi, *Tarāğim aġlabīya*, s. Talbi.
-Qāḍī an-Nuʿmān b. Muḥammad: *Daʿāʾim al-Islām wa-ḏikr al-ḥalāl wal-ḥarām*; ed. Āṣaf b. ʿAlī Aṣġar Faiḍī (Fyzee), 1–2, Kairo 1379/1960–1383/1963.
id.: *Iftitāḥ ad-daʿwa*; ed. Wadād al-Qāḍī. Beirut 1970.
id.: *Iḫtilāf uṣūl al-maḏāhib*; ed. S. T. Lokhandwalla. Simla/Bombay 1972.
id.: *-Maġālis wal-musāyarāt*; ed. al-Ḥabīb al-Faqī, Ibrāhīm Šabbūḥ und Muḥammad al-Yaʿlawī. Tunis 1978.
id.: *Šarḥ al-aḫbār*; ed. Muḥammad al-Ḥusainī al-Ğalālī, 1–3. Qum 1414/1994.
id.: *-Urğūza al-muḫtāra*; ed. Ismāʿīl Poonawala. Montreal 1970.
Qaffāl aš-Šāšī, s. -Šāšī.
-Qaisī, Haiṯam b. Sulaimān: *Adab al-qāḍī wal-qaḍāʾ*; ed. Farḥāt ad-Dašrāwī. Tunis 1970.
Qalʿağī, Muḥammad Rauwās: *Mausūʿat fiqh Ibrāhīm an-Naḫaʿī*, 1–2. Mekka 1399/1979. – ²Beirut 1406/1986.
-Qalhātī, Muḥammad b. Saʿīd al-Azdī: *-Kašf wal-bayān = Iʿtiqād al-Muʿtazila wal-Qadarīya waṣ-Ṣifātīya wal-Ḥašwīya wa-firaqihā*, ed. Muḥammad b. ʿAbdalğalīl; in: Ḥaulīyāt al-Ğāmiʿa at-Tūnisīya 18/1980/89 ff.
-Qālī, Abū ʿAlī Ismāʿīl b. al-Qāsim: *-Amālī*, 1–2 (mit) *aḏ-Ḏail wan-nawādir*. ²Kairo 1344/1926.
-Qalqašandī, Aḥmad b. ʿAbdallāh: *Maʾāṯir al-ināfa fī maʿālim al-ḫilāfa*; ed. ʿAbdassattār Aḥmad Farrāğ, 1–3. Kuwait 1964. – Nachdruck Beirut 1980.
id.: *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšāʾ*, 1–14. Kairo 1331/1913–1338/1920.
-Qalyūbī, Aḥmad b. Aḥmad: *-Nawādir*. Kairo 1302. – Dt. Übs. von O. Rescher u. d. T. *Die „Nawâdir" (Anekdoten und Geschichten) von el-Qalyūbī*. Stuttgart 1920 (= *Gesammelte Werke* II 2. Osnabrück 1980. S. 399 ff.).
Qāsim, ʿAbdalḥakīm: *Aiyām al-insān as-sabʿa*. Holl. Übs. von R. van Leeuwen und J. de Bakker u. d. T.: *De zeven dagen van de mens*. Antwerpen 1984.
Qāsim, ʿAun aš-Šarīf: *Šiʿr al-Baṣra fī l-ʿaṣr al-umawī*. Beirut 1392/1972.
Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī: *-Dalīl al-kabīr*; ed. B. Abrahamov. Leiden 1990.
id.: *-Radd ʿalā n-Naṣārā*; ed. I. di Matteo in: RSO 9/1921-3/301 ff.
id.: *-Radd ʿalā z-zindīq*; ed. Michelangelo Guidi u. d. T.: *La lotta tra l'Islam e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffaʿ contra il Corano confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm*. Rom 1927.
(Pseudo-)Qāsim b. Ibrāhīm: *ʿUṣūl al-ʿadl wat-tauḥīd*; in: *Rasāʾil al-ʿadl wat-tauḥīd*; ed. Muḥammad ʿImāra, 1–2. Kairo 1971. Bd. I, S. 96 ff.
-Qāsimī, Ẓāfir: *-Qaḍāʾ qabla l-Islām wa-baʿdahū*; in: Waqāʾiʿ wa-muḥāḍarāt al-muʾtamar al-ʿālamī. S. 403 ff.

-Qasṭallānī, Aḥmad b. Muḥammad: *Iršād as-sārī li-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, 1–10. Kairo 1304–5/1887–8.
Qatāda b. Di'āma: *-Nāsiḫ wal-mansūḫ*, ed. Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin; in: Maurid 9/1980, Heft 4/479 ff.
id.: *Aqwāl Qatāda*, s. o. Bd. II 143 ff.
Qazwīnī, 'Abdalġalīl: *-Naqż*; ed. Ǧalāluddīn Ḥusainī Urmawī. Teheran 1371/1952.
-Qazwīnī, Ǧamāladdīn Muḥammad b. 'Alī: *Mufīd al-'ulūm*. Kairo 1323/1906.
-Qifṭī, 'Alī b. Yūsuf: *Inbāh ar-ruwāt 'alā anbāh an-nuḥāt*; ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1–4. Kairo 1950–1973.
id.: *-Muḥammadūn min aš-šu'arā' wa-aš'āruhum*; ed. Riyāḍ 'Abdalḥamīd Murād. Damaskus 1395/1975.
id.: *Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, ed. Julius Lippert. Leipzig 1903.
-Qirqisānī, Ya'qūb: *-Anwār wal-marāqib*; ed. L. Nemoy, 1–5. New York 1939–43.
-Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm: *Tafsīr al-Qur'ān*. Teheran 1313/1895.
-Qummī, Sa'd b. 'Abdallāh: *-Maqālāt wal-firaq*; ed. Muḥammad Ǧawād Maškūr. Teheran 1341 š./1962.
s. auch 'Abbās al-Qummī.
-Qundūzī, Ibrāhīm: *Yanābī' al-mawadda*; ed. 'Alī al-Maḥallātī al-Hāǧirī. Bombay 1311/1893.
The Qur'an as Text, ed. S. Wild. Leiden 1996.
Qureshi, A.: *Abū Muḥammad ar-Rāmhurmuzīs K. amṯāl al-ḥadīṯ*. Haidarabad 1388/1968. (Diss. Bonn 1959).
-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad: (*-Tafsīr* =) *-Ǧāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. 1–20, [3]Kairo 1387/1967.
-Qušairī, 'Abdalkarīm b. Hawāzin: *-Fuṣūl fī l-uṣūl*, ed. Richard M. Frank; in: MIDEO 16/1983/59 ff.
id.: *-Mi'rāǧ*; ed. 'Alī Ḥasan 'Abdalqādir. Kairo 1384/1964.
id.: *-Risāla fī 'ilm at-taṣauwuf*. Kairo, Makt. Ṣubaiḥ o. J. – Dt. Übs. von Richard Gramlich u. d. T.: *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*. Stuttgart 1989.
-Qušairī, Muḥammad b. Sa'īd b. 'Abdarraḥmān: *Ta'rīḫ Raqqa wa-man nazalahā min aṣḥāb rasūl Allāh wat-tābi'īn wal-fuqahā' wal-muḥaddiṯīn*; ed. Ṭāhir an-Na'dānī. Damaskus o. J.
-Quṭāmī, 'Umair b. Šuyaim: *Dīwān*; ed. Jakob Barth. Leiden 1902.

RAAD = Revue de l'Académie Arabe de Damas.
Rabbath, J.: *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam*. Beirut 1980.
-Rabī' b. Ḥabīb b. 'Amr: *-Musnad*, 1–4. Kairo 1349/1930. – Auch Damaskus 1388/1968 (Nachdruck Masqaṭ 1985).
Rabin, Ch.: *Ancient West-Arabian*. London 1951.
RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*; ed. Theodor Klauser, 1 ff. Leipzig 1950 ff.
Raddatz, H.-P.: *Frühislamisches Erbrecht nach dem Kitāb al-farā'iḍ des Sufyān aṯ-Ṯaurī. Edition und Kommentar*; in: WI 13/1971/26 ff.
id.: *Die Stellung und Bedeutung des Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 778). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam*. Diss. Bonn 1967.
Radscheit, M.: *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996.
Radtke, B.: *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*. Freiburg 1980.
id.: *Psychomachia in der Sufik*; in: Recurrent Patterns in Iranian Religions, o. O. 1992. (Studia Iranica. Cahier 11), S. 135 ff.
id.: *Theologen und Mystiker in Ḫurāsān und Transoxanien*; in: ZDMG 136/1986/536 ff.
id.: *Theosophie (ḥikma) und Philosophie (falsafa). Ein Beitrag zur Frage der ḥikmat al-mašriq/al-išrāq*; in: AS 42/1988/156 ff.
id.: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Stuttgart 1992. (BTS 51).
id./J. O'Kane: *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī*. Richmond 1996.

Räisänen, H.: *Das koranische Jesusbild.* Helsinki 1971.
-Rāġib al-Iṣfahānī, al-Ḥusain b. Muḥammad: *-I'tiqādāt*; ed. Šamrān al-'Iğlī. Beirut 1988.
Rahbar, D.: *God of Justice.* Leiden 1960.
Rahimi-Laridjani, F.: *Die Entwicklung der Bewässerungslandwirtschaft im Iran bis in sasanidisch-frühislamische Zeit.* Wiesbaden 1988.
Rahman, F.: *Islam and the Constitutional Problem of Pakistan*; in: SI 31/1970/275 ff.
id.: *Major Themes of the Qur'ān.* Minneapolis/Chicago 1980.
id.: *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy.* Chicago/London 1979.
Rahman, M. M.: *An introduction to al-Māturīdī's Ta'wīlāt Ahl as-Sunna.* Dakka 1402/1982.
Rahner, K.: *Schriften zur Theologie*, 1 ff. Einsiedeln 1954 ff.
Rancillac, Ph.: *Des origines du droit musulman à la Risāla d'al-Shāfi'ī*; in: MIDEO 13/1977/147 ff.
Rapin, C. u. Hadot, P.: *Les textes littéraires grecs de la Trésorerie d'Ai Khanoum*; in: Bull. Corr. Hellénique 111/1987, I. Etudes, S. 225 ff.
-Raqīq al-Qairawānī, Ibrāhīm b. al-Qāsim an-Nadīm: *Quṭb as-surūr fī auṣāf al-ḫumūr*; ed. Aḥmad al-Ǧundī. Damaskus 1389/1968.
Rashed, R.: *De Constantinople à Bagdad, Anthémius de Tralles et al-Kindī*; in: La Syrie de Byzance à l'Islam VII^{e}–VIII^{e} siècles, ed. P. Canivet und J.-P. Rey-Coquais. Damaskus 1992. S. 165 ff.
-Rashid, S. A.: *Darb Zubaydah. The Pilgrim Road from Kufa to Mecca.* Riyāḍ 1980.
Ratschow, C. H.: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 1–2. Gütersloh 1964–66.
Rauschen, G.: *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche.* ^{2}Freiburg 1910.
Raven, W.: *Ibn Dâwûd al-Isbahânî and his Kitâb al-Zahra.* Amsterdam 1969.
-Rāzī, Abū Ḥātim: *A'lām an-nubūwa*; ed. Ṣalāḥ aṣ-Ṣāwī. Teheran 1397/1977.
id.: *-Zīna fī l-kalimāt al-islāmīya al-'arabīya*; ed. Ḥusain b. Faiḍallāh al-Hamdānī al-Ya'burī, 1–2. Kairo 1957.
-Rāzī, Aḥmad b. 'Abdallāh: *Ta'rīḫ madīnat Ṣan'ā'*; ed. Ḥusain b. 'Abdallāh al-'Amrī. ^{2}Ṣan'ā' 1401/1981.
-Rāzī, Faḫraddīn Muḥammad b. 'Umar: *Asās at-taqdīs fī 'ilm al-kalām.* Kairo 1354/1935.
id.: *I'tiqādāt firaq al-muslimīn wal-mušrikīn*; ed. 'Alī Sāmī an-Naššār. Beirut 1402/1982.
id.: *-Mabāḥiṯ al-mašriqīya fī 'ilm al-ilāhīyāt waṭ-ṭabī'īyāt*, 1–2. Haidarabad 1343.
id.: *Mafātīḥ al-ġaib = -Tafsīr al-kabīr*, 1–32. Kairo, Makt. 'Abdarraḥmān Muḥammad o. J.
id.: *-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh*, 1–2, ed. Ṭāhā Ǧābir Faiyāḍ al-'Alwānī, I_1–II_3. Riyāḍ 1399/1979–1401/1981.
id.: *Manāqib al-imām aš-Šāfi'ī*; ed. Aḥmad Ḥiğāzī as-Saqqā'. Kairo 1986.
id.: *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wal-muta'aḫḫirīn*, mit *Talḫīs al-Muḥaṣṣal* des Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī. Kairo 1323/1905. – Auch in: *Talḫīṣ al-Muḥaṣṣal ma'rūf be-Naqd al-Muḥaṣṣal, be-inżimām-i rasā'il va-fawā'id-i kalāmī*; ed. 'Abdallāh Nūrānī. Teheran 1359 š./1980.
id.: *-Šağara al-mubāraka fī ansāb aṭ-Ṭālibīya*; ed. Mahdī ar-Raǧā'ī und Maḥmūd al-Mar'ašī. Qum 1409.
id.: *Nihāyat al-īğāz fī dirāyat al-i'ğāz.* Kairo 1317. – ^{2}ed. Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī und Muḥammad Barakāt Ḥamdī Abū 'Alī. Amman 1985.
-Rāzī, Muḥammad b. Zakarīyā': *Opera philosophica fragmentaque quae supersunt*; ed. P. Kraus. Kairo 1939, Nachdruck Beirut 1973.
-Rāzī, s. auch Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī.
RCEA = *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, 1 ff. Kairo 1931 ff.
RE = *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neu bearb. von G. Wissowa, 1 ff. Stuttgart 1894–1980.
Rebstock, U.: *Die Ibāḍiten im Maġrib (2./8.–4./10. Jh.).* Berlin 1983. (Islamkundliche Untersuchungen 84).
Reckendorf, H.: *Arabische Syntax.* Heidelberg 1921.
Rehm, s. Clemens Romanus.
REI = Revue des Etudes Islamiques, Paris.

Reinert, B.: *Die Anfänge des spanisch-arabischen Epos*; in: Saeculum 29/1978/231 ff.
id.: *Ǧunaid und Ḥallāǧ's Iblīs*; in: Vorträge XXII. DOT Tübingen. Stuttgart 1985. (Suppl. ZDMG, nr. 6). S. 183 ff.
id.: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin 1968. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, NF Bd. 3).
Reinert, W.: *Das Recht in der altarabischen Poesie*. Diss. Köln 1964.
Reinfried, H.: *Bräuche bei Zauber und Wunder nach Buchari*. Karlsruhe 1915.
Reinhart, A. Kevin: *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany 1995.
Reinink, G. J.: *Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios*; in: Byz. Zs. 75/1982/336 ff.
Reintjens, H.: *Die soziale Stellung der Frau bei den nordarabischen Beduinen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ehe- und Familienverhältnisse*. Bonn 1975.
Reitzenstein, R.: *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn 1921.
REJ = Revue des Etudes Juives, Paris.
Rekaya, M.: *Le Ḫurram-dīn et les mouvements ḫurramites sous les ʿAbbāsides*; in: SI 60/1984/5 ff.
id.: *Mazyār. Résistance ou intégration d'une province iranienne au monde musulman au milieu du IX^e siècle ap. J. C.*; in: Stud. Iran. 2/1973/143 ff.
Religion in the Middle East. Three Religions in Concord and Conflict; ed. A. J. Arberry, 1–2. Cambridge 1969.
Renaud, E.: *Le récit du miʿrāj. Une version arabe de l'ascension du Prophète, dans le Tafsīr de Ṭabarī*; in: C. Kappler: *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*. Paris 1987. S. 267 ff.
Rescher, N.: *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh 1963.
id.: *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburgh 1967.
Rescher, O.: *Beiträge zur arabischen Poesie*, 4–8. o. O. (um) 1950–1964.
id.: *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ǧāḥiẓ aus Baçra nebst noch unveröffentlichten Originaltexten*. Stuttgart 1931.
id.: *Die Khāridschiten-Kapitel aus dem Kāmil*. Stuttgart 1922.
id.: *Die Maqāmen des Zamakhšarī*; in: Beiträge zur Maqāmen-Literatur 6/1913/77 ff. = *Gesammelte Werke* II 1. Osnabrück 1980. S. 229 ff.
id.: *Miscellen II*; in: Der Islam 16/1927/153 ff.
id.: *Orientalische Miszellen*, 1–2. Istanbul 1925–26.
id.: *Schriften zur Adab-Literatur*, 1–3 = *Gesammelte Werke*, Abt. II. Osnabrück 1980–1984.
Rex, F.: *Chrysipps Mischungslehre und die an ihr geübte Kritik in Alexander von Aphrodisias De mixtione*. Diss. Frankfurt 1966.
id.: *Zur Theorie der Naturprozesse in der früharabischen Wissenschaft. Das Kitāb al-lḫrāǧ, übersetzt und erklärt, ein Beitrag zum alchemistischen Weltbild der Ǧābir-Schriften (8./10. Jh. n. Chr.)*. Wiesbaden 1975.
RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. [3]ed. K. Galling. 1–7. Tübingen 1957.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions, Paris.
Riad, E.: *Šafāʿa dans le Coran*; in: Or. Suec. 30/1981/37 ff.
Rice, D. S.: *Medieval Ḥarrān. Studies on its Topography and Monuments*, I; in: Anatolian Studies 2/1952/36 ff.
Rice, D. T.: *Islamic Painting. A survey*. Edinburgh 1971.
Richter, G.: *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*. Leipzig 1932.
Richter-Bernburg, L.: *Funken aus dem kalten Flint. ʿImād ad-Dīn al-Kātib al-Iṣfahānī (I)*; in: WO 20-21/1989-90/121 ff.
id.: *Linguistic Shuʿūbīya and Early Neo-Persian Prose*; in: JAOS 94/1974/55 ff.
Ricoeur, P.: *La métaphore vive*. Paris 1975.
Riedel, W.: *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū'l-Barakāt*; in: NKAW Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1902, H. 5.
Rifāʿī, Aḥmad Farīd: *ʿAṣr al-Maʾmūn*, 1–2. Kairo 1346/1927.
Right and Left. Essays on dual symbolic classification; ed. R. Needham. Chicago 1973.
Rijckmans, J.: *Le Christianisme en Arabie du Sud préislamique*; in: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Atti del Convegno Internazionale, Rom 1964. S. 436 ff.

Rijssel, V.: *Georg des Araberbischofs Gedichte und Briefe.* Leipzig 1891.
RIMA = Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes, Kairo.
Ringgren, H.: *The Conception of Faith in the Koran*; in: Oriens 4/1951/1 ff.
id.: *Fatalism in Persian Epics.* Uppsala 1952.
id.: *Die Gottesfurcht im Islam*; in: Festschrift Nyberg 118 ff.
id.: *The Pure Religion*; in: Oriens 15/1962/93 ff.
id.: *Sin and Forgiveness in the Koran*; in: Temenos 2/1966/98 ff.
id.: *Studies in Arabian Fatalism.* Uppsala/Wiesbaden 1955. (Uppsala Univ. Årsskrift 1955.2).
Rippin, A.: *Literary Analysis of Qur'ān, Tafsīr and Sīra. The Methodologies of John Wansbrough*; in: *Approaches to Islam in Religious Studies*; ed. R. C. Martin. Tucson 1985. S. 151 ff.
id.: *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, 1–2. London 1990–93.
id.: *The present status of Tafsīr studies*; in: MW 72/1982/224 ff.
id.: *Al-Zuhrī, Naskh al-Qur'ān and the problem of early Tafsīr texts*; in: BSOAS 47/1984/22 ff.
id./Knappert, J.: *Textual sources for the study of Islam.* Manchester 1986.
Rispler, V.: *Toward a new understanding of the term bid'a*; in: Der Islam 68/1991/320 ff.
Rissanen, S.: *Theological Encounter of oriental Christians with Islam during early Abbasid rule.* Åbo 1993.
Rist, J. M.: *Stoic Philosophy.* Cambridge 1969.
id.: *The Stoics.* University of California Press. London 1978.
Ritter, H.: *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāġa) des ʿAbdalqāhir al-Curcānī.* Wiesbaden 1959. (BI 19).
id.: *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft*; in: Der Islam 7/1917/1 ff.
id.: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār.* Leiden 1955.
id.: *Mesopotamische Studien. I: Arabische Flußfahrzeuge auf Euphrat und Tigris*; in: Der Islam 9/1919/121 ff.
id.: *Muslim Mystics Strife with God*; in: Oriens 5/1952/1 ff.
id.: *Philologika II. Über einige Koran und Ḥadīṯ betreffende Handschriften hauptsächlich Stambuler Bibliotheken*; in: Der Islam 17/1928/249 ff.
id.: *Philologika III. Muhammedanische Häresiographen*; in: Der Islam 18/1929/34 ff.
id.: *Philologika VI. Ibn al-Ǧauzīs Bericht über Ibn ar-Rēwendī*; in: Der Islam 19/1931/1 ff.
id.: *Das Proömium des Maṭnawī-i Maulawī*; in: ZDMG 93/1932/169 ff.
id.: *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit.* I: *Ḥasan al-Baṣrī*; in: Der Islam 21/1933/1 ff. – II: *Die Anfänge der Ḥurūfīsekte*; in: Oriens 7/1954/1 ff.
id.: *Über die Bildersprache Niẓāmīs.* Stuttgart 1927. (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 5).
Rittler, F.: *Die Zwillinge.* [3]Wien 1920.
Rizk, A.: *Baššār b. Burd, ein Dichter der ʿabbāsidischen Moderne, in der Überlieferung und der Darstellung des Kitāb al-Aġānī.* Diss. Heidelberg 1966.
RO = Rocznik Orientalistyczny, Warschau.
Robertson, R.: *Sociology of Religion. Selected readings.* Harmondsworth, Penguin Books 1971.
Robinson, N.: *Creating Birds from Clay*; in: MW 79/1989/1 ff.
Robson, J.: *Tracts on listening to music, being Dhamm al-malāhī by Ibn abī l-dunyā and Bawāriq al-ilmāʿ by Majd al-Dīn al-Ṭūsī al-Ġazālī.* London 1938.
Rodinson, M.: *Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman*; in: M. A. Cook (ed.), Studies in the Economic History of the Middle East from the rise of Islam to the present day. Oxford 1970. S. 139 ff.
id.: *Sur une nouvelle inscription du règne de Dhou Nowās*; in: BO 26/1969/26 ff.
van Roey, s. *Nonnus de Nisibis.*
Roman, A., s. -Muḥāsibī: *-Tawahhum.*
Rosen-Ayalon, M.: *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf. An iconographic study.* Jerusalem 1989.
Rosenthal, F.: *Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī.* New Haven 1943. (American Oriental Series 26).
id.: *Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten*; in: Orientalia 6/1937/21 ff.
id.: *Das Fortleben der Antike im Islam.* Zürich 1965.

id.: *The Muslim Concept of Freedom*. Leiden 1960.
id.: *Gambling in Islam*. Leiden 1975.
id.: *Gifts and Bribes: The Muslim View*; in: Proc. Amer. Philos. Soc. 108/1964/135 ff.
id.: *The History of al-Ṭabarī*, Bd. I: *General Introduction and From the Creation to the Flood*, engl. Übs. von F. Rosenthal. Albany 1989.
id.: *A History of Muslim Historiography*. ²Leiden 1968.
id.: *Ibn Khaldūn. The Muqaddimah. An Introduction to History*, 1–3. New York 1958.
id.: *Knowledge Triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden 1970.
id.: *Love in Paradise*; in: Festschrift Pope 247 ff.
id.: *Muslim Intellectual and Social History*. London 1990 (Variorum Reprints).
id.: *Political Justice and the Just Ruler*; in: IOS 10/1980/92 ff.
id.: *Some Minor Problems in the Qur'an*; in: Festschrift Starr 67 ff.
id.: *Sweeter than Hope. Complaint and Hope in Medieval Islam*. Leiden 1983.
Rosenthal, J.: *Ḥīwī al-Balkhī. A Comparative Study*. Philadelphia 1949.
Ross, W. D.: *Aristotle. A complete exposition of his works and thoughts*. New York 1959.
Roth, N.: *Forgery and Abrogation of the Torah. A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain*; in: Proc. Amer. Acad. Jewish Research 54/1987/203 ff.
Rothholz, W.: *Sakrale und profane Ambivalenzen. Zum Problem der politischen Legitimation im modernen Oman*; in: Orient 27/1986/206 ff.
Rotter, G.: *The Umayyad Fulūs of Mosul*; in: Amer. Numism. Soc., Museum Notes 19/1974/165 ff.
id.: *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680–692)*. Wiesbaden 1982.
id.: *Vernunft ist nichts als Narretei*. Stuttgart 1982.
id.: *Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madā'inīs in Ṭabarīs Annalen*; in: Oriens 23–24/1974/103 ff.
Rougier, L.: *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Paris 1925.
Rouhani, s. -Mufīd: -*Ǧamal*.
Roux, G.: *Ancient Iraq*. London 1964.
Roux, J.-P.: *La religion des Turcs et des Mongols*. Paris 1984.
Rowson, E. K.: *Al-ʿĀmirī on the Afterlife*, s. -ʿĀmirī.
RScPhil = Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris.
RSO = Rivista degli Studi Orientali, Rom.
-Ruʿainī, ʿAlī b. Muḥammad al-Išbīlī: *Barnāmaǧ šuyūḫ ar-Ruʿainī*; ed. Ibrāhīm Šabbūḥ. Damaskus 1381/1962.
Ruben, W.: *Geschichte der indischen Philosophie*. Berlin 1954.
id.: *Materialismus im Leben des alten Indien*; in: AO 13/1935/128–162 und 177–225.
Rubin, U.: *Barā'a. A study of some Quranic passages*; in: JSAI 5/1984/13 ff.
id.: *The Eye of the Beholder. The life of Muhammad as viewed by the early Muslims*. Princeton 1995.
id.: *The great Pilgrimage of Muḥammad. Some notes on Sura IX*; in: JSS 27/1982/241 ff.
id.: *Ḥanīfiyya and Kaʿba. An inquiry into the Arabian pre-Islamic background of dīn Ibrāhīm*; in: JSAI 13/1990/85 ff.
id.: *Morning and Evening Prayers in early Islam*; in: JSAI 10/1987/40 ff.
id.: *Iqra' bi-smi rabbika*; in: IOS 13/1993/213 ff.
id.: *Pre-existence and Light*; in: IOS 5/1975/62 ff.
id.: *Al-Ṣamad and the high God. An interpretation of sura CXII*; in: Der Islam 61/1984/197 ff.
Rubinacci, R.: *Un antico documento di vita cenobitica musulmana*; in: AIUON 10/1961/37 ff.
id.: *The Ibāḍīs*; in: *Religion in the Middle East* II 302 ff.
id.: *La purità rituale secondo gli Ibāḍiti*; in: AIUON 6/1957/1 ff.
id.: *I versi politico-religiosi di Kuṯayyir ʿAzza*; in: Festschrift Gabrieli (II) 661 ff.
Rudolph, K.: *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten*; in: SB Sächs. Ak. Wiss. Leipzig, Phil.-Hist. Kl., Bd. 121.4. Berlin 1981.
id.: *Die Mandäer*, 1–2. Göttingen 1960–61.
id.: *Der mandäische „Diwan der Flüsse"*. Berlin 1982. (Abh. Sächs. Ak. Wiss. Leipzig, Phil.-Hist. Kl., Bd. 70.1).

id.: *Neue Wege der Qoranforschung?*; in: ThLZ 105/1980/3 ff.
Rudolph, U.: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam.* Stuttgart 1989. (AKM XLIX, 1).
id.: *Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der Turba philosophorum*; in: Oriens 32/1990/97 ff.
id.: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand.* Habilitationsschrift Göttingen 1992.
id.: *Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aš'arī's und al-Māturīdī's*; in: ZDMG 142/1992/72 ff.
id.: *Kalām im antiken Gewand. Das theologische Konzept des Kitāb Sirr al-ḫalīqa*; in: Proceedings 14th Congress UEAI Budapest, ed. A. Fodor (Budapest Studies in Arabic 13–14), Teil I, S. 123 ff.
Rückert, F.: *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser.* Gotha 1874.
Rüdiger, H.: *Sokrates ist nicht Sokrates.* Zürich 1975.
Rüger, H. P.: *Die alten Versionen zu Ex 24, 10 und 11 und die rabbinische Targumkritik*; in: Festschrift Fick 39 ff.
id.: *Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela.* Wiesbaden 1990.
Ruland, H. J.: *Die arabische Fassung von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: Über die Vorsehung und über das liberum arbitrium.* Diss. Saarbrücken 1976.
Rūmī, Ğalāluddīn: *Fīhi mā fīh*; ed. Badī'uzzamān Fīrūzānfar. Teheran 1330 š/1952, ^{5}1362/1984. – engl. Übs. von A. J. Arberry u. d. T.: *Discourses of Rumi.* London 1961.
Rundgren, F.: *Arabische Beiträge zur Geschichte des Stoizismus*; in: Or. Suec. 38-39/1989-90/149 ff.
id.: *Stoica Semitica*; in: Festschrift Spuler 355 ff.
id.: *Über den griechischen Einfluß auf die arabische Nationalgrammatik*; in: Acta Societatis Linguisticae Upsaliensis II 5/1976/119 ff.
Ruska, J.: *Tabula Smaragdina.* Heidelberg 1926.
id.: *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie.* Berlin 1931. (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 1).
Russel, D.: *A Note on the Cemetery of the Abbasid Caliphs of Cairo and the Shrine of Saiyida Nafīsa*; in: Ars Islamica 6/1939/168 ff.
Ryle, G.: *Dialectic in the Academy*; in: *Aristotle on Dialectics. The Topics.* Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, ed. G. E. L. Owen. Oxford 1968. S. 69 ff.
id.: *Dialectic in the Academy*; in: New Essays on Plato and Aristotle, ed. R. Bombrough. London 1965. S. 39 ff.

Saad, E. N. *Social History of Timbuktu. The role of Muslim scholars and notables 1400–1900.* Cambridge 1983.
Sa'adyā b. Yōsēf Gaon: *-Amānāt wal-i'tiqādāt*, ed. S. Landauer. Leiden 1880. – engl. Übs. von S. Rosenblatt u. d. T. *The Book of Beliefs and Opinions.* New Haven 1948.
Sabari, S.: *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IX^{e}–XI^{e} siècles.* Paris 1981.
Sabbagh, T.: *La métaphore dans le Coran.* Paris 1943.
-Ṣābi', Ġarsanni'ma Muḥammad b. Hilāl: *-Hafawāt an-nādira*, ed. Ṣāliḥ al-Aštar. Damaskus 1387/1967.
Sabra, A.: *The Optics of Ibn al-Haytham*, 1 ff. Kuwait 1983 ff.
-Ṣābūnī, Nūraddīn: *-Bidāya min al-Kifāya fī l-hidāya fī uṣūl ad-dīn*, ed. Fatḥallāh Ḫulaif. Kairo 1969.
-Šabuštī, 'Alī b. Muḥammad: *-Diyārāt*, ed. Kurkīs 'Awwād. ^{2}Baġdād 1386/1966.
Sachau, E.: *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre.* Stuttgart/Berlin 1897.
id.: *Über die religiösen Anschauungen der ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika*; in: MSOS, 2. Abt. 2/1899/47 ff.
id.: *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*; in: Abh. Preuß. Ak. Wiss. 1919, Phil.-Hist. Klasse, Nr. 1.
s. auch *Syrische Rechtsbücher.*

Sachedina, A. A.: *The Significance of Kāshī's Riǧāl in Understanding the Early Role of the Shī'ite Fuqahā'*; in: Festschrift Wickens 183 ff.
id.: *Islamic Messianism. The idea of the Mahdī in Twelver Shī'ism.* Albany 1981.
Sadan, J.: *Kings and craftsmen, a pattern of contrasts. On the history of medieval Arabic humoristic form*; in: SI 56/1982/5 ff. und 62/1985/89 ff.
id.: *Some Literary Problems concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources*; in: Festschrift Ayalon 353 ff.
Sadighi, G. H.: *Les mouvements religieux iraniens du II^e au III^e siècle de l'hégire.* Diss. Paris 1933.
-Ṣadr, Ḥasan: *Faṣl al-qaḍā' fī l-kitāb al-muštahir bi-Fiqh ar-Riḍā*, ed. Riżā Ustāḏī, *Āšnā'ī bi-čand nusḫa-yi ḫaṭṭī*, 1. Qum 1396/1976. S. 389 ff.
-Ṣadr, Ṣadraddīn: *-Mahdī.* Teheran 1358/1979.
Ṣafā, Ḏabīḥullāh: *Ḥamāsahā-yi tārīḫī u dīnī dar 'ahd-i ṣafavīya*; in: Īrānnāma 1/1982/5 ff.
-Ṣafadī, Ḫalīl b. Aibak: *Nakt al-himyān fī nukat al-'umyān*, ed. Aḥmad Zakī Bak. Kairo 1329/1911.
id.: *Nuṣrat aṯ-ṯā'ir 'alā l-maṯal as-sā'ir.* Damaskus o. J.
id.: *Taṣnīf as-sam' bi-nsikāb ad-dam'.* Kairo 1321/1903.
id.: *-Wāfī bil-wafayāt*, ed. Hellmut Ritter u. a., 1 ff. Istanbul 1931 ff.
-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs: *Ǧimā' al-'ilm.* Kairo 1359/1940.
id.: *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, am Rande von *-Umm fī furū' al-fiqh*, Bd. 7. Kairo o. J. (1326/1908).
id.: *-Risāla*, ed. Aḥmad Muḥammad Šākir. Kairo 1357/1938. – engl. Übs. von M. Khadduri u. d. T. *Islamic Jurisprudence.* Baltimore 1961.
id.: *-Umm fī furū' al-fiqh*, 1–7. Kairo 1321/1903–(1326/1908).
Ṣafwat, Aḥmad Zakī: *Ǧamharat ḫuṭab al-'Arab fī 'uṣūr al-'arabīya az-zāhira*, 1–3. Kairo 1352/1933.
id.: *Ǧamharat rasā'il al-'Arab fī 'uṣūr al-'arabīya az-zāhira*, 1–4. Kairo 1356/1937.
-Šaǧarī, Muḥammad b. 'Alī al-'Alawī: *Faḍl ziyārat al-Ḥusain*, ed. Aḥmad al-Ḥusainī. Qum 1983.
Sahas, D. J.: *John of Damascus on Islam.* Leiden 1972.
-Saḫāwī, 'Alamaddīn 'Alī b. Muḥammad: *Ǧamāl al-qurrā'*, ed. 'Alī Ḥusain al-Bauwāb, 1–2. Mekka 1408/1987.
-Ṣāḥib Ibn 'Abbād: *-Kašf 'an manāhiǧ aṣnāf al-Ḥawāriǧ*; in: Našriya-i Dāniškada-i Adabīyāt Tabrīz 20/1347=1969/143 ff.
Sahl b. Hārūn: *-Namir waṭ-ṭa'lab*, ed. Abdelkader Mehiri. Tunis 1973.
Sahl at-Tustarī: *-Mu'āraḍa war-radd 'alā ahl al-firaq wa-ahl ad-da'āwī fī l-aḥwāl*, ed. Muḥammad Kāmil Ǧa'far. Kairo 1400/1980.
-Sahmī, Ḥamza b. Yūsuf: *Ta'rīḫ Ǧurǧān.* Haidarabad 1387/1967.
-Saḫnūn, 'Abdassalām b. Sa'īd: *-Mudauwana al-kubrā*, 1–4. Kairo 1323/1905.
Šahrastānī, Muḥammad b. 'Abdalkarīm: *Mafātīḥ al-asrār wa-maṣābīḥ al-abrār*, 1–2. Facs. Teheran 1989.
id.: *-Milal wan-niḥal*, ed. W. Cureton. London 1864. – (nach Schrägstrich) ed. Muḥammad Fatḥallāh Badrān, 1–2. Kairo 1370/1951–1375/1955. – Dazu frz. Übs. von D. Gimaret und G. Monnot u. d. T.: *Livre des religions et des sectes* I. Paris 1986.
id.: *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*, ed. A. Guillaume. Oxford 1931.
-Šaibānī, 'Abdarraḥmān b. 'Alī: *Tamyīz aṭ-ṭaiyib min al-ḫabīṯ fīmā yadūr 'alā alsinat an-nās min al-ḥadīṯ.* Kairo 1324/1906.
-Šaibānī, Aḥmad b. 'Amr b. Abī 'Āṣim: *-Awā'il*, ed. Muḥammad b. Nāṣir al-'Aǧamī. Kuwait o. J.
id.: *-Zuhd*, ed. 'Abdal'alī 'Abdalḥamīd. Bombay 1403/1983.
Sa'īdān, A. S.: *'Ilm al-ḥisāb al-'arabī. Ḥisāb al-yad.* Amman 1971.
-Ṣaimarī, Ḥusain b. 'Alī: *Aḫbār Abī Ḥanīfa wa-aṣḥābih.* Beirut 1976.
-Saiyābī, Sālim b. Ḥammūd: *-Ḥaqīqa wal-maǧāz. Ta'rīḫ al-Ibāḍīya bil-Yaman wal-Ḥiǧāz.* Oman 1980.
id.: *Izālat al-wa'ṭā' fī atbā' Abī š-Ša'ṭā'*, ed. Saiyida Ismā'īl Kāšif. Kairo 1979.
-Saiyid, Riḍwān: *Abū Ḥanīfa wal-fikr at-tarbawī al-islāmī*; in: Maǧallat al-Fikr al-'Arabī 20/1980/5 ff.
id.: *K. al-'Ālim wal-muta'allim li-Abī Ḥanīfa wal-minhāǧ at-tarbawī al-islāmī*; in: al-Fikr at-tarbawī al-islāmī, Mu'tamar at-Tarbiya al-islāmīya Beirut 1401/1981, S. 9 ff.

id.: *-Dār wal-hiğra wa-aḥkāmuhā ʿinda Ibn al-Murtaḍā*; in: al-Iǧtihād 3/1991, nr. 12/213 ff.
id.: *-Ǧihād wal-ǧamāʿa. Dirāsa fī daur ʿulamāʾ aš-Šām fī takauwun maḏhab ahl as-sunna*; in: Dirāsāt (Amman) 12/1985/9 ff.
id.: *Mafāhīm al-ǧamāʿāt fī l-Islām*. Beirut 1984.
id.: *Muḥammad an-Nafs az-zakīya wa-risālatuhū fī s-sīra fī ahl al-baġy*; in: Mağ. Kull. Ādāb Ṣanʿā' 11/1990/105 ff.
id.: *Die Revolte des Ibn al-Aš'aṯ und die Koranleser*. Freiburg 1977.
id.: *Ruʾyat al-ḫilāfa wa-bunyat ad-daula fī l-Islām*; in: al-Iǧtihād 4/1991, nr. 13/11 ff.
id.: *-Šāfiʿī war-Risāla. Naẓra fī t-takauwun at-taʾrīḫī lin-niẓām al-fiqhī*; in: al-Iǧtihād 2/1990, nr. 8/65 ff.
id.: *-Umma wal-ǧamāʿa was-sulṭa. Dirāsāt fī l-fikr as-siyāsī al-ʿarabī al-islāmī*. Beirut 1404/1984.
-Saiyid al-Ḥimyarī: *Dīwān*, ed. Šākir Hādī Šukr. Beirut 1966.
-Šaizarī, ʿAbdarraḥmān b. Naṣr: *Nihāyat ar-rutba fī ṭalab al-ḥisba*, ed. as-Saiyid al-Bāz al-ʿArīnī. Kairo 1365/1946.
Šākō, Louis: *Auteurs chrétiens de langue syriaque*; in: Islamochristiana 10/1984/273 ff.
-Saksakī, ʿAbbās b. Manṣūr: *-Burhān fī maʿrifat ʿaqāʾid ahl al-adyān*, ed. Ḫalīl Aḥmad Ibrāhīm al-Ḥāǧǧ. Kairo 1980.
-Sakūnī, Abū ʿAlī ʿUmar: *ʿUyūn al-munāẓarāt*, ed. Saʿd Ġurāb. Tunis 1976.
Salama-Carr, M.: *La traduction à l'époque abbaside*. Paris 1990.
Saleh, Soubhi: *La vie future selon le Coran*. Paris 1971.
Salem, E. A.: *Political Theory and Institutions of the Khawārij*. Baltimore 1956.
Ṣalībā, Ǧamīl: *Abū l-Huḏail al-ʿAllāf. Ḥayātuhū wa-falsafatuhū*; in: RAAD 21/1946/107 ff.
Salih, Mohamed Osman: *Mahdism in Islam up to 260 A.H./874 A.D. and its relation to Zoroastrian, Jewish and Christian Messianism*. Diss. Edinburgh 1976.
Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal: *Sīrat al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*; in: Aḥmad ʿAbdalġawād ad-Dūmī, *Aḥmad b. Ḥanbal baina miḥnat ad-dīn wa-miḥnat ad-dunyā*, Kairo 1961. S. 265 ff. – auch: ed. Fuʾād ʿAbdalmunʿim Aḥmad u. d. T. *Sīrat al-imām Aḥmad b. Ḥanbal. Min ʿālam al-Islām*. Alexandria 1401/1981.
Sālim Abū l-ʿAlāʾ, s. Grignaschi, M.: *Les „Rasāʾil ʾAristāṭālīsa ʾilā-l-Iskandar"*.
-Sālimī, ʿAbdallah b. Ḥumaid: *Tuḥfat al-aʿyān bi-sīrat ahl ʿUmān*. ²Kairo 1350/1931.
Sallūm, Dāwūd: *-Naqd al-manhaǧī ʿinda l-Ǧāhiẓ*. Baġdād 1960.
Salmān b. Nāṣir al-Anṣārī, Abū l-Qāsim: *Šarḥ Iršād al-Ǧuwainī*, Hs. Princeton ELS 634. – Hs. Aya Sofya 1205.
-Samʿāni, ʿAbdalkarīm b. Muḥammad: *Adab al-imlāʾ wal-istimlāʾ*, ed. Max Weisweiler. Leiden 1952. (Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung Nr. XIV).
id.: *-Ansāb*, ed. D. S. Margoliouth. London 1912. (GMS 20). – Ed. Abdul Muʿīd Khan, 1–13. Haidarabad 1382/1962–1402/1982.
-Samarqandī, Abū l-Laiṯ, s. Abū l-Laiṯ as-Samarqandī.
-Samarqandī, ʿAlāʾaddīn Muḥammad b. Aḥmad: *Tuḥfat al-fuqahāʾ*, ed. Muḥammad al-Muntaṣir al-Kattānī und Wahba az-Zuhailī. Damaskus 1384/1964.
-Samarqandī, Muḥammad b. Ašraf: *Aškāl at-taʾsīs* (mit Komm. des Qāḍīzāda ar-Rūmī), ed. Muhammad Souissi. Tunis 1984.
Sāmarrāʾī, ʿAbdallāh Sallūm: *-Ġulūw wal-firaq al-ġāliya fī l-ḥaraka al-islāmīya*. Baġdād 1972.
Sāmarrāʾī, Ibrāhīm: *Min aḍ-ḍaʿīf min ġumla min al-maṣādir*; in: RIMA 31/1987/479 ff.
-Sāmarrāʾī, Māǧid Aḥmad: *Šiʿr Ṯābit Quṭna al-ʿAtakī*. Baġdād 1970.
Samau'al al-Maġribī: *Ifḥām al-Yahūd. Silencing the Jews*, ed. und engl. Übs. von M. Perlmann. New York 1964.
Sambursky, S.: *Note on John Philoponus' Rejection of the Infinite*; in: Festschrift Walzer 351 ff.
id.: *Das physikalische Weltbild der Antike*. Zürich/Stuttgart 1965.
id./Pines, S.: *The Concept of Time in Late Neoplatonism*. Jerusalem 1971.
-Samhūdī, Nūraddīn ʿAlī b. Aḥmad: *Wafāʾ al-wafāʾ bi-aḫbār dār al-Muṣṭafā*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd, 1–2. Kairo 1374/1955.
-Sāmī, Faḍīla ʿAbdalamīr: *Taʾrīḫ al-firqa az-Zaidīya baina l-qarnain aṯ-ṯānī waṯ-ṯāliṯ lil-hiğra*. Nağaf 1975.

-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad b. Yūsuf: *-Durr al-maṣūn fī ʿilm al-kitāb al-maknūn*, ed. Aḥmad b. Muḥammad al-Ḫarrāṭ, 1 ff. Damaskus 1986 ff.
Samir, Kh.: *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*; in. Islamochristiana 3/1977/255 ff.
id.: *Liberté religieuse et propagation de la foi chez les théologiens arabes chrétiens du IX^e siècle en Islam*; in: Tantur Yearbook 1980–81. Jerusalem 1981. S. 93 ff.
id.: *Note sur le médecin Zahid al-ʿulamāʾ, frère d'Elie de Nisibe*; in: OC 69/1985/168 ff.
id.: *Un traité perdu de Ḥunayn ibn Isḥâq retrouvé dans la „somme" d'Ibn al-ʿAssāl*; in: Aram 3/1991/171 ff.
-Šammāḫī, Badraddīn Aḥmad b. Saʿīd: *-Siyar*, 1–2. Kairo 1886.
id.: *Šarḥ Muqaddimat at-tauḥīd*, s. ʿAmr b. Ǧumaiʿ.
Sammoud, H.: *Un exégète oriental en Ifrīqiya. Yaḥyâ Ibn Sallâm (742–815)*; in: IBLA 33/1970/227 ff.
Šamsaddīn ad-Dimašqī: *Nuḫabat ad-dahr fī ʿaǧāʾib al-barr wal-baḥr*, ed. A. F. Mehren. (Petersburg 1866 =) Leipzig 1923. – Übs. von dems. Kopenhagen 1874.
Samuk, Sadun Mahmud: *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Isḥāq. Eine synoptische Untersuchung*. Diss. Frankfurt 1978.
-Ṣanʿānī, ʿAbdarrazzāq: *-Muṣannaf*, ed. Ḥabībarraḥmān al-Aʿẓamī, 1–11. Beirut/London 1390/1970–1392/1972.
-Ṣanaubarī, Abū Bakr Aḥmad: *-Dīwān*, ed. I. ʿAbbās. Beirut 1970.
Sandūbī, Ḥasan: *Adab al-Ǧāḥiẓ*. Kairo 1350/1931.
Santillana, D.: *Il libro di diritto di Zayd b. ʿAlī e il sistema zaydita*; in: RSO 8/1919–20/743 ff.
-Sanūsī, Muḥammad b. Yūsuf: *Šarḥ al-Muqaddima*, ed. und übs. von J. D. Luciani u. d. T. *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*. Algier 1908.
-Saraḫsī, Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl: *-Mabsūṭ al-muḫtawī ʿalā kutub ẓāhir ar-riwāya lil-Imām Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaibānī ʿan al-Imām al-aʿẓam Abī Ḥanīfa*, 1–30. Kairo 1331/1913. Nachdruck Beirut 1406/1986.
id.: *-Uṣūl*, ed. Abū l-Wafā al-Afġānī, 1–2. Kairo 1372/1953–1373/1954.
-Šarfī, ʿAbdalmaǧīd: *-Fikr al-islāmī fī r-radd ʿalā n-Naṣārā*. Tunis/Algier 1986.
-Šarǧī az-Zabīdī, Aḥmad b. Aḥmad: *Ṭabaqāt al-ḫawāṣṣ ahl aṣ-ṣidq wal-iḫlāṣ*. ad-Dār al-Yamanīya 1406/1986.
Šarḥ aṭ-Ṭaḥāwīya fī l-ʿaqīda as-salafīya. Mekka 1349/1930.
Ṣarīʿ al-ġawānī: *Dīwān*, ed. Sāmī ad-Dahhān. ²Kairo 1970. – Dt. Übs. O. Rescher: *Beiträge zur arabischen Poesie* II 42 ff.
-Šarīf al-Murtaḍā, ʿAlī b. al-Ḥusain: *-Amālī = Ġurar al-fawāʾid wa-durar al-qalāʾid*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1–2. Kairo 1373/1954.
id.: *-Ḏaḫīra fī ʿilm al-kalām*, ed. Aḥmad al-Ḥusainī. Qum 1411/1991.
id.: *-Ḏarīʿa ilā uṣūl aš-šarīʿa*, ed. Abū l-Qāsim Gurǧī, 1–2. Teheran 1346 š./1968 – 1348 š./1970.
id.: *-Fuṣūl al-muḫtāra min al-ʿUyūn wal-masāʾil*, s. -Mufīd.
id.: *Inqāḏ al-bašar min al-ǧabr wal-qadar*, ed. Muḥammad ʿImāra; in: *Rasāʾil al-ʿadl wat-tauḥīd*, 1–2. Kairo 1971. Bd. I 255 ff. – auch ed. Aḥmad al-Ḥusainī in: *Rasāʾil aš-Šarīf al-Murtaḍā* II 177 ff.
id.: *-Intiṣār*, ed. Muḥammad Riḍā al-Ḥarsān. Nağaf 1391/1971.
id.: *Masāʾil Nāṣirīya*, Hs. Princeton ELS 2751.
id.: *Naḍd al-īḍāḥ*, Kommentar zum *Fihrist* des Ṭūsī; zusammen mit diesem hrg. von A. Sprenger, Kalkutta 1853–55. Nachdruck Mašhad 1351 š./1971.
id.: *Rasāʾil*, ed. Aḥmad al-Ḥusainī und Mahdī Raǧāʾī, 1–3. Qum 1405/1985.
id.: *-Šāfī fī l-imāma*. Lith. Teheran 1301.
id.: *Tanzīh al-anbiyāʾ*. ³Nağaf 1394/1974.
-Šarīf ar-Raḍī: *Ḥaqāʾiq at-taʾwīl fī mutašābih at-tanzīl*, ed. Muḥammad ar-Riḍā Āl Kāšif al-ġiṭāʾ. Nağaf 1354/1935.
id.: *-Maǧāzāt an-nabawīya*, ed. Ṭāhā Muḥammad az-Zainī. Kairo 1967.
-Šarīfīnī, Ibrāhīm b. Muḥammad: *-Muntaḫab min K. as-Siyāq li-taʾrīḫ Naisābūr*; in: The Histories of Nishapur, ed. R. N. Frye. den Haag 1965.
-Šarīšī, Aḥmad b. ʿAbdalmuʾmin al-Qaisī: *Šarḥ maqāmāt al-Ḥarīrī al-Baṣrī*, ed. Muḥammad ʿAbdalmuʾmin al-Ḫafāǧī, 1–2. Kairo 1372/1952.

-Sarrāǧ, ʿAbdallāh b. ʿAlī: *-Lumaʿ fī t-taṣauwuf*, ed. R. A. Nicholson. Leiden/London 1914. (GMS 22). – Dazu: A. J. Arberry: *Pages from the K. al-Lumaʿ of Abū Naṣr al-Sarrāj, being the lacuna in the ed. of R. A. Nicholson.* London 1947. – Dt. Übs. s. Gramlich, *Schlaglichter.*
Sarre, F./E. Herzfeld: *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, 1–4. Berlin 1911 ff. (Forschungen zur islamischen Kunst).
-Šāšī, Qaffāl: *Ḥilyat al-ʿulamāʾ fī maʿrifat maḏāhib al-fuqahāʾ*, ed. Yāsīn Aḥmad Ibrāhīm Darādika, 1–3. Amman 1980.
Sassoon, D. S.: *The History of the Jews in Baṣra*; in: JQR NS 17/1926–27/407 ff.
-Šāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad: *-Iʿtiṣām*, ed. Muḥammad Rašīd Riḍā. Kairo o. J. (um 1955).
Sattar, M. Abdus: *Wuǧūh al-Qurʾān. A Branch of Tafsīr Literature*; in: Islamic Studies 17/1978/137 ff.
-Šaukānī, Muḥammad b. ʿAlī: *-Fawāʾid al-maǧmūʿa fī l-aḥādīṯ al-mauḍūʿa*, ed. ʿAbdarraḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī. Kairo 1380/1960.
id.: *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ʿilm al-uṣūl.* Kairo 1349/1930.
Sauvaget, J.: *La Mosquée Omeyyade de Médine.* Paris 1967.
Savage, E.: *Survival through Alliance. The estabishment of the Ibāḍiyya*; in: Bull. BriSMES 17/1990/5 ff.
Sawwaf (aṣ-Ṣauwāf), M. M.: *Muqātil b. Sulaymān, an early Zaydi Theologian, with special reference to his Tafsīr.* Diss. Oxford 1969.
Sayed, R., s. -Saiyid, Riḍwān.
Sayılı, A.: *Ibn Sīnā and Buridan on the Motion of the Projectile*; in: Festschrift Kennedy 477 ff.
id.: *The Observatory in Islam, and its place in the general history of the observatory.* Ankara 1960. (Publications of the Turkish Historical Series VII, Nr. 38).
Sbath, P.: *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du 9. au 14. siècle.* Kairo 1929.
Scarcia, G.: *Due precisazioni sul ḫārigismo sīstānico*; in: AIUON 15/1965/303 ff.
id: *Lo scambio di lettere tra Hārūn al-Rašīd e Ḥamza al-Ḫāriǧī secondo il „Taʾrīḫ-i Sīstān"*; in: AIUON 14/1964/623 ff.
Scarcia-Amoretti, B.: *Gli aṣḥāb di ʿAlī al-Riḍā: il caso di Faḍl Ibn Sahl*; in: Quaderni di Studi Arabi 6/1987–88/699 ff.
ead.: *Sects and Heresies*; in: *Cambridge History of Iran*, IV, ed. R. N. Frye. Cambridge 1975. S. 481 ff.
ead.: *Un interpretazione iranistica di Cor. XXV, 38 e L, 12*; in: RSO 43/1968/27 ff.
Schacht, J.: *Bibliothèques et manuscrits abadites*; in: Revue Afr. 100/1956/375 ff.
id.: *An Early Murciʾite Treatise: The Kitāb al-ʿĀlim wal-mutaʿallim*; in: Oriens 17/1964/96 ff.
id.: *An Introduction to Islamic Law.* Oxford 1964.
id.: *The Kitāb al-Tārīḫ of Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ*; in: Arabica 16/1969/79 ff.
id.: *Religionsgeschichtliches Lesebuch. Der Islam mit Ausschluß des Qorʾans.* Tübingen 1931.
id.: *Zu meinem Islam-Lesebuch.* Tübingen 1933.
id.: *New sources for the History of Muhammadan Theology*; in: SI 1/1953/23 ff.
id.: *On Shāfiʿī's Life and Personality*; in: Festschrift Pedersen 318 ff.
id.: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford 1953.
id.: *Eine Schrift von ibn ar-Rāwandī*; in: OLZ 29/1926/837 ff.
Schaeder, H. H.: *Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche*; in: ZKg 51/1932/21 ff.
id.: *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*; in: Vorträge der Bibl. Warburg IV, ed. F. Saxl. Leipzig 1927.
id.: *Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam*; in: Der Islam 14/1925/1 ff.
id.: *Iranica.* 1. *Das Auge des Königs.* 2. *Fu-lin.* Abh. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. III 10, 1934.
id.: *Iranische Beiträge* I (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. nr. 6, 1930).
id.: *Die Kantäer*; in: WO 1/1947–52/288 ff.
Schäfer, P.: *Hekhalot-Studien.* Tübingen 1988.

id.: *Merkavah Mysticism and Rabbinic Judaism*; in: JAOS 104/1984/537 ff.
id.: *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen 1981. (Texte und Studien zum antiken Judentum 2).
Schall, A.: *Coranica*; in: Festschrift Rundgren 371 ff.
Schatkowski-Schilcher, L.: *Families in Politics. Damascene factions and estates of the 18th and 19th centuries*. Stuttgart 1985. (Berliner Islamstudien 2).
Schechter, S.: *Some Aspects of Rabbinic Theology*. New York 1909.
Schedl, C.: *Probleme der Koranexegese*; in: Der Islam 58/1981/1 ff.
Scheffczyk, L. (ed.): *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt 1969.
Schick, R.: *The Fate of the Christians in Palestine during the Byzantine-Umayyad Transition, A.D. 600–700*. Diss. Chicago 1987.
Schimmel, A.: *Calligraphy and Islamic Culture*. New York/London 1984.
ead.: *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill 1975.
ead.: *Und Muhammad ist sein Prophet*. Düsseldorf 1981.
Schippmann, K.: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. Berlin/New York 1971.
Schmidt, K. L.: *Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament*; in: *Der Mensch als Bild Gottes*, ed. L. Scheffczyk. Darmstadt 1969. S. 277 ff.
Schmidt-Glintzer, H.: *Das buddhistische Gewand des Manichäismus. Zur buddhistischen Terminologie in den chinesischen Manichaica*; in: *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, ed. W. Heißig und H. J. Klimkeit. Wiesbaden 1987. S. 76 ff.
Schmidtke, S.: *Al-ʿAllāma al-Ḥillī and Shīʿite Muʿtazilite Theology*; in: Spectrum Iran 7/1994. Heft 3–4/10 ff.
id.: *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. Berlin 1991.
Schmucker, W.: *Die christliche Minderheit von Nağrān und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam*; in: Studien zum Minderheitenproblem im Islam I. Bonn 1973. S. 183 ff.
Schneider, I.: *Das Bild des Richters in der „Adab al-qāḍī"-Literatur*. Frankfurt 1990.
ead.: *Die Terminologie der ʾAḥkām al-Ḥamsa und das Problem ihrer Entstehung, dargestellt am Beispiel der šāfiʿitischen ʾAdab al-Qāḍī-Literatur*; in: Vorträge XXIV. DOT 1988 Köln, ed. Werner Diem und Abdoljavad Falaturi. Stuttgart 1990. S. 215 ff.
Schneider, M.: *Āl Ḥanaš et ʿUlufiyyūn*; in. SI 73/1991/137 ff.
ead.: *Les inscriptions arabes de l'ensemble architectural de Ẓafar – Ḏī Bin (Yemen du Nord)*; in: JA 273/1985/61 ff.
Schöck, C.: *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*. Berlin 1993 (Islamkundl. Unters. 168).
Schöffler, H. H.: *Die Akademie von Gondischapur*. Stuttgart 1979.
Schoeler, G.: *Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabīʿīyāt und rauḍīyāt. Von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. Eine gattungs-, motiv- und stilgeschichtliche Untersuchung*. Beirut/Wiesbaden 1974. (BTS 15).
id.: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin/New York 1996.
id.: *Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam*; in: Der Islam 62/1985/201 ff.
id.: *Katalog arabischer Handschriften* = Verzeichnis or. Hss. in Deutschland, Bd. 17. *Arabische Handschriften*, Reihe B, T. 2. Stuttgart 1990.
id.: *Mündliche Thora und Ḥadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion*; in: Der Islam 66/1989/213 ff.
id.: *Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten*; in: Der Islam 69/1992/1 ff.
id.: *Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam*; in: Der Islam 66/1989/38 ff.
Schönfeld, J.: *Über die Steine. Das 14. Kapitel aus dem „Kitāb al-Muršid" des Muḥammad b. Aḥmad at-Tamīmī*. Diss. Berlin 1976.
Schönig, H.: *Das Sendschreiben des ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā an den Kronprinzen ʿAbdallāh b. Marwān II.* Stuttgart 1985.
Schoeps, H. J.: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen 1949.

Schofield, M.: *Preconception, Argument and God*; in: *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology*, ed. Malcolm Schofield und Myles Barnes. Oxford 1980. S. 283 ff.
Scholem, G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmud Tradition*. New York 1960.
id.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt 1957.
id.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. [2]New York 1972.
id.: *The Messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*. New York 1971.
id.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*. Zürich 1962.
id.: *Sabbatai Zvi, der mystische Messias*. Frankfurt 1992.
id.: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin 1962.
Schramm, M.: *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*. Frankfurt 1962.
Schreiner, M.: *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*; in: ZDMG 53/1899/51 ff.
id.: *Gesammelte Schriften. Islamische und jüdisch-islamische Studien*, ed. Moshe Perlmann. Hildesheim/Zürich/New York 1983.
id.: *Zur Geschichte des Aš'aritenthums*; in: Actes VIII. Congrès International des Orientalistes II_1. Leiden 1893. S. 77 ff.
id.: *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern*; in: ZDMG 42/1888/591 ff.
id.: *Jeschu' ben Jehuda*; in: 18. Bericht über die Lehranstalt für die Wiss. d. Jud., Berlin 1900. 3 ff.
Schreiner, St.: *Die Analogie von Schlaf und Tod im Koran*; in: Kairos 19/1977/116 ff.
id.: *Muḥammads Rezeption der biblischen Jona-Erzählung*; in: Judaica 34/1978/149 ff.
Schroeder, E.: *Muḥammad's People. A Tale by Anthology*. Portland 1955.
Schützinger, H.: *Ibn Abī Šaiba und sein Ta'rīx. Eine Untersuchung an Hand des Ms. Berlin* 9409; in: Oriens 23–24/1974/134 ff.
id.: *Die arabische Legende von Nebukadnezar und Johannes dem Täufer*; in: Der Islam 40/1965/113 ff.
Schulz-Besser, E.: *Deutsche Dichtungen ohne den Buchstaben R*; in: Zeitschrift für Bücherfreunde, N.F. 1/1909–10/382 ff.
Schulze, R.: *Islamischer Internationalismus im 20. Jh*. Leiden 1990.
Schumann, O.: *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*. Gütersloh 1975. [2]Köln/Wien 1988.
Schwaigert, W.: *Die Theologenschule von Bēṯ Lāpāṭ-Ǧundaisābūr*; in: Vorträge XX. DOT Erlangen 1977 (= ZDMG, Suppl. IV, Wiesbaden 1980). S. 185 ff.
Schwartz, W.: *Die Anfänge der Ibāḍiten in Nordafrika*. Wiesbaden 1983.
id.: *Ǧihād unter Muslimen*; in: Studien zum Minderheitenproblem im Islam 6, nr. II.
Schwarz, M.: *The Affirmation of Empty Space by an Eleventh-Century Mu'tazilite*; in: Isis 64/1973/384 f.
id.: *„Acquisition" (Kasb) in Early Kalām*; in: Festschrift Walzer 355 ff.
id.: *The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī*; in: Oriens 20/1967/15 ff.
id.: *Some notes on the notion of iljā' (constraint) in Mu'tazilite kalām*; in: IOS 2/1972/413 ff.
id.: *Who were Maimonides' Mutakallimūn? Some Remarks on* Guide of the Perplexed *Part 1 Chapter 73*; in: Maimonidean Studies, ed. H. Hyman, II. New York 1991. S. 159 ff. und III. New York 1992–93 (publ. 1995). S. 143 ff.
Schwarz, P.: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, 1–8. Leipzig 1896–1929.
Schwarzbaum, H.: *The Jewish and Moslem Versions of Some Theodicy Legends*; in: Fabula 3/1959–60/119 ff.
Seale, M. S.: *Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*. London 1964.
Seelye, s. -Baġdādī, 'Abdalqāhir.
Seetzen, U. J.: *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien*, ed. F. Kruse. Berlin 1854–59.
Segal, A. F.: *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*; in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 23.2, ed. Wolfgang Haase. Berlin/New York 1980. S. 1333 ff.

Segal, J. B.: *Edessa, „The Blessed City"*. Oxford 1970.
id.: *Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa*; in: Anatolian Studies 3/1953/97 ff.
id.: *The planet cult of ancient Harran*; in: *Vanished Civilizations. Forgotten peoples of the ancient world*, ed. Edward Bacon. London 1967. S. 201 ff.
Seidensticker, T.: *Altarabisch „Herz" und sein Wortfeld*. Wiesbaden 1992.
id.: *Die Gedichte des Šamardal b. Šarīk*. Wiesbaden 1983.
id.: *Der rūḥ der Toten*; in: Kaškūl, Festschrift Inst. für Orientalistik Gießen 141 ff.
Sellheim, R.: *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen, insbesondere die des Abū ʿUbaid*. den Haag 1954.
id.: *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, 1–2. Wiesbaden 1976–1987 (VOHD XVII, Reihe A).
id.: *Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis*; in: JSAI 10/1987/1 ff.
id.: *Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muḥammad-Biographie des Ibn Isḥāq*; in: Oriens 18–19/1965–66/33 ff.
id.: *Das Todesdatum des Ibn an-Nadīm*; in: IOS 2/1972/428 ff.
Serjeant, R. B.: *Additional Documents*; in: *Ṣanʿāʾ. An Arabian Islamic City*, ed. R. B. Sergeant und Roland Lewcock. London 1983. S. 233 ff.
id.: *The Caliph ʿUmar's letters to Abū Mūsā al-Ashʿarī and Muʿāwiya*; in: JSS 29/1984/65 ff.
id.: *Islamic Textiles. Material for a history up to the Mongol conquest*. Beirut 1972.
id.: *Société et gouvernement en Arabie du Sud*; in: Arabica 14/1967/284 ff.
id.: *The Sunnah Jāmiʿah, pacts with the Yathrib Jews, and the taḥrīm of Yathrib. Analysis and translation of the documents comprised in the so-called ‚Constitution of Medina'*; in: BSOAS 41/1978/1 ff.
id./Lewcock, R.: *Ṣanʿāʾ. An Arabian Islamic City*. London 1983.
Seston, W.: *Le roi sassanide Narses. Les Arabes et le Manichéisme*; in: Festschrift Dussaud I 227 ff.
Sextus Empiricus: *Opera*, rec. I. Bekker. Berlin 1842.
Sezgin, F.: *Buhârî'nin kaynakları hakkında araştırmalar*. Istanbul 1956.
id.: *The Contribution of the Arabic-Islamic Geographers to the Formation of the World Map*. Frankfurt 1987. (Veröffentlichungen des Instituts für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften: Reihe D; 2).
id.: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1 ff. Leiden 1967 ff. (= GAS).
Sezgin, U.: *Abū Miḫnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umaiyadischen Zeit*. Leiden 1971.
Shaban, M. A.: *The Abbasid Revolution*. Cambridge 1970.
id.: *Islamic History. A new interpretation*. I, *A.D. 600–750 (A.H. 132)*. Cambridge 1971.
Shacklady, H.: *The ʿAbbāsid Movement in Khurāsān*; in: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies 1/1986/98 ff.
Shahid, I.: *Another Contribution to Koranic Exegesis: The Sura of the Poets (XXVI)*; in: JAL 14/1983/1 ff.
id.: *Arabic Poetry as the Vehicle of Religious Propaganda in Early Islam*; in: Prédication et propagande au Moyen Age, S. 29 ff.
id.: *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington 1989.
id.: *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington 1984.
id.: *Rome and the Arabs. A prolegomenon to the study of Byzantium and the Arabs*. Washington 1984.
Shaked, Sh.: *An Iranian idea in Contact with Greek Thought and Islam*; in: Transition Periods in Iranian History, S. 217 ff. (Studia Iranica, Cahier 5).
id.: *Some islamic Reports concerning Zoroastrianism*; in: JSAI 17/1994/43 ff.
Shaki, M.: *The cosmogonical and cosmological teachings of Mazdak*; in: Festschrift Boyce 527 ff.
Sharif, Mohammed Badiʿ: *Beiträge zur Geschichte der Mawali-Bewegung im Osten des Chalifenreichs*. Diss. Basel 1942.
Sharon, M.: *An arabic inscription from the time of the Caliph ʿAbd al-Malik*; in: BSOAS 29/1966/367 ff.
id.: *Black Banners from the East*. Jerusalem/Leiden 1983.
id.: *The Development of the Debate around the Legitimacy of Authority in early Islam*; in: JSAI 5/1984/121 ff.

id.: *Notes on the Question of the Legitimacy of Government in Islam*; in: IOS 10/1980/116 ff.
id.: *Revolt. The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution*. Jerusalem 1990.
id.: *The Umayyads as Ahl al-Bayt*; in: JSAI 14/1991/115 ff.
Shatzmiller, M.: *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden 1994.
Shboul, A. M. H.: *Arab Attitudes towards Byzantium: official, learned, popular*; in: Festschrift Hussey 111 ff.
id.: *Al-Masʿūdī and his World. A Muslim Humanist and his Interest in non-Muslims*. London 1979.
Shehaby, N.: *ʾIlla and Qiyās in Early Islamic Legal Theory*; in: JAOS 102/1982/27 ff.
id.: *The Influence of Strict Logic on Al-Jaṣṣāṣ's Legal Theory*; in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. John E. Murdoch und Edith D. Sylla. Dordrecht/Boston 1975. S. 61 ff.
Le Shiʿisme imâmite. Colloque de Strasbourg, 6–9 mai 1968. Paris 1970.
Shoufani, E.: *Al-Riddah and the Muslim conquest of Arabia*. Toronto 1973.
SI = Studia Islamica, Paris.
Sībawaih, Abū Bišr ʿAmr: *-Kitāb*, ed. Muḥammad al-Ḥusain al-Aʿlamī. ²Beirut 1387/1967. – Dt. Übs. von Gustav Jahn u. d. T.: *Sībawaihi's Buch über die Grammatik*. ²Hildesheim 1969.
Siddiqi, A.: *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch*. Göttingen 1919.
Siegel, R. E.: *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System. An Analysis of his Doctrines, Observations and Experiments*. Basel 1973.
id.: *Galen on Sense Perception. His doctrines, observations and experiments on vision, hearing, smell, taste, touch and pain, and their historical sources*. Basel 1970.
id.: *Galen's System of Physiology and Medicine. An analysis of his doctrines and observations on bloodflow, respiration, humors, and internal diseases*, 1–2. Basel/New York 1968–1970.
von Sievers, P.: *Taxes and Trade in the ʿAbbāsid Thughūr*; in: JESHO 25/1982/71 ff.
Siggel, A.: *Arabisch-deutsches Wörterbuch der Stoffe*. Berlin 1950.
-Siǧistānī, Abū Sulaimān, s. Abū Sulaimān al-Manṭiqī.
Šilḥūt, Victor: *-Nazʿa al-kalāmīya fī uslūb al-Ǧāḥiẓ*. Kairo 1964.
Sillitti, G.: *Alcune considerazioni sull' aporia del sorite*; in: *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, ed. G. Gianantoni. Bologna 1977. S. 75 ff.
-Simnānī, Aḥmad b. Muḥammad: *-Bayān ʿan uṣūl al-īmān*, Hs. Aleppo, Maktaba al-ʿUṯmānīya 577.
Simplikios: *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. K. Kalbfleisch. Berlin 1907 (Commentaria in Aristotelem Graeca, Bd. 8).
id.: *In Aristotelis De caelo Commentaria*, ed. I. L. Heiberg. Berlin 1894 (CAG 7).
id.: *In Aristotelis Physicorum libros Commentaria*, ed. H. Diels. Berlin 1882 und 1895 (CAG 9 und 10).
-Šimšāṭī, ʿAlī b. Muḥammad: *-Anwār wa-maḥāsin al-ašʿār*, ed. Ṣāliḥ Mahdī al-ʿAzzāwī. Baġdād 1976.
Sir. = Jesus Sirach.
Sīra = Ibn Isḥāq: *Sīrat rasūl Allāh*.
-Sīrāfī, al-Ḥasan b. ʿAbdallāh: *Aḫbār an-naḥwīyīn al-Baṣrīyīn*, (auch u. d. T.: *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn*); ed. Fritz Krenkow. Beirut/Paris 1936.
Sirat, C.: *History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge 1985.
ead.: *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Age*. Leiden 1969. (Etudes sur le judaïsme médiéval 1).
-Šīrāzī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ʿAlī: *ʿAqīdat as-salaf*, in: Bernand, *Profession de foi* 63 ff.
id.: *-Lumaʿ fī uṣūl al-fiqh*. Kairo o. J.
id.: *Šarḥ al-Lumaʿ*, ed. ʿAbdalmaǧīd Turkī, 1–2. Beirut 1408/1988.
id.: *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut 1970.
id.: *-Tabṣira fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Ḥasan Hītū. Damaskus 1980.
-Siyar wal-ǧawābāt li-ʿulamāʾ wa-aʾimmat ʿUmān, ed. as-Saiyida Ismāʿīl Kāšif, 1. Oman 1406/1986.
Škand Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes. Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle, ed. und frz. Übs. von Jean P. P. de Menasce. Fribourg 1945.

Skarżyńska-Bocheńska, K.: *Les ornements du style selon la conception d'al-Ǧāḥiẓ*; in: RO 36/1973/5 ff.
Składanek, B.: *Doktryny i ruchy społeczno-polityczne „Wieków Milezenia" (poł. VII–poł. IX w.). Formowanie się podstaw politycznego obrodzenia Iranu*. Warschau 1980.
id.: *Elements of Chronology of the Khārijite Insurrection of Ḥamziyya in Sīstān (8th–9th Century). Its Outbreak and Fall*; in: FO 22/1981-4/81 ff.
id.: *Powstanie charydzyckie Ḥamzy al-ḥārigī w Sīstānie*; in: Przegląd Orientalistyczny 1/1960/25 ff.
Smalley, B.: *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford 1952.
de Smet, D.: *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XI^e s.)*. Löwen 1995.
Smith, J. I./Haddad, Y. Y.: *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany 1981.
Smith, Jonathan Z.: *Sacred Persistence. Toward a Redescription of Canon*; in: id.: *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago 1992. S. 36 ff. (Zuerst erschienen in: W. S. Green [ed.], *Approaches in Ancient Judaism*. Missoula 1978. I 11 ff.
Smith, M.: *The Forerunner of al-Ghazālī*; in: JRAS 1936, S. 65 ff.
id.: *Al-Muḥāsibī. An Early Mystic of Baghdad*. London 1935.
id.: *Rābi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. London 1928.
Smith, W. C.: *The Meaning and End of Religion*. New York 1963.
id.: *Some Similarities and Differences between Christianity and Islam*; in: Festschrift Hitti 47 ff.
id.: *On understanding Islam. Selected Studies*. den Haag 1981.
ŠNB = Ibn Abī l-Ḥadīd: *Šarḥ Nahǧ al-balāġa*.
Snouck-Hurgronje, C.: *Verspreide Geschriften*, 1–6. Bonn/Leipzig 1923–7.
Society and the Sexes in Medieval Islam, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot. Malibu 1979.
Solmsen, F.: *Nature as Craftsman in Greek Thought*; in: *Kleine Schriften* I. Hildesheim 1968. S. 332 ff.
Sophocles, E. A.: *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. Cambridge, Mass./Leipzig 1914.
Sorabji, R. (ed.): *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*. London 1990.
id.: *Atoms and Time Atoms*; in: *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, ed. Norman Kretzmann. London 1982. S. 37 ff.
id.: *John Philoponus*; in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji. London 1987. S. 1 ff.
id.: *Infinity and the Creation*; in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji. London 1987. S. 164 ff.
id.: *Matter, Space and Motion. Theories in antiquity and their sequel*. Ithaca/New York 1988.
id.: *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and early Middle Ages*. London 1983.
Souami, L.: *Le cadi et la mouche. Anthologie du Livre des Animaux*. Paris 1988.
id.: *Introduction à la théorie du ḫabar chez Ǧāḥiẓ. Définition et constitution*; in: SI 53/1981/27 ff.
Sourdel, D.: *A propos des ‚Dix Élus'*; in: REI 31/1963/111 ff.
id.: *Appels et programmes politico-religieux durant les premiers siècles de l'Islam*; in: *Prédication et propagande au Moyen Age*. S. 111 ff.
id.: *La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes*; in: Arabica 1/1954/307 ff.
id.: *Les cadis de Baṣra d'après Wakī'*; in: Arabica 2/1955/111 ff.
id.: *L'imāmisme vu par le cheikh al-Mufīd*; in: REI 40/1972/217 ff.
id.: *Le ‚Livre des secrétaires' de 'Abdallāh al-Baġdādī*; in: BEO 14/1952–54/115 ff.
id.: *Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbāside contre les Chrétiens*; in: REI 34/1966/1 ff.
id.: *La politique religieuse du calife 'Abbāside Al-Ma'mūn*; in: REI 30/1962/27 ff.
id.: *La politique religieuse des successeurs d'Al-Mutawakkil*; in: SI 13/1960/5 ff.
id.: *Une profession de foi de l'historien al-Ṭabarī*; in: REI 36/1968/177 ff.
id.: *La Syrie au temps des premiers califes Abbassides*; in: REI 48/1980/155 ff.
id.: *Le vizirat 'Abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, 1–2. Damaskus 1959.

Sourdel-Thomine, J.: *Le peuplement de la région des ‚villes mortes' (Syrie du nord) à l'époque Ayyubide*; in: Arabica 1/1954/187 ff.
Speight, R. M.: *The musnad of al-Ṭayālisī*. Diss. Hartford 1970.
Sperber, A.: *The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts*, 1–4. Leiden 1959 ff.
Sperl, St.: *The Literary Form of Prayer. Qur'an Sura One, The Lord's Prayer and a Babylonian Prayer to the Moon God*; in: BSOAS 57/1994/213 ff.
id.: *Mannerism in Arabic poetry. A structural analysis of selected texts*. Cambridge 1989.
Speyer, H.: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen 1931.
Spies, O.: *Über die Kreuzigung im Islam*; in: Festschrift Mensching 143 ff.
Spitaler, A.: *Die Verszählung des Koran nach islamischer Überlieferung*. München 1935.
id./Krämer/Gätje/Ullmann: *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. Wiesbaden 1957 ff. (= WKAS)
Spitta, W.: *Zur Geschichte Abū l-Ḥasan al-Aš'arī's*. Leipzig 1876.
Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter; Bochumer Kolloquium 2.–4. Juni 1982, ed. B. Mojsisch. Amsterdam 1986.
Sprenger, A.: *Mohammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyra*; in: ZDMG 12/1858/238 ff.
id.: *Notice on the Dawā' dā' al-qulūb of Moḥāsaby*; in: JRAS Bengal 25/1856/133 ff.
Sprengling, M.: *From Persian to Arabic*; in: AJSL 56/1939/175 ff. und 325 ff.
id.: *Third Century Iran. Sapor and Kartir*. Chicago 1953.
Spuler, B.: *Der Amu Darja. Eine Fluß-Monographie*; in: Festschrift Deny 231 ff.
id.: *Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*. Wiesbaden 1952.
(Staal, H.): *Mount Sinai Arabic codex 151*. II: *Acts of the Apostles*, ed. und engl. Übs. Harvey Staal, 1–2. Löwen 1984. (CSCO 462 und 463).
Starr, J.: *Byzantine Jewry on the eve of the Arab conquest (565–638)*; in: JPOS 15/1935/280 ff.
id.: *Le mouvement messianique au début du VIII^e siècle*; in: REJ 102/1937/81 ff.
Stauth, G.: *Die Überlieferung des Korankommentars Muǧāhid b. Ǧabrs. Zur Frage der Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. benutzten frühislamischen Quellenwerke*. Diss. Gießen 1969.
Staviskij (auch Stawiski), B. J.: *Kara Tepe in Old Termez. A Buddhist Religious Centre of the Kushan Period on the Bank of the Oxus*; in: *From Hecataeus to al-Ḫuwārizmī*, ed. J. Harmatta. Budapest 1984. S. 95 ff.
id.: *Kušanskaja Baktrija*. Moskau 1977.
id.: *Mittelasien. Kunst der Kuschan*. Leipzig 1979.
Stehly, R.: *Un problème de théologie islamique. La définition des fautes graves (kabā'ir)*; in: REI 45/1977/165 ff.
Steinberg, L.: *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. London 1983.
Steinschneider, M.: *Alphabetum Siracidis*. Berlin 1858.
Stemberger, G.: *Die Bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen*; in: Kairos 17/1975/23 ff.
Steppat, F.: *From ʿAbd Ardašīr to al-Ma'mūn. A Persian Element in the Policy of the Miḥna*; in: Festschrift ʿAbbās 451 ff.
Stern, H.: *Notes sur les mosaïques du Dôme du Rocher et de la mosquée de Damas, à propos d'un livre de M^me Marguerite Gautier van Berchem*; in: Cahiers archéologiques 22/1972/201 ff.
id.: *Quelques œuvres sculptées en bois, os et ivoire de style omeyyade*; in: Ars Orientalis 1/1954/119 ff.
Stern, S. M.: *ʿAbd al-Jabbār's account of how Christ's religion was falsified by the adoption of Roman customs*; in: Journal of Theological Studies 19/1968/128 ff.
id.: *The early Ismā'īlī missionaries in North-west Persia and Khurasan and Transoxania*, in: BSOAS 23/1960/56 ff.
id.: „*The First in Thought is the Last in Action.*" *The History of a Saying Attributed to Aristotle*; in: JSS 7/1962/234 ff.
id.: *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London 1984. (Variorum Reprints).

id.: *Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles – An Illusion*; in: Actas IV Congresso UEAI Coimbra 1968. Leiden 1971. S. 325 ff.
id.: *Ibn al-Samḥ*; in: JRAS 1956, S. 31 ff.
id.: *Ismā'īlī Propaganda and Fāṭimid Rule in Sind*; in: IC 23/1949/298 ff.
id.: *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, ed. F. W. Zimmermann. London 1983. (Variorum Reprints).
id.: *Studies in Early Ismā'īlism*. Jerusalem 1983.
id./A. Altmann: *Isaac Israeli*. Oxford 1958.
Stetkevych, S. P.: *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*. Berlin 1991. (Studies in Arabic Literature 13).
Stetter, E.: *Topoi und Schemata im Ḥadīṯ*. Tübingen 1965.
Stieglecker, H.: *Die Glaubenslehren des Islam*. Paderborn 1962.
Stillman, N.: *The Jews of Arab Lands*. Philadelphia 1979.
Stöber, G.: *Die Ṣayād-Fischer in Sistan*. Diss. Marburg 1981.
Stookey, R. W.: *Yemen. The politics of the Yemen Arab Republic*. Boulder (Colorado) 1978.
Strabo: *Geographica*, ed. und dt. Übs. von Wolfgang Aly, 1 ff. Bonn 1968 ff.
Strack, H. L./Billerbeck, P.: *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 1–5. München 1922–1956.
Strauss, B.: *Das Giftbuch des Šānāq*. Diss. Berlin 1935.
Strohmaier, G.: *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft*. [2]Leipzig 1988.
id.: *Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus*; in: J. Irmscher (ed.), Der byzantinische Bilderstreit. Leipzig 1980. S. 83 ff.
id.: *Demokrit über die Sonnenstäubchen. Ein neues Fragment in arabischer Überlieferung*; in: Philologus 112/1968/1 ff.
id.: *Denker im Reiche der Kalifen*. Köln 1979.
id.: *Hermetische Kosmologie und Alchimie auf arabisch*; in: OLZ 77/1982/117 ff.
id.: *Al-Manṣūr und die frühe Rezeption der griechischen Alchemie. Ein Beitrag zur Rolle nichtliterarischer Kommunikation*; in: ZGAIW 5/1989/167 ff.
id.: *Eine ṣābische Abrahamlegende und Sure 37, 83–93*; in: *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, ed. P. Nagel. Halle 1979. S. 223 ff.
id.: *Die Sterne des 'Abdarraḥmān aṣ-Ṣūfī*. Leipzig/Weimar 1984.
id.: *‚Von Alexandrien nach Bagdad' – eine fiktive Schultradition*; in: Festschrift Moraux II 38 ff.
Strothmann, R.: *Berber und Ibāḍiten*; in: Der Islam 17/1928/258 ff.
id.: *Esoterische Sonderthemen bei den Nuṣairī. Geschichte und Tradition von den heiligen Meistern aus dem Prophetenhaus*. Berlin 1958.
id.: *Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aš'arī*; in: Der Islam 19/1931/193 ff.
id.: *Kultus der Zaiditen*. Straßburg 1912.
id.: *Die Literatur der Zaiditen*; in: Der Islam 1/1910/354 ff. und 2/1911/49 ff.
id.: *Morgenländische Geheimsekten in abendländischer Forschung*. Berlin 1953. (Abh. Ak. Wiss. Berlin. Klasse für Sprache, Literatur und Kunst. Jg. 1952, nr. 5).
id.: *Die Mubāhala in Tradition und Liturgie*; in: Der Islam 33/1958/5 ff.
id.: *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Alī*; in: Der Islam 13/1923/1 ff.
id.: *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Straßburg 1912.
Stroumsa, G.: *Form(s) of God. Some notes on Metatron and Christ*; in: HTR 76/1983/269 ff.
id.: *Gnostics and Manicheans in Byzantine Palestine*; in: Studia Patristica XVIII,1. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference. Kalamazoo 1985. S. 273 ff.
id.: *„Seal of the Prophet". The nature of a Manichaean metaphor*; in: JSAI 7/1986/61 ff.
Stroumsa, G./Stroumsa, S.: *Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam*; in: HTR 81/1988/37 ff.
Stroumsa, S.: *The Barāhima in early Kalām*; in: JSAI 6/1985/229 ff.
ead.: *The Beginnings of the Mu'tazila reconsidered*; in: JSAI 13/1990/265 ff.
ead.: *The Blinding Emerald. Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud*; in: JAOS 114/1994/163 ff.
ead.: *From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics. Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Dāmigh*; in: JAOS 107/1987/767 ff.

Studia Patristica XXI, Papers of the 1987 Oxford Patristic Conference, ed. E. A. Livingstone. Löwen 1989.
Studies in Islamic and Judaic Traditions, ed. W. M. Brinner und St. D. Ricks, 1–2. Atlanta 1986.
Studies in the History of Arabic Grammar II, ed. K. Versteegh und M. G. Carter. Amsterdam/Philadelphia 1990. (Studies in the History of the Language Science 56).
Studies on the First Century of Islamic Society, ed. G. H. A. Juynboll. Carbondale/Edwardsville 1982.
Sturm, D.: *Zur Bedeutung der syrischen Stadt ar-Raqqa von der arabischen Eroberung bis zur Gegenwart*; in. Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 1/1979/35 ff.
-Subkī, Tāǧaddīn ʿAbdalwahhāb: *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*, ed. W. Myhrman. London 1908. – dt. Übs. von O. Rescher. Konstantinopel 1925 (= *Ges. Werke* II 2, S. 691 ff.).
id.: *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya al-kubrā*, ed. Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī und ʿAbdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, 1–10. Kairo 1964–1976.
Sublet, J.: *Le voile du nom*. Paris 1991.
Suermann, H.: *Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios*; in: OC 71/1987/140 ff.
id.: *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*. Diss. Bonn 1984.
id.: *Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750*; in: Zs. für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 67/1983/120 ff.
Sufyān aṯ-Ṯaurī: *Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*, ed. Imtiyāz ʿAlī ʿAršī. Rampur 1385/1965.
ŠUḤ = Mānkdīm, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*.
-Suhailī, Abū l-Qāsim: *Masāʾil fī n-naḥw wal-luġa wal-ḥadīṯ wal-fiqh*, ed. Ṭāhā Muḥsin; in: Maurid 18/1989, Heft 3/84 ff.
-Suhrawardī, Abū Ḥafṣ Šihābaddīn ʿUmar b. Muḥammad: *ʿAwārif al-maʿārif*. Kairo 1358/1939. – Dt. Übs. von Richard Gramlich u. d. T.: *Die Gaben der Erkenntnis*. Wiesbaden 1978.
Šukr, Šākir Hādī: *Mā lam yunšar min šiʿr as-sabʿ aẓ-ẓarīf*; in: Maurid 7/1978, Heft 2/221 ff.
-Sulamī, Muḥammad b. al-Ḥusain: *-Muqaddima fī t-taṣauwuf wa-ḥaqīqatihī*, ed. Ḥusain Amīn. Baġdād 1984.
id.: *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya*, ed. Nūraddīn Šuraiba. Kairo 1372/1953.
-Ṣūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā: *Aḫbār Abī Tammām*, ed. Ḫalīl Maḥmūd ʿAsākir. Beirut o. J.
id.: *Aḫbār al-Buḥturī*, ed. Ṣāliḥ al-Aštar. Damaskus 1378/1958.
id.: *-Auraq (Section on Contemporary Poets)*, ed. J. Heyworth Dunne. London 1934.
Sulṭān, Munīr: *Iʿǧāz al-Qurʾān baina l-Muʿtazila wal-Ašāʿira*. Alexandria 1977.
Sundermann, W.: *Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung*; in: P. Bryder (ed.), Manichean Studies. Proc. 1. Int. Conf. on Manicheism, Lund 1988, S. 201 ff.
id.: *Some more remarks on Mithra in the Manichean pantheon*; in: Etudes mithriaques, Leiden 1978 (Acta Iranica 17), S. 485 ff.
-Ṣūrī, Abū l-Ḥasan: *-Ṭabbāḫ/-Ṭabāḫ*, vgl. G. Wedel: *Kitāb aṭ-Ṭabbāḫ des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils*. Diss. Berlin 1987.
-Šuštarī, Nūrullāh b. Šarīf al-Marʿašī: *Maǧālis al-muʾminīn*. Lith. Teheran 1268/1852.
-Suyūrī, Miqdād b. ʿAbdallāh: *Iršād aṭ-ṭālibīn ilā nahǧ al-mustaršidīn*, ed. Mahdī ar-Raǧāʾī. Qum 1405/1985.
-Suyūṭī, Ǧalāladdīn ʿAbdarraḥmān b. Abī Bakr: *-Aḫādīṯ al-ḫisān fī faḍl aṭ-ṭailasān*, ed. Albert Arazi. Jerusalem 1983.
id.: *Buġyat al-wuʿāt tī ṭabaqāt al-luġawīyīn wan-nuḥāt*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1–2. Kairo 1384/1964.
id.: *-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr fī aḥādīṯ al-bašīr an-naḏīr*, 1–2. Kairo 1373/1954.
id.: *Isʿāf al-mubaṭṭaʾ bi-riǧāl al-Muwaṭṭaʾ*; im Anschluß an: *Tanwīr al-ḥawālik*, 1–3. Kairo o. J.
id.: *-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, 1–2. Kairo 1370/1951.
id.: *-Laʾālī*[1] *al-maṣnūʿa fī l-aḥādīṯ al-mauḍūʿa*, 1–2. Kairo o. J.

[1] Ich bin mir darüber im klaren, daß es eigentlich *Laʾāli'* heißen müßte. Aber ich habe zitiert, wie man (zumindest in der Kurzform) meist zitiert; in der Zeit Suyūṭīs war *Laʾāli'* – wie *Mabādi'* usw. – längst nicht mehr sprachliche Wirklichkeit.

id.: *Lubb al-lubāb fī taḥrīr al-ansāb = Liber as-Soyutii de nominibus relativis*, ed. P. J. Veth. Leiden 1840.
id.: *-Mustaẓraf min aḫbār al-ǧawārī*, ed. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid. Beirut 1963.
id.: *-Muzhir fī ʿulūm al-luġa wa-anwāʿihā*, ed. Muḥammad Aḥmad Ǧād al-Maulā, ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī und Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1–2. Kairo o. J.
id.: *Ṣaun al-manṭiq wal-kalām ʿan fann al-manṭiq wal-kalām*, ed. ʿAlī Sāmī an-Naššār. Kairo 1366/1947.
id.: *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, ed. A. Meursinge. Leiden 1839, photostatischer Nachdruck Teheran 1960.
id.: *Tadrīb ar-rāwī fī šarḥ Taqrīb an-Nawāwī*, ed. ʿAbdalwahhāb ʿAbdallaṭīf, 1–2. Kairo 1385/1966.
id.: *Taḥḍīr al-ḫawāṣṣ min akāḍīb al-quṣṣāṣ*. o. O. 1392/1972.
id.: *Tanwīr al-ḥawālik*, 1–3. Kairo, ʿĪsā al-Bābī o. J.
id.: *Taʾrīḫ al-ḫulafāʾ*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd. ²Kairo 1378/1959.
SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. J. von Arnim, 1–3. Indices von M. Adler. Leipzig 1903–24.
Swartz, M.: *A seventh-century (A.H.) Sunni creed: The ʿAqīda Wāsiṭīya of Ibn Taymīya*; in. Humaniora Islamica 1/1973/91 ff.
Sweetman, J. W.: *Islam and Christian Theology. A study of the interpretation of theological ideas in the two religions*, I_1–II_2. London 1945–1967.
La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e–VIII^e siècles. Actes du Colloque International Lyon–Paris 11–15 Septembre 1990. Publiés par Pierre Canivet et Jean-Paul Rey-Coquais. Damaskus 1992.
Syrische Rechtsbücher, 1–3, hrg. und übs. E. Sachau. Berlin 1907–14.
Szyszman, S.: *Le nom de ʿOzair (Coran IX 30) et ses interprétations*; in: Comptes-rendus du GLECS 11/1967/147 ff.

-Ṯaʿālibī, ʿAbdalmalik b. Muḥammad: *Ḫāṣṣ al-ḫāṣṣ*. Tunis 1293/1876.
id.: *Laṭāʾif al-maʿārif*, ed. Ibrāhīm al-Ibyārī und Ḥasan Kāmil Ṣairafī. Kairo 1379/1960. - übs. von C. E. Bosworth u. d. T. *The Book of curious and entertaining information*. Edinburgh 1968.
id.: *Ṯimār al-qulūb fī l-muḍāf wal-mansūb*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1384/1965.
id.: *Yatīmat ad-dahr fī maḥāsin ahl al-ʿaṣr*, ed. Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd, 1–4. ²Kairo 1375/1956. – 1–4. Damaskus 1885.
id.: *Tatimat al-Yatīma*, ed. ʿAbbās Iqbāl, 1–2. Teheran 1353/1934.
-Ṭabarī, ʿAlī b. Rabban: *-Dīn wad-daula*, ed. A. Mingana u. d. T.: *The book of religion and empire. A semi-official defence and exposition of Islam*. Manchester/London 1923. – ²ed. ʿĀdil Nuwaihiḍ. Beirut 1402/1982. – Engl. Übs. von A. Mingana u. d. T. *The book of religion and empire*. Manchester 1922.
id.: *-Radd ʿalā n-Naṣārā*, ed. I.-A. Khalifa und W. Kutsch; in: MUSJ 36/1959/115 ff.
-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr: *Chronique de Abou-Djafar-Mohammed-Ben-Djarîr-Ben-Yezîd Ṭabarî*. Trad. sur la version persane d'Abou-ʿAlī Mohammed Belʿamī par H. Zotenberg, 1–4. Paris 1867–72.
id.: *-Muntaḫab min K. Ḏail al-muḏaiyal*; in: *Ḏuyūl Taʾrīḫ aṭ-Ṭabarī*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1982.
id.: *Ṣarīḥ as-sunna*, ed. Dominique Sourdel; in: REI 36/1968/193 ff.
id.: *-Tafsīr = Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān*, ²1–30. Kairo 1373/1954. – ³ed. Maḥmūd Muḥammad Šākir und Aḥmad Muḥammad Šākir, 1 ff. Kairo 1374/1954 ff. – Engl. Übs. von J. Cooper u. d. T.: *The Commentary on the Qurʾān by Ṭabarī*, 1. Oxford 1987.
id.: *Taḥḏīb al-āṯār wa-tafṣīl aṯ-ṯābit ʿan rasūl Allāh min al-aḫbār*, ed. Maḥmūd Muḥammad Šākir. Bd. 4 und 15,1–2. Kairo 1982.
id.: *Taʾrīḫ al-umam wal-mulūk*, ed. M. J. de Goeje u. a. Leiden 1879–1901.
-Ṭabāṭabāʾī ʿAbdalʿazīz: *Ahl al-bait fī l-maktaba al-ʿarabīya* (13); in: Turāṯunā 5/1419, Heft 3/57 ff. – (14) in: Turāṯunā 6/1411, Heft 2/57 ff. – (17) in: Turāṯunā 7/1412, Heft 1/98 ff.

Ṭabāṭabā'ī, Ḥusain Mudarrisī, s. Modarressi.
-Ṭabrisī, Aḥmad b. ʿAlī: *Maǧmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, 1–10. ³Teheran 1382/1962.
-Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan: *-Iḫtiǧāǧ*, 1–2. Nağaf 1966.
-Tādilī, Yūsuf b. Yaḥyā: *-Tašauwuf ilā riǧāl at-taṣauwuf*, ed. Ahmed Toufiq. Rabat 1404/1984.
Taḏkirat al-maḏāhib, s. Figlali.
Tadmurī, ʿUmar ʿAbdassalām: *ar-Ribāṭ wal-murābiṭūn fī sāḥil aš-Šām min al-fatḥ al-islāmī ḥattā l-ḥurūb aṣ-ṣalībīya*; in: Waqā'iʿ wa-muḥāḍarāt al-mu'tamar al-ʿālamī. S. 353 ff.
Taeschner, F.: *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*. München/Zürich 1979.
Tafazzoli, A.: *Observations sur le soi-disant Mazdak-nāmag*; in: Festschrift Duchesne-Guillemin 507 ff.
Tafsīrī bar ʿušrī az-Qur'ān-i maǧīd. Nusḫa-yi maḥfūẓ dar kitābḫāne-yi Mūze-yi Brītāniyā, ed. Ǧalāl Matīnī. Teheran 1352/1973 (= Hs. Brit. Mus., Or. 6573).
-Taftazānī, Abū l-Wafā': *Wāṣil b. ʿAṭā'. Ḥayātuhū wa-muṣannafātuhū*; in: Festschrift Madkūr 37 ff.
-Taftazānī, Masʿūd b. ʿUmar: *A Commentary on the Creed of Islam*, trsl. by E. Elder. New York 1950.
Tāǧ = Fīrūzābādī, *Tāǧ al-ʿarūs*.
-Tahānawī, Muḥammad Aʿlā b. ʿAlī: *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn. Dictionary of the Technical Terms*, ed. H. Sprenger, 1–2. Calcutta 1862.
-Ṭaḥāwī, Aḥmad b. Muḥammad: *Iḫtilāf al-fuqahā'*, ed. Muḥammad Ṣaġīr Ḥasan al-Maʿṣūmī. Islamabad 1391/1971.
id.: *-Šurūṭ al-kabīr*, s. Wakin.
id.: *-Šurūṭ aṣ-ṣaġīr*, ed. Rūḥī Uzğān, 1–2. Baġdād 1394/1974.
id.: *Šarḥ maʿānī al-āṯār*, ed. M. S. Ǧāddalḥaqq, 1–3. Kairo 1387/1968.
s. auch *Šarḥ aṭ-Ṭaḥāwīya*.
Taheri-Iraqi, A.: *Zandaqa in the early Abbasid period with special references to the poetry*. Diss. Edinburgh 1982.
Ṭaifūr, Abū l-Faḍl Aḥmad b. Ṭāhir. *Kitāb Baġdād*, ed. und dt. Übs. von H. Keller, 1–2. Leipzig 1908. – Ed. u. d. T.: *Baġdād fī ta'rīḫ al-ḫilāfa al-ʿabbāsīya*. Baġdād/Beirut 1388/1968.
-Ṭaiyān, Muḥammad Ḥassān: *Risālat Yaʿqūb al-Kindī fī l-luṯġa*; in: RAAD 60/1985/515 ff.
Takeshita, M.: *Ibn ʿArabī's theory of the Perfect Man and its place in the history of Islamic thought*. Tokio 1987.
Ṯaʿlab, Aḥmad b. Yaḥyā: *Maǧālis Ṯaʿlab*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, 1–2. ²Kairo o. J. (um 1956).
-Ṯaʿlabī, Aḥmad b. Muḥammad: *-Kašf wal-bayān ʿan tafsīr al-Qur'ān*, Einleitung, ed. Isaiah Goldfeld. Akko 1984.
Ṯalāt rasā'il fī iʿǧāz al-Qur'ān, ed. Muḥammad Ḫalafallāh und Muḥammad Zaġlūl Sallām. Kairo o. J.
Talbi, Muhammad: *Les Bidaʿ*; in: SI 12/1960/43 ff.
id.: *Le Christianisme maghrébin: de la conquête musulmane à sa disparition*; in: *Conversion and Continuity* 313 ff.
id.: *L'émirat aghlabide (184–296/800–909). Histoire politique*. Paris 1966.
id.: *Etudes d'histoire ifrīqiyenne et de la civilisation musulmane médiévale*. Tunis 1982.
id.: *Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Barġawāṭa*; in: Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère. Algier 1973. S. 217 ff.
id.: *Al-Irǧā' ou de la Théologie du Salut à Kairouan au III^e/IX^e siècle*; in: Akten VII. Kongreß UEAI Göttingen, ed. A. Dietrich. Göttingen 1976. S. 348 ff.
id.: *Du nouveau sur l'Iʿtizāl en Ifrīqiya au III^e/IV^e siècle*; in: Revue Tunisienne de Sciences Sociales 12/1975/45 ff.
id.: *La qirā'a bil-alḥān*; in: Arabica 5/1958/183 ff.
id.: *Tarāǧim aġlabīya mustaḫraǧa min Madārik al-Qāḍī ʿIyāḍ*. Tunis 1968.
id.: *Theological Polemics at Qairawān during the 3rd/9th century. The theological school of Qayrawān*; in: RO 43/1984/151 ff.
Ṭālibī, ʿAmmār: *Ārā' al-Ḫawāriǧ al-kalāmīya*, 1–2. Algier 1398/1978.

Talmon, R.: *An eighth-century grammatical school in Medina. The collection and evaluation of the available material*; in: BSOAS 48/1985/224 ff.
-Tamīmī, Hārūn b. Ḥātim: *Ta'rīḫ*, ed. Sukaina aš-Šihābī; in: RAAD 53/1978/107 ff.
-Ṭanǧī, Muḥammad b. Tāwīt: *Abū l-Mu'īn an-Nasafī: Tabṣirat al-adilla*; in: İlah. Fak. Dergisi 4/1955, Heft 1/3 ff.
-Tanūḫī, al-Mufaḍḍal b. Muḥammad: *Ta'rīḫ al-'ulamā' an-naḥwīyīn min al-Baṣrīyīn wal-Kūfīyīn wa-ġairihim*, ed. 'Abdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw. Riyāḍ 1401/1981.
-Tanūḫī, al-Muḥassin b. 'Alī: *-Faraǧ ba'd aš-šidda*, ed. 'Abbūd aš-Šāliǧī, 1–5. Beirut 1398/1978.
id.: *-Mustaǧād min fa'alat al-aǧwād*, ed. Muḥammad Kurd 'Alī. Damaskus 1365/1946.
id.: *Nišwār al-muḥāḍara wa-aḫbār al-mudāraka*, ed. 'Abbūd aš-Šāliǧī, 1–8. Beirut 1971–73.
-Ṭaqafī, Ibrāhīm b. Muḥammad: *-Ġārāt*, ed. Ǧalāladdīn al-Muḥaddiṯ. Teheran 1976.
Taqīzāde, Ḥasan: *Mānī va dīn-i u*, s. Afšār-i Šīrāzī.
Ṭarafa: *Dīwān*, ed. und frz. Übs. Max Seligsohn. Paris 1901.
Tardieu, M.: *Ṣābiens coraniques et „Ṣābiens" de Ḥarrān*; in: JA 274/1986/1 ff.
Tarǧuma-i Qur'ān-i Mūza-i Pārs az mutarǧimī-i nāšināṣ, ed. 'Alī Rawāqī. Teheran 2535/1976.
Ta'rīḫ Dāraiyā, s. Ibn Muhannā.
Tārīḫ-i Sīstān, ed. Malik uš-šu'arā' Bahār. Teheran 1314/1935.
Tārīḫ-i Ṭabaristān, s. Ibn Isfandiyār.
-Ṭarsūsī, Ibrāhīm b. 'Alī: *Tuḥfat at-Turk fīmā yaǧibu an yu'mala fī l-mulk*, ed. Riḍwān as-Saiyid. Beirut 1413/1992.
Tartar, G.: *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mūn ‚813–834'. Les épîtres d'Al-Hāshimī et d'Al-Kindī*. Paris 1985.
-Tauḥīdī, Abū Ḥaiyān: *Aḫlāq al-wazīrain*, ed. Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭanǧī. Damaskus 1965.
id.: *-Baṣā'ir waḍ-ḍaḫā'ir*, ed. Ibrāhīm al-Kailānī, 1–4. Damaskus 1964–69. – (nach Schrägstrich) ed. Wadād al-Qāḍī, 1–9 und Indices. Beirut 1408/1988.
id.: *Hawāmil waš-šawāmil*, ed. Aḥmad Amīn und Aḥmad Ṣaqr. Kairo 1370/1951.
id.: *-Imtā' wal-mu'ānasa*, ed. Aḥmad Amīn und Aḥmad az-Zain, 1–3. ²Kairo 1373/1953.
id.: *Muqābasāt*, ed. Ḥasan Sandūbī. Kairo 1347/1929.
id.: *-Risāla fī 'ilm al-kitāba*, ed. F. Rosenthal u. d. T.: *Abū Ḥaiyān al-Tauḥīdī on Penmanship*; in: Ars Islamica 13–14/1948/1 ff.
Tausendundeine Nacht = Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, übs. E. Littmann, 1–6. ²Wiesbaden 1953.
-Ṭayālisī, Abū Dāwūd Sulaimān b. Dāwūd: *-Musnad*. Haidarabad 1321.
Taylor, J. B.: *Ja'far aṣ-Ṣādiq, spiritual forbear of the Ṣūfīs*; in: IC 40/1966/97 ff.
TB = -Ḫaṭīb al-Baġdādī: *Ta'rīḫ Baġdād*.
TD = Ibn 'Asākir: *Ta'rīḫ madīnat Dimašq*.
Teixidor, J.: *L'apôtre marchand d'âmes dans la première littérature syriaque. Voies commerciales et voies de l'Evangile au Proche-Orient*; in: C. Kappler: *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*. Paris 1987. S. 375 ff.
Terés, E.: *'Abbās ibn Nāṣiḥ, poeta y qāḍī de Algeciras*; in: Festschrift Lévi-Provençal I 348 ff.
id.: *Dos familias marwanies de al-Andalus*; in: Andalus 35/1970/95 ff.
Texts in the Iraq Museum/Nuṣūṣ fī l Matḥaf al-'Irāqī, Bd. 8. Baġdād 1975.
TH = -Ḏahabī: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*.
Themistius: *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima*, ed. M. C. Lyons. Oxford 1973.
Theodor Abū Qurra, s. Abū Qurra.
Theodor bar Koni: *Liber Scholiorum*, ed. Addai Scher, 1–2. Löwen 1960. (CSCO, Scr. Syri 19 und 26).
Theologie des Aristoteles/Aṯūluǧīyā Arisṭāṭālīs, ed. 'Abdarraḥmān Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'Arab*. Kairo 1955. S. 3 ff.
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren u. a. 1 ff. Stuttgart 1970 ff.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrg. von G. Kittel, 1–10. Stuttgart 1933–79.
Theophanes: *Chronographia*, ed. C. de Boor, 1–2. Leipzig 1883–85. – Dt. Teilübs. von Leopold Breyer u. d. T.: *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes*. Graz 1957. (Byzantinische Geschichtsschreiber 6).

Theophrast: *De igne*, ed. und übs. V. Coutant. Assen 1971.
Thomas, D.: *Notes and News. Ṭabarī's Book of Religion and Empire*; in: Bull. John Rylands Library 69/1986/1 ff.
id.: *Two Muslim-Christian Debates from the Early Shīʿite Tradition*; in: JSS 33/1988/53 ff.
s. auch Abū ʿĪsā al-Warrāq.
Thompson, Stith: *Motif-index of folklore*, 1–6. Helsinki 1932–36.
Thomson, W.: *The Ascetical-Mystical Movement in Islam*; in: MW 39/1949/282 ff.
id.: *The Conception of Human Destiny in Islam*; in: MW 35/1945/281 ff.
Tibawi, A. L.: *Is the Qur'an Translatable? Early Muslim Opinion*; in: MW 52/1962/4 ff.
-Ṭifāšī, Aḥmad b. Yūsuf: *Surūr an-nafs bi-madārik al-ḥawāss al-ḫams*, ed. I. ʿAbbās. Beirut 1400/1980.
-Tiflīsī, Ḥubaiš b. Ibrāhīm: *Tafsīr ḫamsmi'at āya*, ed. Mahdī Muḥaqqiq. Teheran 1340 š./1961.
-Tikriti, Bahjat Kamil: *The Religious Policy of al-Mutawakkil*. Diss. Mc Gill University, Montreal 1969.
Till, W. C.: *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben*. Wien 1964.
Timotheos: *Timothy's Apology for Christianity*, s.: Mingana, *Christian Documents*.
-Tirmiḏī, Muḥammad b. ʿĪsā: *-Ṣaḥīḥ*, 1–2. Būlāq 1292. – mit Komm. des Muḥammad ʿAbdarraḥmañ b. ʿAbdarraḥīm al-Mubārakfūrī *Tuḥfat al-ahwaḏī bi-šarḥ Ǧāmiʿ at-Tirmiḏī*, ed. ʿAbdalwahhāb ʿAbdallaṭīf, 1–10. Kairo 1383/1963.
Tisini, Tayeb: *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters*. Berlin 1972.
Todd, R. B.: *Alexander of Aphrodisias: On Stoic Physics. A study of the De mixtione*. Leiden 1976.
id.: *Some concepts in physical theory in John Philoponos' Aristotelian commentaries*; in: Archiv für Begriffsgeschichte 24/1980/166 ff.
id.: *Monism and Immanence. The Foundations of Stoic Physics*; in: *The Stoics*, ed. J. M. Rist. S. 137 ff.
Töllner, Helmut: *Die türkischen Garden am Kalifenhof von Sāmarrā. Ihre Entstehung und Machtergreifung bis zum Kalifat Al-Muʿtaḍids*. Diss. Walldorf 1971.
Togan, A. Z. V.: *Ibn Faḍlān's Reisebericht*. Leipzig 1939. (AKM 24, 3).
Toll, Chr.: *Minting Technique according to Arabic Literary Sources*; in: Or. Suec. 19–20/1970–71/125 ff.
Tomiche, N.: *Réflexion sur la poésie de ʿAbbās b. al-Aḥnaf*; in: Arabica 27/1980/275 ff.
Tornero, E.: *Un capítulo inédito de Ibn al-Zubayr sobre los filósofos griegos*; in: Al-Qanṭara 6/1985/29 ff.
id.: *Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra*; in: Al-Qanṭara 6/1985/503 ff.
id.: *Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra*; in: Al-Qanṭara 14/1993/47 ff.
Traini, R.: *La corrispondenza tra al-Manṣūr e Muḥammad „an-Nafs az-zakiyyah"*; in: AIUON 14/1964/773 ff.
id.: *Sources biographiques des Zaidites (années 122–1200 h.). Lettres alif – ḫā'*. Paris 1977. (Onomasticon Arabicum. Serie ‚listing' 2).
id./Löfgren, O.: *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, 1–2. Vicenza 1975–1981.
TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, ed. Gerhard Krause und Gerhard Müller, 1 ff. New York 1976 ff.
Trimingham, J. S.: *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*. London/New York 1979.
Tritton, A. S.: *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A critical study of the covenant of ʿUmar*. London 1970.
id.: *‚Debate' between a Muslim and a Jew*; in: Islamic Studies (Karachi) 1/1962, Heft 2/60 ff.
id.: *An early work from the school of al-Māturīdī*; in: JRAS 1966, S. 96 ff.
id.: *Man, Nafs, Rūḥ, ʿAql*; in: BSOAS 34/1971/491 ff.
id.: *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. London 1957.
id.: *Muslim Theology*. London 1947.
id.: *Popular Shīʿism*; in: BSOAS 13/1949-51/829 ff.

id.: *Some Mu'tazilī Ideas about Religion, in particular about knowledge based on general report*; in: BSOAS 14/1952/612 ff.
id.: *Theory of Knowledge in Early Muslim Theology*; in: Woolner Commemoration Volume, ed. M. Shafī'. Lahore 1940. S. 253 ff.
Les Trophées de Damas, s. Bardy.
Troupeau, G.: *Un épitome arabe du „De contingentia mundi" de Jean Philopon*; in: Festschrift Festugière 77 ff.
id.: *Lexique-Index du Kitāb de Sībawaihi*. Paris 1976.
id.: *La logique d'Ibn al-Muqaffa' et les origines de la grammaire arabe*; in: Arabica 28/1981/242 ff.
Tskitišvili (Ck'itišvili), O. V.: *K istorii goroda Bagdada*. Tiflis 1968.
TT = Ibn Ḥağar al-'Asqalānī: *Tahḏīb at-Tahḏīb*.
TTD = Ibn 'Asākir/Ibn Badrān: *Tahḏīb Ta'rīḫ Dimašq*.
Tucci, G.: *Linee di una storia del materialismo indiano*; in: Atti dei Lincei, Memorie di Scienze Morali, Serie V, 17/1923/242 ff. und VI_2, 10/1929/667 ff.
Tucker, W. F.: *Abū Manṣūr al-'Iǧlī and the Manṣūriyya. A study in medieval terrorism*; in: Der Islam 54/1976/66 ff.
id.: *Bayān b. Sam'ān and the Bayāniyya. Shī'ite Extremists of Umayyad Iraq*; in: MW 65/1975/241 ff.
id.: *Rebels and Gnostics. Al-Muġīra Ibn Sa'īd and the Muġīriyya*; in: Arabica 22/1975/33 ff.
Türker, M.: *Fârâbî'ye atfedilen küçük bir eser*; in: Araştırma 3/1965/1 ff.
-Ṭūfī, Sulaimān b. 'Abdalqawī: *'Alam al-ǧaḏal fī 'ilm al-gadal*, ed. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden 1987. (BI 32).
Tuft, A. K.: *The Origins and development of the Controversy over Ru'ya in Medieval Islam and its Relation to Contemporary Visual Theory*. Diss. Los Angeles 1979.
id.: *The Ru'ya Controversy and the Interpretation of Qur'ān Verse VII (Al-A'rāf) 143*; in: Hamdard Islamicus 6/1983, Heft 3/3 ff.
Tunç, Cihad: *Sahl b. 'Abdallāh at-Tustarī und die Sālimīya. Übersetzung und Erläuterung des Kitāb al-Mu'āraḍa*. Diss. Bonn 1970.
Turki, A.: *Argument d'autorité, preuve rationelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane*; in: SI 42/1975/59 ff.
id.: *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme ẓāhirite et la finalité mālikite*. Algier 1973.
Turner, B. S.: *Origins and traditions in Islam and Christianity*; in: Religion 6/1967/13 ff.
-Ṭurṭūšī, Muḥammad b. al-Walīd: *-Ḥawādiṯ wal-bida'*, ed. Muḥammad aṭ-Ṭālibī. Tunis 1959.
-Ṭūsī, Šaiḫ aṭ-ṭā'ifa Muḥammad b. al-Ḥasan: *-Fihrist*, ed. A. Sprenger. Kalkutta 1853–1855. Nachdruck Mašhad 1351 š./1971 (mit Einleitung und Indices von Maḥmūd Rāmyār).
id.: *-Ġaiba*. Tabrīz 1323/1945–1324/1946. – (nach Schrägstrich) Teheran 1385/1965.
id.: *-Iqtiṣād al-hādī ilā ṭarīq ar-rašād*. Teheran 1400.
id.: *-Riǧāl*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥral'ulūm. Nağaf 1381/1961.
id.: *Tamhīd al-uṣūl fī 'ilm al-kalām*, ed. 'Abdalmuḥsin Miškāt ad-Dīnī. Teheran 1362 š./1984. – pers. Übs. von 'Abdalmuḥsin Miškāt ad-Dīnī. Teheran 1358 š./1980.
id.: *-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-'Āmilī, 1–10. Nağaf 1376/1957–1383/1963.
-Ṭūsī, Naṣīraddīn: *Talḫīṣ al-Muḥaṣṣal*, ed. 'Abdallāh Nūrānī. Teheran 1359/1980. (Silsila-i dānišī īrānī 24).
Twersky, I. (ed.): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, Mass. 1979.
Tyan, E.: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 1–2. Paris 1938–43.
id.: *Institutions du droit public musulman*, 1–2. Paris 1954–56.
id.: *Méthodologie et sources du droit en Islam*; in: SI 10/1959/79 ff.

van Uchelen, N. A.: *Joodse mystiek. Merkawa, tempel en troon*. Amsterdam 1983.
Udovitch, A. L.: *Les échanges de marché dans l'Islam médiéval. Théorie du droit et savoir local*; in: SI 65/1987/5 ff.

id.: *Partnership and Profit in medieval Islam.* Princeton 1970.
id./Valensi, L.: *The Last Arab Jews. The Communities of Jerba, Tunisia.* Chur 1984.
Uhlig, S.: *Das äthiopische Henochbuch*, ed. und dt. Übs. von Siegbert Uhlig. Gütersloh 1984.
Uhrig, H. F.: *Das Kalifat von al-Ma'mūn. Aus den Annalen von aṭ-Ṭabarī übersetzt und unter Heranziehung der sonstigen bedeutenden Quellen ausführlich erläutert.* Diss. Frankfurt 1988. (Heidelberger Orientalistische Studien 10).
Ullendorf, E.: *The Two Zions. Reminiscences of Jerusalem and Ethiopia.* Oxford/New York 1988.
Ullmann, M.: *Das arabische Nomen generis.* Göttingen 1989. (Abh. Ak. Wiss. Göttingen. Phil.-Hist. Kl., Folge 3, Nr. 176).
id.: *Beiträge zum Verständnis der „Dichterischen Vergleiche der Andalus-Araber"*; in: WO 9/1977/104 ff.
id.: *Das Gespräch mit dem Wolf.* München 1981. (SB Bayer. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Jg. 1981, H. 2 = Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch Nr. 2).
id.: *Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie. Eine Legende*; in: Der Islam 55/1978/181 ff.
id.: *Arabische Komparativsätze*; in: NAWG, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1985, nr. 7.
id.: *Medizin im Islam.* Leiden/Köln 1970. (HO 1. Abt., Erg.-Bd. 6.1).
id.: *Das Motiv des Spiegels in der arabischen Literatur des Mittelalters.* Göttingen 1992. (Abh. Ak. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. III 198).
id.: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam.* Leiden/Köln 1972. (HO 1. Abt., Erg.-Bd. 6,2).
id.: *Die Schrift des Rufus von Ephesos über die Gelbsucht.* Göttingen 1983.
id.: *Untersuchungen zur Rağazpoesie. Ein Beitrag zur arabischen Sprach- und Literaturwissenschaft.* Wiesbaden 1966.
id.: *Der Werwolf. Ein griechisches Sagenmotiv in arabischer Verkleidung*; in: WZKM 68/1976/171 ff.
id./Degen, R.: *Zum Dispensatorium des Sābūr ibn Sahl*; in: WO 7/1974/241 ff.
ʿUmar, Faruq: *The Abbasid Caliphate 132/750–170/786.* Baġdād 1969.
id.: *ʿAbbāsīyāt. Studies in the History of the Early Abbasids.* Baġdād 1976.
id.: *-ʿAbbāsīyūn al-awāʾil 97 h/716 m–170 h/786 m. Dirāsa taḥlīlīya lil-fatra al-ūlā min al-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-auwal munḏu badʾ ad-daʿwa al-ʿabbāsīya ḥattā bidāyat ʿahd ar-Rašīd*, 1. Beirut 1970.
id.: *Buḥūṯ fī t-taʾrīḫ al-ʿabbāsī.* Beirut 1977.
id.: *-Ḫalīğ al-ʿarabī fī l-ʿuṣūr al-islāmīya. Dirāsa fī t-taʾrīḫ as-siyāsī.* Beirut 1403/1983.
id.: *Ḫaula zandaqat Baššār b. Burd;* in: *Buḥūṯ fī t-taʾrīḫ al-ʿabbāsī.* Beirut 1977. S. 286 ff.
id.: *Some aspects of the ʿAbbāsid-Ḥusaynid relations during the early ʿAbbāsid period 132–192 A.H./750–809 A.D.*; in: Arabica 22/1975/170 ff.
id.: *Some observations on the reign of the ʿAbbāsid caliph al-Mahdī, 158/775–169/785*; in: Arabica 21/1974/139 ff.
id.: *Ṭabīʿat ad-daʿwa al-ʿAbbāsīya, 98 h./719 m.–132 h./749 m. Dirāsa taḥlīlīya li-wāğihat aṭ-ṭaura al-ʿabbāsīya wa-tafsīrātihā.* Beirut 1970.
ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz: *-Musnad*, ed. A. H. Harley; in: JASB NS 20/1924/391 ff.
ʿUmar b. Abī Rabīʿa: *Der Ḍiwan des ʿUmar ibn Abī Rabīʿa*; ed. Paul Schwarz, 1–4. Leipzig 1901–1909.
ʿUmar b. Ǧumaiʿ, Abū Ḥafṣ: *Muqaddimat at-tauḥīd*, ed. Ibrāhīm Aṭfīyaš (mit den Kommentaren des Šammāḫī und des Tallātī). Kairo 1353/1934.
ʿUmar b. Šabba: *Taʾrīḫ al-Madīna al-munauwara*, ed. Fāhim Muḥammad Šaltūt. Ǧidda 1399/1979.
ʿUmāra b. Waṯīma: *Badʾ al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyāʾ. Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I. jusqu'au III. siècle de l'Hégire*, ed. Raif Georges Khoury. Wiesbaden 1978.
-ʿUmarī, Akram Ḍiyāʾ: *Mawārid al-Ḫaṭīb al-Baġdādī fī Taʾrīḫ Baġdād.* Damaskus/Beirut 1975.
-ʿUmarī, Ḥusain ʿAbdallāh/Muṭahhar ʿAlī al-Iryānī/Yūsuf Muḥammad ʿAbdallāh: *Fī ṣifat bilād al-Yaman ʿabra l-ʿuṣūr.* Beirut 1410/1990.
-ʿUqailī, Muḥammad b. ʿAmr: *-Ḍuʿafāʾ al-kabīr*, ed. ʿAbdalmuʿṭī Amīn Qalʿağī, 1–4. Beirut 1404/1984.
Urbach, E. E.: *The Sages. Their Concepts and Beliefs.* Jerusalem 1975.

Urvoy, D.: *Ibn Rushd (Averroes)*, engl. Übs. von O. Stewart. London 1991.
id.: *Le monde des ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle. Etude sociologique*. Genf 1978.
id.: *Les penseurs libres dans l'Islam classique*. Paris 1996.
id.: *Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus*; in: MUSJ 50/1984/705 ff.
Usāma b. Munqiḏ: *-Badīʿ fī naqd aš-šiʿr*, ed. A. A. Badawī, Ḥāmid ʿAbdalmaǧīd und Ibrāhīm Muṣṭafā. Kairo 1380/1960.
Usener, H.: *Epicurea*. Leipzig 1887.
Ustāḏī, Riżā: *Āšnāʾī bā čand nusḫahā-yi ḫaṭṭī*. Qum 1396/1976.
id.: *Al-ʿAiyāšī wa-tafsīruhū*; in: Risālat al-Qurʾān 3/1411/43 ff.
-Uṣūl as-sitta ʿašar. Teheran 1371/1951.
Utas, Bo: *Mānistān and xānaqāh*; in: Festschrift Boyce 655 ff.
ʿUṯmān, ʿAbdalkarīm: *Qāḍī l-quḍāt ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad al-Hamadānī*. Beirut (1386/1967).
ʿUṯmān b. Ḫalīfa as-Sūfī: *Risāla fī bayān firaq al-Ibāḍīya as-sitta wa-ġairihā*. Kairo (?) o. J.
ʿUyūn aḫbār ar-Riḍā, s. Ibn Bābōya.
-ʿUyūn wal-ḥadāʾiq fī aḫbār al-ḥaqāʾiq, ed. M. J. de Goeje und P. de Jong. Leiden 1869. (Fragmenta historicorum arabicorum 1). – Bd. IV, ed. O. Saidi, 1–2. Damaskus 1972–3.

Vadet, J.-C.: *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*. Paris 1968.
id.: *Le traité d'amour mystique d'al-Daylamī*. Genf 1980.
Vajda, G.: *L'attribut divin d'irāda (volonté) d'après une source inexploitée*; in: SI 31/1970/257 ff.
id.: *Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia*; in: REJ 126/1967/135 ff.
id.: *Une brève typologie du soufisme: K. Rūḥ al-Rūḥ, opuscule inédit de Muḥammad b. ʿAlī al-Sahlakī al-Bisṭāmī*; in: Arabica 29/1982/307 ff.
id.: *La connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ critiquée par les Muʿtazilites*; in: SI 24/1966/19 ff.
id.: *La contribution de quelques textes judéo-arabes à la connaissance du mouvement d'idées dans l'Islam du III–IX^e siècle*; in: L'Elaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg. Paris 1961. S. 87 ff.
id.: *De la condamnation de la géophagie dans la tradition musulmane: ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Manda, Taḥrīm akl al-ṭīn wa-ḥāl ākilih fī l-dunyā wal-āḫira*; in: RSO 55/1981/5 ff.
id.: *La démonstration de l'unité divine d'après Yūsuf al-Baṣīr*; in: Festschrift Scholem 285 ff.
id.: *Deux commentaires karaïtes sur l'Ecclésiaste*. Leiden 1971.
id.: *Etudes sur Qirqisānī, 1*; in: REJ 106/1941–45/87 ff. – *2*; in: REJ 107/1947/52 ff. – *3*; in: REJ 108/1948/63 ff.
id.: *La finalité de la création de l'homme selon un théologien juif du IX^e siècle*; in: Oriens 15/1962/61 ff.
id.: *Judaeo-Arabica*; in: REJ 99/1935/68 ff.
id.: *La Lex Orandi de la communauté karaïte d'après Lévi Ben Yefet*; in: REJ 134/1975, Heft 1–2/3 ff.
id.: *Mélanges G. Vajda in memoriam*, ed. G. E. Weil. Hildesheim 1982.
id.: *„Le pari de Pascal" dans un texte judéo-arabe du IX^e siècle*; in: Festschrift Puech 569 ff.
id.: *Le problème de l'assistance bienveillante de Dieu. Du „mieux" et de la nécessité de la loi révélée selon Yūsuf al-Baṣīr*; in: REJ 134/1975, Heft 3–4/31 ff.
id.: *Le problème de la souffrance gratuite selon Yūsuf al-Baṣīr*; in: REJ 131/1972/269 ff.
id.: *Le problème de l'unité de Dieu d'après Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiṣ*; in: Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. Alexander Altmann. Cambridge 1967. S. 49 ff.
id.: *Le problème de la vision de Dieu (ruʾya) d'après quelques auteurs šīʿites duodécimains*; in: Le Shîʿisme imâmite, S. 31 ff.
id.: *Les problèmes des sanctions divines, du repentir et questions connexes selon Yūsuf al-Baṣīr*; in: REJ 137/1978/279 ff.
id.: *La prophétologie de Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ, théologien juif arabophone du IX^e siècle*; in: JA 265/1977/227 ff.
id.: *Quelques certificats de lecture dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*; in: Arabica 1/1954/337 ff.

id.: *La réfutation de la métensomatose d'après le théologien karaïte Yūsuf al-Baṣīr*; in: *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, ed. R. B. Palmer und R. Hamerton-Kelly. den Haag 1971. S. 281 ff.
id.: *Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Dayṣānites et des Marcionites*; in: Arabica 13/1966/1 ff. und 113 ff.
id.: *De l'universalité de la loi morale selon Yūsuf al-Baṣīr. Traduction et commentaire du Kitāb al-Muḥtawī (Chapitres XVIII–XXII)*; in: REJ 128/1969/133 ff.
id.: *-Muḥtawī* (übs.), s. Yūsuf al-Baṣīr.
id.: *Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période Abbaside*; in: RSO 17/1938/173 ff.
Valiuddin, Mir: *Thumāma b. Ashras' Mu'tazilism examined*; in: IC 34/1960/254 ff.
Vallvé Bermejo, J.: *Fuentes latinas de los geógrafos árabes*; in: Andalus 32/1987/241 ff.
Veccia-Vaglieri, L.: *Il conflitto 'Alī-Mu'āwiya e la secessione Khārigita riesaminati alla luce di fonti ibāḍite*; in: AIUON 4/1952/1 ff.
ead.: *Le vicende del ḫārigismo in epoca abbaside*; in: RSO 24/1949/31 ff.
Venzlaff, H.: *Der islamische Rosenkranz*. Stuttgart 1985. (AKM 47,2).
Verdross, A.: *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*. Wien 1958.
Vermaseren, M. J.: *Mithras, de geheimzinnige God*. Amsterdam 1959.
Vermes, G.: *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*. London 1973.
Vernet, J.: *Apostillas a las traducciones moriscas de el Coran*; in: Festschrift Gabrieli II 843 ff.
id.: *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*. Barcelona 1978.
Versteegh, C. H. M.: *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in early Islam*. Leiden 1993.
id.: *A Dissenting Grammarian. Quṭrub on Declension*; in: Historiographia Linguistica 8/1981/403 ff.
id.: *Grammar and Exegesis. The Origins of Kūfan Grammar and the Tafsīr Muqātil*; in: Der Islam 67/1990/206 ff.
id.: *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden 1971.
id.: *The Origin of the Term ‚qiyās' in Arabic Grammar*; in: ZAL 4/1980/7 ff.
id.: *Three is a Crowd. Lawyers and Linguists on Qur'ān 4/11*; in: ZAL 25/1993/302 ff.
La vie du Prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg (octobre 1980). Paris 1982.
Vielhauer, Ph.: *Ἀνάπαυσις. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums*; in: Festschrift Haenchen 281 ff.
Viguera, M. J.: *Los jueces de Córdoba en la primera mitad del siglo XI (análisis de datos)*; in: Al-Qanṭara 5/1984/123 ff.
ead.: *El nasnās: un motivo de 'aǧā'ib*; in: Festschrift Pareja 647 ff.
Vitestam, G.: *Qatāda b. Di'āma as-Sadūsī et la science du Ḥadīṯ*; in: Akten V. Kongreß UEAI Brüssel. S. 489 ff.
Vizcaino, J. M.: *Las obras de zuhd en al-Andalus*; in: Al-Qanṭara 12/1991/417 ff.
van Vloten, G.: *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert*. Stuttgart 1918.
id.: *Irdjā'*; in: ZDMG 45/1891/161 ff.
id.: *Recherches sur la domination arabe et les croyances messianiques*. Verhandelingen der Amsterdamer Akademie, Letterkunde I/3, 1894.
id.: *Worgers in Iraq*; in: Festschrift Veth 57 ff.
id.: *Zur Abbasidengeschichte*; in: ZDMG 52/1898/213 ff.
Vogt, H. J.: *Die Exegese des Origenes in Contra Celsum. Das neue Interesse an der Eschatologie*; in: Studia Patristica XXI. Papers of the 10th Internat. Conference on Patristic Studies Oxford 1987. Löwen 1989. S. 356 ff.
id.: *Das sichtbare Reich Gottes in abendländisch-patristischer Deutung*; in: 16. Forschungsgespräch Salzburg, 1980. S. 77 ff.
Vööbus, A.: *History of Asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East*, 1–2. Löwen 1958–60.
id.: *History of the School of Nisibis*. Löwen 1965.
Vollers, K.: *Die Symbolik von Masḥ in den semitischen Sprachen*; in: Archiv für Religionswissenschaft 8/1905/97 ff.

Wächter, Th.: *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult.* Gießen 1910.
van der Waerden, B. L.: *Erwachende Wissenschaft*, 1–2. ²Basel/Stuttgart 1966–1980.
id.: *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft.* Zürich/München 1979.
Wagner, E.: *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen ʿAbbāsidenzeit.* Wiesbaden 1965.
id.: *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte*; Mainz 1963. (Abh. Ak. Wiss. u. Lit. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 1962, nr. 8).
id.: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, 1–2. Darmstadt 1987–1988.
Wāʿiẓ-i Kāšifī, Ḥusain b. ʿAlī: *Futūvatnāma-yi sulṭānī*, ed. Muḥammad Ǧaʿfar Maḥǧūb. Teheran 1350 š./1971.
Wakīʿ, Muḥammad b. Ḫalaf b. Ḥaiyān: *Aḫbār al-quḍāt*, ed. ʿAbdalʿazīz Muṣṭafā al-Marāġī, 1–3. Kairo 1366/1947–1369/1950.
Wakin, J. A.: *The Function of Documents in Islamic Law. The chapters on sales from Ṭaḥāwī's Kitāb al-shurūṭ al-kabīr.* Albany/New York 1972.
Waldman, M. R.: *The Development of the Concept of Kufr in the Qurʾān*; in. JAOS 88/1968/442 ff.
Waldschmidt, E.: *Ghandara, Kutscha, Turfan. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens.* Leipzig 1925.
Walīd b. Yazīd: *Dīwān*, ed. F. Gabrieli u. d. T.: *al-Walīd b. Yazīd. Il califfo e il poeta*; in: RSO 15/1935/1 ff. – ed. Ḥusain ʿAṭwān. Amman 1979.
Walker, J.: *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins.* ²London 1967.
id.: *A Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum*, 1–2. London 1941–1956.
Walker, P. E.: *The Doctrine of Metempsychosis in Islam*; in: Festschrift Adams 219 ff.
id.: *Early philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī.* Cambridge 1993.
Wallace, W. A.: *Galileo and His Sources. The heritage of the Collegio Romano in Galileo's science.* Princeton, N. J. 1984.
Walser, G.: *Audienz beim persischen Großkönig.* Zürich 1965.
Walzer, R.: *Al-Fārābī on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila.* Oxford 1985.
id.: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy.* Oxford 1962.
id.: *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*; in: Oriens 6/1953/91 ff.
id.: *New Studies on al-Kindī*; in: Oriens 10/1957/203 ff.
Wansbrough, J.: *A Note on Arabic Rhetoric*; in. Festschrift Sühnel 55 ff.
id.: *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation.* Oxford 1977.
id.: *The Sectarian Milieu. Content and composition of Islamic salvation history.* Oxford 1978.
Waqāʾiʿ wa-muḥāḍarāt al-muʾtamar al-ʿālami li-taʾrīḫ al-ḥaḍāra al-ʿarabīya al-islāmīya, bi-munāsabat al-iḥtifālāt bi-ḥulūl al-qarn al-ḫāmis ʿašar al-hiǧrī (Damaskus, 20.–26. April 1981). Damaskus, o. J.
-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar: *-Maġāzī*, ed. Marsden Jones, 1–3. London 1966. – Ed. Alfred von Kremer u. d. T.: *Wakidy's History of Muhammad's campaigns, by Aboo 'Abd Ollah Mohammad Bin-Omar al-Wakidy.* Kalkutta 1855.
Warburg, O.: *Die Pflanzenwelt*, 1–3. Leipzig/Wien 1913–1922.
-Warglānī, Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ibrāhīm: *-Dalīl li-ahl al-ʿuqūl.* Kairo 1306/1889.
-Wāsiṭī, Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad: *Faḍāʾil al-Bait al-muqaddas*, ed. I. Hasson. Jerusalem 1979.
-Waššāʾ, Muḥammad b. Aḥmad: *-Muwaššā.* Beirut 1965.
Wasserstein, D. J.: *Samuel ibn Naghrīla ha-Nagīd and Islamic Historiography in al-Andalus*; in: Al-Qanṭara 14/1993/109 ff.
Wasserstrom, S. M.: *The Delay of Maghrib. A Study in comparative polemics*; in: Festschrift Wickens 269 ff.
id.: *The Moving Finger Writes. Mughīra b. Saʿīd's Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection*; in: History of Religions 25/1985/1 ff.
Watson, A. M.: *Agricultural Innovation in the early Islamic World.* Cambridge 1983.
Watt, W. M.: *Bell's Introduction to the Qurʾān, completely revised and enlarged.* Edinburgh 1970.

id.: *The conception of the charismatic community in Islam*; in: Numen 7/1960/77 ff.
id.: *Created in His Image. A study in Islamic theology*; in: Transactions Glasgow Univ. Or. Soc. 18/1959–60/38 ff.
id.: *Early discussions about the Qur'ān*; in: MW 40/1950/27 ff. und 96 ff.
id.: *Early Islam. Collected articles*. Edinburgh 1990.
id.: *A Forgery in al-Ghazālī's Mishkāt?*; in: JRAS 1949, S. 5 ff.
id.: *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh 1973.
id.: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948.
id.: *God's Caliph. Qur'ānic interpretations and Umayyad claims*; in: Festschrift Minorsky 565 ff.
id.: *Islam and the Integration of Society*. London 1961.
id.: *Islamic Alternatives to the Concept of Free Will*; in: La notion de liberté au Moyen Age. Paris 1985. S. 15 ff.
id.: *Khārijite Thought in the Umayyad Period*; in: Der Islam 36/1961/215 ff.
id.: *Muhammad at Mecca*. Oxford 1953.
id.: *Muhammad at Medina*. Oxford 1956.
id.: *Muslim-Christian encounters. Perceptions and misperceptions*. London u. a. 1991.
id.: *His Name is Aḥmad*; in: MW 43/1953/110 ff.
id.: *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition*; in: JRAS 1943, S. 234 ff.
id.: *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*; in: JRAS 1963/38 ff.
id.: *The Rāfiḍites. A preliminary study*; in: Oriens 16/1963/110 ff.
id.: *The Reappraisal of Abbasid Shī'ism*; in: Festschrift Gibb 638 ff.
id.: *Sidelights on early Imāmite doctrine*; in: SI 31/1970/287 ff.
id.: *Some Muslim Discussions of Anthropomorphism*; in: Transactions Glasgow Univ. Or. Soc. 13/1947-9/1 f.
id.: *Was Wāṣil a Khārijite?*; in: Festschrift Meier 306 ff.
id./Welch, A. T.: *Der Islam*, I. Stuttgart 1980. (Die Religionen der Menschheit 25, 1).
Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. ^{5}Tübingen 1976.
Weber, F.: *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*. Leipzig 1880. – Zweite, erweiterte Auflage u. d. T. *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*. Leipzig 1897.
Wedel, G.: *Samaritanische Uminterpretation der Anthropomorphismen im Pentateuch*; in: Vorträge XXIV. DOT Köln 1988, ed. Werner Diem und Abdoldjavad Falaturi. Stuttgart 1990. S. 46 ff. (= ZDMG Supplement VIII).
Wegner, J. R.: *Islamic and Talmudic Jurisprudence. The Four Roots of Islamic Law and their Talmudic Counterparts*; in: The American Journal of Legal History 26/1982/25 ff.
Wehr, H.: *Der arabische Elativ*; in: Abh. Ak. Wiss. u. Lit. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1952, nr. 7.
Wehrli, F.: *Io, Dichtung und Kultlegende*; in: Festschrift Schefold 136 ff.
Weil, G.: *Grundriß und System der altarabischen Metren*. Wiesbaden 1958.
Weil, R.: *Sur la „Lettre d'Aristote à Alexandre"*; in: Festschrift Moraux 485 ff.
Weinberger, J.: *The authorship of two twelfth century Transoxanian biographical dictionaries*; in: Arabica 33/1986/369 ff.
Weis, H.-G.: *Diodor von Tarsus*, Περὶ προνοίας; in: Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte. Göttingen 1968. S. 217 ff.
Weiss, B. G.: *Language in Orthodox Muslim Thought. A Study of „waḍ' al-lughah" and its development*. Diss. Princeton 1966.
id.: *Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language*; in: ZDMG 124/1974/33 ff.
id.: *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City 1992.
Weiß, J.: *Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner*; in: ZDMG 64/1910/349 ff.
Weißer, U.: *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana*. Berlin/New York 1980.
Weisweiler, M.: *'Abdalqāhir al-Curcānī's Werk über die Unnachahmlichkeit des Korans und seine syntaktisch-stilistischen Lehren*; in: Oriens 11/1958/77 ff.

Welch, A.: *Allah and Other Supernatural Beings. The Emergence of the Qur'ānic Doctrine of Tawḥīd*; in: Journal Amer. Acad. of Religion 47/1979/733 ff.
id.: *Muhammad's Understanding of Himself. The Koranic Data*; in: R. G. Hovannisian/Sp. Vryonis (eds.), Islam's Understanding of Itself, Malibu 1983, S. 47 ff.
Wellhausen, J.: *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin 1902.
id.: *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaiyiden*; in: Nachr. Kön. Ak. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., Göttingen 1901. S. 414 ff.
id.: *Lieder der Hudhailiten*; in: Skizzen und Vorarbeiten, 1. Heft. Berlin 1884.
id.: *Letzter Teil der Lieder der Hudhailiten*. Berlin 1887.
id.: *Muḥammad in Medina. Das ist Vāqidī's Kitāb al-Maghāzī in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben*. Berlin 1882.
id.: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*. Berlin 1901.
id.: *Reste arabischen Heidentums*. [1]Berlin 1887 = Skizzen und Vorarbeiten, Heft 3/(normalerweise zitiert) [2]Berlin 1897.
Wendel, C.: *Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen*, ed. W. Krieg. Köln 1974.
Wensinck, A. J.: *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles*; in: Verhandelingen Kon. Ak. Wet. Amsterdam, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 25/1925, nr. 2.
id.: *Concordance et indices de la Tradition musulmane*, 1–7. Leiden 1936–69.
id.: *A Handbook of Early Muslim Tradition*. Leiden 1927.
id.: *Muhammed und die Propheten*; in: AO 2/1924/168 ff.
id.: *The Muslim Creed, its genesis and historical development*. Cambridge 1932.
id.: *The oriental doctrine of the martyrs*; in: Mededeelingen Kon. Ak. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, deel 53, serie A, nr. 6. Amsterdam 1921. (nachgedruckt in: Semietische Studiën, S. 90 ff.).
id.: *La pensée de Ghazzālī*. Paris 1940.
id.: *The Refused Dignity*; in: Festschrift Browne 491 ff.
id.: *Semietische Studiën uit de nalatenschap von Prof. A. J. Wensinck*. Leiden 1941.
Werkmeister, W.: *Quellenuntersuchungen zum K. al-ʿIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih*. Berlin 1983.
Werner, M.: *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*. [2]Bern/Tübingen 1953.
Westermann, C.: *Genesis*, 1–3. Neukirchen–Vluyn 1974–82. (Bibl. Komm. Altes Testament I 1–3).
Westermarck, E.: *Ritual and belief in Marocco*, 1–2. London 1926.
Whelan, E.: *The Origins of the Miḥrāb Mujawwaf. A Reinterpretation*; in: IJMES 18/1986/205 ff.
White jr., L.: *Medieval Technology and Social Change*. Oxford 1962.
Whitehouse, D.: *Excavations at Sīrāf. 1.–6. Interim Report*; in: Iran 6/1968/1 ff., 7/1969/39 ff., 8/1970/1 ff., 9/1971/1 ff., 10/1972/63 ff., 12/1974/1 ff.
id.: *Maritime Trade in the Gulf: the 11th and 12th centuries*; in: World Archaeology 14/1983/328 ff.
id.: *Abbasid Maritime Trade – The Age of Expansion*; in: Proc. Thirty-First Internat. Congr. of Human Sciences in Asia and North Africa. Tokyo–Kyoto 1983. I 416 f.
WI = Die Welt des Islam, Leiden.
Wichard, J. Ch.: *Zwischen Markt und Moschee. Wirtschaftliche Bedürfnisse und religiöse Anforderungen im frühen islamischen Vertragsrecht*. Paderborn 1995.
Widengren, G.: *Iranische Geisteswelt*. Baden-Baden 1961.
id.: *Mani und der Manichäismus*. Stuttgart 1961.
id.: *Der Manichäismus*. Darmstadt 1977. (Wege der Forschung 168).
id.: *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*. Uppsala/Wiesbaden 1955.
id.: *Die Religionen Irans*. Stuttgart 1965.
Wieber, R.: *Das Schachspiel in der arabischen Literatur von den Anfängen bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. Walldorf 1972. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 22).
Wiedemann, E.: *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, ed. Wolfdietrich Fischer. Hildesheim/New York 1970.

id.: *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, 1–3. Frankfurt 1984.
id.: *Zur Lehre von der generatio spontanea*; in: Naturwiss. Wochenschrift 15/1916/279 ff. = Ges. Schr. (Ffm.) II 827 ff.
Wieder, N.: *The Judean Scrolls and Karaism*. London 1962.
Wiederholt, L.: *Das Mansukript Ms. orient. A 918 der Forschungsbibliothek Gotha als Ausgangspunkt für einige Überlegungen zum Begriff „iǧtihād" in der sunnitischen Rechtswissenschaft*; in: ZDMG 143/1993/328 ff.
Wieland, W.: *Die Ewigkeit der Welt*; in: Festschrift Gadamer 291 ff.
Wiet, G.: *Soieries persanes*. Kairo 1947.
Wild, S.: *Das Kitab al-ʿAin und die arabische Lexikographie*. Wiesbaden 1965.
id.: *Libanesische Ortsnamen*. Beirut 1973.
s. auch unter *Qurʾan*.
Wildberg, Ch.: *Prolegomena to the study of Philoponus contra Aristotelem*; in: Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science, ed. Richard Sorabji. London 1987. S. 197 ff.
Wilkinson, J.: *Egeria's Travels*. London 1971.
Wilkinson, J. C.: *The Early Development of the Ibāḍī Movement in Baṣra*; in: *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll. S. 125 ff.
id.: *Early Ibāḍī Fiqh Works*; in: Arabian Studies 4/1978/191 ff.
id.: *Ibāḍī Hadīth. An essay on normalization*; in: Der Islam 62/1985/231 ff.
id.: *The Ibāḍī imāma*; in: BSOAS 39/1976/535 ff.
id.: *The Imamate tradition of Oman*. Cambridge 1987.
Williams, J. A.: *Islam*. London/New York 1961.
Wilzer, S.: *Untersuchungen zu Ġazzālīs Kitāb at-Tauba*; in: Der Islam 32/1957/237 ff. und 33/1958/51 ff.
Wink, A.: *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World*, 1. Leiden 1990.
-Wisyānī, Abū r-Rabīʿ: *Siyar mašāyiḫ al-Maġrib*, ed. Ismāʿīl al-ʿArabī. Algier 1985. – Hs. Smogorżewski, Krakau 277.
WKAS = *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*, s. Spitaler, A. u. a.
Wlosok, A.: *Laktanz und die philosophische Gnosis*. Abh. Heid. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1960, nr. 2.
Wolfensohn, J.: *Kaʿb al-Aḥbār und seine Stellung im Ḥadīṯ und in der islamischen Legendenliteratur*. Gelnhausen 1933.
Wolff, M.: *Mohammedanische Eschatologie*. Leipzig 1872.
Wolff, M.: *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*. Frankfurt 1978.
Wolfson, H. A.: *Avicenna, Algazali, and Averroes on divine attributes*; in: Festschrift Millás-Vallicrosa II 545 ff.
id.: *The Ḥāṭirānī in the Kalām and Ghazālī as Inner Motive Powers of Human Actions*; in: Festschrift Scholem 363 ff.
id.: *The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation*; in: JQR 36/1946/371 ff.
id.: *Muʿammar's Theory of Maʿnā*; in: Festschrift Gibb 673 ff.
id.: *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*; in: Harvard Theol. Review 49/1956/1 ff.
id.: *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 1–2. Cambridge, Mass. 1948.
id.: *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass./London 1976.
id.: *The pre-existent angel of the Maghārians and al-Nahāwandī*; in: JQR 51/1960–61/89 ff.
id.: *Repercussions of the Kalam in Jewish philosophy*. Cambridge Mass./London 1979.
id.: *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. J. Twersky und G. H. Williams, 1–2. Cambridge, Mass. 1973–1977.
id.: *An Unknown Pseudo-Democritean Fragment and the Muslim Unextended Atoms*; in: Festschrift Voegelin, S. 593 ff.
Wright, E. M.: *Bābak of Badhdh and Al-Afshīn during 816–841*; in: MW 38/1948/43 ff. und 124 ff.

Wright, W.: *A Grammar of the Arabic Language*, ed. W. Robertson Smith und M. J. de Goeje, 1–2. ⁴Cambridge 1967.
Wüstenfeld, F.: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 1–4. Leipzig 1857–1861.
id.: *Geschichte der Fatimiden Chalifen*. Göttingen 1880–1 und 1890. Nachdruck Hildesheim 1976.
Wurtzel, C.: *The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Period*; in: Amer. Num. Soc., Mus. Notes 23/1978/161 ff.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Xenokrates: *Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* von R. Heinze. Leipzig 1892.

-Yāfiʿī, ʿAbdallāh b. Asʿad: *Marham al-ʿilal al-muʿḍila*, ed. E. Denison Ross, 1–3. Kalkutta 1910–17. (Bibliotheca Indica 190).
id.: *Mirʾāt al-ǧanān wa-ʿibrat al-yaqẓān*, 1–4. ²Beirut 1390/1970.
Yaḥyā b. Ādam: *-Ḫarāǧ*, ed. Th. W. Juynboll. Leiden 1895. – Engl. Übs. von A. Ben Shemesh u. d. T. *Taxation in Islam*, Bd. I. Leiden 1958.
Yaḥyā b. ʿAdī: *Maqālāt*, ed. Sulaimān Ḫulaifāt. Amman 1988.
id.: *Petits traités apologétiques*, ed. et trad. en français par A. Périer. Paris 1920.
id.: *Refutation of the doctrine of acquisition (iktisāb)*, ed. und engl. Übs. Sh. Pines und M. Schwarz; in: Festschrift Baneth 49 ff.
id.: *Tahḏīb al-aḫlāq*, ed. Ǧād Ḥātim. Beirut 1985.
Yaḥyā b. Maʿīn: *Maʿrifat ar-riǧāl*, ed. Muḥammad Kāmil al-Qaṣṣār u. a., 1–2. Damaskus 1985.
id.: *-Taʾrīḫ*, ed. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ und Ġazwa Budair. Damaskus 1405/1985.
-Yamānī, Muḥammad: *Sīrat al-ḫāǧib Ǧaʿfar b. ʿAlī*, ed. W. Ivanow in: Bull. Fac. Arts Kairo 4/1936/107 ff.
-Yaʿqūbī, Aḥmad b. Abī Yaʿqūb: *-Buldān*, ed. M. J. de Goeje. Leiden 1892. (BGA VII 232 ff.). – Frz. Übs. von G. Wiet u. d. T.: *Les Pays*. Kairo 1937.
id.: *Mušākalat an-nās li-zamānihim*, ed. W. Millward. Beirut 1962.
id.: *-Taʾrīḫ*, ed. M. Th. Houtsma, 1–2. Leiden 1883.
-Yāqūt, s. Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Naubaḫt.
Yāqūt b. ʿAbdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī: *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb* (= *Muʿǧam al-udabāʾ*), ed. D. S. Margoliouth. 1–7. Leiden/London 1907–1927. (GMS 6).
id.: *Muʿǧam al-buldān*, 1–5. Beirut 1955–57.
Yassif, E.: *The Tales of Ben Sira in the Middle Ages*. Jerusalem 1984.
Yousef, May A.: *Das Buch der schlagfertigen Antworten von Ibn Abī ʿAun. Ein Werk der klassisch-arabischen Adab-Literatur. Einleitung, Edition und Quellenanalyse*. Berlin 1988.
Yūsuf al-Baḥrānī: *-Kaškūl*. Nağaf 1381/1981.
Yūsuf al-Baṣīr: *-Muḫtawī*, ed. David R. Blumenthal, frz. Übs. von G. Vajda. Leiden 1985.
Yūsuf Efendizāda, ʿAbdallāh b. Muḥammad: *Risāla fī ḥukm al-qirāʾa bil-qirāʾāt aš-šawāḏḏ*; ed. Taġrīd Muḥammad ʿAbdarraḥmān Ḥamdān und ʿUmar Yūsuf ʿAbdalġanī Ḥamdān. aṭ-Ṭīra 1413/1992.

ZA = Zeitschrift für Assyrologie und vorderasiatische Archäologie, Berlin.
Zaehner, R. C.: *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London 1961.
id.: *Zurvan. A Zoroastrian dilemma*. Oxford 1955.
-Zaǧǧāǧ, Ibrāhīm b. as-Sarī: *Maʿānī l-Qurʾān wa-iʿrābuh*, ed. ʿAbdalǧalīl ʿAbduh Šalabī, 1–2. Kairo 1394/1974.
-Zaǧǧāǧī, ʿAbdarraḥmān b. Isḥāq: *-Aḫbār*, ed. ʿAbdalḥusain Mubārak. Baġdād 1401/1980.
id.: *-Amālī*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo 1382/1962.
id.: *-Īḍāḥ fī ʿilal an-naḥw*, ed. Māzin al-Mubārak. Kairo 1378/1959.
id.: *Maǧālis al-ʿulamāʾ*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. Kuwait 1962.

Zahniser, M.: *Insights from the ʿUthmāniyya of al-Jāḥiẓ into the religious policy of al-Maʾmūn*; in: MW 69/1979/8 ff.
Zaid b. ʿAlī: *-Musnad*. Kairo 1340. – auch: „*Corpus Juris*" *di Zaid b. ʿAlī. La più antica raccolta di legislazione e di giurisprudenza musulmana finora ritrovata*, ed. Eugenio Griffini. Mailand 1919.
Zajączkowski, W.: *Bibliographie des travaux de Tadeusz Lewicki*; in: FO 11/1969/7 ff.
Zakarias, H.: *L'Islam, entreprise juive. De Moïse à Mohammed*, 1–2. Paris 1955.
-Zamaḫšarī, Maḥmūd b. ʿUmar: *Asās al-balāġa*, 1–2. Kairo 1341/1922.
id.: *-Kaššāf*, 1–2. Kairo 1307/1890.
id.: *-Mustaqṣā fī amṯāl al-ʿArab*, 1–2. Beirut 1397/1977.
Zaman, Muhammad Qasim: *Early ʿAbbāsid Response to Apocalyptic Propaganda*; in: Islamic Quarterly 32/1988/236 ff.
id.: *The Nature of Muḥammad al-Nafs al-zakiyya's Mahdiship. A Study of Some Reports in Iṣbahānī's Maqātil*; in: Hamdard Islamicus 13/1990, Heft 1/55 ff.
id.: *The Relevance of Religion and the Response to it. A Study of Religious Perceptions in Early Islam*; in: JRAS 1988. S. 285 ff.
Zambaur, E. de: *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, 1–2. Hannover 1927.
-Zamlakānī, Kamāladdīn ʿAbdalwāḥid b. ʿAbdalkarīm: *Burhān al-kāšif ʿan iʿǧāz al-Qurʾān*, ed. Ḫadīǧa al-Ḥadīṯī und Aḥmad Maṭlūb. Baġdād 1394/1974.
Zarāqiṭ, ʿAbdalmaǧīd: *-Šiʿr al-umawī baina l-fann was-sulṭān*. Beirut 1983.
-Zarkašī, Badraddīn Muḥammad b. ʿAbdallāh: *-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1–4. Kairo 1367/1957–1367/1958.
-Zarw, Ḫalīl Dāwūd: *-Ḥayāt al-ʿilmīya fī š-Šām fī l-qarnain al-auwal waṯ-ṯānī lil-hiǧra*. Beirut 1971.
Zarzūr, ʿAdnān: *Al-Ḥākim al-Ǧušamî wa-manhaǧuhū fī tafsīr al-Qurʾān*. Beirut 1972.
-Zauzanī, al-Ḥusain b. Aḥmad: *Šarḥ al-Muʿallaqāt as-sabʿ*, ed. Muḥammad ʿAlī Ḥamdallāh. Damaskus 1383/1963.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden.
Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 1–3. [4]Leipzig 1889.
Zenger, E.: *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte*. Stuttgart 1983.
Zerdoun-Bat Yehouda, M.: *Les encres noires au Moyen Age (jusqu'à 1600)*. Paris 1983.
Zerouki, B.: *L'Imamat de Tahert, premier état musulman du Maghreb. Histoire politico-religieuse*, 1. Paris 1987.
ZGAIW = Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt.
-Zīǧ al-maʾmūnī al-mumtaḥan, Hs. Escorial 927. – Facs.: Publ. of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Ser. C, Bd. 28. Frankfurt 1986.
Zimmerli, W.: *Ezechiel*, 1–2. [2]Neukirchen–Vluyn 1979. (Bibl. Kommentar Altes Testament XIII 1–2).
Zimmermann, F. W.: *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. London 1981.
id.: *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*; in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, ed. Jille Kraye, W. F. Ryan und C. B. Schmitt. London 1986. S. 110 ff. (Warburg Institute Surveys and Texts 11).
id.: *Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition*; in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. R. Sorabji. London 1987. S. 121 ff.
id.: *Some observations on Al-Fārābī and logical tradition*; in: Festschrift Walzer 517 ff.
id./Brown, H. V. B.: *Neue arabische Übersetzungstexte aus dem Bereich der spätantiken griechischen Philosophie*; in: Der Islam 50/1973/313 ff.
-Ziriklī, Ḫairaddīn: *-Aʿlām*, 1–13. [3]Beirut 1969.
Zirker, H.: *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*. Düsseldorf 1989.

id.: *„Er wird nicht befragt ..." (21,23). Theodizee und Theodizeeabwehr in Koran und Umgebung*; in: Festschrift Falaturi 409 ff.
Zolondek, L.: *Di'bil b. 'Alī. The Life and Writings of an Early 'Abbāsid Poet*. Kentucky 1961.
-Zubaidī, 'Alī: *Maṣādir aḫbār Baššār b. Burd*; in: Mağ. Kull. Ādāb Baġdād 7/1964/129 ff.
-Zubaidī, Muḥammad b. Ḥasan: *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn wal-luġawīyīn*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1375/1953.
-Zubair b. Bakkār: *-Aḫbār al-Muwaffaqīyāt*, ed. Sāmī Makkī al-'Ānī. Baġdād 1972. – Dazu auch: P. Leander: *Aus 'Abū 'Abdallāh az-Zubair bin 'Abī Bakr Bakkār's Muwaffaqīyāt*; in: MO 10/1916/81 ff.
-Zubairī, al-Muṣ'ab b. 'Abdallāh: *Nasab Quraiš*, ed. E. Lévi-Provençal. Kairo 1953.
Zucker, M.: *The Problem of 'Iṣma-Prophetic Immunity to Sin and Error in Islamic and Jewish Literature*; in: Tarbiz 35/1966/149 ff.
Zuhair b. Abī Sulmā: *Dīwān* mit dem Komm. des Ṭa'lab, ed. Aḥmad Zakī al-'Adawī. Kairo 1384/1964.
-Zuhrī, Muḥammad b. Muslim: *-Nāsiḫ wal-mansūḫ*, ed. Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin; in: MM'I'I 38/1987/312 ff.
id.: *Tanzīl al-Qur'ān*, ed. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid; in: Rasā'il wa-nuṣūṣ 3. Beirut 1963.
Zuntz, G.: *Aion, Gott des Römerreiches*. Heidelberg 1989. (Abh. Heid. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1989, Nr. 2).
Zwettler, M.: *The Poet and the Prophet. Towards understanding the evolution of a narrative*; in: JSAI 5/1984/313 ff.
Zysow, A.: *The Economy of Certainty. An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. PhD Harvard 1984.
id.: *Two Unrecognized Karrāmī Texts*; in: JAOS 108/1988/577 ff.

Indices

Inhalt

a) Belegstellen 897
1) Koranzitate 897–906
2) Wichtige Quellen 907
Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* 907–909
Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 910–912
Aš'arī, *Maqālāt* 912–923
Pseudo-Nāši', *Uṣūl an-niḥal* 923
Nāši', *Ausaṭ* 923–924
Maqdisī, *Bad'* 924–925
Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* 925–928
Ibn Mattōya, *Taḏkira* 928–929
Māturīdī, *Tauḥīd* 929
Ibn Ḥazm, *Fiṣal* 929–931
Baġdādī, *Farq* 931–934
Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 934–936
Šahrastānī, *Milal* 936–939
3) Übersetzte Texte 940–957

b) Bücher und Traktate 958–981

c) Wörter, Termini 982
1) arabisch 982–1018
2) griechisch 1019–1020

d) Personen, Orte, Sachen, Begriffe 1021–1107

Kleinbuchstabige römische Zahlen bezeichnen die Bände des vorliegenden Werkes (i–vi), großbuchstabige demgegenüber die in Bd. v–vi übersetzten Texte nach der dort vorgenommenen Zählung (I–XXXV).

a) Belegstellen

1) Koranzitate

1/4 iv 26.
1/5 ii 82.

2/7 v 89. – vi 230.
2/8 i 403. – v 199.
2/9 ii 224. – v 166.
2/10 ii 277.
2/15 iv 159, 375.
2/17 ii 403 f. – v 200.
2/19 ii 403. – v 200.
2/22 v 199.
2/23 iv 607.
2/25 ii 275. – v 26. – vi 213.
2/26 iv 375. – vi 230.
2/29 iii 258, 260. – v 409, 418. – vi 484.
2/30 ii 509.
2/31 ii 141. – iv 322, 326, 639.
2/31 f. i 200.
2/32 i 404. – v 201.
2/34 ii 183. – iv 539 f., 587. – v 201. – vi 337.
2/35 ii 274 – iii 54. – v 245. – vi 337.
2/36 v 139.
2/52 i 227.
2/55 v 359.
2/59 ii 278.
2/60 v 190.
2/62 ii 449.
2/65 ii 642. – iii 429.
2/74 iii 436.
2/75 iv 637.
2/78 i 31. – iv 611.
2/80 ii 372.
2/82 v 26.
2/94 f. iv 327. – vi 467.
2/96 v 201.
2/97 iv 618.
2/102 ii 46, 405. – iv 539. – v 89.
2/106 i 37. – ii 406, 528. – iv 205, 375, 647.
2/108 i 196.
2/109 i 92.
2/115 vi 282.
2/116 i 11. – iv 365. – vi 446.
2/117 iv 446, 450.
2/118 iv 567.
2/124 iv 708.
2/129 v 131.
2/130 iv 591.
2/131 f. iv 567.
2/134 i 175. – v 16.
2/136 iv 591.
2/141 i 175. – v 16 f.
2/142 iv 560. – v 203.
2/143 ii 268. – v 166. – vi 181, 483.
2/146 vi 474.
2/150 iv 363.
2/152 iv 184.
2/154 ii 275. – iv 524.
2/158 iv 563.
2/166 f. v 4 f.
2/172 v 203.
2/173 iii 171. – v 174.
2/174 ii 109, 268. – iv 621.
2/177 ii 224, 531. – iv 353 f., 568.
2/180 ii 363. – v 165.
2/183 vi 163.
2/185 iv 431, 592.
2/189 iv 354. – v 203.
2/196 ii 275. – v 357.
2/197 ii 620.
2/199 v 201.
2/200 iv 184.
2/204 v 126.
2/207 i 301. – v 126.
2/210 iii 438. – iv 401. – v 358. – vi 217.
2/213 iv 658.
2/222 iii 188.
2/225 vi 332.
2/226 f. iii 389.
2/230 iii 388.
2/237 v 357.
2/238 ii 620.
2/243 ii 417.

2/245 ii 207.
2/251 iii 272.
2/253 iv 591, 602, 619 f. – v 17.
2/254 iv 546.
2/255 iii 143. – iv 402 f., 407, 411, 545. – v 355, 361.
2/256 v 6.
2/257 v 150. – vi 484.
2/259 i 308.
2/260 v 242.
2/271 ii 532.
2/275 iii 264. – v 166 f., 449.
2/281 iv 513.
2/282 i 196. – ii 129, 149. – v 27.
2/285 iv 354 f. – v 129.
2/286 iv 64, 493. – vi 281, 333.

3 ii 694.
3/2 iv 402.
3/7 i 38, 228. – ii 277, 406, 694. – iv 626, 647. – v 163, 198. – vi 306.
3/11 ii 403.
3/14 ii 403.
3/15 ii 505. – iv 436. – v 217, 357.
3/18 iv 508. – v 165.
3/19 iv 567, 658.
3/20 i 48.
3/21 ii 287. – v 166.
3/26 i 11.
3/28 i 314. – iv 425.
3/33 iv 602.
3/45 v 424.
3/49 iv 36.
3/54 iv 374, 432. – vi 486.
3/55 iv 598.
3/59 iv 378.
3/61 i 258. – ii 477. – iii 410. – v 55. – vi 159, 467.
3/68 ii 195. – v 150.
3/70 f. iv 100.
3/75 iv 100.
3/79 ii 278.
3/83 iv 566. – vi 486.
3/90 iv 583.
3/93 i 321. – v 48.
3/97 i 322, 410. – iv 355.
3/104 ii 387.
3/105 iv 690.
3/117 ii 403.
3/131 iv 552.
3/133 iv 552. – v 334.
3/139 ff. iv 524.
3/140 ii 694. – v 90.
3/143 iv 525. – v 355.
3/144 i 4.
3/154 ii 694.
3/159 ii 546.
3/162 iv 436.
3/168 ii 403.
3/169 ii 274. – iv 524.
3/172 ii 403.
3/173 i 227. – iv 8 f. – vi 229, 250.
3/178 iv 33, 85.
3/185 iv 518. – v 245.
3/188 v 321.
3/190 v 262.
3/197 v 139.

4/1 iv 513. – v 202.
4/2 iv 580.
4/3 i 339.
4/6 ii 301. – v 25, 166.
4/8 iv 58.
4/10 iii 388. – vi 194, 356.
4/12 v 6.
4/13 v 411.
4/14 ii 622.
4/18 iv 581.
4/23 ii 581. – iv 65.
4/24 ii 581, 623.
4/28 ii 72. – iv 507.
4/31 iv 585.
4/36 iv 354.
4/43 ii 301. – v 172.
4/46 iv 637.
4/48 ii 695. – iv 583. – v 46, 175.
4/51 i 310.
4/54 ii 404.
4/55 ii 506.
4/56 i 452. – vi 485.
4/59 iv 314.
4/75 i 277.
4/76 ii 31. – vi 484.
4/79 i 211.
4/82 iv 339. – v 455.
4/92 iv 579.
4/93 i 227. – ii 112 f., 306, 375. – v 163, 175, 181. – vi 356.
4/98 ii 695. – iv 47.
4/115 vi 181.
4/116 i 196. – ii 651. – iv 583. – v 46.
4/127 iv 508.
4/129 i 339. – ii 301. – v 166.
4/135 iv 508.
4/136 iv 354.
4/142 iv 374. – vi 486.
4/143 ii 228.
4/146 iv 366.

4/147 iv 563. – v 335.
4/153 iv 100. – v 359.
4/155 ii 111. – v 89. – vi 230.
4/157 f. iv 525.
4/158 iv 598.
4/160 i 321.
4/164 iv 184, 619 f.
4/165 iv 363.
4/166 v 6, 397. – vi 134.
4/169 v 219, 348.
4/171 iv 365, 689.
4/172 i 11.
4/174 iv 386.
4/176 i 48, 196. – v 27.

5/2 v 31.
5/3 iii 171. – iv 566. – v 7. – vi 228.
5/5 ii 563. – iv 432.
5/6 iv 592.
5/8 v 31.
5/11 v 165.
5/13 iv 637.
5/15 iv 386.
5/22 vi 163.
5/27 v 173.
5/41 iv 637.
5/42 iv 67.
5/44 ii 140.
5/45 v 141.
5/48 i 17.
5/49 iv 67.
5/54 iv 375.
5/60 iii 126, 429. – v 319.
5/64 ii 529. – iv 191, 399, 762. – v 10, 357.
5/65 v 314.
5/66 i 356.
5/67 iv 624.
5/69 ii 449.
5/75 iv 369. – vi 163.
5/77 iv 689.
5/82 iv 637. – v 23.
5/85 v 96.
5/89 iv 579.
5/91 v 172.
5/93 ii 625.
5/95 v 31, 174.
5/100 v 139.
5/101 vi 485.
5/110 f. iii 437. – iv 36. – vi 214, 219.
5/116 ii 207. – iii 397. – iv 425. – v 221.
5/118 v 166.
5/119 iv 436.
5/121 i 33.

6/1 i 425. – ii 461. – v 129.
6/2 iv 379, 496. – v 442.
6/12 iv 425.
6/14 iv 369.
6/19 iv 434.
6/25 vi 483.
6/28 i 382. – v 89.
6/32 v 245.
6/37 iv 483, 631.
6/38 iii 433, 437. – vi 214.
6/44 v 10.
6/54 iv 425.
6/59 vi 483.
6/60 iv 526.
6/65 iv 483.
6/68 ii 366.
6/71 v 125, 166 f.
6/73 iv 665.
6/74 vi 141.
6/76 ff. ii 232. – v 355.
6/80 iv 442.
6/92 iv 612.
6/93 iv 558, 622.
6/94 v 5.
6/99 i 365.
6/101 iv 450.
6/103 ii 739. – iii 123. – iv 191, 411, 413. – v 355, 358.
6/110 iv 400.
6/115 iv 507.
6/121 ii 563. – v 174.
6/122 vi 422.
6/124 iv 602. – v 161. – vi 185.
6/125 iv 578. – v 89.
6/133 iii 272.
6/134 iv 641.
6/145 ii 597. – iii 171.
6/149 iii 123. – iv 363.
6/151–153 ii 277.
6/152 iv 560.
6/158 iii 438. – iv 401, 579. – v 358. – vi 218.
6/163 iv 364 f.
6/164 v 151.

7/8 f. iv 560.
7/11 iv 379. – vi 485.
7/12 ii 12. – v 201.
7/16 f. ii 137.
7/19 ii 275. – iii 54. – v 245.
7/27 v 449.
7/31 v 446.
7/34 iii 435. – vi 214.
7/44 ii 373.

7/54 iv 408. – v 129. – vi 486.
7/73 ff. v 190.
7/86 v 3.
7/99 iv 587.
7/100 f. ii 111.
7/103 ff. iv 630.
7/110 i 175.
7/112 i 3.
7/132 f. vi 166.
7/143 iii 49, 251. – iv 279, 399, 413, 620. – v 202, 221, 242 f., 398.
7/155 ii 64.
7/156 ii 48. – iv 746.
7/157 f. i 31. – iv 356, 386, 611, 630. – vi 474.
7/158 ii 84. – iv 606.
7/160 v 190.
7/166 iii 429.
7/172 iii 432. – iv 279, 362, 527, 592. – v 441.
7/175–179 vi 165.
7/180 i 418. – iv 427.
7/187 iv 442.
7/195 iv 400.
7/204 v 140.

8 ii 694.
8/12 iv 334.
8/17 ii 694.
8/22 f. v 406.
8/31 vi 160.
8/41 ii 138.
8/42 v 3.
8/48 ii 694.
8/50 iv 529.
8/63 vi 230.
8/65 iii 267. – v 453.
8/66 v 88, 90.
8/67 f. iv 466. – v 96.
8/72 v 7.
8/74 v 7.
8/75 ii 250.

9 i 299, 378.
9/6 iii 285. – iv 184. – vi 412.
9/12 v 327. – vi 2.
9/14 f. ii 694.
9/17–19 i 103.
9/29 iv 566. – v 149.
9/30 f. v 23.
9/32 iv 386.
9/33 i 11.
9/40 i 339. – iv 522.
9/42 iv 466.
9/43 iv 601.
9/48 i 92. – v 165, 199.
9/60 iv 58.
9/61 v 14.
9/67 iv 375. – v 141.
9/71 v 15.
9/72 v 150.
9/79 iii 173. – iv 375, 432.
9/84 iv 676, 680. – v 130.
9/94 iv 203. – v 14. – vi 304.
9/101 ii 306. – iv 529. – v 165.
9/106 i 175.
9/107 iv 680.
9/117 v 154.
9/120 v 7.
9/122 i 44, 209. – iv 690.

10/3 iv 545.
10/4 iii 255. – iv 508, 558.
10/13 vi 486.
10/14 v 88.
10/21 v 360.
10/26 ii 379, 551. – iv 413.
10/31 i 48.
10/38 f. vi 161.
10/49 v 442.
10/52 ii 506.
10/58 i 301.
10/83 v 165.
10/90 iv 581.
10/91 f. iv 581.
10/94 ff. vi 162.
10/99 iii 123.
10/100 ii 84.

11/1 v 6.
11/6 iv 497.
11/7 i 318. – iv 449. – v 203.
11/16 iv 64.
11/17 iv 708.
11/18 v 150.
11/27 iv 34.
11/34 vi 295.
11/37 iv 191, 398.
11/46 ii 141.
11/50 f. ii 620.
11/56 i 205.
11/66 iv 443.
11/69 f. iv 369.
11/70 ii 199.
11/73 i 258. – v 139.
11/90 iv 375.
11/107 iv 551. – v 217.
11/108 ii 144. – iv 551. – v 219.
11/114 ii 620. – v 364.
11/118 f. iv 658 f.
11/119 ii 373. – iv 658 f. – v 89, 360.

12 i 33.
12/2 iv 606.
12/3 iv 329. – v 140.
12/24 i 104. – iv 599.
12/44 v 221.
12/70 i 452.
12/80 i 298.
12/87 iv 587.
12/95 i 196. – v 27.
12/109 vi 150.

13/2 ii 124. – iii 167, 239. – v 399.
13/3 iv 449.
13/26 iv 497.
13/31 ii 372. – iii 123.
13/35 iii 263. – v 219, 411 f.
13/39 i 315, 398. – iv 554, 626.
13/41 v 138.

14/4–16 v 7.
14/7 ii 227.
14/16 v 4.
14/27 v 15.
14/33 ii 514.
14/47 ii 372.
14/48 iv 550.

15/16 ff. iii 25.
15/27 iv 538.
15/28 ff. iv 422.
15/29 iii 16, 373. – iv 518.
15/47 vi 235.
15/72 v 3.
15/92 f. ii 300. – v 166, 175.
15/99 v 139.

16/4–13 vi 110.
16/10 ff. iv 458.
16/26 v 358.
16/40 iii 186. – v 363.
16/43 vi 470.
16/49 vi 486.
16/50 v 94 f.
16/55 ii 227.
16/63 vi 483.
16/68 ii 635. – iii 433. – vi 214.
16/77 iii 258. – v 409.
16/83 ii 227.
16/90 i 200.
16/93 vi 275.
16/99 f. v 449.
16/106 iv 582.
16/115 iii 171.
16/120 ii 227.

17/1 i 345. – ii 505. – iv 388, 526, 596. – v 221. – vi 479.
17/15 iv 63.
17/16 ii 48. – iv 203. – v 106.
17/23 v 336.
17/44 vi 486.
17/46 vi 483.
17/60 iv 596. – vi 467.
17/72 v 23.
17/74 iv 597. – v 10.
17/79 ii 642. – iv 403 f.
17/85 vi 298 f., 484.
17/88 iii 285.
17/90 iii 411.
17/99 iv 483.
17/110 iv 427.
17/111 i 11. – iv 364 f.

18/16 i 337.
18/21 i 372.
18/31 vi 485.
18/35 iii 54. – v 245.
18/49 iv 585.
18/50 i 83, 266. – iv 539 f. – v 201.
18/52 iv 585.
18/57 vi 485.
18/58 v 335.
18/60 i 318.
18/63 v 190.
18/65 ff. iv 507.
18/70 iv 184.
18/74 i 396. – ii 199.
18/77 iii 401. – vi 154.
18/99 v 243.
18/102 iv 552.
18/109 vi 484.

19 v 21.
19/9 iv 625.
19/12 iii 197.
19/13 f. v 24.
19/14 vi 164.
19/17 v 19.
19/18 ii 337.
19/21 iv 625.
19/27 v 23.
19/29 f. ii 679.
19/30 iii 197.
19/32 vi 164.
19/37 iv 690.
19/44 ii 111.
19/48 ii 337.
19/51 iv 595.
19/52 iv 619.
19/53 iv 595.
19/60 ii 113.
19/62 iv 551.
19/64 iv 405.

19/68 v 20.
19/69 i 170. – v 23.
19/71 i 503. – iv 546. – v 19.
19/83 i 121. – ii 137.
19/90 v 335.

20/5 f. ii 500. – iv 223.
20/8 iv 427.
20/12 ii 276. – v 161.
20/12–14 iv 429, 628.
20/39 iv 191, 398. – v 393.
20/41 iv 425.
20/44 v 89.
20/46 vi 304.
20/51 f. i 175. – ii 139. – v 9, 16.
20/82 iv 203.
20/85 f. i 292.
20/111 iv 402.
20/113 iv 184.
20/118 vi 485.
20/121 iv 602.
20/123 ii 432.
20/125 vi 163.
20/133 iv 329. – vi 471.

21/2 iv 184.
21/7 vi 470.
21/15 iv 429.
21/16 iii 280.
21/18 v 7.
21/19 v 201.
21/22 iii 271.
21/27 v 201.
21/29 v 94 f.
21/35 iv 518.
21/38 ii 372.
21/47 iv 508, 560.
21/62 f. i 452. – iv 597.
21/68 f. iii 423.
21/73 iv 708. – v 1.
21/74 i 174.
21/77 i 174.
21/87 iv 449. – vi 188.
21/91 iii 16.
21/97 ii 372.
21/98 i 300. – ii 90. – v 19.
21/101 i 300.
21/104 i 301.
21/107 i 30. – v 7.

22/5 iii 187.
22/6 iv 440. – v 22.
22/17 ii 449.
22/25 i 418.
22/40 i 14. – iv 443.
22/52 i 280.
22/54 v 15.
22/61 v 357.
22/62 iv 440.
22/63 iii 123, 167.
22/65 v 131.
22/73 iv 37.
22/74 iv 443.
22/78 iv 592.

23/14 ii 182. – iv 37 f. – v 199. – vi 264.
23/18 ii 515.
23/27 iv 398.
23/51 i 285.
23/91 iii 171.
23/102 f. iv 560.

24/4 ii 261, 266. – iii 267. – v 141, 149. – vi 356.
24/6–9 ii 272. – v 158.
24/11 i 407.
24/25 v 22.
24/30 ii 277.
24/31 iii 387.
24/34 v 2.
24/35 i 318, 425. – iv 159, 386.
24/53 iii 410. – vi 158.
24/55 iv 715. – v 7.

25 ii 522.
25/2 iv 364 f.
25/5 iv 613.
25/7 iv 369.
25/9 iv 170.
25/15 v 244.
25/20 iv 369, 636.
25/21 v 359.
25/25 v 242.
25/32 iv 608.
25/33 iv 647.
25/37 v 335.
25/45 iv 639.
25/54 v 199.
25/68 ii 113.
25/70 ii 113, 184.

26/5 iv 184.
26/15 iv 203.
26/19 ii 228.
26/20 i 196, 403. – v 27.
26/28 iv 522.
26/48 i 3.
26/54 iv 334.
26/70 ff. iii 505.
26/130 vi 163.
26/150 ff. iv 706.
26/197 vi 470.

26/214 v 165.

27/14 iv 100. – vi 332.
27/17–19 vi 166.
27/18 iii 433.
27/21 ii 114. – v 114.
27/42 ff. v 165.
27/50 vi 486.
27/82 i 297.

28/5 iv 708.
28/14 ii 530.
28/15 ii 137.
28/19 vi 163.
28/30 iii 72. – iv 184.
28/41 v 1.
28/54 i 314.
28/56 v 89.
28/85 i 297. – iv 558, 598.
28/88 i 348. – iii 53. – iv 398, 554. – v 244. – vi 251.

29/1 f. v 12.
29/3 vi 486.
29/17 iv 36. – vi 394.
29/29 v 198.
29/38–40 v 335. – vi 484.
29/47 ii 230.
29/48 iv 329. – vi 471.
29/51 iv 638.
29/57 iv 518.

30/1–3 iii 410. – vi 159.
30/24 iv 8.
30/34 ii 227.
30/39 vi 236.
30/60 ii 372.

31/10 iii 239. – v 399.
31/16 vi 65.
31/20 iii 167.
31/30 iv 440. – v 22.
31/33 ii 372.

32/9 iv 518.
32/13 ii 373. – iii 123. – v 89.
32/14 ii 506.
32/18 ii 262.
32/24 iv 708.

33/4 iii 389.
33/7 ii 141.
33/19 iv 64.
33/25 ii 587. – iv 443.
33/33 i 258. – II 271, 477, 478. – iv 212. – v 55, 155.
33/37 v 10.
33/39 v 25.
33/40 i 29. – iv 211, 593.
33/47 v 150.
33/51 i 175.
33/59 iii 387.
33/62 iv 594.
33/72 ii 274. – iii 436, 442 f. – iv 602. – vi 221.
33/73 ii 228.

34/3 v 138.
34/8 vi 319.
34/10 iii 436.
34/14 i 297.
34/24 vi 486.
34/28 iv 606.
34/39 vi 162.

35/8 vi 275.
35/22 vi 186.
35/24 iii 433. – vi 215.
35/38 iv 442.

36/9 vi 231.
36/12 iii 257.
36/20–27 i 285.
36/30 v 340.
36/67 iii 429.
36/70 vi 422.
36/80 iii 343. – vi 62 f.

37/6 iii 25.
37/23 iv 560.
37/35 iv 577.
37/89 i 452. – iv 597.
37/97 f. iii 423.
37/102 ii 82.
37/107 v 165.
37/139 ff. ii 626.
37/142 iv 591.
37/146 i 389.
37/173 ii 138.

38/11 iii 25.
38/20 ff. iv 598.
38/27 iii 280.
38/72 iii 373. – iv 518.
38/75 iv 191, 399. – v 356.
38/76 iv 538.
38/85 v 361.

39/3 i 213.
39/18 v 140.
39/22 iv 386.
39/34 v 96.
39/42 iii 246. – iv 526. – v 429.
39/53 v 181. – vi 486.
39/56 i 347. – ii 300, 375. – iv 398. – v 176.

39/62 vi 211.
39/67 ii 207, 433, 529. – iv 399. – v 359.
39/69 iv 386.
39/70 iv 513.
39/75 iv 402.

40/7 iv 402, 545.
40/11 i 308.
40/20 v 336.
40/43 v 12.
40/46 iv 551.
40/64 iv 379.
40/84 f. ii 538.

41/9–12 vi 484 f.
41/11 iv 449.
41/15 iii 400. – vi 134.
41/20 iii 255.
41/21 vi 163.
41/24 iv 746.
41/28 ii 230.
41/40 i 418.
41/42 v 6, 455.
41/44 iv 8. – v 455. – vi 230.
41/54 v 409.

42 i 33. – ii 582.
42/7 iv 612. – vi 226.
42/11 i 407. – iii 433, 459. – iv 158, 339, 378. – v 222, 415 f., – vi 103, 215.
42/13 i 195. – v 26, 30.
42/15 vi 486.
42/17 iv 560.
42/23 i 313. – ii 625.
42/27 iii 126.
42/30 i 211.
42/34 iv 585.
42/37 iv 585.
42/44 vi 483.
42/51 iv 411, 619.
42/52 v 362. – vi 395.

43/1–4 v 109, 362.
43/23 iii 382. – vi 176.
43/39 iii 264. – v 448.
43/55 v 340.
43/81 iv 380.
43/84 i 285, 438.

44 i 227.
44/23 iv 388.
44/32 vi 185.
44/53 vi 485.

45/13 iii 167.
45/17 vi 483.
45/18 iv 354.
45/19 ii 195.

46/4 i 283.
46/9 vi 487.
46/12 iv 708.
46/24 iv 466.
46/29 ii 469.

47 i 227.
47/4 v 149.
47/15 vi 485.
47/16 vi 483.
47/19 v 15.
47/23 v 105.
47/25 iv 613.
47/27 iv 529.
47/28 iv 436.
47/31 v 90.
47/32 iv 64.

48/1–2 i 376. – iv 597. – v 96.
48/4 i 202. – iv 522.
48/6 iv 552.
48/10 v 327. – vi 2.
48/16 iii 410. – vi 158.
48/18 v 154.
48/27 f. iv 328. – vi 466 f.
48/29 vi 474.

49/3 ii 277.
49/6 ii 141.
49/7 i 311. – vi 230.
49/9 ii 409. – iv 704. – v 326 f.
49/13 iv 683. – vi 197.
49/14 iv 567.

50/12 i 345.
50/17 f. ii 296.
50/19 v 298.
50/28 f. v 335.
50/30 iv 400.
50/35 i 266. – iv 413.
50/38 iii 143. – iv 402. – v 340. – vi 484, 486.
50/45 vi 164.

51/52 iv 642.
51/53 iv 100.
51/58 iii 272. – iv 444.

52/4 i 402.
52/21 v 132, 151.
52/44 iv 394. – v 190.
52/48 iv 398.

53/5 ff. ii 99. – iv 387 f., 621.
53/7 iv 387.
53/8–9 ii 30. – iv 394. – v 106.

53/10 iv 387.
53/11 iv 390.
53/13 ii 141.
53/14 iii 104.
53/19 ff. iv 597.
53/22 iii 287.
53/26 iv 546, 597.
53/32 iv 585. – v 446.
53/37–38 vi 185.
53/39 v 151.
53/42 i 338.

54/1 iii 415. – vi 167.
54/6 ii 199.
54/14 iv 398.
54/55 iv 404. – v 11.

55/13 v 94.
55/15 iv 538.
55/27 iv 384.
55/31 iv 544.
55/33 iv 539. – v 94.

56/29 vi 163.
56/32 f. iii 53. – v 245.
56/37 ii 530.
56/49 f. iii 438.
56/68 ff. vi 62.
56/71 f. iii 343. – vi 61.
56/78 f. iv 224. – vi 414.
56/88 f. iii 435.
56/89 iii 432. – vi 214.
56/90 iii 432.

57/3 ii 505. – iii 421. – iv 453. – v 217, 411.
57/19 v 181.
57/25 iv 508.
57/27 iv 678.

58/2–4 iii 389.
58/3 iv 579.
58/7 ii 516, 606.
58/8 f. iv 580, 676.
58/19 vi 484.

59/2 v 358.
59/8–10 v 154.
59/23 iv 75.
59/24 iv 427.

60/40 vi 414.

61/6 iii 441. – iv 630, 633, 637. – vi 219.
61/8 iv 386.
61/9 vi 467.

62/2 i 31.
62/6 f. iii 410. – iv 327. – vi 159, 466 f.

63/1 iii 381.

64/3 iv 379.
64/8 iv 386.
64/9 v 26.

65/11 v 26.

66/1 v 10.
66/4 ii 531.
66/6 v 201.
66/8 v 8, 150.
66/12 iii 16.

67/2 iii 71. – v 262.
67/5 iii 25.
67/26 iv 442.

68/1 iv 449.
68/6 i 174.
68/42 ii 207, 531. – iv 400.
68/48 iv 449.

69/14 v 243.
69/17 i 388.
69/20 iv 547.

70/8 v 242.
70/10–15 iv 513.

72/8 f. iii 25.
72/18 vi 162.
72/28 iii 79. – v 409.

73/11 iv 363.

74/4 vi 163.
74/11 v 109.

75/16 iii 409.
75/22 f. ii 642, 700. – iv 412 f.
75/23 ii 182, 535. – iv 414.
75/31 f. iv 568.
75/32 f. iv 580.

76/3 i 276.
76/8 ii 65.
76/9 v 397.
76/17 vi 485.
76/18 vi 163.
76/21 iii 154.

77/15 iii 162.

78/7 iv 449. – v 183.
78/23 ii 505.
78/38 iv 521.
78/40 iii 167.

79/27–30 vi 484.

80/24–29 vi 62.
80/31 ii 406. – v 198 f.
80/34–36 iv 513.

81/1 iv 550.
81/19 iv 387.
81/23 iv 387.
81/29 ii 82.

82/1 iv 550.
82/4 v 150.
82/6 ff. vi 215.
82/8 iii 433. – iv 379.
82/11 v 221.

83/1 vi 163.
83/15 iv 385.

84/1 iv 550.
84/11 v 11.

85/10 vi 486.
85/14 iv 375.
85/21 f. v 110.
85/22 iii 47. – vi 414.

86/17 iv 363.

87/6 f. iv 205.
87/18 iv 329.

88/17 vi 161 f.

89/1–4 ii 36.
89/5 ii 36.
89/1–14 v 168 f.
89/13 v 166.
89/22 ii 608, 739. – iii 438. – iv 401. – v 45. – vi 217.

91/6–8 vi 324.

92/15 f. ii 622.

93/4 vi 150.
93/7 iv 597, 599.
93/11 iii 287. – v 446.

95/4 iv 379.

96/1–5 iv 611, 618 f.
96/17 f. v 106.

98 iv 293. – vi 431.
98/1–8 v 145 f.
98/4 iv 690.
98/5 ii 256. – v 146.

99/7 f. v 364.

100/1–5 iv 407.

101/6–9 iv 560.

103/1–3 ii 276. – v 161.

105/3 vi 168.

107/1 iv 566.

108 iv 610.
108/1 vi 473.
108/2 ii 533.

110/2 v 25.

111 iv 628.
111/1 v 109 f.
111/3 iii 422.

112 i 10–12, 238, 361. – ii 247, 248, 560, 696. – iii 465. – iv 365, 367–371, 407, 628. – v 140.
112/1 i 228.
112/2 iv 367.

113 i 282. – vi 163.
113/2 iv 746.

114 i 282.
114/4 f. v 94.
114/5 i 368. – iv 537.

2) Wichtige Quellen

Bei übersetzten Texten (großbuchstabige römische Zahlen in Spalte 2) sind weitere Belege dem folgenden Index zu entnehmen.

Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān:*

I 3, 11	iii 305.
I 4, 2 ff.	iv 575.
I 5, -4 ff.	iv 416.
I 7, 10 ff.	i 312.
I 9, 7 f.	iv 79.
I 9, pu.	iii 466.
I 11, 12 ff.	iii 57. – iv 79.
I 33, ult. ff.	iv 100.
I 35, 1 f.	ii 168.
I 38, 1 f.	ii 179.
I 53, 2 ff.	iii 206.
I 55, -5 ff.	i 421.
I 57, 7 ff.	i 422.
I 77, 12 ff.	iv 99.
I 92, 7 ff.	i 56. – ii 182. – iii 306.
I 125, 10 ff.	ii 446.
I 127, 1	iv 106.
I 127, ult. f.	ii 446.
I 141, -4 ff.	i 337.
I 148, 6 ff.	iii 307.
I 148, -4	iii 170.
I 150, 9 ff.	ii 223.
I 162, 2 – 163, 9	XXII 201.
I 174, 13 f.	iv 115.
I 177, 5 ff.	vi 31.
I 179, 1 ff.	ii 686.
I 200, 5 ff.	iii 305.
I 204, pu.	iii 167.
I 216, -5 f.	iii 314.
I 219, 2 ff.	iv 115.
I 220, 7 f.	iv 115.
I 221, pu. f.	iv 480.
I 234, 10 – 235, 6	XVI 66.
I 242, 8	iii 61.
I 246, 5 f.	iv 634.
I 281, -6 f.	iii 305.
I 281, pu. ff.	iii 305.
I 282, 10 ff.	iii 305.
I 337, -5 ff.	ii 297, 317, 422.
I 338, 7 ff.	iv 622.
I 342, -4 ff.	iv 431.
I 343, 5 – 345, 13	XXII 216. – ii 403, 518.
I 345, apu. ff.	ii 162.
I 356, 5-ult.	XXII 217.
II 75, apu. f.	ii 131.
II 96, pu. f.	ii 396.
II 109, 2 ff.	iv 100.
II 134, -5 ff.	iii 307. – iv 115.
II 134, ult. ff.	iv 458. – vi 32.
II 139, 3	iv 535.
II 140, 9 ff.	i 52. – ii 37 f. – iii 66, 205.
II 147, 6 ff.	iv 107.
II 149, 3 f.	iii 160.
II 153, 5 ff.	iii 305.
II 165, 1 ff.	iii 162.
II 226, pu. f.	iii 205.
II 228, pu. f.	iii 308.
II 229, 10 ff.	iii 305.
II 230, 9 ff.	iii 308.
II 231, 9 ff.	ii 318.
II 265, 8	ii 485.
II 266, 7	i 398.
II 268, 3 f.	i 398.
II 272, 4	i 170.
II 292, 4 ff.	ii 679.
II 311, 7 ff.	iii 63.
III 9, -4 ff.	ii 205. – iv 177.
III 11, 2 ff.	i 372.
III 18, 5 ff.	ii 376.
III 20, 2 ff.	i 310.
III 22, 2 ff.	ii 205. – iv 177.
III 37, pu. ff.	iv 460.
III 43, -4 ff.	iii 192.
III 60, 5 ff.	iii 222.
III 102, 6 f.	ii 15.
III 204, 6 ff.	iv 119.
III 256, apu. ff.	iii 305.
III 259, pu. ff.	iii 308.
III 293, 5	ii 423.
III 299, 2 ff.	iv 100.
III 300, 3 ff.	ii 53. – iv 506.
III 300, 7 ff.	iv 102.

III 301, 11 ff. iv 506.
III 304, 2 ff. ii 53.
III 322, 8 ff. iii 206.
III 324, 4 ff. iii 163.
III 333, 7 – 336, 6 XXXII 66.
III 335, 2 ff. iv 176.
III 343, 2 ff. ii 394.
III 357, apu. – 359, 8 II 19. – ii 38.
III 361, 1 ff. iii 358.
III 361, 4 ff. ii 457. – iv 109.
III 366, 5 ff. i 427.
III 368, 9 ff. i 56. – iv 730.
III 369, 1 ff. iv 730.
III 369, 5 ff. ii 457.
III 383, 2 ff. iv 37.
III 383, 6 f. iv 36.
III 383, ult. iv 37.
III 385, 6 ff. iii 160.
III 392, 4 ff. ii 52, 65, 77.
III 394, 6 – 395, 3 XXII 200.
III 402, 6 ii 188.
III 439, 8 f. i 311.
III 451, 5 ff. iii 296, 305. – vi 187.
III 453, 8 iii 301.
III 453, 9 ff. iii 305.
III 469, -5 ff. iii 131.
III 471, 1 f. iii 305.
III 471, 3 ff. iii 297.
III 503, 1 f. iii 161.
III 530, 6 f. ii 37.

IV 15, 2 – 16, 6 XXII 219.
IV 24, apu. i 51.
IV 25, 3 ff. ii 73.
IV 25, 4 i 51.
IV 69, 4 f. iv 522.
IV 69, 5 f. iv 522.
IV 69, 8 iv 522.
IV 70 ff. iv 672.
IV 70, 2 ff. iii 429.
IV 73, 6-10 XXII 234. – iii 429.
IV 73, 11-ult. IV 22.
IV 74, 1-3 XXII 234, e.
IV 74, 4 f. ii 498, 732, 735.
IV 74, pu. ff. iii 171.
IV 82, 6 ff. iv 113.
IV 82, 10 f. iv 113.
IV 85 ff. iii 411.
IV 89, 3 ff. iii 411.
IV 90, 3 ff. iv 452.
IV 90, 11 f. iv 112.
IV 92, 1 ff. iii 412.
IV 137, 3 iii 61.
IV 168, 5 f. ii 572.
IV 190, 4 ff. iv 539.
IV 195, 6 ff. ii 14.
IV 201, 5 iv 550.
IV 205, 6 ff. ii 403.
IV 206, 2 ff. ii 518.
IV 206, apu. f. iii 419.
IV 222, 5-8 XXII 96.
IV 225, 8 ff. iii 161.
IV 267, 8-ult. XXII 253.
IV 288, 1 ff. iii 437.
IV 288, 6 f. iii 433.
IV 288, 7 ff. ii 53.
IV 293, 1 f. ii 52, 65.
IV 293, 1 ff. iii 434.
IV 293, pu. ff. ii 52, 64, 139.
IV 294, 1 f. ii 139.
IV 294, 3 ff. ii 52. – iii 434.
IV 294, 7 ii 680.
IV 298, 4 ff. ii 53.
IV 319, 10 ff. iii 207.
IV 320, 7 ff. iii 308.
IV 369, 7 ff. iv 642.
IV 427, pu. ff. iv 321.
IV 428, -7 ff. iv 321.
IV 431, 5 ff. iv 321.
IV 441, 2 – 442, 9 XXII 140. – i 441.
IV 442, apu. ff. iii 203, 208.
IV 443, -5 ff. i 445.
IV 447, 4 ff. i 444.
IV 448, 4 f. i 447.
IV 450, 5 i 447.
IV 450, 6 i 445.
IV 454, 5 ff. i 448.
IV 457, ult. ff. ii 22. – iii 144.
IV 476, 2 ff. iv 262.

V 6, 7 – 7, 9 XXII 56.
V 7, 10 – 9, ult. XXII 49.
V 10, 2 – 11, 7 XXII 50. – ii 498.
V 11, 8 – 14, ult. XXII 51.
V 15, 2 – 18, 6 XXII 52.
V 18, 10 – 20, 5 XXII 53.
V 20, 1 iii 315.
V 20, 9 – 21, 7 XXII 58.
V 21, 8 – 22, 4 XXII 95.
V 22, 5-10 XXII 57.
V 22, 11 – 23, 5 XXII 68.
V 34, 5 – 35, 11 XXII 59.
V 35, pu. – 36, 9 XXII 97.
V 36, 11 – 40, 3 XXII 60.
V 40, 5 – 42, 2 XXII 81.
V 42, 3 – 43, 2 XXII 83.
V 43, 3 – apu. XXII 82.

V 43, pu. f. XXII 55.
V 44, 1 – 44, 10 XXII 84.
V 44, 11 – 45, ult. XXII 85.
V 46, 1-4 XXII 54.
V 46, 6 – 47, 2 XXII 86.
V 47, 4 – 48, 4 XXII 87.
V 48, 4 – 50, 2 XXII 94.
V 50, 3 XXII 80.
V 50, 4 – 51, 7 XXII 65.
V 51, 8-13 XXII 66.
V 51, apu. – 53, 2 XXII 67.
V 53, 4 – 54, ult. XXII 78.
V 55, 2-ult. XXII 79. – iii 363.
V 56, 2 – 57, 12 XXII 70.
V 57, 13 – 58, 12 XXII 72.
V 58, pu. – 59, 11 XXII 73.
V 59, -4 f. i 52.
V 60, 2 – 61, ult. XXII 74.
V 62, 2-5 XXII 75.
V 67, 2 ff. iv 561.
V 69, 2 ff. iv 561.
V 81, 6 – 82, 7 XXII 62.
V 82, 8 – 87, 4 XXII 63.
V 89, 3 – 90, 2 XXII 93.
V 90, 4-8 vi 80.
V 92, 2 – 93, 8 XXII 77.
V 100, pu. – 101, 3 XXII 76.
V 101, 4 – 102, 4 XXII 61.
V 111, 4 – 113, pu. XXII 88.
V 113, ult. – 114, ult. XXII 89.
V 115, 1 – 116, 5 XXII 90.
V 116, 6 – 117, 2 XXII 91.
V 117, 3 – 118, 2 XXII 92.
V 187, 4 ff. iii 306.
V 191, 2 iii 66.
V 199, -4 ff. iii 332.
V 250, 7 ff. iii 162.
V 280, 9 f. ii 264.
V 318, 5 ff. iii 308.
V 319, pu. ff. ii 53.
V 371, ult. ff. iii 161.
V 373, 6 ff. iii 161.
V 399, -4 ff. iii 56.
V 424, 11-13 XXIII 22.
V 467, 2 ff. iii 420.
V 475, 8 ff. iii 144.
V 503, pu. ff. ii 53.
V 536, 3 f. ii 53, 64.
V 537, 7 ff. ii 684.
V 542, apu. ff. iv 104.
V 568, 5-apu. XXII 218.
V 572, 5 f. iii 305.
V 572, 7 ff. iii 63.

VI 35, 2 ff. iv 105.
VI 35, 9 ff. iii 207.
VI 35, apu. – 36, 2 XXII 167.
VI 36, 3 f. iii 207.
VI 36, 5 f. ii 296.
VI 36, ult. ff. iv 105.
VI 37, 6 ff. iv 671.
VI 46, -5 f. vi 81.
VI 78, 1 ii 177.
VI 78, 5 ff. iii 299, 384.
VI 80 ff. iii 429.
VI 84, 9 ff. ii 302. – iv 656.
VI 92, 4 ff. ii 321.
VI 191, 4 ff. ii 83.
VI 216, 12 iii 412.
VI 248, ult. – 251, 2 XXII 233.
VI 264, ult. ff. iii 411.
VI 268, 10 ff. iii 411.
VI 269, 8 ff. iii 411.
VI 269, 11 ff. ii 41.
VI 272, 4 ff. ii 32.
VI 272, ult. ff. iii 26, 411.
VI 280, 3 ff. iii 411.
V 291, 5 iii 111.
VI 314, 4 f. iii 111.
VI 319, 6 – 320, 6 VI 12.
VI 320, 7-12 VI 13.
VI 371, -5 ff. v 292.
VI 388, 4 ff. v 292.
VI 389, pu. ff. i 398. – ii 8.
VI 391, 3 ff. i 271.
VI 496, -4 ff. ii 32.
VI 504, 3 ff. iii 65.

VII 7, 4 f. iii 333.
VII 7, 7 ii 260.
VII 33, pu. ff. v 292.
VII 62, 7 ff. ii 68.
VII 76, 4 f. ii 382.
VII 78, 5 f. ii 383.
VII 81, 6 i 181.
VII 114, 2 ff. ii 382 f.
VII 122, 3 ff. i 326.
VII 124, 10 ff. ii 679.
VII 165, 13 f. iii 297.
VII 165, apu. ff. ii 222.
VII 166, 3 ff. iii 306.
VII 166, 6 ff. iii 212.
VII 166, -5 f. iii 219.
VII 167, 1 iii 219.
VII 203, 2 XXII 128.
VII 203, 9 f. ii 82.
VII 204, 2 ff. ii 518. – iv 634.
VII 204, 10 f. ii 168.
VII 213, 10 – 214, 7 XXII 214.

Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* (ed. Nader):

11, 12 ff.	iv 299 f.
11, -4 ff.	iv 315 f.
11, pu. – 12, 3	XXXV 37.
12, 3-7	XXXV 87.
12, 7-11	XXXV 43.
12, 11-15	XXXV 35.
12, pu. ff.	iv 300.
14, 11 ff.	i 371.
14, 12	i 387.
15, 8-12	XXI 90.
16, 2 – 18, 4	XXI 90.
18, 6 – 19, 14	XXI 91. – iv 301. – v 217. – vi 1, 437.
19, 17 – 21, 8	XXI 92.
21, 10-16	XXII 25. – iii 83. – iv 336.
21, pu. – 22, 17	XXII 190.
22, 4	iv 509.
22, 19-ult.	XVI 37.
23, apu. – 24, 5	XXIII 1.
24, 9 f.	iv 313.
24, -8 – pu.	XXX 24.
25, 4-9	XIX 2.
25, apu. – 27, 7	XXII 189.
27, 9 f.	iv 118 f.
27, 12 f.	iv 118.
27, 16 – 28, 7	XXII 187.
28, 7 f.	iv 313.
28, 10-pu.	XXII 210.
29, 5-9	XXII 226.
29, 11 – 30, 2	XXII 227.
30, 4 – 31, 2	XXII 156.
31, 4-18	XXII 118. – v 436.
31, apu. – 32, ult.	XXII 119.
33, 2-13	XXII 120.
33, 13 – 34, 7	XXII 121.
34, 9 – 35, 6	XXII 151.
35, 8-19	XXII 114.
36, 2-5	XXII 69.
36, 6 – 37, pu.	XXII 115.
37, 6 f.	i 354, 437.
37, 9–13	IV 54.
38, 2 – 39, 4	XXII 184.
39, 6 – 40, 8	XXII 185.
40, 10 – 41, 10	XXII 117.
41, 12 – 42, 2	XXII 116.
42, 6 – 43, 4	XXII 186.
43, 6-9	XXII 110.
43, 9 – 44, 2	XXII 169.
44, 4-7	XXII 246.
44, 7-10	XXII 257.
44, 12-ult.	XXII 122.
45, 2-10	XXII 245.
45, 13-20	XVI 31. – iii 293.
45, 16 f.	iii 293.
45, -5 – 46, 1	XVI 6.
46, 1 f.	iv 311.
46, 6	v 272.
46, 11 – 47, 2	XVI 26. – vi 110.
47, 3-5	XXII 122, i.
47, 7-20	XVI 17.
47, 12	vi 437.
47, pu. – 48, 2	XVI 18.
48, 2-7	XVI 12. – iii 468.
48, 10-21	XXIV 23.
48, apu. – 49, 1	XXIV 24.
49, 1-9	XXIV 10.
49, 11-20	XXIV 31.
49, pu. – 50, 6	XXIV 14.
50, 9-18	XXIV 41.
50, 18 – 51, 8	XXIV 40.
51, 8-12	XXIV 38.
51, 14 – 52, 1	XVII 44.
52, 1-6	XVII 18.
52, 6-16	XVII 53.
52, 18 – 53, 1	XVII 35.
53, 1 f.	iv 312.
53, 2-8	XVII 42.
53, 9 ff.	iv 313.
53, -10 – 54, 1	XVIII 7.
54, 1 ff.	iii 61. – v 338.
54, 6	ii 433, 529.
54, 11 ff.	iii 136.
54, 19 – 55, 17	XVIII 4.
55, 17 – 56, 3	XVIII 3.
56, 5 – 57, 5	XXI 94.
57, 7-19	XXI 95.
57, pu. – 59, 14	XXI 47.
58, 6	iii 141.
59, 16 – 60, 7	XXI 65.
60, 9 – 61, 20	XXI 141.
63, 4-17	XXVII 10.
63, 11 ff.	vi 274.
63, 18-21	XXVII 16.
63, 21 – 64, 8	XXVII 4. – iv 312.
64, 8-22	XXVII 12.
64, pu. – 65, 9	XXXIV 2.
65, 9 – 66, 5	XXXIV 1.
66, 7 – ult.	XIX 9.
67, 2 f.	XIX 1.
67, 4-16	XIX 13. – iv 58. – v 348.
67, -6 f.	iii 170.
67, -5	iv 298.
67, pu. f.	iv 56, 58.

68, 1-14 XXVII 17. – ii 472.
68, 13 iii 181.
68, pu. – 69, 6 XXIX 19.
69, 10-17 XXV 70. – iv 16.
69, 17-ult. XXV 17.
70, 2-9 XXX 26.
70, 11 iv 311.
70, 15 – 71, 6 XXII 260.
71, pu. f. vi 180.
72, 3 f. iv 657.
72, 12-18 XXX 10. – iii 327. – iv 311.
72, apu. – 73, 14 XVIII 21.
72, ult. iii 135.
73, 10 f. iv 89, 299.
73, 11 iv 289, 294.
73, 13 ff. iv 657.
73, 19 – 74, 5 IX 15.
73, pu. f. iv 97.
74, 6-14 XVIII 13.
74, 16 – 75, 3 XXII 267.
75, 5-8 XXIII 5.
76, 1 ff. iv 79. – vi 286.
76, pu. ff. iv 299, 301, 314.
77, 1 ff. iv 95.
77, 8 ff. iv 299.
77, 11 f. iv 301.
77, -5 f. iv 327.
77, pu. ff. iv 301.
78, 3 ff. iv 96.
78, 13 ff. iv 315.
80, 9 ff. v 415.
80, 16-pu. XXI 93.
81, 5-14 IV 41.
82, 8-16 XXVIII 9. – i 374, 392 f.
83, 3 iv 182.
84, 14-17 IV 41.
85, 6 IV 41.
85, 10-14 IV 41.
86, 6-10 IV 41.
86, pu. – 87, 2 IV 41.
87, pu. – 88, 1 IV 41.
88, 10 XVII 9.
88, 16 – 89, 1 IV 41.
90, 10-12 IV 40.
90, pu. ff. v 415.
91, 14 – 92, 6 XXI 96.
91, 15 vi 289.
91, ult. iv 300.
92, -9 f. i 393.
93, 5 ff. iii 168, 193, 427. – iv 126.
93, 6 f. ii 176, 181.
93, 7 f. iii 167.
93, 11 f. iv 127.
93, 14 f. i 37.
93, pu. ff. i 315.
95, 7-16 XXII 188.
95, 8 vi 110.
95, 9 ff. iv 315.
95, pu. ff. i 308. – iv 315.
96, 7 ff. i 308. – iv 306, 660.
96, 15 f. i 307.
96, pu. f. i 268, 287.
97, 4 ff. vi 191.
97, 9 ff. vi 110.
98, 2 ii 730. – v 241.
98, 2 ff. ii 735. – iii 60. – v 241.
98, 3 iv 150. – v 345.
98, 6-8 XVII 5.
98, 9 f. iii 60.
98, 10 v 345.
100, 2 ff. iii 52.
101, 12-14 IV 55.
102, 2 f. iii 468.
102, -7 ff. i 311.
103, -8 ff. iii 221.
103, -5 ff. I 393. – iv 80.
103, ult. f. i 437. – iv 89.
104, 1 i 441, 443.
104, 10 f. vi 180.
104, 11 f. vi 283.
104, apu. ff. iv 315.
104, pu. f. ii 434.
105, 5 f. v 116.
105, 6 f. ii 116.
105, 10 ff. iii 468.
106, -5 vi 335.
107, 7 – 108, 9 XXIII 26. – iv 297.
108, 2 f. iv 290.
108, 12 f. iv 90.
108, 14 iv 336.
109, 11 ff. v 415.
109, pu. – 110, 3 XXIII 28.
110, 5 f. iv 290.
110, 6 iv 90.
110, 11 ff. iv 97, 107.
110, ult. ff. i 261.
111, 16 f. iv 112.
111, ult. ff. iv 290.
112, 9 f. iii 468.
113, 15 f. i 372.
114, 3 f. i 372.
114, 12 ff. iv 656.
114, 15 ff. iv 657. – vi 180.

115, 14 ff. iv 699.
115, ult. – 117, 7 XXI 173.
118, 2 – 119, 21 IX 6.
120, 10 ff. v 415.
120, 14 vi 335.
120, 15 f. vi 336.
120, apu. f. vi 235.
121, 3 f. vi 235.
121, 6 ff. vi 229.
121, 18-20 IX 8.
121, 20 – 122, 16 XVII 23.
122, 17-20 v 346.
122, 21-apu. XIX 10.
123, 5 vi 3.

Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (ed. Ritter):

5, 12 f. iv 378, 384. – vi 476.
6, 4 f. i 260.
6, 7 f. ii 626.
7, 3 ii 434.
7, 3 ff. iv 385.
7, 4 f. ii 380. – iv 396.
7, 10 f. iv 407.
8, 1 ff. iv 380.
8, 9 f. i 308.
8, 12 f. i 296.
8, 14 ff. i 312.
9, 11 ff. iv 393 f.
9, 14 f. i 31.
13, 8 ff. i 312.
16, 1 ff. iii 440.
16, 11 i 312.
17, 4 ff. i 269.
22, 1 f. i 286.
22, 11 ff. i 286.
28, 2 i 381.
28, 5 f. i 324.
28, 7 f. i 328.
29, 1 ff. i 390.
31, 11 – 33, ult. IV 10. – iii 221. – vi 430, 433.
32, 7 ff. iii 221.
34, 1 ff. i 384.
34, 5 f. i 347, 359.
34, 7-12 IV 7. – vi 433.
34, 13 ff. i 361.
35, 9 ff. i 388.
36, 3 ff. i 329.
36, 5 i 328.
36, 11 f. i 375.
36, 12 f. i 315.
37, 1 f. i 375.
37, 3-7 IV 2. – iv 455.
37, 8 ff. v 87.
38, 1 ff. i 375. – v 87.
38, 6 ff. v 67.
39, 6 ff. i 316.
40, 2 ff. v 87.
40, 12 – 41, 3 IV 44.
41, 4 ff. i 341.
41, 10-ult. IV 9.
42, 1-3 v 100.
42, 12 – 43, 4 IV 46.
43, 5-10 IV 6.
43, 13 ff. i 348.
44, 5-9 v 84.
44, 10-12 IV 34.
44, 13 – 45, 2 IV 4.
46, 6 f. i 307. – iv 549.
46, 7 ff. i 307.
46, 8 f. iv 549.
46, 11 ff. i 383.
47, pu. f. iv 541.
48, 4 f. i 324.
48, 6-11 IV 52.
50, 2 f. i 320.
50, 5 ff. iv 612.
50, 6 f. iv 330.
50, 11 ff. i 280.
50, 13 ff. iv 631.
51, 3 f. iv 594.
51, 9 ff. i 340. – iv 363.
51, 12-14 IV 1.
51, 15 – 52,2 v 67.
52, 3-5 IV 48.
52, 10 ff. iv 63.
52, 16 ff. i 340.
53, 4 i 279.
53, 7 ff. i 36.
53, 10 ff. i 36.
53, 14 ff. i 320. – v 101.
54, 3 v 101.
54, 5-9 IV 62.
54, 11 ff. i 276.
55, 6-9 IV 36.
55, 13 f. v 91.
55, ult. – 56, 2 IV 42.
56, 4 f. i 372.
57, 5 ff. ii 429.
58, 9 f. i 313.
59, 4-7 IV 20.
60, 7-10 IV 19.
60, ult. – 61, 2 IV 25.
61, 7 ff. iii 291, 418.
61, 9 v 428.
61, 12-14 IV 37.

61, 12 ff. iii 312.
62, 2-15 IV 50.
63, 1-3 IV 30.
63, 4-6 IV 49.
63, 7-9 IV 31.
63, 11 i 354, 387.
63, 12 f. i 392. – ii 429.
64, 1 f. iv 293.
64, 5-15 III 11. – ii 475.
65, 7 ff. i 311.
67, 1-9 v 65.
67, 6 ff. i 259.
67, 9-11 v 64.
67, 12 ff. i 267.
68, 1-11 III 8.
68, 12 f. i 249.
68, 13 f. i 241.
68, 14 ff. v 51.
69, 1 f. III 2, f.
69, 2 f. i 287. – v 52.
69, 3 f. v 51.
69, 5 ff. i 268.
69, 10 f. i 288.
69, 12 ff. i 290.
70, 4 ff. iv 434.
70, 8 – 71, 2 III 12.
71, 9-12 III 18.
71, 12 ff. v 61.
72, 11 f. iv 503.
72, apu. ff. v 323.
73, 3-7 III 19. – ii 475.
73, 14 f. i 264.
74, 3 f. ii 265.
74, 9 ff. v 328.
74, apu. ff. ii 176.
79, 13 f. ii 327.
86, 5 f. iv 548.
87, 5 ff. ii 622.
87, 12 ff. ii 614.
89, 3 i 36.
90, 11 f. iv 357.
91, 3 f. iv 564.
91, 4 ff. iv 564.
91, 6 f. iv 581.
91, ult. ii 597. – iv 430.
93, 2 ii 573.
93, 3 ii 574.
93, 5 f. v 132.
93, 7-11 VIII 11. – iv 492.
93, 12 f. ii 585.
93, ult. f. ii 586.
94, 1-3 ii 582.
94, 3 ff. ii 587. – iv 120.
94, 5 – 95, 8 VIII 11. – ii 579.
95, 9 f. ii 574, 579.
95, 10 ff. ii 574.
95, 12 ff. ii 581.
96, 1 f. ii 575. – v 132.
96, 3 ff. ii 580.
96, 7 ff. ii 598.
97, 3 ff. ii 576.
97, 7 ff. ii 577 ff.
97, 11 ff. ii 583.
98, 4 ff. ii 584.
98, 9 ff. ii 591.
99, 7 ii 593. – iv 378.
99, 11 f. ii 592.
99, ult. ff. ii 593.
100, 7 ff. ii 581.
100, 14 f. ii 577 f.
102, 3 – 103, 2 VIII 4.
103, 3 – 104, 5 VIII 5.
103, 7 f. ii 599.
104, 6 ii 189.
104, 6 ff. ii 204.
104, 9 ff. v 127.
104, 13 f. ii 226.
105, 1 f. ii 226.
105, 3 f. ii 228.
105, 5 ff. v 388.
105, 9 ff. ii 228. – v 127.
105, 11 f. ii 230.
105, 12 ff. ii 230.
105, ult. iii 289.
105, ult. ff. ii 230.
106, 3 f. ii 231.
106, 5 ff. ii 230.
106, 11 f. i 413. – iv 631.
106, 16 f. ii 231.
107, 4 ff. ii 227.
107, 8 ff. ii 230.
107, 10 ii 227.
107, 13 – 108, 12 XXXII 61.
108, 14 iv 628.
108, 15 – 109, 2 VIII 6.
109, 4 ff. iii 62. – iv 171. – v 235.
109, 6 f. iv 151.
109, 9 f. ii 233.
109, 10 f. ii 196.
109, 11 ff. ii 231. – iv 171.
109, 14 f. ii 641. – iv 171.
110, 14 f. ii 227 f.
111, 1 ff. i 410.
111, 16 ff. ii 466.
112, 7 ff. ii 578.
113, 5 – 114, 8 VIII 12. – ii 574. – iii 291.
114, 9 ff. ii 596.
115, 3 ff. ii 595.

115, 6 f. ii 597.
115, 9 ff. ii 596.
116, 1 f. ii 577.
116, 2 f. ii 596.
116, 4 ff. ii 597.
116, 5 f. ii 265.
116, 7 ii 597.
116, 9 f. ii 594.
116, 11 ff. ii 596.
117, 3 ff. ii 597.
117, 8 ff. i 405.
118, 3 f. ii 597.
118, 7 f. ii 462.
118, 11 ff. ii 173. – v 230.
119, 3 ff. ii 597, 599.
119, 8 ff. i 20. – ii 622.
120, 1 ff. ii 623.
120, 5 f. ii 220.
120, 7 f. iv 173.
120, 8 f. ii 599.
120, 12 f. ii 462.
120, 15 ii 599.
121, 6 ff. ii 463.
122, 12 ff. ii 216.
122, 13 ff. ii 463.
123, 1 ff. ii 463.
123, 5 ff. ii 463, 599.
123, 8 ff. ii 463.
124, 5 iv 628.
124, 5 ff. iv 171.
125, 1 ff. ii 226.
125, 11 f. iv 120, 714.
125, pu. – 126, 8 VIII 9.
126, 8 i 23.
126, 11 ii 623.
126, 12 f. ii 594.
126, 14 f. ii 621.
127, 3 i 36.
127, 7 iv 529.
128, 6 ii 465.
132, 5-12 XIV 1.
132, 13 – 133, 8 XXXI 44.
133, 9-ult. II 22. – ii 182.
134, 1 – 135, 4 II 17. – ii 182.
135, 5-7 II 23.
135, 8 – 136, 3 XXXII 48.
136, 4 – 137, 5 II 15.
136, 15 v 32.
137, 6 – 138, 11 XXXI 21.
138, 12 – 139, 7 II 6. – iii 295.
139, 8-10 II 10.
139, 11 – 140, 11 II 24.
140, 13 – 141, 4 XX 29.
141, 5 ff. ii 610.
141, 12 f. v 40.
141, 15 f. v 213.
142, 1 ff. v 44.
143, 6 f. v 40.
143, 13 f. XX 26.
144, 9 ff. v 46.
145, 3 ff. iii 265.
145, 6 i 266.
146, 8 – 147, 6 XXXI 23.
147, 7-ult. XI 3.
148, 1-3 XI 2.
148, 11 – 149, 3 v 217.
149, 2 f. XIV 13, d.
149, 8-11 XX 27.
149, 12-14 II 18.
150, 3-6 II 14.
151, 6 f. XIV 24.
151, 8-12 II 25.
152, 1 f. v 40.
152, 3 f. v 213.
152, ult. – 153, 3 XIV 21.
153, 2 i 346.
153, 4 f. v 224.
153, 5 ii 433.
154, 1 ff. iv 150.
154, 2 f. v 241.
157, 2-5 XXI 66.
157, 6-8 XXIV 12.
157, 12 f. XXI 67.
158, 4-10 XXIV 16.
158, 11-15 XXXI 31.
158, ult. – 159, 13 XXV 52.
159, 14 – 160, 11 XXXV 9.
161, 9 f. iv 433.
162, 5 ff. iv 45.
162, 8-ult. XXVI 2.
163, 7 f. iv 440.
163, 11 f. v 407.
164, 3-5 XIV 13.
164, 13 ff. vi 134.
165, 5-13 XXI 56.
165, 14 – 166, 8 XXV 27.
166, 10-13 XXV 46.
166, 14 f. XV 23.
166, ult. ff. vi 134.
167, 6-9 XXII 177.
168, 3 ff. v 360.
168, 9 ff. v 268.
169, 2 – 170, 3 XXXIII 6.
170, 15 f. vi 421.
171, 6 v 59.
171, 11 f. v 59.
172, 1-3 XXXIII 12.
172, 7 ff. vi 404.
172, 14 f. iv 20.
173, 1 f. XXXIII 5.

173, 5-7	XXI 60.
173, 8-12	XXV 31.
173, 13 f.	vi 134.
173, 14	vi 405.
173, ult. f.	v 393.
174, 2 f.	XXI 58.
174, 6 ff.	vi 247.
174, 9 f.	vi 134.
174, 11 f.	XV 24.
174, 13 ff.	vi 134.
175, 9-12	XXIX 7.
175, 13 ff.	iv 81.
177, 1 f.	XXIX 9.
177, 13-ult.	XXI 62.
177, ult.	iv 186.
178, 1-3	XXII 175.
178, 4 f.	XXV 30.
178, 6 f.	XXXIII 10.
178, 10 ff.	v 341.
178, 14 ff.	vi 305.
179, 4	XXXIII 7.
179, 12 ff.	vi 250.
179, 14 f.	vi 250.
180, 6 f.	vi 247.
180, 7 f.	XXV 50. – iv 24.
180, 10	XXXIII 9.
180, 11	XXI 61.
180, 12 f.	XVI 41.
181, 2 f.	iv 434. – v 215.
181, 6-8	XXV 36.
182, 9 f.	XXXII 9.
182, 11 f.	vi 405.
182, 14 – 183, 3	XXIV 19.
183, 11 ff.	vi 247.
183, 13-15	XXV 34.
184, 6 – 185, 8	XXXI 47.
185, 13 f.	XXV 44.
186, 14 f.	vi 250.
186, 15 ff.	vi 250.
187, 14 ff.	vi 134.
188, 4 f.	iii 400.
188, 5 f.	iii 399.
188, 11 ff.	v 393.
188, 14 ff.	vi 245.
189, 4 f.	v 393.
189, 6-9	XXII 176.
189, 10-14	XXV 48.
189, 17 – 190, 4	XXI 104.
190, 5 ff.	v 313.
190, 8-11	XVIII 10. – iii 222. – v 369.
190, 12 ff.	vi 153.
191, 2 ff.	vi 295.
191, 8 f.	v 196.
191, 10-15	XXII 205.
192, 1-7	XXI 113. – v 196.
192, 8 ff.	vi 277.
192, 12 – 193, 2	XVI 13.
193, 3 f.	XXIX 12.
193, 11 ff.	iv 630.
194, 13 f.	iv 183.
195, 7 ff.	iv 82. – vi 305.
195, 12 f.	i 346.
195, ult.	iv 398.
196, 3-6	XXV 42.
196, 10 ff.	vi 253.
196, 13 ff.	vi 361.
197, 11-14	XXV 23.
198, 4-9	vi 361.
199, 1 f.	v 258.
199, 7 ff.	vi 273.
199, 10 ff.	iv 50.
200, 7-9	XXV 61.
200, 12-ult.	XXI 79.
201, 1 ff.	v 337.
201, 7 ff.	v 317.
201, 10 ff.	vi 353.
201, 13 – 202, 8	XXVIII 10.
202, 9 ff.	vi 307.
202, ult. – 203, 4	XXIV 21.
203, 7-9	XXI 78.
203, 10-13	XXIII 2.
203, 13 ff.	vi 254.
203, 14 – 204, 2	v 281.
205, 15 f.	iv 154.
206, 3 ff.	vi 254.
206, 9 f.	vi 254.
206, 12 ff.	i 36.
207, 7 ff.	v 73.
208, 1	v 76.
208, 10 ff.	iv 409.
208, 15 ff.	i 360.
208, 16 f.	v 74.
209, 5 f.	iv 409.
209, 7 ff.	v 224.
209, 9	i 346.
209, 10 f.	ii 433.
209, 13-16	v 69.
210, 1 f.	i 347, 359.
210, 15 f.	v 73 f.
212, 10 f.	vi 225.
212, 16 ff.	i 375. – v 68.
213, 3	v 70.
213, 6 f.	IV 38.
213, 8	IV 66.
213, 9 f.	XVIII 17.
214, 4 ff.	ii 100. – iv 415. – vi 393.
214, 7 f.	ii 97.
214, 10 ff.	ii 369.

215, 5-8 II 31.
216, 3 ff. v 241.
216, 6 f. VI 17.
216, 8 f. vi 379.
216, 12 f. v 398.
217, ult. – 218, 2 XXXIII 8.
218, 3 iv 399.
218, 4 ff. iv 398.
218, 7 f. iv 367.
218, 10 v 393.
219, 1 ff. i 375.
219, 7-10 IV 65.
219, 15 – 220, 4 IV 3.
220, 10 ff. i 375.
221, 12 ff. v 74.
222, 1 ff. v 87.
222, 13 – 223, 2 IX 22.
223, 3-ult. XIII 15.
224, 1-3 XXIX 17.
225, 5 f. XXIX 15.
225, 8 ff. iv 609.
225, 11-13 XXII 211. – iv 641.
225, ult. – 226, 3 XXIV 11.
226, 6 f. iv 668.
226, 10 f. iv 541.
227, 6 ff. iv 603.
227, 10-12 XXIII 17.
227, 13 ff. iii 122. – iv 33.
228, 1 f. iv 33.
228, 3 f. vi 260.
228, 5 ff. iv 38.
228, 9 vi 305.
228, 12 f. v 338.
229, 3-8 XXII 148. – v 275.
229, 9 f. XVI 54.
229, 13 f. XVI 55.
229, 15 f. XVII 47.
230, 2-4 XXI 127.
231, 4 f. XXXI 39.
231, 7-13 XXIX 24.
232, 1-7 XXI 128.
232, 5 ff. v 401.
232, 8-13 XXVIII 23.
233, 1-4 XXXI 40.
233, 5 f. iv 154.
233, 9-11 XXI 130.
233, 12 – 234, 3 XVII 48.
234, 4-8 XXII 157.
234, 12 ff. iii 247. – iv 483.
235, 4 ff. vi 392.
235, 9 XXV 81.
235, 15 vi 262.
236, 11 ff. iv 154.
237, 1-4 XXI 24.
238, 6 ff. vi 392.
239, 5 XXII 230.
239, 10 f. iv 33.
239, 11 f. XXV 72.
240, 1 f. XXV 83.
240, 5 XXV 80.
240, 13 f. XXVIII 24.
241, 6 ff. iv 481.
242, 2 XIII 2.
242, 4 f. XXV 84.
242, 7 f. XXV 82.
244, 6 f. XXV 57.
244, 8-14 XXVIII 12.
244, 13 – 245, 4 XXV 57.
245, 14 – 246, 2 vi 258.
246, 3-11 XVII 37.
246, 12 – 247, 2 XXVIII 16.
249, 5-9 XXIX 21.
249, 14 f. v 421.
250, 1 f. iii 125. – vi 151.
250, 3 f. XXV 59.
250, 11 XVII 39.
251, 11-ult. XIX 15.
252, 1 ff. iii 372.
252, 12-15 XXI 115.
253, 3 f. XVI 36.
253, 5 XXV 58.
254, 12-ult. XXVIII 20.
255, 2 vi 259.
255, ult. ii 179.
255, 13-15 II 20.
256, 6 ff. iv 495.
257, 1 f. v 442.
257, 3 f. iii 279.
257, 6-ult. XXI 154.
258, 1 ff. iv 524, 760.
259, 5 iv 579.
259, 9 iv 148.
260, 6 f. iv 148.
261, 6 f. XXII 224.
261, 10 f. iii 122.
262, 5 ff. iv 148.
262, 6 f. iv 169.
262, 15-ult. XXVIII 19.
263, 6 iv 148, 151.
265, 6 f. iv 148, 152.
265, 15 f. v 319.
266, 7-9 XXII 204.
266, 13 – 267, ult. XXI 155.
268, 1-7 XXIV 29.
268, 8-12 XXV 91.
268, 13 – 269, 3 XXII 225.
269, ult. – 270, 3 XIII 11.
270, 4 ff. iii 289.
270, 6-8 XXI 156.

270, 9-11	XIII 10.
271, 5 f.	vi 281.
272, 13	iii 288.
272, ult. – 273, 1	XXI 162.
273, 3 f.	XXVII 13.
273, 9-11	XXI 161.
273, 14 f.	XXII 261.
274, 2 f.	XXIV 30.
274, 9 f.	XXV 93.
274, 12 f.	iv 40.
275, 11-14	XXV 94.
276, 15 – 277, 2	XXII 237.
277, 3-13	XXI 171.
278, 1 f.	XXIV 34.
278, 3-6	XIII 12.
278, 7-9	XIII 13. – ii 390.
279, 2	v 217.
279, 3	XIV 2.
279, 3-9	XIV 6.
280, 2 f.	v 215.
280, 3 f.	v 216.
280, 4	XIV 17.
280, 4 f.	v 216.
281, 2-5	XV 13.
281, 5 f.	XV 12.
281, 6 ff.	v 234.
281, 8-10	XV 7.
281, 11 f.	XV 16.
281, 13 f.	v 240.
282, 1 f.	XV 40.
282, 2-5	XV 34.
282, 6 f.	v 241.
283, 2-4	XXXII 26.
283, 4 f.	vi 380.
283, 6 – 284, 2	XXXII 30. – ii 736.
284, 3 f.	XXXII 19.
284, 5-8	XXXII 34.
284, 9-12	XXXII 35.
284, 12-14	XXXII 54.
284, 15	vi 380.
284, 15-ult.	XXXII 15.
285, 1	iv 159.
285, 2	iv 156.
285, 3-5	XXXII 7.
285, 6-8	XXXII 42.
286, 2-7	VI 8.
286, 8-14	VI 7.
286, ult.	VI 11.
286, ult. – 287, 2	VI 4.
287, 3 ff.	v 115.
287, 4	v 113.
287, 6 f.	v 116.
287, 8 f.	VI 3.
287, 10 f.	VI 6.
287, 12	VI 16.
287, 13	VI 2.
287, pu. f.	VI 19.
288, 12 f.	XVIII 16.
289, 5 f.	iv 541.
290, 9 ff.	iv 415.
292, 9 ff.	iv 215.
297, 7 f.	iv 179.
298, 2 ff.	vi 404.
298, 12 f.	iv 182. – vi 412.
298, 13 f.	iv 191.
298, ult. – 299, 2	XXXIII 21.
299, 4-ult.	II 30. – ii 736.
300, 1 ff.	ii 736 f. – v 45.
301, 3-ult.	XXXI 26.
302, 1-4	XVIII 19.
302, 5-15	XXIII 7.
302, ult. – 303, 6	XXI 1.
303, 7 f.	iv 479.
303, 9-ult.	XVI 2.
304, 1-7	XXIV 1.
304, 11 f.	IV 16.
304, 13-15	XXII 13.
304, ult. – 305, 4	XXV 5.
305, 5 – 306, 11	XV 1.
306, 12 f.	III 20.
307, 5	vi 358.
307, 5 f.	vi 207.
307, 6 f.	iv 138.
307, 10-13	XVI 1.
307, pu.	XXXI 25.
309, 1 ff.	ii 39.
309, 4-8	XXII 1.
309, 12 ff.	vi 358.
309, ult. ff.	vi 210.
310, 7 f.	vi 207.
310, 9-12	iv 139. – vi 208.
310, 12 ff.	vi 209.
310, 14 – 311, 4	XXXI 36.
311, 5-8	XXIV 2.
311, 8-10	XXV 78.
311, 11 – 312, 1	XXI 4.
312, 1 f.	XXI 143.
312, 8 f.	vi 210.
312, 10 – 313, 3	XXI 77.
313, 4-6	XXI 133.
313, 7-13	XXIX 27.
313, 14 – 314, 2	XXIX 26.
314, 3 ff.	iv 86, 139.
314, 12 – 315, 6	XXI 6.
315, 8 ff.	iv 479.
315, 9 f.	iv 480.
315, 10	iv 479.
315, 11-13	XXI 7.
315, 14 ff.	vi 222.

316, 1 – 317, 6 vi 2.
316, 4-7 XXV 1. – iii 309. – vi 2.
316, 10 ff. iii 227. – v 371.
317, 7-9 XXIII 6.
317, 10 ff. vi 358.
317, 13 – 318, 2 XV 3.
318, 3 ff. v 273.
318, 6 ff. vi 11.
319, 3 f. XXI 12.
319, 8-14 XXI 13.
320, 4-7 XXIX 1.
321, 1-3 XXV 7.
321, 6 f. vi 15.
321, 7-10 XXII 37.
321, 11 – 322, 8 XXI 30.
322, 5 f. iv 73.
322, 9 f. v 381.
322, 15 – 323, 7 XXI 27.
324, 12 – 325, 2 XXII 21. – vi 3.
325, 5-7 XVI 23.
325, 8-10 XXI 28.
325, 13 f. XXV 11.
326, 2 f. XXI 70.
326, 4 ff. v 83.
326, 7 ff. iii 238.
327, 5-7 XXII 45, a-b.
327, 7-10 XXII 64.
327, 10 f. XXII 45, c-d.
328, 1 ff. v 234.
328, 4 f. XXI 16.
328, 6-11 XV 4.
328, 12 f. XXIX 2.
328, 14 f. XIII 7.
329, 1-3 XXII 48. – i 356.
329, 4 ff. iii 336.
329, 9-11 XXI 116.
330, 1 f. XXI 124.
330, 3-5 XV 10.
330, 6 XXXII 23.
330, 8-10 XXV 75.
330, 11 – 331, 2 XXXII 56.
331, 3 ff. v 80.
331, 6-8 XIII 6.
331, 9-12 XXII 131.
331, 13 – 332, 3 XVI 47.
332, 4-6 XXXI 41.
332, 7 f. XXXV 16.
332, 9 f. i 441.
332, 12 ff. iii 370.
333, 5 ii 39.
333, 15 – 334, 4 XXII 146.
334, 5-9 XXVIII 22.
335, 7 ff. ii 39.
335, 12 – 336, 2 XIII 5.
336, 8 ff. i 441.
337, 2 f. XXVII 1.
337, 4-8 XXI 120.
337, 9-12 XXVIII 21.
338, 6 iii 375.
338, 8 f. iii 355.
339, 1 f. XVI 60. – XXI 121. – iv 120.
339, 3-5 XXV 76.
339, 6-9 XXII 141.
339, 14 ff. iii 60. – v 241.
340, 12-14 XXI 122.
340, 14 – 342, 2 XXX 21.
342, 3 – 343, 4 XXII 142.
343, 12 – 344, 7 XIII 1.
344, 9-12 IV 32.
344, ult. – 345, 5 IV 33.
345, 6-11 XVII 13.
345, 12 – 346, 2 XV 2.
346, 6-8 XIV 15.
346, 9-12 IV 5.
346, 13 – 347, 3 XXII 23.
347, 4-8 XXII 9.
347, 9 f. v 264.
347, 10-12 XVI 4.
347, 13 – 348, 2 XXV 10.
348, 3 ff. ii 39.
348, 5 ii 40.
348, 7 ff. ii 40.
349, 9 ff. iii 355.
349, 12 ff. iii 361. – iv 472.
350, 2 vi 117.
350, 9 – 351, 9 XXI 23.
353, 12 ff. iv 159.
354, 6-ult. XXXI 9.
355, 1 f. XVI 22.
355, 3-7 XXI 25.
355, 8 vi 240.
355, 8 f. XXV 12.
355, 10 f. v 312.
356, 6-10 XXII 228.
356, 11-13 XXIX 23.
357, 3-5 XXXIII 2.
358, 2 ff. iv 475.
358, 5 i 358.
358, 10 f. XXII 3.
358, 12 – 359, 5 XXI 18.
359, 6 f. XXXI 11.
359, ult. – 360, 3 XV 8.
360, 4-6 XXXII 24.
360, 7-10 XVII 14.
361, 9 – 362, 6 XXI 21.
362, 11–13 XXII 6.
362, 14 – 363, 2 XXV 6.

363, 3 f. XXXI 29.
363, 7 f. XVI 5.
363, 10 – 364, 4 XXI 100.
364, 5 f. XXIV 4.
364, 7-11 XXV 16.
364, 12 f. v 269.
364, 14 f. v 86.
364, 16 f. XVII 32.
365, 1-7 XXII 196.
365, 15 f. v 338.
366, 1-4 XXI 101.
366, 6 f. II 33.
366, 8-10 II 26.
366, 14 f. iii 230. – v 422.
367, 5 f. XVI 38.
367, 7 XXII 7.
367, 8 f. v 86.
367, 12 f. XXI 36.
367, 15-ult. XXXI 14.
368, 6 f. XXXIII 3.
368, 14-ult. XXIX 4.
369, 3-5 v 84.
369, 11-13 XXII 2.
369, 14-ult. XXI 17.
370, 1 ff. iv 73.
370, 7-10 XXVIII 1.
370, 11 f. XXXIII 1.
370, 14 – 371, 5 XV 49.
372, 2 – 373, 2 XVI 29.
373, 3-5 XVI 68.
373, 14 XXXI 12.
374, 2 f. XXIX 3.
374, 4-8 XXI 22. – iii 249.
375, 13-ult. XXV 14.
376, 2-5 XXI 38.
376, 6-9 XXII 71.
376, 10 f. XXV 9.
377, 13-16 XXXI 37.
377, 17 – 378, 2 XVII 16.
378, 3-7 XXII 4.
378, 8-12 XXI 85.
379, 2-4 XXV 85.
380, 1 ff. iii 116.
380, 4 f. vi 263.
380, 6 f. iv 487.
381, 15 ff. iv 500.
382, 12-14 XVI 61. – ii 39.
382, 15 f. XXII 144.
383, 1 f. XXXII 65.
383, 3-5 XXIII 11.
383, 10 XV 15.
384, 9 – 385, ult. XXII 105.
386, 1 ff. iv 138.
388, 4-7 XXXV 29.
389, 1 ff. iv 488.
389, 2-7 XXIX 30.
389, 8-11 XVII 43.
390, 12 f. iv 153, 169.
390, 15 f. iv 166.
390, 17 f. XXV 87.
391, 1-5 XXII 159.
391, 11 – 392, 2 XVII 21.
392, 3-13 XXXII 47.
393, 3 f. XXII 172.
393, 8-12 XVII 22.
393, 15 – 394, 8 XXII 171.
395, 4-6 XXIX 18.
396, 3-11 XXXI 42.
400, 10-13 XXXII 58.
401, 5 – 402, 7 XVII 17.
402, 8 – 403, 12 XXI 140.
403, 13 – 404, 9 XXII 152.
404, 6 v 436.
404, 10 f. vi 111.
404, 12-14 XXII 132.
404, ult. ff. iii 233.
405, 3-6 XVI 48.
405, 6 – 406, 5 XVI 7.
405, 14 ii 39.
406, 6 – 407, 8 XXIII 9.
407, 9-11 XIX 3.
407, 12 f. vi 329.
407, ult. – 408, 3 XV 19.
408, 3-7 XV 17. – iv 148.
408, 13 ff. iii 116. – iv 486.
408, 15 f. iv 487.
409, 3-6 XXIX 28.
409, 7 ff. v 307.
409, 8 f. XVI 21.
409, 13-16 XXV 86.
410, 3-5 XXI 142.
411, 1-15 XXIX 29.
412, 6 ff. vi 311.
413, 10 f. XVII 24.
415, 6-9 XVI 52. – v 431.
415, 8 f. XXIX 31.
415, 10-12 XVII 49.
415, 14 ff. iv 158.
417, 1-7 XVI 53.
418, 11 f. XXI 125.
419, 1-4 XXIX 32.
421, 1 iv 30.
421, 3 XXXI 28.
421, 4 ff. vi 362.
421, 7 v 234.
421, 12 – 422, 8 XXII 158.
422, ult. – 424, 6 XXXV 22.
425, 10 f. iv 186.
425, ult. – 426, 2 XXII 109.
427, 2 XXII 106.

427, 8 ff. iv 479.
427, ult. – 428, 4 XXII 229. – vi 437.
428, 5 f. XVII 50.
428, 7-ult. XXXV 25.
429, 1-4 XXI 137.
430, 1 ff. iv 149.
430, 7 f. iv 39. – vi 264.
430, 10 iii 52. – iv 529.
431, 7 f. ii 40.
431, 10 ff. v 379.
432, 8 f. XXI 138.
432, 14 ff. iv 469.
433, 1 ff. i 363.
433, 5 f. XXII 145.
433, 7 XVI 63.
433, 10-13 XXIII 10.
434, 6 f. XXIII 14.
434, 8-10 XXXI 30.
434, 11 iii 424.
434, 15 XV 11.
435, 1 ff. iv 536, 540.
435, 6 ff. v 167.
435, 7 f. iv 536.
435, 9 ff. iv 537.
435, 15 ff. iv 537. – v 94 f.
436, 8 iv 537.
436, 10-ult. XVI 62. – iv 120. – v 94 f.
437, 1 ff. iv 537.
437, 3 f. iv 537.
437, 7-9 XXII 232.
437, 13 f. iv 538.
437, 15 f. iv 537.
438, 10-13 XXXII 44.
439, 11 ff. iv 541.
440, 10 ff. iv 538.
441, 3 f. iv 535.
441, 5 ff. iv 537.
441, 7 ff. iv 537.
441, 14 ff. iv 540.
442, 15 iv 468.
443, 2 f. XXI 34.
443, 5 f. iii 243.
443, 8 f. iii 242.
443, 14 II 32.
444, 10-ult. XXXIII 34.
445, 7 iv 98.
445, 8 iv 98.
445, 9 ff. iv 98.
445, ult. – 446, 4 XXXV 28.
446, 5-7 XXV 101.
448, 4 vi 352.
448, 5-7 XXV 41.
448, 8 ff. iv 603.
448, 9 f. vi 266.
448, ult. – 449, 4 XXV 79.
449, 6 – 450, 3 XXV 99.
450, 4 ff. iv 12.
450, 11-13 II 21.
451, 5 ff. i 240.
451, 12 f. XIII 31.
453, 1 ii 228.
453, 6 ff. i 240.
453, 13-15 XIII 27.
454, 3 f. XXV 105.
454, 11 f. i 249.
454, 14 ff. v 51.
455, 3 v 457.
456, 9-11 XIII 25.
456, 15 ff. i 240. – v 327.
457, 1 ff. v 250.
457, 3-5 XV 47.
457, 6-8 XXXIII 45.
457, 9-11 VI 14.
457, 13 – 458, 2 XIII 29.
458, 3 ff. v 207.
458, 6 XXV 104.
458, 10 f. v 50.
459, 11-ult. XXV 106.
460, 6 f. v 203.
460, 9 f. iv 760.
462, 12 v 248.
463, 16 i 264.
464, 1 XXVII 8.
464, 2 ff. iv 716.
465, 14 f. XXV 108.
466, 5 ff. ii 390.
466, 10 ff. i 265.
467, 3-5 XXV 107.
467, 6-8 XIII 35.
467, 14 – 468, 6 XVIII 2.
470, 3 f. ii 619 f.
471, 9 i 21.
472, 8 ff. iv 561.
473, 9 ff. iv 561.
473, 10 f. iv 543.
473, ult. iv 529.
474, 3 f. iv 546.
474, 14 f. v 217.
475, 1 f. v 407.
475, 12-14 XXI 159.
476, 12 ff. iv 120, 678.
477, 1 f. iv 689.
477, 3-5 XIV 3.
477, 8 ff. v 40.
477, 9 ii 175.
477, 12 f. v 444.
478, 10 f. vi 270.
478, 12 ff. i 36.

479, 3 ff. i 37.
480, 6-10 XXI 170.
482, 3-6 XIX 7.
483, 7 ff. iv 431.
484, 1 f. vi 248.
484, 5 ff. v 393, 395.
484, 14 – 485, 10 XXI 63.
485, 11-14 XXI 88.
485, 15 – 486, 6 XXI 64.
486, 7 ff. v 394.
486, 10 – 487, 11 XXII 173.
487, 12-14 XXII 147.
487, ult. ff. iv 149. – v 240.
488, 3-7 XVI 30.
488, 8 ff. vi 227.
488, 15 f. vi 229.
489, 1-6 XXIV 18.
489, 11 ff. v 67.
490, 10 ff. v 102.
491, 3 ff. v 74.
491, 7 f. i 375.
491, 8 f. i 375.
491, 10 f. i 375.
491, 12 f. i 315.
493, 11 ff. v 67.
493, 15 – 494, 9 IV 39.
494, 10 – 495, 2 XIV 9.
495, 3 ff. vi 228.
495, 7f. iv 11.
495, 9 – 496, 2 XXV 53.
496, 3 ff. vi 245.
496, 6-8 XXV 49.
496, 9 XXV 38.
496, 10 f. vi 247.
496, 12 f. vi 253.
496, 14 f. vi 250.
497, 1-3 XXV 28.
497, 4-6 XXV 33.
497, 7 ff. vi 246.
497, 10 ff. vi 245, 247.
497, 13 – 498, 2 XXV 32. – vi 245.
498, 3-5 XXV 47.
498, 6-12 XXV 25.
498, 13 XXV 45.
498, 14 – 499, 9 XXV 40.
499, 3-6 XXV 26.
499, 10-14 XXV 18.
499, ult. vi 253.
500, 4 ff. vi 370.
501, 6 f. XXXI 61.
501, 8-ult. XXXI 32.
502, 3-5 XXXI 38.
502, 6-9 XXXV 8.
502, 10 – 503, 11 XXXI 34.
503, 12 – 504, 4 iv 136. – vi 271 f.
504, 5 ff. vi 272.
504, ult. – 505, 4 XXVI 1.
505, 5 ff. vi 271.
505, 8 ff. iv 437.
505, 11 ff. iv 437.
505, 12 iv 438.
506, 3 ff. iv 81 f.
506, 6 f. XXIX 8.
506, 8 f. iv 437.
506, 10-15 XVIII 20.
506, ult. – 507, 3 XXIX 11.
507, 11 vi 250.
507, 12 f. vi 380.
508, 3 f. vi 134.
508, 5 ff. vi 134.
508, 11 ff. iv 437.
509, 4 ff. iv 438.
509, 9-11 XVII 26.
509, 12 ff. vi 153.
510, 3-11 XXI 105.
510, 12-ult. XVII 31.
511, 1-4 XXI 102.
511, 5 f. v 338.
511, 7-9 XVI 35. – iv 120. – v 314.
511, 9 f. v 86.
511, 11 f. vi 223.
511, 13 – 512, 2 XXV 15.
512, 3 v 422.
512, 4 f. vi 412.
512, 5 ii 740.
512, 11 f. iii 222. – v 338, 369.
512, 13 f. XVII 27.
512, 15 ff. vi 250.
513, 1-4 XVII 29.
513, 5 ii 169.
513, 5-13 II 12.
513, 14 – 514, 2 XXVIII 11.
514, 8 ii 169.
514, 8 f. v 36.
514, 10 f. XVI 34.
514, 12-14 XXXII 11.
514, 15 f. v 60. – vi 405.
515, 1-4 XV 22.
515, 5-9 XV 50. – ii 734.
515, 10 ff. v 70.
516, 3 f. IV 61. – ii 427.
516, 13 – 517, 2 v 260.
517, 1 f. ii 39.
517, 6 f. vi 405.
517, 12 vi 247.
518, 2 f. v 271.
518, 5 f. v 215.
519, 1 f. XXV 37.

519, 3-5 XXXI 33.
519, ult. – 520, 2 XXV 51.
520, 3-5 XXXI 35.
521, 1 f. v 76.
521, 3 iv 24. – vi 252.
521, 9-14 XXV 29.
521, 11 ff. vi 250.
521, 14 f. XXV 43.
522, 5 v 59.
522, 6 f. iv 191.
522, 9 ff. iv 45.
525, 4 ff. iv 20.
525, 13 ff. vi 361.
526, 3 f. XXV 24.
526, 5 ff. iv 432.
528, 9 ff. iv 437.
528, 15 f. iv 158.
530, 5 f. iv 438.
534, 3 f. iv 159.
534, 11 f. XXXII 6.
534, 13 ff. iv 432.
537, 5 f. iv 237.
537, 11 ff. vi 308.
537, 14 f. iv 148.
537, 16 – 538, 3 XXV 63.
538, ult. ff. iv 505.
539, 4 f. XXIX 10.
539, 10 XXV 88.
539, 14 ff. vi 373.
540, 1 ff. iv 148 f., 505.
540, 3 ff. iv 169.
540, 4 ff. iv 148, 168.
540, 10-12 XXXII 63. – iv 172.
540, 13 – 541, 2 XXXII 53.
541, 3 ff. iv 155, 168 f.
541, 6 ff. iv 148.
541, 13 f. II 27.
541, 14 f. v 422.
541, 16 f. XVII 33.
542, 1 ff. iv 82, 503.
542, 14-16 v 217.
543, 4 ff. v 407.
545, 5-7 XXXII 14.
546, 2 ff. vi 404.
546, 7 vi 404.
546, 8 f. vi 403.
546, 15 f. XXXIII 40. – iv 196.
547, 1 ff. vi 404.
547, 5 f. XXXIII 13.
547, 6 ff. vi 406.
547, 9 ff. vi 404.
547, 11 f. XXXIII 15.
547, 13 f. v 59.
548, 6 ff. v 258.
548, 9 – 549, 4 XVI 11.
549, 9-11 XXI 82.
549, 12 – 550, 3 XXVI 4.
551, 13 f. XXI 126.
552, 4 ff. v 263, 420.
552, 10 – 554, 3 XVI 67.
554, 4-9 XVI 20.
554, 10 ff. iv 511.
554, 14 iv 148, 150. – vi 382.
555, 1-5 XXII 191.
555, 6-8 XXI 80.
555, 9 – 556, 4 XVIII 8.
556, 5 f. v 317.
556, 7 f. v 401.
556, 9-14 XXXI 19.
556, pu. ff. vi 294.
557, 4-11 XXVIII 10.
557, ult. ff. vi 307.
558, 7 ff. vi 229.
559, 1 ff. vi 206.
559, 5 – 560, 3 III 18, d-m.
560, 4-8 XXV 55.
561, 15 iv 158.
562, 9 f. vi 206.
562, 11-13 XXV 54.
563, 4 f. iv 154.
563, 5 f. iv 154.
564, 1 f. XVI 57.
564, 3 f. XIII 4.
564, 13 f. iii 440.
565, 1 ff. i 403.
565, 12 ff. v 404.
566, 1 ff. v 303.
566, 4 ff. vi 362.
566, 7-9 XXII 5.
566, 14 f. XXXII 27.
567, 7 ff. iv 165.
567, 9 f. vi 395.
568, 1-3 XXII 14.
568, 6-9 XVI 58.
568, 12 – 569, 7 XXIII 13.
569, 8 f. v 401.
569, 9 f. XXI 144.
569, 13 f. v 401.
570, 7-10 XXIII 12.
570, 11-ult. XXIII 8.
571, 8-10 XXI 69.
571, 11 ff. iii 238.
572, 1 f. v 83.
572, 6 ff. iv 312.
573, 9 ff. iv 148. – vi 297.
573, 10 f. v 316.
574, 1 ff. v 316.

576, 3 f. XXV 62.
576, 5-10 XXII 192.
576, 11 – 577, 6 XXI 99.
577, 7 ff. iv 148.
581, 1 f. XXXII 10.
582, 4 f. III 17.
582, 10 – 583, 2 IV 40.
583, 3-5 XXXIII 46.
583, 6 f. v 46.
583, 8-10 XXXIII 51.
583, 11-ult. II 28.
584, 1 f. XVI 10.
584, 3 f. XVI 14.
584, 5-7 XIX 6.
584, 9 – 585, 11 XXXIII 24.
585, 7 ii 740.
585, 12 – 586, 4 XXXIII 41.
586, 7-10 ii 484.
586, 11 ff. i 236. – iv 221.
586, 13 ff. iv 430.
587, 2 v 45.
587, 4 ff. iv 184.
587, 15 – 588, 1 XXII 208.
588, 4-8 XIII 9.
588, 9-11 vi 157.
588, 12-14 XXII 206. – vi 434.
589, 3-5 XIV 16.
589, 10 f. XXXV 12.
589, pu. ff. i 408. – iv 626. – vi 274.
593, 8 f. v 46.
593, 10-ult. II 29.
594, 4-13 XV 21.
594, 14-ult. XV 20. – iv 120.
595, 6 ff. iv 626. – vi 274.
598, 11 – 599, 6 XXI 114.
599, 7 ff. iv 83.
599, 12-15 XXIX 13.
599, ult. – 600, 12 XXVII 5.
601, 13 – 602, 2 XXXIII 26.
602, 3 f. iv 184.
602, 7 f. XXXIII 44.
602, 9 ff. iv 214, 630.
602, 14 f. XXIX 16.
604, 4 f. XXXIII 33.
605, 2-5 XXI 98.
605, 5 f. XXXIII 35.

Pseudo-Nāši', *Uṣūl an-niḥal*:

17, 4 ff. ii 339.
21, 8 iv 70.
22, ult. f. i 305.
23, 1 ff. i 290.
23, 23 ff. i 315.
27, 17 f. i 305.
29, 18 ff. i 233.
30, 16 ff. iii 11.
35, 14 ff. iii 15, 18.
36, 5 f. iii 19.
38, 8 ff. iii 434.
38, 14 ff. iii 435.
42, 10 i 266.
42, 12 – 43, 13 III 21.
43, 14 ff. v 51.
43, ult. f. III 2, g.
44, 2 f. v 53.
44, 6 – 45, 9 III 7.
46, 10 f. i 312.
49, 2 – 50, 7 XVIII 1.
50, 12 ff. iv 702.
51, 2-9 XV 41. – ii 324.
51, 11 – 52, 3 IX 12.
52, 2 ii 318.
52, 7-ult. XV 44. – vi 196.
53, 2-ult. XXI 182.
54, 1-15 IX 16.
54, 17 – 55, 4 XV 45. – iii 54.
55, 6 ff. vi 236.
55, 10-12 XXIV 43.
55, 14 f. iii 35.
55, 15 – 56, 3 XV 42.
56, 12 – 58, 3 XVII 58.
59, 2 – 60, 7 XIII 26.
60, 8 – 61, 5 XIII 34.
62, 14 ff. i 212.
63, 5 ff. i 130 f.
63, 12 ff. i 131. – iv 710.
65, 2-12 III 1.
65, 13 ff. ii 436.
66, 16 ff. iii 189, 450.
67, 1 ff. ii 439.
69, 6 ii 621.
69, 7 ff. ii 581.
69, 14 ff. ii 621.
69, ult. ff. ii 622.

Nāši', *Ausaṭ*:

73, 13 i 434.
73, 14 ff. i 437.
75, 13 iv 304.
77, ult. ff. iv 292.
88, 2 ff. v 240.
88, 11 f. v 393.
89, 3-9 XXXI 52. – vi 248.
89, 10 – 90, 2 XXXI 46.
90, 10-17 XXXI 51.

91, 3 iv 143.
91, 6-8 v 253.
92, 1-4 XIV 6, e
92, 5-10 iv 149. – vi 384.
92, 13-17 XXIII 18.
92, ult. – 93, 2 IV 45.
93, 13 – 94, 4 XXXI 54.
94, 5 f. iv 36.
94, 7 f. iv 38.
94, 11 f. iii 127.
94, 14 f. iii 122.
94, 18 f. XXXI 57.
95, 1 f. v 431.
95, 4 XXI 129.
95, 5 f. iv 143.
95, 10-12 XXXI 60.
95, 13 ff. iv 143, 153, 309.
95, 16-18 vi 387.
96, 3-5 IV 47.
96, 14 f. XXXI 58.
97, 11 f. XXXI 55.
97, 19 – 98, 2 XXI 132.
99, 4 XXII 203.
99, 14 f. XXIV 22.
99, ult. iv 143.
100, 8 ff. v 272.
100, 11 ff. iv 498.
101, 5 f. XXXI 56.
102, 1 ff. iv 499.
103, 9 ff. iv 143.
103, 18-20 XXXI 62.
105, 9-11 XXXI 53.
106, 6-10 XXXI 63.
107, 6-9 XXXI 65.
108, 4 ff. vi 208.
108, 9 ff. v 436.
108, 16 vi 124.
109, 10-12 XXXI 59.
109, 13 – 110, 11 XXXI 64.
111, 15 ff. iii 120.
113, 10-12 XXII 134.
113, 13 – 114, 3 XXII 138.
123, 1 f. XXII 180.

Maqdisī, *al-Bad' wat-ta'rīḫ*:

I 22, ult. f. iv 108.
I 38, 8 f. XXI 37.
I 39, 1-3 v 76.
I 40, 5-13 IV 21.
I 40, -4 f. XXXII 1.
I 41, 7 f. v 382.
I 43, 10 XXXIII 32.
I 52, 9 – 53, 11 XXI 178.
I 85, 5-9 IV 11.
I 90, -6 ff. i 441.
I 91, 10 – 92, 2 XXVIII 5.
I 96, 6 f. iv 20 f.
I 99, apu. ff. iv 201.
I 103, 7 f. v 73.
I 103, 9 iv 409.
I 104, 4 f. IV 14.
I 104, 7 f. XXXIII 20.
I 105, 3 v 215.
I 107, 5 ff. v 402.
I 113, 3 ff. iv 621.
I 115, ult. ff. iv 455.
I 116, 5 f. iv 456.
I 140, 1 ff. iii 342.
I 140, 8 ff. iv 120.
I 143, 9 f. iv 120.
I 146, 9 f. iv 120.
I 182, 1 ff. ii 379.
I 188, 7 f. XVII 56.
I 197, 10 ff. iv 548.

II 47, apu. ff. iv 439.
II 51, 5-8 IV 29.
II 51, 8 f. XXI 71.
II 120, 12 ff. vi 113.
II 120, -5 – pu. XXII 135.
II 120, pu. – 121, 7 XVI 49. – iv 469.
II 121, 7 f. vi 113, 120.
II 121, 8 f. v 80.
II 121, 9 f. XXXV 18.
II 121, 12-14 XXI 118. – v 319.
II 121, apu. f. vi 113, 120.
II 121, pu. f. XXXV 17.
II 122, 7 f. XXXV 21 A.
II 122, ult. – 123, 4 XXXV 21 A.
II 123, 5 – 124, 9 IV 26.
II 124, 12 – 125, 5 XXII 137.
II 125, 6 – 126, ult. XXII 149.
II 127, 2 – 128, 5 XXII 150.

III 8, 8 f. i 439.
III 8, apu. ff. vi 215.

IV 36, 11 iv 761.

V 124, 4 i 320.
V 129, 1 ff. i 305.
V 131, -5 ff. iii 13.
V 132, 5 ff. i 383. – ii 600.
V 132, 9 v 92.
V 132, 10 f. i 347.
V 132, 11 i 342.
V 132, ult. f. v 274.
V 133, 5-7 v 57.
V 134, 9 i 320.
V 134, ult. ii 580.

V 138, 3 ff.	ii 594.
V 138, 5 ff.	ii 581.
V 138, 7 f.	ii 582. – v 132.
V 138, 8 f.	ii 621.
V 138, 10 f.	ii 586.
V 138, -5 ff.	v 132.
V 138, apu. f.	ii 598.
V 138, pu. f.	ii 189.
V 138, ult. f.	ii 576.
V 139, 1	ii 583.
V 139, ult. ff.	v 73.
V 140, 1 ff.	v 74.
V 140, apu. f.	ii 600.
V 140, pu. ff.	ii 433.
V 141, 2 f.	XIV 22. – v 224.
V 142, 1	iv 16.
V 142, 6 ff.	ii 336.
V 142, -4 f.	iv 243.
V 142, pu. ff.	vi 295.
V 143, 2 f.	vi 242.
V 143, 4 ff.	vi 254.
V 143, 6	vi 270.
V 143, 9 ff.	iv 300.
V 143, ult. f.	iii 171.
V 144, 1	iii 171.
V 144, 8	ii 169.
V 145, 2 f.	II 13. – ii 169.
V 146, 2 ff.	i 165.
V 146, 6	iii 36.
V 146, 8 f.	v 215.
V 146, 10	v 216.
V 146, -4 ff.	v 213.
V 146, -5	v 217.
V 147, 1 ff.	v 237.
V 147, 3 f.	iv 149.
V 147, 4-7	XIV 31.
V 149, 10 f.	vi 423.
VI 55, 1 f.	ii 452.
VI 102, apu. ff.	ii 586.
VI 104, 11 f.	iii 99.

Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī*:

IV 55, 15 ff.	v 439.
IV 59, ult. ff.	iii 425.
IV 125, 14 ff.	iii 308.
IV 162, 11 ff.	v 398.
IV 212, 9 ff.	ii 642.
IV 213, 3 ff.	iv 411.
IV 214, 10 f.	vi 274.
IV 241 ff.	iv 372.
IV 241, 16 – 242, 1	XXV 35.
IV 242, 13-17	XXV 92.
IV 301, 5 ff.	iv 27.
IV 319, 19 – 320, 1	XXI 54.
V 9, 15	i 437, 443.
V 9, 16	i 441.
V 9, 17	i 443.
V 9, pu.	i 438.
V 10, 12	vi 145.
V 11, 6	iv 472.
V 11, 8 f.	i 441.
V 11, 16 ff.	iii 361. – iv 472.
V 13, 9 f.	vi 478.
V 16, 14 ff.	i 441.
V 17, 3 f.	vi 145.
V 18, ult. ff.	i 436. – iv 91 f.
V 19, 4 f.	i 439, 441, 443.
V 20, 2 ff.	i 441.
V 20, 5 ff.	ii 34.
V 20, 9 ff.	i 442 f.
V 20, 12 ff.	ii 14.
V 20, 16 ff.	i 437.
V 20, ult.	i 354, 437.
V 21, 1 f.	i 442.
V 21, 3 ff.	i 441.
V 31, 9	iv 472.
V 36, 18 ff.	iii 203.
V 62, 13 ff.	v 395.
V 67, 10 ff.	iii 337.
V 69, 17 ff.	ii 35.
V 70, 4	i 443.
V 77, 9 ff.	iii 203.
V 105, 10 ff.	iii 398.
V 155, 3 ff.	ii 547.
V 174 ff.	iv 324.
V 253, 9 ff.	iii 78.
VI_1 66, 10 ff.	iv 575.
VI_1 127, 4 ff.	vi 151.
VI_1 127, 11 ff.	vi 206.
VI_1 127, ult. – 128, 3	XXV 56.
VI_1 128, 3 ff.	v 402.
VI_1 128, 6 f.	v 401.
VI_1 128, 9 f.	v 317.
VI_1 128, 12-14	XVIII 9.
VI_1 128, 15 ff.	vi 307.
VI_1 129, 1 f.	vi 294.
VI_1 141, 7 ff.	vi 153.
VI_1 179, 17	vi 258.
VI_2 3, 9-15	XVII 30.
VI_2 3, 16 – 4, 5	XXII 197.
VI_2 4, 6-8	XXI 106.
VI_2 4, 9-11	XXVIII 8.
VI_2 4, 18 ff.	v 239.
VI_2 5, 2 ff.	v 253.
VI_2 5, 6-8	III 15.
VI_2 5, 9 f.	v 70.
VI_2 5, 11-13	XXX 22.

VI$_2$ 6, 1 ff. vi 295.
VI$_2$ 175 ff. iv 164.
VI$_2$ 196, 11-14 XXXII 52.
VI$_2$ 198, 17 ff. vi 394.
VI$_2$ 280, 15 vi 405.
VI$_2$ 299, 14 ff. iv 525.
VI$_2$ 337, 7-12 XXI 165.

VII 3, 19 f. v 87.
VII 4, 1-3 XXXIII 25.
VII 4, 4 f. vi 412.
VII 4, 7 f. iv 221.
VII 95 ff. iv 183.
VII 187, 3 ff. v 426.
VII 191, 14-ult. XXVII 6.
VII 192, 1 ff. iv 62.
VII 208 ff. iv 226.
VII 210, 15 XXV 90.
VII 210, 16 iv 38.
VII 213, 3 ff. iv 226.
VII 217, 5 ff. iv 226.
VII 218, 6 f. iii 476.

VIII 3, 8 ff. v 214.
VIII 3, 12-14 XV 14. – v 237.
VIII 3, 14 ff. vi 210.
VIII 4, 10 f. v 237.
VIII 28, 1 f. ii 498.
VIII 84, 1 f. v 237.
VIII 163, 5 ff. iv 38.
VIII 211, 14 ff. vi 397.
VIII 255, 16 – 257, 3 XXI 86.
VIII 273, 4 f. v 252.
VIII 273, 5 v 235.
VIII 275, 16 ff. iv 51, 130.
VIII 286, 7 ff. iii 234. – v 384.
VIII 332, 8 ff. ii 370.

IX 11, 8 f. XIX 4.
IX 11, 9 ff. vi 329.
IX 11, 13-15 XIX 4.
IX 11, 17-19 XVI 8.
IX 11, 19 ff. vi 124.
IX 12, 1-4 XXI 139.
IX 12, 5 ff. iv 61. – v 306.
IX 12, 11 f. vi 119.
IX 12, 13-17 XXI 145.
IX 12, 19 ff. vi 208.
IX 13, 7 ff. v 238.
IX 13, 9-11 XV 18. – vi 392.
IX 27, 14 ff. iii 327.
IX 27, 23 ff. iii 328.
IX 29, 4 ff. iv 107.
IX 29, 7 ff. iv 108.
IX 28, 10 ff. iii 328.
IX 30, 12-15 XXX 13.
IX 34, 20 ff. vi 324.
IX 145, 12 ff. iii 327.
IX 342, 6 f. vi 113.

XI 3, 4 ff. iii 279.
XI 3, 7 f. XXI 152.
XI 3, 10 ff. iv 496.
XI 7, -6 ff. iii 279.
XI 8, 10 ff. iii 279.
XI 43, 8 ff. iii 133.
XI 134, 3 ff. v 440.
XI 156, 11-13 XXXII 55.
XI 310, 5-7 XXI 117.
XI 310, 7-9 XXII 130.
XI 310, 9-11 XVII 45.
XI 310, 12 f. v 80.
XI 310, 13 ff. vi 434.
XI 310, apu. – ult. XXIV 6.
XI 310, ult. f. XV 9.
XI 311, 1-4 XVI 46.
XI 311, 5 XXIII 3.
XI 311, 5 f. XXIV 7.
XI 311, 7 f. XXXII 22. – i 220 f.
XI 311, 8-11 XXXV 13.
XI 314, 13 f. iii 88.
XI 315, 1 f. iii 88.
XI 319, -5 ff. iii 371.
XI 322, 6 ff. iii 88.
XI 327, 7 ff. v 274.
XI 332, apu. f. XXXV 14.
XI 333, 8 f. iv 310.
XI 335, 8 f. v 319.
XI 335, 9 f. vi 224.
XI 338, 5-7 XXI 119.
XI 339, ult. ff. vi 114.
XI 357, 2-4 XXXV 15.
XI 375 ff. iv 207.
XI 378, 7 ff. iii 251.

XII 22, 3 ff. iv 99.
XII 25, 5-11 XXI 52.
XII 36, 9 f. vi 322.
XII 47, 3 ff. iv 102.
XII 98, 17 – 99, 16 XXI 51.
XII 107, 4 ff. iv 103.
XII 123, 13 iii 195.
XII 140, 17 – 141, 1 XXX 9.
XII 141, 10 f. XXX 9.
XII 178, 3-16 XVIII 22.
XII 188, 15 ff. iv 105.
XII 196, 7-9 XXI 50.
XII 197, 11-17 XXI 50.
XII 198, 6 ff. vi 322.

XII 224, 11 ff. vi 332.
XII 227, 7 ff. vi 332.
XII 230, 13-16 XXX 16.
XII 231, 4-10 XXX 16.
XII 233, 1 ff. vi 332.
XII 235, 5 ff. vi 330.
XII 235, 10 ff. iv 110.
XII 238, -4 ff. iii 194.
XII 239, 7 ff. iii 194.
XII 262 ff. iv 110.
XII 263, 1 f. vi 330.
XII 263, 7 ff. vi 330.
XII 306, 2 ff. vi 331.
XII 306, 10 vi 330.
XII 306, 16 ff. vi 331.
XII 316, 3-11 XXX 12.
XII 321, 13-16 XXX 8.
XII 322, 13 ff. vi 329.
XII 324, 3-17 XXX 15.
XII 333, 3 ff. iv 100.
XII 334, 7 ff. iv 100.
XII 335, 4 ff. iv 100.
XII 335, 10 ff. iv 100.
XII 336, 1 ff. iv 100.
XII 342, 17 ff. vi 327.
XII 343, 18 ff. iv 107.
XII 367, 14 f. vi 327.
XII 379, 13 f. iv 363.
XII 398, 3 ff. iii 418.
XII 512, 15 iii 382.

XIII 4, ult. f. v 316.
XIII 5, 1-4 XXVIII 17.
XIII 5, 6 f. v 246.
XIII 6, 14 f. v 236, 246.
XIII 7, 1 f. v 246.
XIII 104, 11 f. vi 258.
XIII 173, 3 ff. iv 75.
XIII 200, 3 f. XVII 38.
XIII 226, 14 f. v 111.
XIII 227, 1-3 XXV 65.
XIII 382 ff. v 111.
XIII 424, 5-9 XXIII 20.
XIII 460, 3 ff. iv 290.
XIII 460, 12 f. iv 290.

XIV 375, 3 f. ii 112.
XIV 375, 9 ff. ii 112.
XIV 411, 3 ff. vi 475.

XV 73, apu. ff. iv 340. – vi 461.
XV 99, 17 ff. iv 323.
XV 102, 1 ff. iv 323.
XV 105, 11 ff. iv 326.
XV 109, 8 ff. iv 321.
XV 110, 5 ff. iv 321.
XV 125, 2 ff. vi 460.
XV 217, 9 f. iv 42.
XV 236 ff. iv 643.
XV 237, 9 iv 641.
XV 239, 3 iv 641.
XV 254, 4 ff. iv 44.
XV 257 iii 266.
XV 257, 4-8 XXV 19.
XV 257, 9 ff. iv 44.
XV 257, ult. f. vi 243.
XV 270 ff. iv 643.
XV 272, 11 ff. iv 643.
XV 273, 4 ff. iv 537.
XV 274, 1 ff. iii 163 f.
XV 327, 9-13 XXX 1.
XV 372 ff. iv 652.
XV 382 ff. iv 42.
XV 389, 8 ff. iv 43.
XV 390, 1 ff. iv 42.
XV 392, 4-10 XXII 242.
XV 392, 11 ff. iii 383.
XV 398, 12 ff. vi 178.

XVI 28, 4 ff. iv 341.
XVI 59, 10 f. i 316.
XVI 65, 4 ff. i 316.
XVI 97 ff. iv 302.
XVI 116, 4 ff. iv 302.
XVI 155, 13 ff. i 282.
XVI 231, 9 iv 626.
XVI 242, 8-13 XXV 20.
XVI 304, 18 ff. vi 488.
XVI 305, 3 ff. iv 341. – vi 488.
XVI 305, ult. ff. iv 341.
XVI 346, 9 vi 436.
XVI 346, 10 ff. v 119.
XVI 387, 4-12 XXI 179.
XVI 389, 3 ff. iv 339.
XVI 390, 5 – 394, 5 XXXV 89.
XVI 396, 1 ff. v 119.
XVI 411, 5 vi 438.
XVI 411, 14 vi 476.
XVI 416, 9-13 XXXV 80.

XVII 35, 12-17 XXXI 24.
XVII 36, 11-13 II 36.
XVII 55, 18 ff. iv 127.
XVII 72, 6 ff. vi 177.
XVII 123, 15-17 II 37.
XVII 123, 17 ff. iii 194.
XVII 154, 12 ff. iv 657.
XVII 156, 4 ff. iv 656 f.
XVII 157, 1 ff. iv 657.
XVII 199, 15 ff. iv 657.
XVII 206, 15 ff. iv 657.

XVII 230, 14 f. iii 195.
XVII 280, 4 iv 575.
XVII 285, 5 ff. v 118.
XVII 298, 3 ff. vi 190.
XVII 298, 5 f. vi 181.
XVII 298, 11 iv 67.
XVII 305, 11 f. iii 194.
XVII 310, 3-5 XXII 239. – vi 190.
XVII 321, 11 ff. vi 190.
XVII 369, 17 ff. v 209.
XVII 372, 2 f. iii 195.

XX_1 35, 16 ff. iv 90, 323.
XX_1 37, 15 ff. iv 90, 323.
XX_1 38, 9 f. iv 317.
XX_1 38, 11 ff. iv 290.
XX_1 130, 17 ii 117.
XX_1 153, 15-19 XXI 183.
XX_1 199, 12 v 248.
XX_1 267, 15 ff. iv 702.
XX_1 322, 9 – 323, 6 IX 14.
XX_1 328 ff. i 380.

XX_2 58, 3 ff. v 457.
XX_2 60, 7-10 XXV 103.
XX_2 61, 1 ff. v 204.
XX_2 63, 6 ff. iv 79.
XX_2 65, pu. ff. vi 301.
XX_2 66, 16 ff. iv 78.
XX_2 73, 15 ff. iv 79.
XX_2 78, 5 ff. v 457.
XX_2 79, 8 vi 269.
XX_2 80, 12 ff. vi 301.
XX_2 107, 8 ff. iv 79.
XX_2 114, 5-10 IX 13.
XX_2 114, 8 f. ii 307.
XX_2 114, 10 f. iv 79.
XX_2 114, 15 f. iv 79.
XX_2 115, 1 ff. iii 417. – iv 44, 114.
XX_2 115, 6 f. iii 290.
XX_2 122, 3 iv 79.
XX_2 176, 10 ff. i 270.
XX_2 179, 6 ff. i 312.
XX_2 180, 16 f. i 324.
XX_2 184, 7 ff. v 65.
XX_2 185, 3 f. i 268.
XX_2 185, 7 f. i 289.
XX_2 192, 11 ff. v 394.
XX_2 238 ff. iv 500.

Ibn Mattōya, *Taḏkira*:

48, 8 iii 227.
48, 9 v 371.
49, 9 ff. iv 150.
53, 3 f. vi 359.
89, -6 – pu. XXI 11.
108, 3-7 XXXV 39.
116 ff. iv 469.
137, pu. f. XXV 8.
148, -5 vi 111.
154, -6 vi 223.
154, -5 v 422.
155, -5 f. XXI 103.
162, 5 f. vi 11.
169, 2-8 XXII 28.
169, 10 ff. iii 310.
169, 13 – 170, 5 XXII 32.
174, 9 f. XXV 2.
174, 10 ff. iii 227.
175, 5 ff. iv 249.
180, 1 f. XXV 3.
188, 7 ff. iii 228.
189, 4 f. XXII 16.
190, 5-8 XXXV 3.
190, apu. – 191, 2 XXXV 4.
191, -4 ff. vi 13.
193, 7 ff. iii 318.
197, 4 f. vi 15.
198, -4 ff. vi 22.
201, 3-6 XXII 34.
201, 7-13 XXII 35.
202, 6 ff. vi 25.
203, -5 XXI 31.
203, 7 f. XXII 42.
204, 11-ult. XXII 43.
205, pu. – 206, 3 XXII 41.
206, 9-14 XXII 38.
208, 3 f. vi 336.
219, 11 f. XXXI 17.
243, 3-7 XXIV 5.
243, 7 ff. iii 230.
253 ff. iii 355.
331, 7 f. XXII 207.
377, 14 f. XXXI 48.
377, 15 f. v 215.
377, 18 f. iv 339.
416, 13-16 XXI 111.
417, -4 f. XXIX 14.
428, 11 vi 305.
430, 4 f. XXXIII 46 A.
431, 1 f. vi 264.
448, 10 ff. iv 71.
448, 14-16 XXI 29.
448, -7 iv 292.
450, apu. iv 71.
452, 10 f. v 373, 380.
467, 10 f. iii 233. – v 376.
501, 12 f. XXII 126.

503, 3 f.	XXI 8.
530 ff.	iii 327.
531, 7 f.	vi 14.
538, 13	XXV 4.
542, 17-19	XXV 4.
543, 4 f.	XXV 4.

Māturīdī, *Tauḥīd* (ed. Ḫulaif):

36, 11 ff.	iv 71.
50, 10 ff.	iv 430.
85, 15 ff.	iv 418.
96, 17 ff.	vi 377.
99, 3-14	XXXII 21.
100, 4-12	XXXII 46.
102, 8 ff.	v 215.
120, 13 f.	XXXII 3.
123, 12 – 124, 5	XXXI 1.
124, pu. – 125, 2	XXXI 1.
125, 19 f.	XXXI 1.
126, 1-5	XXXI 2.
126, 9-18	XXXI 3.
127, 5-16	XXXI 4.
128, 16-19	XXXI 18.
130, pu. – 131, 22	XXXI 5.
131, 11	iv 126.
133, 5 – 134, 3	XXXI 6.
137, pu. – 138, ult.	XXXI 8.
139, 3 – 140, 4	XXXI 10.
141, 9	iv 125.
149, ult. ff.	iv 125.
150, 9-11	XXII 124.
150, 15 – 151, 6	XXXI 7.
152, 6-13	XXII 125.
153, 12-14	XXXI 13.
154, 5-7	XXXI 13.
154, 19 – 155, 2	XXXI 13.
155, 12-20	XXXI 13.
156, 5-13	XXXI 13.
162, 9 ff.	iv 71.
169, 4-10	XXVIII 4.
171, 2 ff.	iv 125.
171, 7 f.	iv 125.
171, 8 ff.	iv 125.
179, 11 – 180, 17	XXXV 53.
186, 10-14	XXXV 71.
187, 9-14	XXXV 74.
187, 14 f.	XXXV 75.
187, 19	XXXV 75.
187, ult. f.	XXXV 75.
191, 16 – 192, 2	XXXV 67.
193, 15 f.	XXXV 53.
193, 16-ult.	XXXV 82.
194, 1 – 195, 3	XXXV 70.
195, 13 – 196, 7	XXXV 59.
196, 8-13	XXXV 65.
196, 14-ult.	XXXV 79.
197, 1-4	XXXV 83.
198, 15-ult.	XXXV 81.
199, 1-8	XXXV 64.
199, 11-20	XXXV 77.
200, 13-ult.	XXXV 50.
201, 1-4	XXXV 52.
210, 18 f.	iv 125.
256, 8 ff.	iv 480.
263, 2 ff.	i 206.
263, 14 – 264, 12	XXXII 31.
265, 15 f.	XXXII 32.
284, 16-18	XXXV 2.
285, 13 f.	XXXV 2.
321, 19 ff.	iv 152.
322, 18	vi 380.
323, 3-7	XXXII 25.
373, 8 ff.	iv 571.

Ibn Ḥazm, *Fiṣal*:

I 72, 1 ff.	iv 323.
I 78, 15	iii 431.
I 78, 19-22	vi 215.
I 90, -7 ff.	iii 430.
I 90, ult. – 91, 8	XXIII 24.
I 99, 5 f.	iii 397.
I 109, 13 f.	iii 53.
I 115, 14 f.	ii 448.
I 221, 2 ff.	iv 397.
I 223, 11 ff.	iv 406, 744.
II 120, 2 ff.	i 342.
II 123, -5 f.	iv 192.
II 127, 1-4	XXIV 17.
II 127, 15 ff.	v 216.
II 129, apu.	ii 494.
II 140, 19-21	XXVIII 7.
II 140, -4 ff.	iii 506.
II 166, 7	v 393.
II 173, ult. f.	v 241.
II 183, -4 f.	vi 205.
II 184, -7 f.	vi 205.
II 193, 9 f.	iii 291.
III 2, 4 ff.	iv 411.
III 2, 9	iv 413.
III 22, 7 ff.	iv 167.
III 22, 9 f.	iv 162.
III 22, 11	ii 483.
III 22, 12-14	II 35.
III 22, 15-18	XVI 59.
III 22, pu.	vi 119.

III 34, 9 f. v 431.
III 49, 2 f. iv 109.
III 54, 7 f. ii 729.
III 54, 10-13 XVII 41.
III 54, 15 f. vi 260.
III 54, apu. ff. iii 85. – iv 109. – v 274. – vi 329.
III 57, ult. f. XXIX 22.
III 58, ult. iv 109.
III 59, 12 f. v 262.
III 82, apu. ff. iv 109. – v 258.
III 84, 9 v 443.
III 88, 2 f. i 358.
III 95, 7 f. v 258.
III 98, -5 ff. iii 403.
III 120, 1-3 v 111.
III 120, 7 ff. iii 433.
III 120, 17 f. XVI 16.
III 140, -4 f. vi 258.
III 140, apu. vi 260.
III 140, pu. iv 77.
III 140, pu. f. vi 308.
III 164, 18 – 165, 7 XXV 60.
III 165, 7-10 XV 35. – v 316.
III 165, 12 f. iii 121.
III 179, 11 v 417.
III 188, -9 ff. ii 610.
III 188, 11 ff. v 213.
III 229, 5 f. VI 10.
III 240, -9 f. ii 597.

IV 2, 3 ff. iv 346.
IV 45, 10-18 II 34.
IV 45, 3 ff. v 115.
IV 58, 6-9 XXIV 32.
IV 66, pu. f. iv 529 f.
IV 66, apu. f. iv 529. – v 244.
IV 69, 10 f. v 430.
IV 70, 4 v 195.
IV 80, -6 ff. iv 558.
IV 83, apu. f. ii 506. – v 217.
IV 83, pu. f. v 419.
IV 83, ult. f. ii 506.
IV 88, 3-6 XIV 32.
IV 89, 12 f. v 248.
IV 92, ult. f. i 250.
IV 93, 11 i 387. – ii 433.
IV 93, 12 i 336.
IV 96, pu. ff. i 269.
IV 101, apu. f. IV 60.
IV 104, 11 ff. i 381.
IV 153, 9 f. ii 273. – v 250.
IV 153, 12 ff. v 207.
IV 171, 10-12 XIII 14.
IV 179, 9 ff. i 267, 287.
IV 179, -5 f. i 290.
IV 181, -6 ff. ii 318.
IV 181, -4 i 339.
IV 182, 7 ff. i 310.
IV 182, 12 f. i 392. – v 102.
IV 182, -7 f. ii 484.
IV 187, pu. ff. iii 6.
IV 188, -4 ii 615.
IV 188, apu. ff. v 129.
IV 188, pu. f. ii 617.
IV 189, 1 f. v 128.
IV 189, 6 f. ii 232.
IV 189, 9 ff. ii 620.
IV 189, 15 ii 588.
IV 189, -6 f. ii 613.
IV 190, 3 ff. iv 564.
IV 190, 5 f. iv 581.
IV 190, 11 ff. ii 581.
IV 190, 14 f. ii 597.
IV 190, 15 ff. ii 593.
IV 190, 17 ff. ii 597.
IV 190, 18 ii 594.
IV 190, -5 ff. ii 597.
IV 190, apu. ff. ii 173. – v 230.
IV 191, 3 f. v 132.
IV 191, -6 f. ii 578.
IV 191, 10 ii 189.
IV 191, 10 ff. ii 187.
IV 191, 17 ff. ii 230.
IV 191, apu. ff. ii 115 f., 118.
IV 191, -6 f. v 113.
IV 191, -4 f. v 115.
IV 192, 5 f. ii 181.
IV 192, 9 ff. v 246.
IV 192, apu. ff. v 419.
IV 193, -6 v 394.
IV 193, 13 f. iii 296.
IV 193, 14 ff. vi 151.
IV 194, 7 f. iii 65.
IV 194, 8 ff. v 258, 268.
IV 194, 15 f. v 262.
IV 194, -7 f. v 274.
IV 195, 10 ff. v 246.
IV 195, 12-15 XV 6.
IV 195, 16-18 XXX 25.
IV 195, -6 v 346.
IV 195, -5 – ult. XIX 12.
IV 196, 3-5 XXIV 20.
IV 196, 5 vi 229.
IV 196, 6 vi 230.
IV 196, 7 vi 230.
IV 196, 8 f. vi 231.
IV 196, 9 f. vi 229 f.
IV 196, 10 f. vi 230.
IV 196, 14 f. vi 257.

IV 196, 15 ff.	vi 260.
IV 196, -8 f.	XXV 64.
IV 197, 6 ff.	v 306.
IV 197, 8-10	XXVII 7.
IV 197, 11 ff.	vi 205.
IV 197, 17 ff.	iii 171.
IV 197, -4	iii 431.
IV 197, -4 – pu.	XXIII 29.
IV 197, ult. ff.	vi 218.
IV 198, 3 ff.	vi 215.
IV 198, 5-11	XXIII 25.
IV 198, 5 ff.	vi 212.
IV 198, 17-19	XXIII 32.
IV 199, 10 f.	iv 558.
IV 202, 3	iv 9.
IV 202, 7-10	vi 308.
IV 202, 10-16	XVII 55.
IV 202, -7 ff.	ii 457.
IV 203, 5 f.	XVII 54.
IV 203, -5	vi 261.
IV 203, 16 ff.	iii 293.
IV 204, 4 f.	v 264.
IV 204, 5-7	XXV 102.
IV 204, 13 ff.	ii 610.
IV 204, 15 ff.	v 213.
IV 204, -6	ii 494.
IV 204, pu. f.	v 216.
IV 204, ult.	v 217.
IV 205, 12-14	XIV 26.
IV 205, 16	v 224.
IV 207, 7 ff.	iv 435.
IV 207, 15 ff.	iv 436.
IV 208, 3-5	XXXIII 11.
IV 224, ult.	iii 171.
IV 226, pu. ff.	ii 470, 562.
IV 227, 2 f.	XVIII 18.
V 19, 10 f.	vi 209.
V 41, pu. f.	v 270.
V 42, 10 f.	iv 9.
V 46, 15-22	XVI 28.
V 47, pu. f.	iii 80.
V 54, pu. f.	vi 110.
V 55, 18-20	XVI 25.
V 55, -4	vi 14.
V 55, ult.	v 194.
V 56, 2 f.	ii 494. – v 84, 218.
V 58, 3 ff.	iii 238.
V 60, apu. f.	vi 28.
V 61, apu. ff.	v 234.
V 62, 1-4	XV 5.
V 64, apu. f.	vi 15.
V 65, 15 f.	vi 113.
V 66, 17	v 234.
V 74, 4 f.	v 195 f.
V 74, 6 f.	v 429.
V 74, 9 ff.	v 274.
V 78, 1	v 274.
V 92, 7 ff.	iii 312.
V 95, 2 ff.	iii 228.
V 102, 5 ff.	iii 226.
V 105, 9-11	XXI 5.
V 105, pu. f.	iii 226.
V 119, 1-4	XXII 247.
V 189, 3 f.	v 129.

Baġdādī, *Farq* (ed. Badr):

10, 7 ff.	v 34.
13, 8 f.	v 248.
15, 6 ff.	ii 336.
16, 7 f.	ii 109. – iii 33.
19, 3	iv 127.
20, 6 ff.	i 249.
22, 6 ff.	v 65.
22, 11 ff.	i 259.
22, pu. ff.	v 64.
23, -7 ff.	v 56.
24, 4 f.	v 51.
24, apu. ff.	i 290.
25, 10 ff.	i 311.
35, pu. ff.	i 315.
39, 3 ff.	i 269.
39, 12	iv 549.
39, pu. ff.	v 189.
44, 9 ff.	iv 386.
44, -4	iv 549.
46, -4 ff.	i 390.
48, 3 ff.	v 73.
48, 11 ff.	v 87.
48, -5 ff.	v 74.
48, apu. ff.	iii 221.
49, 7 ff.	iv 294.
49, pu. f.	v 90.
50, 1 f.	v 91.
50, 2 ff.	v 87.
50, 4 f.	v 92.
50, 5 f.	v 84.
50, 7 ff.	v 96.
50, -4 f.	i 377.
50, apu.	v 78.
50, ult. f.	v 77.
51, 2 f.	v 80.
51, 4 ff.	v 83.
51, 7 f.	v 93.
51, 9 ff.	v 69.
51, pu. ff.	v 70.
52, 2 ff.	v 100.

52, 5 ff. v 68.
52, 8 ff. i 324.
52, 10 ff. i 329.
53, 2 ff. i 388.
53, 8 f. i 336.
53, 9 f. v 68.
53, 11 f. v 67.
72, pu. f. ii 574.
73, 1 ff. v 132.
73, 6 ii 580.
73, 10 ff. ii 580.
74, 7 ff. ii 579. – v 134.
75, 4 f. ii 581.
75, 5 ff. ii 582.
75, -4 f. ii 586.
75, pu. f. ii 585.
76, 2 ff. ii 598.
76, 11 ff. ii 576.
76, -5 ff. ii 578.
76, ult. ff. ii 585.
77, 2 ff. ii 586.
77, 5 ii 587.
77, -7 ii 587.
78, -4 ff. ii 586.
79, 2 ii 578.
79, apu. ff. ii 585.
80, 4 ii 576.
80, 7 ff. ii 578.
80, -6 ii 577.
81, 1 ff. ii 584.
81, 5 ff. ii 583.
81, -5 f. ii 593.
81, -7 ff. ii 591.
82, 4 ff. ii 593.
82, 9 ff. ii 581.
83, 10 ff. v 126.
84, 12 ff. ii 189.
84, -4 ff. iii 291.
85, 4 f. ii 226.
85, 8 ff. ii 230.
85, -4 ff. ii 230.
86, 2 ff. i 413.
86, 10 ff. ii 227.
86, -4 ff. v 129.
86, ult. ff. ii 231.
87, 6 f. ii 579.
87, -6 ff. ii 466.
87, ult. ff. v 135.
88, 1 v 134.
88, 7 ff. ii 597.
88, 9 f. ii 597.
88, 10 ff. ii 597.
88, 12 ff. ii 597.
88, -5 ff. ii 595.
88, pu. f. ii 597.
89, 7 f. ii 462.
89, -5 f. ii 460.
89, apu. ff. ii 463.
90, 1 f. ii 461.
95, 7 v 194.
95, 8 f. ii 230.
95, pu. ff. iv 134, 140.
96, 8 f. v 195.
96, 11 f. iv 135.
97, 1 ff. ii 261.
97, apu. ff. ii 263.
98, 9 ff. ii 336.
99, 1 ff. ii 270.
99, 10 – 100, 12 IX 17.
101, 5-10 X 16.
101, 12 f. v 115.
102, 8 f. iii 141, 259.
102, -5 ff. v 419.
103, 4 f. XIV 14.
103, 6 ff. iii 141, 259. – v 418.
104, 4 v 419.
104, 4-11 XXI 97.
104, pu. ff. v 417.
106, -5 ff. v 388.
107, 7-15 XXI 48.
108, 7 ff. v 393, 397.
108, 15 – 109, 5 XXI 110.
109, 11 – 110, 3 XXI 175.
110, 14 – 111, 1 XXI 131.
111, -4 – 112, 12 XXI 44.
112, pu. – 113, 4 XXI 15.
113, 5-7 XXI 20.
113, 11 ff. iii 302.
113, -6 ff. iii 298.
113, -4 ff. iii 312, 336.
113, ult. f. vi 145.
114, 7 f. iii 416.
114, pu. iii 419.
115, 11 f. vi 289.
115, 13 f. vi 4 f.
115, -4 f. vi 5.
115, ult. ff. vi 151.
116, 6-13 XXII 193.
117, 2 ff. iii 404.
117, 5 ff. vi 146.
117, -6 f. vi 113.
118, ult. ff. vi 220.
119, -4 ff. vi 112.
120, 4 ff. vi 125.
120, 11 ff. vi 104.
120, -4 f. vi 255.
120, pu. ff. vi 99, 235.
121, 11 ff. vi 14, 112.
121, 12 f. vi 14.

121, -5	vi 14.
122, 2-5	XXII 153.
122, 10 ff.	vi 28.
122, 11	iii 362.
122, 12-14	XXII 155.
123, 1-7	XXII 113.
123, 10 ff.	iii 409.
123, -4 f.	vi 11.
123, ult. ff.	vi 106.
124, 7 ff.	vi 106.
124, -4 ff.	vi 15.
125, 4 – 126, 3	XXII 170.
126, 10 ff.	vi 111.
127, 1 ff.	vi 110.
127, apu. ff.	iii 337.
128, 5 ff.	vi 159.
128, -4 ff.	vi 180.
128, pu. f.	vi 177.
129, 2 ff.	vi 180.
129, 11 ff.	vi 194.
130, 11 f.	vi 171.
131, 1-14	XXII 202.
132, 1 ff.	vi 195.
132, 4 ff.	iii 388.
132, 9 ff.	vi 192.
132, -5 ff.	vi 193.
133, apu. f.	iii 389.
134, 12 ff.	vi 202.
136, 4 ff.	vi 6.
136, -4 ff.	v 258.
136, apu.	XVI 40.
137, 4 ff.	v 260.
137, apu. ff.	v 267.
138, 4 ff.	v 266.
138, 9 f.	iii 79.
138, -4 ff.	v 272.
140, 1 ff.	v 274.
140, 4-9	XVI 51.
141, 3 f.	v 271.
141, 5 ff.	v 268.
141, -5 ff.	v 315.
141, ult. – 142, 2	XVII 28.
142, 5 ff.	v 319.
143, 5 ff.	v 306.
143, 11 ff.	v 323.
143, ult. ff.	v 317.
144, 7 ff.	v 312.
144, 11-13	XXII 24.
144, 13-16	XXI 26.
144, apu. – 145, 1	XXXV 6.
145, 7 ff.	vi 229.
146, 13 – 147, 2	XXIV 25.
147, 2 ff.	iv 16. – vi 260.
147, 9 f.	vi 248.
147, 12	XXV 71.
148, 2 ff.	vi 225.
148, 5 ff.	vi 225.
149, 5 ff.	vi 232.
149, 10 ff.	iv 12.
149, -5 f.	vi 235.
149, ult. – 150, 3	XXIV 39.
150, 4 f.	v 204.
150, 11 f.	XXIV 35.
150, 16 f.	XXIV 37.
151, 1	vi 234.
151, 2 ff.	vi 205.
151, 6	iii 134.
151, 11 f.	XVIII 12.
151, -4 f.	v 334.
152, 2 f.	v 337.
152, 3 ff.	v 339.
152, 6 ff.	v 333.
152, 8	vi 362.
152, 11 ff.	v 332.
152, pu. ff.	iii 141. – v 333.
153, 6 ff.	iv 55.
153, 8 ff.	vi 279.
153, 12 ff.	vi 283.
153, ult. f.	vi 281.
154, 2 ff.	vi 280.
154, 4 ff.	vi 284.
154, 16 ff.	vi 299.
154, -6 ff.	vi 291.
155, 5	iv 77.
155, 6 f.	vi 307.
155, -6 ff.	vi 251.
157, 2 f.	iii 160 f.
157, 5 ff.	v 347.
157, 8 f.	v 348.
157, 10-13	XIX 11.
157, -5	v 346.
158, 4-6	XIX 14.
158, 7 f.	iii 161.
158, 11 ff.	iii 164.
159, 2 ff.	iii 160.
160, 6 ff.	vi 329.
160, 9 f.	iii 165.
161, 4	vi 336.
161, 10 ff.	vi 336.
163, 5 ff.	vi 273.
163, 9	iv 50.
163, pu. ff.	iv 140.
176, ult. ff.	iv 589.
185, 8 ff.	vi 429.
185, -5 ff.	iv 511.
185, apu. – 186, 10	XXII 194.
186, 4 ff.	vi 205.
187, 6 ff.	iii 125.
187, -4 f.	v 337.
188, 1 ff.	iv 68, 76.

188, 4-7 XXIX 20.
188, 8 f. iv 511.
188, 9 f. vi 153.
189, 9 ff. iv 511.
190, 5 f. ii 174. – v 40.
191, 3 ff. ii 183. – v 40.
191, 11-apu. II 11.
191, apu. ff. v 32.
192, 2 ff. v 44.
192, 11 ff. v 43.
192, apu. iii 183.
193, 3 ff. v 365.
193, 7 f. ii 174.
193, 8 ff. v 40.
193, 11 f. v 40.
193, -4 ff. v 40.
194, 7 ff. v 38.
194, -6 ff. vi 355.
194, ult. ff. vi 366.
195, pu. vi 380, 386.
196, 1 f. vi 380.
196, 5 ff. iv 162. – vi 392.
196, 11 ff. iv 150.
196, -5 f. XXXII 16.
197, 5 ff. iv 149., – vi 395.
198, 2 ff. iv 162.
198, -5 ff. iv 162.
199, 5 f. v 217.
199, 6 f. v 213.
199, 7 ff. v 214.
199, -6 v 216.
199, -6 – pu. XIV 8.
200, 5 ff. ii 496. – iv 243. – v 116.
200, 10 f. v 111.
200, 11 ff. v 112.
200, -5 v 116.
200, apu. f. v 113.
201, 2 ff. v 115.
201, 5 ff. ii 115. – v 111.
201, 8 f. v 116.
201, 11 ff. iii 37.
201, -7 f. v 237.
201, -5 f. v 236.
201, -4 f. v 234.
201, pu. ff. v 241.
202, 1 f. ii 730.
202, 6 ff. v 240.
203, 2 f. v 247.
203, 9 ff. iv 367.
208, 10 f. v 258.
210, -4 ff. i 413.
211, -4 ff. ii 610.
216, 1 ff. v 73.
216, 8 ff. ii 434. – v 69.
216, 10 ii 434.
216, 10 ff. i 388.
216, 13 f. ii 433.
216, -4 ff. ii 697.
216, pu. ff. vi 218.
218, 12 ff. i 329.
225, -6 f. iii 443 f.
228, 1 ff. iv 384.
232, 1 f. ii 474.
238, 11 ff. iii 440.
240, 2 ff. i 253.
245, 3 ff. i 144.
251 f. iv 692.
255, 8 ff iii 431.
255, ult. ff. i 439.
255, -5 ff. i 439.
256, 10 – 258, 1 XXIII 19.
258, 1 – 259, 6 XXIII 33.
259, 6-12 XXIII 34.
259, 12 ff. iii 445.
260, 7 – 261, 3 XXIII 27.
261, -4 ff. iii 444.
261, ult. ff. ii 456.
262, 1 f. vi 260.
262, 3 f. ii 456.
262, 5 ff. ii 456.
263, 6 ff. v 128.
263, 11 ff. v 129.
264 f. ii 581.
265, 6 f. v 132.
265, apu. iv 692.
281, 2 ff. iv 333.
305, apu. ff. v 160.
306, 7 ff. v 179.
319, pu. ff. v 258.
320, pu. ff. v 69.
321, 1 ii 434.
321, 11 f. v 340.
322, 3 ff. vi 218.
323, -4 f. v 268.
323, ult. ff. i 329.
329, 4 f. v 258.

Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*:

6, 2 f. XXII 164.
7, 15-17 XIII 3.
10, 2 f. XXII 143.
16, 2 ff. iii 382.
16, 11 ff. vi 98.
19, 6 f. iv 656.
19, ult. ff. vi 180.
20, 3 vi 190.
23, 2 ff. iv 406.

25, 4 ff. v 247.
25, 12 ff. ii 302.
25, ult. ff. iii 176.
26, 15 f. iv 501.
27, 2 ff. vi 173.
27, 9 ff. v 434.
28, 5 ff. v 321.
32, 11-14 II 16.
32, 14 ff. v 385.
32, 16 XXI 45.
34, 13 ff. v 393.
36, 5 vi 11.
36, ult. ff. ii 399. – v 194.
42, 15 v 270.
42, 16 f. iv 129.
42, pu. iv 475.
46, 9 f. vi 9.
46, 10 vi 14.
46, 11-17 XXII 46.
46, ult. f. iii 39.
47, 12 f. vi 381.
47, 13 f. vi 9.
47, ult. – 48, 2 XXII 127.
50, 6 ff. vi 381.
50, 16 f. iii 362.
50, 17 ff. v 376.
51, 1 f. XXI 19.
51, 5 ff. v 303.
51, 7 vi 348.
51, 13 f. v 235.
54, 13 ff. iii 346.
57, 1 f. vi 207.
57, 2-4 XVI 3.
61, 6 ff. iii 238.
61, 9 f. vi 108.
61, 12 f. iii 238.
62, 1-3 XXXV 7. – v 83.
62, 4 ff. iii 238.
66, 4 f. vi 108.
66, ult. f. vi 336.
70, 13 ff. ii 39.
72, 3 ff. vi 218.
73, 3 f. v 74.
74, 10 f. ii 433.
74, 12 ff. ii 434. – v 69.
76, 16 ff. v 74.
79, 9 f. v 340.
83, ult. f. v 255, 258.
84, 9 ff. v 258.
84, 11 ff. v 260.
87, 11-13 XVI 39.
87, 13-15 XXXI 16.
87, 15 vi 336.
89, 1 f. vi 406.
90, 7 vi 405.
90, 15 vi 405.
91, 2 f. vi 380.
93, 10 f. i 329.
94, 14 ff. v 419.
94, 16 ff. vi 205.
95, 7 f. i 329.
95, 11 ff. v 268.
96, 10 f. i 329.
97, 7 ff. vi 413.
103, 1 f. vi 154.
104, 7 ff. vi 416.
105, 6 ff. i 329.
115, pu. vi 386.
123, 1 f. v 60.
123, 7 f. vi 405.
129, 5 ff. iv 432.
132, 7 ff. vi 416.
132, 12-14 XXXIII 37.
134, 14 ff. v 214.
135, 4 ff. v 258.
135, 8 ff. v 303.
138, 3 ff. v 306.
138, 16 v 346.
139, 1 f. vi 124.
139, 15 f. v 258.
142, pu. f. v 442.
143, 1 ff. iv 496.
143, 11 ff. iii 377.
144, 3 ff. iv 496.
144, 9 iv 525.
144, 12 ff. iv 498.
145, 1 ff. iv 498.
145, 14 – 146, 4 XXXIII 36.
152, 6 ff. iv 141.
152, 8 f. vi 359.
155, 10 ff. vi 173.
155, 15 iv 135.
155, 16 f. v 347.
158, 15 ff. v 128.
162, 13 ff. v 128.
165, 7 f. iii 51.
166, 5 f. ii 608. – iv 541.
167, 9 ff. v 96.
168, 3 ff. vi 360.
168, 4 f. iv 346.
168, 16 ff. vi 173.
170, 7 ff. iv 641.
175, 16 ff. iv 631.
176, 3 f. XIX 16.
177, 1-5 XVI 19.
182, 10 f. iii 26.
199, 16 f. XXXV 27.
203, 8 ff. ii 302.
215, 14-16 XXXV 32.
217, 4 ff. iii 393.

221, 15 – 222, 2	X 22, c-d.
222, 4-10	XIII 16.
222, 11 ff.	iv 206. – vi 306.
227, 1 f.	i 36.
230, 1 ff.	vi 336.
231, 4 f.	v 269 f.
231, 6-9	XXXI 15.
234, 11 ff.	v 377.
236, 6 ff.	iii 167.
236, 12 f.	vi 157.
236, 16 ff.	v 272.
237, -4 f.	XV 32.
238, 9	v 217.
239, 3 ff.	vi 336.
239, 12 ff.	vi 152.
242, 9 ff.	iv 127.
246, 2 f.	iv 531.
249, 1	ii 608.
249, 1 ff.	vi 417.
249, 13 f.	v 213.
249, 15 f.	vi 392.
254, 6 ff.	i 226.
254, 13 ff.	iv 203.
254, 16 ff.	ii 608.
255, 8 ff.	iv 105.
256, 5-13	XXVII 11.
256, 14 f.	v 321.
256, 16 – 257, 1	XV 38.
258, 5 ff.	v 385.
259, 14 ff.	v 132.
260, 3 ff.	v 67.
260, 14 ff.	v 385.
261, 11 ff.	iv 33.
265, 5 ff.	iii 414.
269, -5 ff.	ii 598.
271, 14 f.	v 207.
271, 15 ff.	vi 234.
272, 10	v 207.
275, 7 f.	iv 710.
275, 8 f.	v 248.
276, 8 ff.	iv 710.
276, 13 ff.	iv 710.
276, pu. ff.	ii 155.
278, 14 f.	v 57.
279, 1 f.	i 269.
281, 5 ff.	ii 479. – v 57.
285, 16 f.	ii 479.
286, 10 f.	i 249.
287, 5 f.	XIII 24.
288, 15 f.	XVIII 14.
289, 8 ff.	iv 15.
290, 14 ff.	iii 417. – v 160.
291, 2 ff.	v 115.
291, 5 f.	v 115.
292, 8 f.	v 205.
293, 11 f.	ii 608.
295, 8	ii 608.
295, 10-12	XIII 22.
296, 12 ff.	v 202.
296, ult. f.	XXX 28.
297, 4 ff.	vi 337.
297, 13 f.	iii 51.
306, 10 f.	ii 608.
306, 11	ii 117.
307, 12 f.	ii 687.
308, 5 f.	i 206 f.
308, 9	iv 344.
308, 15 f.	vi 422.
308, 17	iv 212.
309, 3 ff.	v 342.
309, 6 ff.	iii 506. – iv 180 f.
309, 14 f.	iv 278.
332, pu. ff.	v 128.
333, 9 ff.	v 214.
334, 2 f.	iv 162.
334, 5 f.	vi 381.
335, ult. ff.	v 258.
336, 4 ff.	v 274.
336, 11 ff.	vi 329.
336, 13 ff.	vi 336.
338, 12 f.	v 111.
338, 14 f.	v 116.
338, 15 ff.	v 113.
339, 3 ff.	v 111.
339, 9 f.	v 236.
339, 14 ff.	v 247.
341, 9 ff.	iv 676.

Šahrastānī, *Milal* (ed. Cureton):

11, 14 ff.	i 4.
17, 15	ii 285.
18, 13	ii 178.
18, 14	iii 193.
19, 2 f.	iv 77.
19, 4	ii 397.
19, 3 ff.	v 204.
19, 5 f.	XIII 8.
25, 12 ff.	iv 566.
26, 7	ii 448.
31, -5 ff.	ii 273.
33, 7 ff.	ii 335.
33, -4 f.	ii 281.
33, apu. ff.	v 160.
34, 5 ff.	v 179.
34, 7 f.	ii 281.
35, 2 ff.	v 425.
35, 4 ff.	v 417.
35, 10 ff.	v 420.
35, -7 f.	v 275.

35, -6 ff. v 431.
36, 1-6 XXI 46.
36, 6-8 XXI 164.
36, 8 f. v 442.
36, 9-14 XXI 153.
36, 14 ff. v 422.
36, -7 f. v 423.
36, -5 – apu. XXI 59.
37, 2 iv 46.
37, 3 f. iii 215.
37, 7 ff. vi 143.
37, 12 ff. vi 151.
38, 3 ff. vi 154.
38, 6 ff. vi 14.
38, 7 f. vi 14.
38, 10 ff. vi 113.
38, 13 f. vi 120.
38, -6 ff. vi 124.
38, pu. ff. vi 16.
39, 1 ff. vi 25.
39, 7 f. vi 10.
39, 10 ff. vi 110.
39, 13 f. iii 366.
40, 1-3 XXII 265.
40, pu. – 41, 2 XXII 168.
41, 2 f. vi 173.
41, 3 ff. vi 194.
41, 6 ff. vi 205.
41, 11 iv 77.
41, 11 ff. vi 307.
41, 13 f. iv 55.
41, 14 f. vi 279.
41, -6 f. vi 283.
41, -5 f. vi 281.
41, -4 f. ii 178. – iii 193.
41, ult. f. v 40. – vi 280.
42, 2-5 XXIII 30.
42, 9 ff. vi 218.
42, 12 f. iii 438.
42, 14 ff. iii 432. – vi 212.
43, 6 ff. vi 214, 220.
43, 10 – 44, 1 XXIII 21.
44, 2 ff. iii 438.
44, -7 ff. v 306.
44, 10-12 XXIII 23.
44, ult. f. v 319.
45, 1 f. v 320.
45, 2 ff. v 317.
45, 5 ff. v 313.
45, 10 ff. v 316.
45, 15-apu. XVII 51.
45, apu. ff. v 323.
46, 3 ff. v 258.
46, 6 ff. v 270.
46, 9 ff. v 260.
46, 15 ff. v 267.
46, ult. ff. v 269.
47, 1 iii 82.
47, 4 ff. v 274.
47, 14-17 XVI 43.
47, 18 f. v 268.
47, ult. f. XVI 32.
48, 11 iii 134.
48, 12 f. v 337.
48, 15 ff. v 339.
48, 16 – 49, 2 XVIII 5.
48, -7 f. v 339.
49, 2 iv 55.
49, 2 f. iv 77, 88.
49, 3 f. iv 68.
49, 4 ff. vi 277.
49, 8 ff. vi 280.
49, 10 iv 63.
49, 14 ff. v 346.
49, -4 ff. v 348.
50, 4 f. v 347.
50, 5 f. v 346.
50, 6 f. v 346.
50, 13-17 XXIV 26.
51, 2 f. vi 225.
51, 4 ff. vi 234.
51, 5 ff. v 204.
51, 8-10 XXIV 36. – ii 408.
51, 11 iv 11.
51, 11-13 XXIV 33.
51, 13 ff. vi 260.
51, -6 XXV 98.
51, -6 f. vi 250.
51, -4 vi 251.
51, -4 ff. vi 227.
51, ult. ff. vi 234.
52, 6 ff. vi 329.
52, 8-10 XXX 23.
52, 12 iv 109.
52, 13 vi 336.
52, -5 f. vi 334.
52, apu. – 53, 5 XXX 19.
53, 5 f. XXX 27.
53, 6 f. v 196.
53, 7 ii 400. – v 194.
58, 2 ff. v 440.
58, 11 ff. iv 590.
60, 8 ff. v 215.
60, 11-15 XIV 10.
60, pu. ff. v 214.
61, 5 ff. v 217.
61, 12 ff. v 212.
61, ult. f. vi 380.
62, 3 f. vi 380.
62, 4 f. vi 384.

62, 6 f. vi 386.
62, 7 ff. vi 379.
62, 10 vi 381.
62, -4 f. XXXII 4.
62, apu. f. XXXII 45.
62, ult. – 63, 2 XXXII 49.
63, 6 ff. iii 36, 49. – v 240.
63, 7 ff. i 211. – v 241.
63, 9 f. iii 51.
63, 11 f. v 237.
63, 12 f. v 235.
63, 13 v 236.
63, 14 f. XV 39.
63, -6 ff. v 247.
63, -4 f. XV 37.
63, pu. ff. v 248.
64, 3 ff. iv 186.
77, 2 ff. ii 99. – vi 392.
77, 6 ff. ii 433.
77, -5 f. iv 399.
77, apu. ff. iv 406.
84, apu. iv 346.
92, ult. f. ii 573.
93, 11 ff. ii 594.
93, -7 ff. v 135.
94, 2 ff. ii 595.
94, 5 f. ii 597.
94, 7 ff. ii 595.
94, 9 f. ii 597.
94, 10 ff. i 405.
94, 11 ff. ii 596.
94, -5 f. ii 596.
94, apu. f. ii 597.
94, pu. f. ii 597.
94, ult. ii 594.
94, ult. ff. ii 597.
95, 8 f. ii 599.
95, 12-apu. VIII 8.
96, 4 f. v 323.
96, 5 ff. ii 578.
96 a, 1 ff. ii 576.
96 a, 10 ff. ii 586.
96 a, ult. ff. ii 585.
96 b, 1 ii 579.
96 b, 2 ff. ii 579. – v 126.
96 b, 7 ff. ii 581.
96 b, 13 ff. v 132.
96 b, -7 ff. ii 582.
96 b, ult. ff. ii 583.
97 a, 1 ii 586.
97 a, 10 ff. ii 578.
97 b, 10 ff. ii 580.
97 b, apu. ff. ii 580.
98, 1 ii 577.
98, 2 f. ii 577.
98, 3 ff. ii 578.
98, 5 f. ii 584.
98, 7 ff. ii 583.
98, 13 ff. ii 584.
98, -5 ii 585.
98, -4 ff. ii 593.
99, 2 ff. ii 591.
99, 7 ii 592.
99, 10 ii 592.
99, 12 ff. ii 581.
100, 5 ff. ii 598.
101, 3 f. v 388.
101, 13 ff. v 126.
101, -4 ii 189.
101, ult. ff. v 128.
102, 3 ff. v 129.
102, 5 f. ii 231.
102, 13 f. ii 466.
102, ult. f. ii 599.
103, 1 iv 173.
103, 4 ii 181. – iv 171.
103, 5 f. iii 428.
103, 7 iv 171.
103, 10 ii 181.
104, 7 ff. ii 182. – v 43.
104, 9 f. ii 175.
104, 11 f. ii 183.
104, -4 ff. ii 599.
104, -4 – ult. II 9.
105, 1 ff. v 32.
105, pu. ii 737.
105, ult. iii 193.
105, -4 ff. v 43.
106, 1 ii 169. – iv 128.
106, 6 ff. v 37.
107, 1 ff. v 44.
107, 5 f. ii 737.
107, 8 ff. v 365.
107, 11 ff. iv 135.
107, 13 ff. vi 366.
107, ult. ff. v 40.
108, 7 ff. v 38.
108, 14 i 155 f.
108, -8 i 159, 168.
110, 7 ff. i 315.
115, 1 f. iii 20.
118, 6 ff. v 65.
118, 10 ff. i 259.
118, apu. ff. i 267.
119, 6 ff. i 255.
119, 9 i 256, 262.
119, 11 i 260.
119, 13 ff. v 56.
119, pu. ff. v 54.
120, 9 i 414.

120, -6	i 241, 249.
120, -5 – 121, 1	III 2, h.
122, 8 ff.	i 378.
133, 8 ff.	i 269.
141, 2 ff.	i 347.
141, 5 ff.	v 74.
141, 7-11	IV 13.
141, 11 f.	v 74.
141, 12 ff.	v 87.
141, -5 f.	v 87.
141, -4 – pu.	IV 24.
141, pu. f.	v 93.
141, ult. – 142, 3	ii 434. – v 69.
142, 1-3	v 69.
142, 3 ff.	v 68, 96.
142, 11 ff.	i 329.
142, -5 f.	i 324.
142, -4 ff.	i 341.
143, 1 f.	v 67.
143, 2 f.	i 347.
143, 3 f.	i 346.
143, 5 ff.	ii 433.
143, 8 ff.	i 340.
143, 11 f.	i 338.
143, 14 ff.	i 388.
145, 6	i 262, 266.
145, 7	i 236, 252 f.
145, 9 f.	ii 436.
145, 11 f.	i 251.
145, -6	i 387, 392.
157, 1 ff.	v 119.
169, 7 ff.	i 402.
169, -6	iv 406.
169, pu. f.	iv 376.
170, 1 ff.	iii 440.
171, 9 f.	iv 402.
180, 6 ff.	ii 448.
188, 14 f.	iv 291.
189, 14 ff.	i 441.
192, 13 ff.	iv 744.
192, pu. ff.	i 435.
193, 10 ff.	iv 405.
193, -4 f.	i 454.
194, 1	i 433.
195, 14	i 433.
196, 4 ff.	iv 125.
196, -6 ff.	i 434.
196, pu. ff.	ii 13.
197, 2 f.	i 435.
205 ff.	ii 448.
256, 7 ff.	iii 366.
399, 4 f.	v 93.
404, 1 ff.	v 67.
444, ult. f.	ii 448.
445, -4 ff.	vi 461.
446, 6 f.	vi 475.

3) Übersetzte Texte

Die Numerierung ist die von Bd. v-vi. Wenn nur einzelne Sätze oder Passagen zitiert werden, ist dies in Klammern vermerkt.

I 1 i 15 (k), 124, 133 f., 177 (x). – ii 330 (n), 467 (u), 662. – iii 136. – iv 494 (d), 679 (b). – v 91 (d).

II 1 i 14 (m), 15 (a), 124 (e), 174-178, 282 (n), 285 (t-u), 293 (t), 309 (o). – ii 54, 142 (d). – iv 593 (e), 597 (v), 678 (c), 690 (o), 696 (c-l).

II 2 i 172-174, 308 (i). – ii 265 (r-s). – iv 566 (c), 690 (a). – v 9 (a und i).

II 3 i 166-171. – iv 658 (v. 6).

II 4 i 14, 169-171, 308 (v. 18). – iv 600 (v. 25 f.).

II 5 i 15 (b), 193-200, 202. – ii 149 (b-c, m), 265 (o), 276 (f-g), 536, 659 (t). – iv 679 (d, o, w), 685 (w), 705 (q), 760 (w). – v 12 (o). – vi 374 (f-g).

II 6 i 202 (b), 203, 220 (a). – ii 262, 264, 268 (b-e), 307, 596 (a), 655. – iv 569 (f und g). – v 36 (a), 38 (a und f).

II 7 i 203. – ii 262, 264, 268, 307.

II 8 i 204-207. – ii 149, 539 (f). – iv 490 (k), 732. – vi 374 (b-d).

II 9 i 212 f.

II 10 i 220. – v 212.

II 11 i 220. – iv 569 (c). – v 32, 212.

II 12 ii 166 (g), 169 f.

II 13 ii 171.

II 14 ii 166, 171, 174. – iii 193.

II 15 i 194 (a). – ii 166 (d), 171 f., 174 f., 183 (d). – iv 125 (d), 156 (i-k), 357 (a), 569 (d). – v 30 (a), 39 (l), 40 (g), 64 (a), 212 (a).

II 16 ii 171 f.

II 17 i 220 (a). – ii 174-176, 182, 183 (i), 737 (d-e), 738 (h). – iv 125 (i), 126 (h), 127 (d-f), 156 (a, b, d), 569 (d), 570. – v 38 (c und i), 212 (a). – vi 237 (i), 355 (a).

II 18 ii 176, 738. – iii 193. – iv 126 f.

II 19 ii 38 (c), 176 f. – iii 63.

II 20 ii 179.

II 21 ii 179 f. – iii 327. – vi 193.

II 22 ii 174, 182 (d), 183 (c-e). – iv 127 (c). – v 212. – vi 355 (c-e).

II 23 ii 736 f. – iv 572.

II 24 ii 737 f. – v 32.

II 25 ii 738.

II 26 ii 741. – iv 226 (c).

II 27 ii 740.

II 28 ii 740 f. – iv 226 (a).

II 29 ii 740 f.

II 30 ii 737 (k), 739, 741 (f-g). – iv 401 (e).

II 31 ii 739.

II 32 ii 741.

II 33 ii 740.

II 34 iii 193. – iv 126 f., 143.

II 35 iii 193, 427. – iv 130, 143.

II 36 iii 194, 427.

II 37-38 iii 194.

II 39 iii 194.

III 1 i 236, 238, 240 (d).

III 2 i 239 f., 249 (a und g). – ii 480 (g). – v 57 (h), 98 (a-b).

III 3 i 239 f., 244 (a). – v 98 (a-b).

III 4 i 239 f. – ii 116.

III 6 i 283, 315. – ii 475 f.

III 7 ii 477 f., 480 (h). – v 51 (c), 98 (c, e-f). – vi 282 (d).

III 8 ii 478-480. – v 51, 98.

III 9 ii 480.

III 10 ii 480.

III 11 i 239 f. (a-c, h), 250 (a-c). – ii 475, 477, 480 (e). – v 51 (a-c), 98 (a-c).

III 12 ii 481-483.

III 13 ii 480 f.

III 14 ii 481. – iv 190. – vi 249.

III 15 ii 481.

III 16 ii 481.

III 17 ii 481.

III 18 ii 482 f.

III 19 ii 483.

III 20 ii 483. – iii 62.
III 21 i 257, 259 f. – ii 478 (e-g).
III 22 i 260. – v 194.
III 23 i 257-259, 265 (f). – ii 479 (a).

IV 1 i 340 f., 348. – iv 361, 743.
IV 2 i 341, 360 (g). – iv 492.
IV 3 i 341 f., 359 (f).
IV 4 i 341 f., 347. – iii 361. – vi 288.
IV 5 i 341 f., 347.
IV 6 i 322, 328, 335, 340 (a-b), 347 (c).
IV 7 i 345-347.
IV 8 i 345. – v 225.
IV 9 i 347, 375. – ii 400 (c). – vi 249 (a).
IV 10 i 356 (d), 359-364. – iv 380 (w). – v 83. – vi 433 (q).
IV 11 i 342 (a), 347 (a), 359-361.
IV 12 i 359-361.
IV 13 i 359 f., 363 f., 375 (e).
IV 14 i 364.
IV 15 i 348 (a), 354 (a), 355 (f), 358 (f), 360 f.
IV 16 i 357 f.
IV 17 i 356 f. – iii 361 (a).
IV 18 i 359.
IV 19 i 312, 356 f.
IV 20 i 357. – iii 309 (d), 312, 322, 357. – iv 757. – vi 11.
IV 21 i 357. – iv 758.
IV 22 i 356. – ii 399. – vi 65.
IV 23 i 356. – ii 396, 399. – vi 65.
IV 24 iv 7.
IV 25 i 368.
IV 26 i 363 (f-h), 366-369.
IV 27 i 373.
IV 28 i 356 (b), 365-367. – iii 354 (f). – vi 57 (d), 95 (b), 444.
IV 29 i 364. – iii 238.
IV 30 i 365.
IV 31 i 363 (b), 365 (a).
IV 32 i 355-357. – v 79 (a).
IV 33 i 357. – ii 40 (c-e). – iv 745 (e).
IV 34 i 356 f. – iii 235.
IV 35 i 356 (c), 358 (b-d), 369 (a).
IV 36 i 357 f., 369 f.
IV 37 i 369.
IV 38 i 364.
IV 39 i 358 (d, f, i), 373 f.
IV 40 i 358 (a), 373 (h), 376. – iv 183 (c), 614 (c).
IV 41 i 372 (q), 373 f., 382 (p-q). – ii 481 (a). – iv 337 (g-h), 340 (k-l, n). – v 419.
IV 42 i 373. – v 151.
IV 43 i 373.
IV 44 i 369 (b), 371 (a). – iii 46 (b).
IV 45 i 370.
IV 46 i 369 f. – iv 490 (a).
IV 47 i 371.
IV 48 i 362, 372.
IV 49 i 377.
IV 50 i 367 f., 373 (a und e). – iv 6 (d), 537, 539. – v 277 (d).
IV 51 i 376 f. – iii 183. – iv 160, 602.
IV 52 i 347, 376.
IV 53 i 377.
IV 54 i 378.
IV 55 i 378. – iv 657 (b).
IV 56 i 378. – v 155.
IV 57 i 378.
IV 58 i 379.
IV 59 i 378 f.
IV 60 i 379.
IV 61 i 348. – ii 427.
IV 62 ii 207 (d), 428. – iv 565 (b), 759 (b). – v 57 (d). – vi 328 (d).
IV 63 ii 428 f., 478.
IV 64 i 410. – ii 105, 428. – iv 157. – v 151.
IV 65 i 393.
IV 66 i 393.
IV 67 i 393.

V 1 ii 30. – iii 422.
V 2 ii 31.
V 3 ii 30 f.
V 4 ii 30, 33 (d). – iv 337 (c).
V 5 ii 30 f.
V 6 ii 31. – iv 374.
V 7 ii 31.
V 8 ii 30-32. – iv 374 (b), 388 (a).
V 9 ii 30.

VI 1 ii 107, 300, 309, 322, 380 f. – iii 422.
VI 2 ii 109 f.
VI 3 ii 109 f.
VI 4 ii 109, 115.
VI 5 ii 114 f.
VI 6 ii 109, 115.
VI 7 ii 97 (d-e), 109 f.
VI 8 ii 109, 111. – iv 587 (e).
VI 9 ii 111.
VI 10 ii 114.
VI 11 ii 112.
VI 12 ii 109, 114.
VI 13 ii 109, 111 (b-c), 114 f. – iii 125.
VI 14 ii 109, 116.
VI 15 ii 107, 109, 116.

VI 16 ii 110.
VI 17 ii 109.
VI 18 ii 116.
VI 19 ii 109, 112.

VII 1 ii 161-163, 202 (i), 211.
VII 2 ii 162.

VIII 1 i 412. – ii 227 (i).
VIII 2 i 412 f. – iv 362 (u-w).
VIII 3 i 407.
VIII 4 ii 225 (e-f), 231, 616. – v 57 (e-f).
VIII 5 ii 225 (b, d, g), 599 (f), 614-616.
VIII 6 ii 179.
VIII 7 i 13. – ii 461 f. – iv 8 (a), 555 (q), 676 (g), 711 (l).
VIII 8 ii 574 f., 582 (i).
VIII 9 ii 105, 576 (b-f), 579 (i). – v 91, 151.
VIII 10 ii 575, 577.
VIII 11 ii 579 f.
VIII 12 ii 595 f.

IX 1 i 15 (e). – ii 247 f.
IX 2 ii 237 (b), 255 (a und l), 257, 260-262, 265 (k), 338 (l). – iv 382 (b), 690 (h).
IX 3 ii 255-257, 261.
IX 4 ii 235, 256, 274. – iv 690.
IX 5 ii 258.
IX 6 ii 260-263, 336 (a-e).
IX 7 ii 111 (a), 114 (a), 260, 261 f. (a).
IX 8 ii 268.
IX 9 ii 268. – iii 287.
IX 10 i 373. – ii 105, 268. – iii 286, 442. – v 91, 441.
IX 11 ii 262, 264, 268, 312. – iv 748.
IX 12 ii 271. – iv 59, 702.
IX 13 ii 270.
IX 14 i 258 (b), 267 (b-c), 271. – v 125 (d-k).
IX 15 ii 272.
IX 16 ii 272 f. – iii 291. – v 250 (f), 457.
IX 17 ii 270, 273. – v 250.
IX 19 ii 276.
IX 20 ii 274. – iv 509 (c), 602.
IX 21 ii 277-279. – iv 655. – vi 482.
IX 22 ii 235. – iv 647.
IX 23 ii 279. – iv 655.

X 1 ii 300. – iii 264. – iv 536, 540. – v 449.
X 2 ii 290-293, 295. – iv 715 (i), 719 (c).
X 3 ii 297.
X 4 ii 284, 302, 308.
X 5 ii 301. – v 38. – vi 282, 665.
X 6 ii 301 f. – iii 408. – iv 321, 572 (c), 665. – vi 170.
X 7 ii 256, 307.
X 9 ii 306.
X 10 ii 300, 309.
X 11 ii 300, 309, 314, 375.
X 12 ii 306 f. – iv 514.
X 13 ii 308. – v 326.
X 14 ii 107, 307. – iii 416. – v 327. – vi 2.
X 15 ii 308. – iv 97. – v 158. – vi 314.
X 16-17 ii 308.
X 18 ii 308.

XI 1 ii 309, 372. – iii 264.
XI 2 ii 375.
XI 3 ii 375. – iv 624 (d).

XII 1, v. 1 ii 236, 238, 317, 319, 383 f.
v. 2 ii 313, 384.
v. 4 ii 384, 387.
v. 8 ii 310.
v. 8 ff. i 48.
vv. 9-12 ii 311.
v. 12 ii 383.
v. 13 ii 386.
v. 15 ii 387.
v. 16 ii 311.
v. 17 ii 384.
vv. 18 f. ii 386.
v. 20 f. ii 384 f.
v. 23 ii 310.
v. 24 iv 235.
v. 24 f. ii 311.
vv. 31 f. i 398.
XII 2 ii 394 f.
v. 1 ii 12.
v. 23 ii 237, 241.
vv. 23 ff. i 272.
v. 24-26 ii 8 f., 12.
v. 27 ii 6, 10.
v. 28 i 272. – ii 10.
v. 30 ii 13.
v. 31 iii 429.
vv. 32 f. ii 13.
XII 3 ii 242, 395.

XIII 1 II 398 f., 401 (e).
XIII 2 ii 401.
XIII 3 ii 399.
XIII 4 ii 398, 401. – iii 377.
XIII 5 ii 398 (b), 401.
XIII 6 ii 398 (b), 401.

XIII 7 ii 398.
XIII 8 ii 400. – iv 9, 750.
XIII 9 ii 398, 400. – iv 62.
XIII 10 ii 407 f.
XIII 11 ii 408.
XIII 12 ii 400, 407.
XIII 13-14 ii 409.
XIII 15 ii 406. – iv 647.
XIII 16 ii 406. – iv 647.
XIII 17 ii 403 f.
XIII 18 ii 403-405.
XIII 19 ii 404.
XIII 20 ii 46, 403-405. – vi 337.
XIII 21 ii 404-406. – iv 611 (b).
XIII 21 A iii 50. – iv 413. – v 243.
XIII 22 ii 405.
XIII 23 ii 404 f. – iv 600.
XIII 24 ii 408. – iv 707.
XIII 25 ii 413 f.
XIII 26 ii 409 (a-c), 413 f. (d-n).
XIII 27 ii 413.
XIII 28 ii 401, 408 (f), 413. – iii 391 (f). – iv 707 (c).
XIII 29 ii 413.
XIII 30 ii 413.
XIII 31 ii 390, 409.
XIII 32 ii 410.
XIII 33 ii 410. – iv 714, 760.
XIII 34 ii 409 f. – iv 707 (i), 760 (c-d, k).
XIII 35 ii 279, 414 f.
XIII 36 ii 415. – iii 176, 187. – v 365.
XIII 37 ii 415 f. – iii 176, 187. – v 365.
XIII 38 ii 415 f. – v 365.
XIII 39 ii 416. – v 365.
XIII 40 ii 416 f. – iv 763 (g).
XIII 41 ii 407.
XIII 42 ii 407.
XIII 43 ii 417.

XIV 1 ii 495-497. – IV 136, 568 (b). – v 32, 38.
XIV 2 ii 496.
XIV 3 ii 495.
XIV 4 ii 496.
XIV 5 ii 497. – iv 490.
XIV 6 ii 497 f. – v 237.
XIV 7 ii 499. – iv 9, 144, 433.
XIV 8 ii 501.
XIV 9 ii 498 f., 507 (d-e).
XIV 10 ii 499. – vi 293.
XIV 11 ii 499.
XIV 12 ii 506.
XIV 13 ii 505 f.
XIV 14 ii 506.
XIV 15 ii 400 (b-c), 506 (b), 507. – iv 472.
XIV 16 ii 507.
XIV 18,
nr. 1 i 214. – ii 500. – iv 740.
nr. 2 ii 501.
nr. 3 ii 498.
nr. 4 ii 505.
nr. 5 ii 497.
nr. 6 ii 500.
nr. 7 ii 500, 502.
nr. 8 ii 498.
XIV 19 i 335 (c). – ii 501 f., 504-506. – iv 413 (o), 425 (p), 596 (x).
XIV 20 i 335 (o). – ii 498-502, 504 (e), 507 (d).
XIV 21 i 346. – ii 434, 529, 562, 724.
XIV 22 ii 529. – iv 380. – v 74.
XIV 23 ii 529.
XIV 24 ii 531.
XIV 25 ii 531.
XIV 26 ii 531. – iv 583.
XIV 27 ii 546 f.
XIV 28 ii 547. – iii 133. – iv 760.
XIV 29 ii 554. – iv 706 (c).
XIV 30 ii 562 f.
XIV 31 ii 563.
XIV 32 ii 563.

XV 1 iii 38-40, 42 (q), 334 (a). – iv 151 (c), 474 (f). – vi 248 (i).
XV 2 iii 38-41, 44 (b).
XV 3 ii 730. – iii 38-40, 42. – iv 150.
XV 4 iii 41 (a-b), 365 (c).
XV 5 iii 41 (b), 335, 364 (a), 368 (a).
XV 6 iii 41.
XV 7 iii 39 (a), 42 (c).
XV 8 iii 38-40. – iv 150.
XV 9 iii 38, 44. – vi 434.
XV 10 iii 44, 47.
XV 11 iii 47.
XV 12 iii 44 f. – v 276.
XV 13 iii 45.
XV 14 iii 48.
XV 15 iii 47.
XV 16 iii 46.
XV 17 iii 46. – v 257.
XV 18 iii 38, 46. – vi 392.
XV 19 ii 730. – iii 46 (a).
XV 20-21 iii 47.
XV 22 iii 48.
XV 23-24 iii 37.
XV 24 iii 38.
XV 25 ii 397. – iii 37.
XV 26 iii 49.

XV 27 iii 49.
XV 28 iii 49 f.
XV 29 iii 33 (f), 49-51, 256 (k-l), 267 (q), 273 (k). – iv 413. – v 392, 398.
XV 30 iii 52. – v 448.
XV 31 iii 53.
XV 32 iii 53.
XV 33 iii 53 f.
XV 34 iii 54.
XV 35 ii 730. – iii 55, 123.
XV 36 ii 53 (a), 731. – iii 54 (c), 125 (d), 278 (a). – v 406.
XV 37 iii 51.
XV 38 iii 51, 186.
XV 39 ii 730. – iii 51 (a).
XV 40 iii 52.
XV 41 ii 307, 324 (d), 730. – iii 55 (a-c), 290, 417, 446. – iv 711 (d). – v 457.
XV 42 ii 730, 734. – iii 56 f.
XV 43 iii 56, 166.
XV 44 ii 730. – iii 57, 290, 386 (h), 417. – iv 702. – v 457. – vi 196.
XV 45 ii 730. – iii 58 f.
XV 46 iii 57, 67, 291. – v 158, 457.
XV 47 iii 57, 67, 291. – v 158, 457.
XV 48 iii 59, 62 (m). – v 155.
XV 49 ii 732. – iii 39, 42. – iv 150 f., 165 (c).
XV 50 iii 48, 186.

XVI 1 iii 68, 225. – v 373.
XVI 2 iii 67 f.
XVI 3 iii 68.
XVI 4-5 iii 68.
XVI 6 iii 68 f., 165 (b).
XVI 7 iii 68-70, 72 f. – iii 85 (e).
XVI 8 iii 68 (b), 73 (a). – vi 124 (a).
XVI 9 iii 71, 73.
XVI 10 iii 68 f.
XVI 11 iii 69-71, 82 f. (c-d). – vi 293 (a).
XVI 12 iii 71 f., 88 (d). – v 311 (d).
XVI 13 iii 68 (b und d), 70 (b), 71 f.
XVI 14 ii 39. – iii 72, 165 (a-b).
XVI 15 ii 498 (a und m). – iii 69 (g-i), 70-73, 89, 165 (a-b), 357 (k), 447 (a). - iv 466 (c). – v 346 (a).
XVI 16 iii 74.
XVI 17 iii 71 (e-h), 74 (a-d).
XVI 18 iii 74, 88. – v 311.
XVI 19 iii 68, 74.
XVI 20 iii 71, 91, 255. – v 420.
XVI 21 iii 73. – v 307.
XVI 22 iii 70 (a), 75.
XVI 23 iii 75.
XVI 24 iii 75.
XVI 25 iii 75.
XVI 26 iii 76, 78 f., 368 (d).
XVI 27 iii 78 f.
XVI 28 iii 78 f.
XVI 29 iii 78 f.
XVI 30 iii 80, 91 f.
XVI 31 iii 80 f. (a-c), 90 (f). – iv 46 (f). – vi 288 (a-c).
XVI 32 iii 80.
XVI 33 iii 80.
XVI 34 iii 81 f.
XVI 35 iii 81, 92 (a-b).
XVI 36 iii 81.
XVI 37 iii 82.
XVI 38 iii 81 f.
XVI 39 iii 81 f.
XVI 40 iii 81.
XVI 41-42 iii 83.
XVI 43 iii 83.
XVI 44 ii 53, 396. – iii 87, 89, 278. – iv 506.
XVI 45 iii 84 f., 165 (e).
XVI 46 iii 84. – vi 115.
XVI 47 iii 84 f. – iv 5 (a und d).
XVI 48 iii 68, 73 (b), 84 f. – iv 666. – vi 115 (c-d).
XVI 49 iii 68, 84. – iv 469 (f), 761 (g).
XVI 50 iii 84 f.
XVI 51 iii 87.
XV) 52 iii 85, 247, 295, 379. – iv 47, 60, 71, 88. – vi 311.
XVI 53 iii 45 (a), 85.
XVI 54 iii 85, 246. – iv 5.
XVI 55 iii 85, 92, 247.
XVI 56 iii 85.
XVI 57 iii 85.
XVI 58 iii 73, 85. – iv 5. – v 401, 431.
XVI 59 iii 85. – v 236.
XVI 60 iii 84.
XVI 61 ii 39. – iii 85, 88 (b).
XVI 62 iii 380. – iv 6, 537. – v 95.
XVI 63 iii 70.
XVI 64 iii 86, 251 (f), 381. – vi 131, 315.
XVI 65 iii 70.
XVI 66 iii 89 (a-b), 307 (c-e). – iv 679 (a).
XVI 67 iii 45 (i), 91. – iv 576 (n), 755. – v 62, 402.
XVI 68 iii 91. – iv 755.

XVII 1 iii 109-112.

v. 4 iv 8.
v. 11 iv 757.
v. 19 iv 641.
v. 25 ii 114.
vv. 46 f. iii 130.
XVII 2 iii 109-112.
v. 23 iii 63.
v. 35 vi 410.
vv. 37 ff. iii 111. – vi 248.
v. 41 iii 308.
v. 69 iv 761.
XVII 3 iii 109. – vi 248 (v. 4).
XVII 4 iii 109, 128.
XVII 5 ii 259 (v. 3). – iii 35, 110.
XVII 6 ii 110. – iv 761.
XVII 7 iii 110, 130.
XVII 8 iii 108, 110, 130.
XVII 9 iii 110, 130.
XVII 10 iii 130.
XVII 12 iii 115.
XVII 13 iii 115, 187, 233. – iv 5, 71 f.
XVII 14 iii 115.
XVII 16 iii 117.
XVII 17 iii 116-118, 249 (g), 362. – v 435. – vi 127, 315.
XVII 18 iii 117. – iv 61 (a).
XVII 19 iii 121. – iv 473. – v 264, 338, 375.
XVII 20 iii 118 f.
XVII 21 iii 120, 252. – vi 133.
XVII 22 iii 118 (b), 119 f.
XVII 23 iii 88 (h-i), 120. – iv 15, 311 (h). – vi 127.
XVII 24 iii 120.
XVII 25 iii 120.
XVII 26 iii 122.
XVII 27 iii 122. – iv 23, 31.
XVII 28 iii 123.
XVII 29 iii 122.
XVII 30 iii 122.
XVII 31 iii 122 f., 139.
XVII 32 iii 122 f., 139 (a).
XVII 33 iii 123, 139.
XVII 34 iii 123. – iv 312. – vi 446.
XVII 35 iii 120, 123 f.
XVII 36 iii 120 (a), 125.
XVII 37 iii 124-126. – iv 761 (f). – vi 225.
XVII 38 iii 124. – vi 225.
XVII 39 iii 124.
XVII 40 iii 124.
XVII 41 iii 122, 413. – iv 154.
XVII 42 iii 125, 140 (i).
XVII 43 iii 123 (a), 125.
XVII 44 iii 115 (h), 126, 386 (h). – iv 84, 474 (d).
XVII 45 iii 115.
XVII 46 iii 115.
XVII 47 ii 171. – iii 115, 164, 247. – v 276.
XVII 48 iii 115.
XVII 49 iv 15, 35, 60.
XVII 50 iii 127 f.
XVII 51 iii 127. – v 433.
XVII 52 ii 741. – iii 82, 127, 159 (f), 164, 168 (h-i). – iv 75, 577. – v 246, 406.
XVII 53 iii 128.
XVII 54 iii 128.
XVII 55 iii 37, 107 (a-c), 124 (d-e). – iv 524, 761.
XVII 56 iii 107, 255. – iv 552.
XVII 57 iii 31.
XVII 58 iii 129 f. – iv 59, 702, 704 (q). – v 155, 177, 251.
XVII 59 iii 130, 187, 417. – vi 2, 287.
XVII 60 iii 130, 417. – iv 707 (e).

XVIII 1 iii 132, 436.
XVIII 2 iii 132 f.
XVIII 3 iii 134 f.
XVIII 4 ii 176 (g-h). – iii 135-137, 139, 141. – iv 588 (g-h), 690 (m). – v 385.
XVIII 5 iii 135 f., 139 (a).
XVIII 6 i 134. – iii 136 (h). – iv 56. – v 91 (g-h).
XVIII 7 iii 138 (c), 140.
XVIII 8 iii 140 f. – iv 76.
XVIII 9 iii 140.
XVIII 10 iii 139.
XVIII 11 iii 61, 134 (a), 139, 236. – iv 473. – v 238 (a), 264, 307, 375.
XVIII 12 iii 139. – iv 608.
XVIII 13 iii 141. – iv 59 f. (g-h), 73 (e-f), 79 (g). – vi 287.
XVIII 14 iii 141.
XVIII 15 iii 143 f.
XVIII 16 iii 143.
XVIII 17 iii 143.
XVIII 18 ii 176. – iii 144.
XVIII 19 iii 142 (a). – iv 88.
XVIII 20 iv 82, 88, 437.
XVIII 21 iii 134 f. – iv 89 (a), 299.
XVIII 22 iv 93.
XVIII 23 iii 31. – iv 90.
XVIII 24 iv 91-93, 333.

XIX 1 iii 166.
XIX 2 iii 165.
XIX 3 ii 498. – iii 165.
XIX 4 iii 165. – v 438.

XIX 5 iii 165.
XIX 6 iii 165.
XIX 7 iii 168.
XIX 8 iii 167 f. – iv 575 (b).
XIX 9 iii 166 f.
XIX 10 iii 167. – iv 58.
XIX 11 iii 167.
XIX 12 iii 166 f.
XIX 13 iii 167. – iv 58.
XIX 14 iii 167.
XIX 15 iii 168.
XIX 16 iii 165.
XIX 17 iii 31, 165.

XX 1 ii 185. – iii 184 f. – iv 419, 429 (c).
XX 2 iii 184.
XX 3 iii 184. – iv 414 (b-d).
XX 4 iii 185 (b). – iv 401 (a).
XX 5 iii 184 f. – iv 402.
XX 6 iii 184 (b-c), 185 (a), 187 (b).
XX 7 iii 184.
XX 8 iii 184 f. – iv 399, 756 (a).
XX 9 iii 185. – iv 399.
XX 10 iii 185. – iv 191, 405.
XX 11 iii 185. – iv 401.
XX 12 iii 182, 185. – iv 413 f.
XX 13 ii 433 (e). – iii 182, 185. – iv 399 f.
XX 14 iii 182. – iv 384.
XX 15 i 346. – iii 182, 185 f. – iv 191, 400.
XX 16 ii 374. – iii 182, 185.
XX 17 iii 184. – iv 411 (a).
XX 18 iii 184, 186. – iv 443 (c).
XX 19 iii 184.
XX 20 iii 182, 454.
XX 21 iii 187. – iv 756.
XX 22 iii 186.
XX 23 iv 430.
XX 24 iii 186.
XX 25 iii 186. – iv 148, 151, 308. – vi 386.
XX 26 iii 180.
XX 27 iii 183. – iv 305.
XX 29 ii 496 (e). – iii 183. – iv 136 (e), 141 (a), 305, 309 (e), 571 (b). – v 38 (a), 213 (c). – vi 451 (e).
XX 30-31 iii 187.

XXI 1 iii 224 f., 228, 250.
XXI 2 iii 225 f.
XXI 3 iii 226.
XXI 4 iii 224 (a), 228, 230, 236 (c), 250 (b). – iv 460 (a).
XXI 5 iii 227 f.
XXI 6 iii 224 f., 227-229, 236 (c), 250 (d-e).
XXI 7 iii 224 f.
XXI 8 iii 230. – v 383.
XXI 9 iii 230, 235.
XXI 10 iii 231.
XXI 11 iii 231.
XXI 12 iii 236. – vi 290.
XXI 13 iii 236, 241. – iv 474. – v 307.
XXI 14 iii 230, 236. – iv 474.
XXI 15 iii 236. – iv 474 (a-b).
XXI 16 iii 228.
XXI 17 iii 240 f., 282. – iv 73, 466. – v 382. – vi 8 f.
XXI 18 iii 230 (g), 232 f., 241 (f-g), 247 (e). – v 407 (b-d).
XXI 19 iii 233.
XXI 20 iii 227 f.
XXI 21 iii 228 (f), 235.
XXI 22 iii 228, 249 f., 255.
XXI 23 iii 235 (f), 244. – iv 129 (e), 483 (d). – v 379 (c-e), 383 (k).
XXI 24 iii 234, 248.
XXI 25 iii 234, 241 (c). – v 310 (b).
XXI 26 iii 234. – v 310.
XXI 27 iii 239 (c-d), 325 (d und g).
XXI 28 iii 230 (c), 234 (b).
XXI 29 iii 230. – iv 129 (b).
XXI 30 iii 236 f. (a-c, f), 310.
XXI 31 iii 240.
XXI 32 i 363. – iii 240.
XXI 33 iii 201, 240.
XXI 34 iii 242.
XXI 35 iii 241-243.
XXI 36 iii 240-242.
XXI 37 iii 258.
XXI 38 iii 243, 244 (a-b).
XXI 40 iii 244. – iv 18.
XXI 41 iii 231.
XXI 42 iii 231 f.
XXI 43 iii 231.
XXI 44 iii 127 (f-g), 231 (a-b), 251 f. – iv 666 (b). - v 321.
XXI 45 iii 251.
XXI 46 iii 252 (c), 254 (a-b). – iv 572 (b).
XXI 47 iii 136 (f), 142 (o), 252 f., 382 (o). – v 333 (f).
XXI 48 iii 253.
XXI 49 iii 253, 287 (c). – v 447 (c).
XXI 50 iii 252.
XXI 51 iii 254.
XXI 52 iii 254.
XXI 53 iii 254.
XXI 54 iii 271. – iv 137 (c).

XXI 55 iii 270.
XXI 55 A iii 271 f. – iv 725.
XXI 56 iii 272 f., 399. – iv 435 (a-b).
XXI 57 iii 273.
XXI 58 iii 273.
XXI 59 iii 273 f. – iv 71.
XXI 60 iii 273. – iv 71 (a). – vi 288, 293.
XXI 61 iii 273.
XXI 62 iii 272 (a-c), 274 (d).
XXI 63 iii 218 (k), 274 f. – iv 444 (e), 534, 688 (d).
XXI 64 iii 272-274, 400.
XXI 65 iii 274-276, 400 (h-l). – v 395 (a-b).
XXI 66 iii 271. – iv 71.
XXI 67 iii 256. – iv 9 (b), 17, 414.
XXI 68 iii 256, 273. – iv 414. – v 243. – vi 252.
XXI 69-71 iii 238. – vi 444.
XXI 72 i 363 (c). – iii 238.
XXI 73 iii 240. – iv 487 (c).
XXI 74 iii 209 f.
XXI 75 iii 209. – vi 292.
XXI 76 iii 209 f.
XXI 77 iii 248, 250 (b), 277 (a). – iv 85 f. – v 431, 439.
XXI 78 iii 277. – iv 71, 76.
XXI 79 iii 277.
XXI 80 iii 277. – iv 32. – v 263.
XXI 81 iii 277.
XXI 82 iii 276. – iv 50. – vi 273.
XXI 83 iii 276. – iv 50.
XXI 84 iii 276. – iv 47, 50, 130 (b), 137 (a).
XXI 85 iii 249.
XXI 86 i 371 (g). – ii 731. – iii 232 (a-c), 276 f., 283 (p).
XXI 87 iii 277.
XXI 88 iii 233 (d), 256 (c-d), 258 f., 261 (c). – v 217 (a).
XXI 89 iii 256 (b), 258 (c-d), 262 f. – v 415 (e-h).
XXI 90 iii 244 (r), 248 (l und u-z), 256-262, 276 f. (k-l, u-z), 283 (u-z). – iv 154 f. (l).
XXI 91 iii 137 (c), 256 (i-k), 261-263. – iv 301 (n). – vi 1 (o-t), 437 (n).
XXI 92 iii 141 (a-c), 247 (d), 257 f., 260 (a-c), 262 (n-o). – iv 311 (a). – v 217 (e-h).
XXI 93 iii 260.
XXI 94 iii 255 f., 260 (c). – vi 123 (n).
XXI 95 iii 259 f., 262.
XXI 96 iii 260 f.
XXI 97 iii 256, 278.
XXI 98 iii 255. – v 263. – vi 415.
XXI 99 iii 277 f., 280 (h-i), 405 (i). – iv 509.
XXI 100 iii 228 (e-f), 255 (h, l-m), 280 f., 283 (l). – iv 6 (a).
XXI 101 iii 228, 280 f.
XXI 102 iii 281.
XXI 103 iii 281 f.
XXI 104 iii 281-283.
XXI 105 iii 280-283.
XXI 106 iii 281 f. – vi 293.
XXI 107 iii 280.
XXI 108 iii 281.
XXI 110 iii 280, 283.
XXI 111 iii 283 f.
XXI 112 iii 284, 409 (b). – iv 47.
XXI 113 iii 283 f. – iv 61, 83.
XXI 114 iii 283 f. – iv 61, 83.
XXI 115 iii 280, 406.
XXI 116 iii 245.
XXI 117 iii 245 f. – v 439.
XXI 118 iii 245. – v 80.
XXI 119 iii 246.
XXI 120 iii 245 f., 250 (a). – iv 527 (b-c).
XXI 121 iii 84 f., 245 f. (b), 250 (a).
XXI 122 iii 244, 250.
XXI 123 iii 245 f. – v 439.
XXI 124 iii 245.
XXI 125 iii 247. – iv 445.
XXI 126 iii 244 (b), 247, 280.
XXI 127 iii 247. – iv 5, 34, 74.
XXI 128 iii 247 f. – iv 34, 85. – v 439.
XXI 129 iii 247.
XXI 130 ii 730. – iii 247.
XXI 131 iii 248.
XXI 132 iii 248.
XXI 133 iii 247.
XXI 134 iii 247.
XXI 135 iii 248.
XXI 136 iii 252. – iv 474 (a).
XXI 137 iii 254, 379 (d). – iv 61 (d).
XXI 138 iii 283.
XXI 139 iii 116, 249 (b), 327 f. (a). – iv 756.
XXI 140 iii 117 (m), 246, 249 f. – iv 486 (m), 487, 756.
XXI 141 iii 249, 328 (g). – iv 311 (p-r). – vi 208 (g).
XXI 142 iii 249.
XXI 143 iii 250.
XXI 144 iii 250.
XXI 145 iii 250.
XXI 146 iii 250.
XXI 147 iii 218.

XXI 148 iii 209.
XXI 149 iii 278. – iv 573.
XXI 150 iii 278.
XXI 151 iii 278. – v 91, 151.
XXI 152 iii 279.
XXI 153 iii 279. – iv 499.
XXI 154 iii 279. – iv 498.
XXI 155 iii 287-289. – iv 13 (a), 379 (d), 573 (i). – v 448 (l).
XXI 156 ii 268, 287.
XXI 157 iii 277.
XXI 158 iii 288. – iv 69, 71. – vi 288.
XXI 159 iii 289.
XXI 160 iii 286 f. – iv 586 (f).
XXI 161 iii 288 f.
XXI 162 iii 288.
XXI 163 iii 287.
XXI 164 iii 287.
XXI 165 iii 287. – iv 575.
XXI 166 iii 185, 290. – iv 529 f., 756 f. – v 243.
XXI 167 iii 264 f.
XXI 168 iii 264. – iv 536 f.
XXI 169 iii 264.
XXI 170 iii 251. – iv 666 (b).
XXI 171 iii 265, 390 (d-e). – iv 41, 47.
XXI 172 iii 265, 390. – vi 357.
XXI 173 iii 267 f. – iv 15, 43 (f).
XXI 174 iii 267 f.
XXI 175 iii 266-268.
XXI 176 iii 269.
XXI 177 iii 268.
XXI 178 iii 269 f. – iv 665.
XXI 179 iii 285.
XXI 180 iii 285. – iv 47, 331, 719.
XXI 181 iii 286, 291. – iv 509 (c).
XXI 182 iii 290 f., 417. – iv 702. – v 158, 448.
XXI 183 iii 290.

XXII 1 iii 353, 360 (a). – vi 112 (b).
XXII 2 iii 334. – iv 73 (a), 466, 761. – v 376. – vi 293.
XXII 3 iii 325 (a), 360. – iv 761. – v 76. – vi 31.
XXII 4 iii 325, 360 f.
XXII 5 iii 325, 360-362. – vi 14.
XXII 6 iii 325 (b), 334 (d), 353, 359-361. – vi 9.
XXII 8 iii 325, 340 (c), 360 f.
XXII 9 iii 340 (c), 360. – vi 9 (d).
XXII 10 iii 334 (a), 360 f.
XXII 11 iii 334.
XXII 12 iii 361.
XXII 13 iii 309 (b-c), 360 (a).
XXII 14 iii 309 f.
XXII 15 iii 309.
XXII 16 i 357. – iii 309, 311.
XXII 17 iii 309, 311.
XXII 18 iii 309, 311.
XXII 19 iii 309, 311.
XXII 20 iii 309, 311. – v 307.
XXII 21 iii 324-326. – vi 3 (e).
XXII 22 iii 325.
XXII 23 iii 325 f.
XXII 24 ii 180. – iii 325. – v 42.
XXII 25 iii 325.
XXII 26 iii 325.
XXII 27 iii 322. – v 381.
XXII 28 iii 313, 315. – vi 444.
XXII 29 iii 315-317.
XXII 30 iii 316 f.
XXII 31 iii 310 f., 316.
XXII 32 iii 315, 328 (d-e). – iv 761. – vi 444.
XXII 33 iii 310 f., 319. – vi 21.
XXII 34 iii 315.
XXII 35 iii 315.
XXII 36 iii 320.
XXII 37 iii 311, 315 f., 322 (c-d). – vi 40.
XXII 38 iii 310, 319, 322 (c-d).
XXII 39 iii 319.
XXII 40 iii 310 f., 319.
XXII 41 iii 310 f., 321 f.
XXII 42 iii 310, 318, 322.
XXII 43 iii 321, 354 (b).
XXII 44 iii 240, 321. – vi 115.
XXII 45 iii 335, 340 (c-d), 353 (b), 366 (b).
XXII 46 iii 335, 340 f., 360 (a). – vi 9 (a).
XXII 47 iii 340.
XXII 48 i 356. – iii 336, 339. – iv 87.
XXII 49 iii 41 (b-c), 335, 338 f., 344 (d-e), 346 (f), 359 (c). – v 235 (b-c).
XXII 50 ii 498 (d). – iii 41 (a-b), 333 (a), 335 (a), 341 (d), 362-364. – vi 315 (d).
XXII 51 iii 62 (t-v), 334 f. (k-l), 338-341, 344 (l und o), 364, 366 (q). – iv 85 (u). – v 235 (a-b). – vi 31 (l), 309 (t-v).
XXII 52 iii 333 (a), 339 (g), 340 (a-c, t), 343 f., 348 (f), 350 (b), 362-364. – vi 35 (a), 68 (e).
XXII 53 iii 321 (s-t), 331 f., 344 (n-q), 365 f. (a-d). – vi 27 (s-t), 42 f. (n-q), 115 (s-t).
XXII 54 iii 345. – vi 34.
XXII 55 iii 345.

XXII 56 iii 335, 343-345. – vi 67 (c-e).
XXII 57 iii 335 (b), 345.
XXII 58 iii 343 (a-d), 361 (f), 366 (f-g).
XXII 59 iii 333 (q), 338-340, 346 f.
XXII 60 iii 329 (o), 332 (a), 335 (d), 343-346, 348. – vi 36 (a).
XXII 61 iii 347.
XXII 62 iii 335 (f), 339 f. (b), 343.
XXII 63 iii 335 f., 339 (a), 341 f. (g-k), 346-348 (m-q, t-z), 365 f. (f und r). – vi 51-53 (d und t-x), 63 f. (a und t-x), 75 (t-x).
XXII 64 iii 329 (a), 346.
XXII 65 iii 344 (a-b, k), 346-348.
XXII 66 iii 342.
XXII 67 iii 339 (c-g), 363 (a), 365 (b).
XXII 68 iii 342, 369.
XXII 69 iii 344 (b), 369.
XXII 70 iii 335 (k), 338 (e), 344 (a und k), 353-355, 359 (l-m), 366 (d-e). – vi 58, 60 (a).
XXII 71 iii 353, 361 (a), 366 (b-c).
XXII 72 iii 354 f., 362 (a).
XXII 73 iii 333 (d), 354 f.
XXII 74 iii 335 (e und m-n), 344 (h-l), 354 (e), 356. – vi 60 f. (e und m-p).
XXII 75 iii 356.
XXII 76 iii 348 (b), 356 (a).
XXII 77 iii 341-343, 363 (e).
XXII 78 iii 298 (a), 312 (a), 333 f., 346 (b), 363 f. – vi 57 (h-i).
XXII 79 i 356 (b). – iii 225 (d), 309 (d-f), 323 (b-c), 334. – vi 64, 109.
XXII 80 ii 400. – iii 338.
XXII 81 ii 40 (a-b). – iii 332 f., 337, 347 (i), 359 f. (f-l), 365. – vi 1, 72 (e), 83 (f-l).
XXII 82 iii 332, 344 f., 357 (c).
XXII 83 iii 332, 343 f. (i-k), 347 (i), 349. – vi 79.
XXII 84 iii 332, 341 (g), 347 (e), 349 f. – vi 75 f.
XXII 85 iii 332, 347 (h-i), 354 (d), 359 (b). – vi 78 (d).
XXII 86 iii 332, 337 f., 353.
XXII 87 iii 356 (d und f), 373 (a). – iv 61 (e).
XXII 88 iii 321 (m-q), 333 (c-d), 347 (s), 349-351, 431. – vi 27 (m-q), 77 (m-q).
XXII 89 iii 321 (d und l), 351.
XXII 90 iii 329 (d), 343 (d), 349. – vi 69 (d).
XXII 91 iii 201 (d), 348 f.
XXII 92 iii 332.
XXII 93 iii 348, 361 (k).
XXII 94 iii 353.
XXII 95 iii 352 (a-g), 366 (h-k). – vi 51 (h-k).
XXII 96 iii 307, 352.
XXII 97 iii 307, 352, 363 (n).
XXII 98 iii 299 (a-b, f, n), 333 (b), 335 f., 338 (d), 360 (d), 363 (b).
XXII 99 iii 340 f., 343 (f), 356, 365 (c).
XXII 100 iii 299 (d), 359 (a-b).
XXII 101 iii 359.
XXII 102 iii 356 f.
XXII 103 iii 300 (b), 311 (b), 346 (e-f), 359 (c und f).
XXII 104 iii 334, 346 (a), 353, 359 (a).
XXII 105 i 365. – iii 321 (a), 353 f., 361 (n). – vi 117 (i).
XXII 105 A iii 353 f., 357 (e), 359 (b-d).
XXII 106 iii 356.
XXII 107 iii 329 (b), 356 f.
XXII 108 iii 357.
XXII 109 iii 357.
XXII 110 iii 357 f.
XXII 111 iii 357 f.
XXII 112 iii 357 f., 408 (f).
XXII 113 iii 358.
XXII 114 iii 345, 392.
XXII 115 i 354 (i). – iii 305 (m), 327 (d), 344 (a-d), 346 (d), 373 f. (c), 392. – vi 112 (d).
XXII 116 iii 335 (a), 341, 366 f.
XXII 117 iii 366 f.
XXII 118 iii 332, 366 f., 393 (f-g).
XXII 119 iii 322, 332 f., 392.
XXII 120 ii 40. – iii 322, 332, 394.
XXII 121 iii 322 f., 332, 394. – vi 65 (c und h), 107 (h), 348.
XXII 122 iii 368 f. – v 265. – vi 55.
XXII 123 iii 368.
XXII 124 iii 326, 333, 394.
XXII 125 iii 238, 349 (c). – v 399. – vi 212 (c), 350.
XXII 126 iii 326.
XXII 127 iii 369.
XXII 128 iii 370.
XXII 129 iii 341, 369-371. – vi 120 (a).
XXII 130 iii 369 f. (a-b), 377 (c). – vi 119 (c), 212 (a-b).
XXII 131 iii 335 (b), 369-371, 375 (d und g). – vi 120 (a).
XXII 132 iii 370 f. (a-c), 374 (c-e).
XXII 133 iii 374. – vi 133.
XXII 134 iii 372.
XXII 135 iii 371. – iv 518.

XXII 136 iii 369-371.
XXII 137 iii 321 (b), 371. – vi 27 (b).
XXII 138 iii 371. – iv 144.
XXII 139 iii 353 (c), 371 (a-b).
XXII 140 i 441. – iii 353 (h), 367 (h), 371, 393.
XXII 141 iii 375. – vi 315.
XXII 142 iii 376. – iv 111. – vi 51, 117, 315, 334.
XXII 143 iii 360.
XXII 144 iii 379. – vi 125.
XXII 145 iii 372. – iv 666 (b).
XXII 146 iii 369-371, 375 (e), 377 (e-f), 379 (f). – vi 120 (c-d).
XXII 147 iii 370 (a), 376-378. – vi 120 (a).
XXII 148 iii 341 (a), 369 f. (a-b), 377 f.
XXII 149 iii 341 (g und n), 371 (l), 374 (a-g), 376-379. – iv 666 (a). – vi 119 (n).
XXII 150 iii 335 (d), 341, 360 (d), 371 (a-b), 374 f. (d-g). – v 417 (e-g). – vi 341 (e-g), 378 (e-g).
XXII 151 iii 369 (a und e), 375-378. – iv 758 (d).
XXII 152 iii 325 (c), 360 f., 379.
XXII 153 iii 369, 379.
XXII 154 iii 361 (b), 369 (a), 379 (c). – vi 14 (a).
XXII 155 iii 379.
XXII 156 iii 203 (d-f), 378 f., 393. – vi 125 (i-k).
XXII 157 iv 184.
XXII 158 iii 120, 370 (a), 376. – iv 311.
XXII 159 iii 379, 402.
XXII 160 iii 373.
XXII 161 iii 31, 372.
XXII 162 iii 372.
XXII 163 iii 372.
XXII 164 iii 379 f.
XXII 165 iii 380 f.
XXII 166 iii 353 (b), 381 f. – v 278. – vi 1, 315.
XXII 167 iii 382.
XXII 168 iii 382.
XXII 169 iii 383.
XXII 170 iii 334 (c-d), 358 (g-i), 381-383.
XXII 171 iii 360 (f), 367 (b-c), 382. – iv 137 (a). – v 310.
XXII 172 iii 334, 382. – v 310.
XXII 173 iii 399 f. – iv 435.
XXII 174 iii 400.
XXII 175 iii 399.
XXII 176 iii 399 f.
XXII 177 iii 400.
XXII 178 iii 400.
XXII 179 i 358 (b). – iii 400 (a-b).
XXII 180 iii 307.
XXII 181 ii 455. – iii 397-399, 438 (l), 440 (e). – vi 446.
XXII 182 iii 397.
XXII 183 iii 397.
XXII 184 iii 393 (k und o-q), 403 f., 406 (m). – vi 145 (k und o-q), 151 (a-b).
XXII 185 iii 343 (b und i-k), 367 (i), 393, 404 (b und f). – iv 311 (m). – vi 145 (a), 151 (b).
XXII 186 iii 393 (a und e-g), 403-405. – vi 151.
XXII 187 iii 378 (c), 404 f. – vi 151.
XXII 188 iv 109.
XXII 189 iii 396 (t-u), 405 f. – iv 336 (q).
XXII 190 iii 405, 421 (a-c).
XXII 191 iii 404 f., 420. – iv 111. – vi 314.
XXII 192 iii 405.
XXII 193 iii 405-407.
XXII 194 iii 404 f. – vi 205 (d).
XXII 195 iii 405.
XXII 196 iii 401 f.
XXII 197 iii 401 f.
XXII 198 iii 402 f.
XXII 199 iii 402 f.
XXII 200 iii 405-407. – iv 33 (f).
XXII 201 ii 302 (a-c). – iii 396 (g-h), 406, 408.
XXII 202 iii 407.
XXII 203 iii 360, 379, 407.
XXII 204 iii 407.
XXII 205 iii 408 f. – iv 61 (e).
XXII 206 iii 409.
XXII 207 iii 408. – vi 99.
XXII 208 iii 408 f.
XXII 209 iii 409 f.
XXII 210 iii 410 f.
XXII 211 iii 410 (a), 412 (b).
XXII 212 iii 412.
XXII 212 A iii 413. – iv 610 (b).
XXII 213 iii 412.
XXII 214 iii 410.
XXII 215 iii 410. – iv 609.
XXII 216 iii 389, 400 (t-u). – iv 762. – vi 761.
XXII 217 iii 305[1], 389.

[1] Wo in Anm. 28 „XXII 216“ in „XXII 217“ zu ändern ist.

XXII 218 iii 389, 433.
XXII 219 iii 389.
XXII 220 iii 415.
XXII 221 iii 415.
XXII 222 vi 2.
XXII 223 iii 382 (d-h), 394-396, 413 (d), 415 (l). – iv 303 (m), 641 (l), 725, 758. – vi 282 (d-i), 489 (k-o).
XXII 224 iii 413.
XXII 225 iii 379, 414.
XXII 226 iii 369 (d), 418.
XXII 227 iii 35, 54, 396 (k-l), 413 f., 422. – v 317 (g).
XXII 228 iii 396, 413 f.
XXII 229 iii 362 (c), 379 f. – v 434. – vi 173 (c), 434, 437 (c), 452 (b).
XXII 231 iii 414 f. – iv 61, 64. – v 203. – vi 281.
XXII 232 iii 416.
XXII 233 iii 340 (f), 380. – iv 535.
XXII 234 ii 732. – iii 384, 415 (a-c), 429.
XXII 235 iii 382.
XXII 236 iii 386, 389.
XXII 237-240 iii 390.
XXII 240 iv 41.
XXII 241 iii 382 f.
XXII 242 iii 383. – vi 180 f.
XXII 243 iii 383.
XXII 244 iii 384.
XXII 245 iii 383. – v 163.
XXII 246 iii 384 f.
XXII 247 iii 384.
XXII 248 iii 386. – v 249.
XXII 249 iii 385 f.
XXII 250 iii 384.
XXII 251 iii 386.
XXII 252 iii 384.
XXII 253 iii 383.
XXII 254 iii 52, 384. – iv 652. – vi 2, 315.
nr. 3 iv 688.
nr. 4 i 19.
nr. 5 ii 105.
nr. 8 i 19. – ii 11.
nr. 9 iv 89.
nr. 10 iv 591.
nr. 11 iv 522.
nr. 14 iv 402.
XXII 255 iii 386 f.
XXII 256 iii 387.
XXII 257 iii 673. – iii 293 (d), 389, 414 (c). – iv 758.
XXII 258 ii 179 (c). – iii 306 (a), 389, 414.
XXII 259 iii 289, 389. – iv 757 (c). – v 42 (c).
XXII 260 iii 388. – iv 757 (c). – vi 281.
XXII 261 iii 388.
XXII 262 iii 388 f.
XXII 263 iii 386 (g-h), 416 f.
XXII 264 iii 416.
XXII 265 iii 417.
XXII 266 iii 418.
XXII 267 iii 390 f. – vi 2.
XXII 268 iii 391.
XXII 269 iii 391.
XXII 270 iii 384 (a-d), 390 f.
XXII 271 iii 385 (a), 391.
XXII 272 iii 391.
XXIII 1 iii 421. – vi 253.
XXIII 2 iii 421 f. – vi 153.
XXIII 3 iii 420.
XXIII 4 iii 421.
XXIII 5 ii 426 (c). – iii 420 (c), 422 (a).
XXIII 6 iii 227 (b), 425 f., 428. – iv 88 (b).
XXIII 7 iii 425 f., 428. – iv 87 (a-d). – v 373. – vi 51.
XXIII 8 iii 426. – iv 134 f., 138.
XXIII 9 iii 327 (f), 422-424. – iv 139. – vi 362.
XXIII 10 iii 423 f.
XXIII 11 iii 423. – iv 414.
XXIII 12 iii 423. – iv 139. – v 401.
XXIII 13 iii 426 f. – iv 139. – vi 362.
XXIII 14 iii 424.
XXIII 15 ii 172. – iii 427. – iv 135.
XXIII 16 iii 427. – iv 139, 528.
XXIII 17 i 409. – iii 413, 422.
XXIII 18 i 409. – iii 413, 422, 427 (b).
XXIII 19 iii 428 (d-e), 431-435.
XXIII 20 iii 432 (a-b), 444 (c-d).
XXIII 21 iii 431-433, 435.
XXIII 22 iii 433, 436 f.
XXIII 23 iii 433. – iv 570.
XXIII 24 iii 432 f.
XXIII 25 iii 431-434.
XXIII 26 iii 430 f., 436-438. – iv 290 (h), 297 (l).
XXIII 27 ii 170 (h). – iii 437-439. – vi 139 (a-e).
XXIII 28 iii 436 (a), 438 (a).
XXIII 29 iii 437 f.
XXIII 30 iii 436-438. – vi 217 (a).
XXIII 31 iii 436.
XXIII 32 iii 441.
XXIII 33 iii 431. – vi 214.
XXIII 33 iii 431 (a), 433 f. (k, n), 441-443. – vi 214 (a).
XXIII 34 iii 443.

XXIV 1 iv 3, 5.
XXIV 2 iv 3, 5, 17, 29 (b).
XXIV 3 iv 5.
XXIV 4 iv 6.
XXIV 5 iv 6 (c), 17, 249 (c-d).
XXIV 6 iv 5.
XXIV 7 iv 5.
XXIV 8 iv 5.
XXIV 9 iv 7. – v 79. – vi 242.
XXIV 11 iv 7.
XXIV 12 iv 9, 17, 251.
XXIV 13 iv 9. – v 215. – vi 370.
XXIV 14 iv 9 f.
XXIV 15 iv 9.
XXIV 16 iv 9 f., 12 (a).
XXIV 17 iv 10.
XXIV 18 ii 470. – iv 9 f.
XXIV 19 iv 11.
XXIV 20 iv 12.
XXIV 21 iv 13. – vi 257.
XXIV 22 iv 13.
XXIV 23 iv 8 f. – vi 250.
XXIV 24 iv 8.
XXIV 25 iv 8.
XXIV 26 iv 8.
XXIV 27 iv 8.
XXIV 28 iv 8.
XXIV 29 iv 13 f. – vi 264.
XXIV 30 iv 14.
XXIV 31 iv 11 f., 18. – vi 267.
XXIV 32 iv 10 f.
XXIV 33 iv 11 f.
XXIV 34 iv 13.
XXIV 35 iv 13.
XXIV 36 iv 13.
XXIV 37 iv 13.
XXIV 38 iv 14. – vi 270.
XXIV 39 iv 15, 17. – vi 269.
XXIV 40 iii 422 (e). – iv 15, 236 (b), 251 (b). – vi 482 (b).
XXIV 41 iv 14 f.
XXIV 42 iv 14, 17. – vi 269.
XXIV 43 iv 13.

XXV 1 iv 29, 31. – vi 3.
XXV 2 iv 29.
XXV 3 iv 29.
XXV 3 A iv 30.
XXV 4 iv 29 f.
XXV 5 iv 29-31. – vi 238 (d).
XXV 6 iv 28 f.
XXV 7 iv 29 f.
XXV 8 i 358 (b). – iv 31.
XXV 9 iv 31.
XXV 10 iv 30, 35, 48.
XXV 11 iv 30.
XXV 12 iv 30.
XXV 13 iv 30.
XXV 14 iv 28, 31 (b), 48.
XXV 15 iv 28, 30 (b).
XXV 16 iv 28.
XXV 17 iv 24, 28.
XXV 18 iii 25. – iv 41-43. – vi 225.
XXV 19 iv 42 f. – vi 225.
XXV 20 iv 7, 42 f.
XXV 21 iv 21.
XXV 22 iv 22.
XXV 23 iv 21.
XXV 24 iv 21 f., 41.
XXV 25 iv 20 f.
XXV 26 iv 22, 26 (b).
XXV 27 iv 20, 22 (c), 25 (f). – vi 247 (e-f).
XXV 28 iv 20 (a), 25.
XXV 29 iv 20 (a), 22 (b), 24 (a), 27 (c). – vi 252 (c).
XXV 30 iv 20 (a), 26.
XXV 31 iv 25.
XXV 32 iv 20.
XXV 33 iv 20. – vi 250.
XXV 34 i 436. – iv 19 f., 661.
XXV 35 iv 26, 136.
XXV 36 iv 18.
XXV 37 iv 18, 434.
XXV 38 iv 18.
XXV 39 iv 18.
XXV 40 iv 23, 25 (a-b), 26 (h), 81. – vi 251 (d).
XXV 41 iv 23, 25 (a). – vi 352.
XXV 42 iv 18, 21 (a), 23. – vi 229 (a).
XXV 43 iv 23.
XXV 44-45 iv 23, 81.
XXV 46 iv 27.
XXV 47 iv 27, 82 (a).
XXV 48 iv 27.
XXV 49 iv 22 (b), 27.
XXV 50 iv 24.
XXV 51 iv 24, 26 (c).
XXV 52 iv 24 f., 28. – v 312. – vi 342.
XXV 53 iv 24 f., 28. – v 312. – vi 342.
XXV 54 iv 31.
XXV 55 iv 31. – vi 257.
XXV 56 iv 31. – vi 257.
XXV 57 iv 35 (f-g), 154. – vi 295.
XXV 58 iv 32.
XXV 59 iv 28 (a), 32 (b).
XXV 60 iii 405 (c). – iv 32.
XXV 61 iv 32. – v 402.
XXV 62 iv 32.
XXV 63 iv 32 f.
XXV 64 iv 31 f.

XXV 65 iv 32 f.
XXV 66 iv 32.
XXV 67 iv 32 f.
XXV 68 iv 32.
XXV 69 iv 32 f.
XXV 70 iv 16 (a), 30 (c), 33.
XXV 71 iv 33.
XXV 72 iv 33.
XXV 73 iv 33.
XXV 74 iv 34.
XXV 75 iii 360. – iv 19 (a), 29 (b), 34. – vi 248.
XXV 76-77 iv 34.
XXV 78 iv 27 (a), 34, 85 (a).
XXV 79-80 iv 35.
XXV 81 iv 34.
XXV 82 iv 35.
XXV 83 iv 35.
XXV 84 iv 35.
XXV 85 iv 35.
XXV 86 iv 36.
XXV 87 iv 35, 488.
XXV 88 iv 22, 37.
XXV 89 iv 37.
XXV 90 iii 186. – iv 37.
XXV 91 iv 18, 39 (d).
XXV 92 iv 41.
XXV 93 iv 40.
XXV 94 iv 39.
XXV 95 iv 39.
XXV 96 iv 39.
XXV 97 iv 18, 39.
XXV 98 iv 17, 40.
XXV 99 iv 18.
XXV 100 iv 17, 29, 469.
XXV 101 iv 41, 306. – vi 452.
XXV 102 iv 44. – vi 234.
XXV 103 iv 44.
XXV 104 iv 44.
XXV 105 iv 44.
XXV 106 iv 44.
XXV 107 iv 44.
XXV 108 iv 14, 17.

XXVI 1 iv 45, 48 f.
XXVI 2 iv 45 (a), 47-49, 688 (h).
XXVI 3 iv 45, 48. – vi 342.
XXVI 4 iii 45 f., 49 (b-c). – iv 50. – v 402.
XXVI 5 iv 50.

XXVII 1 iv 61.
XXVII 2 iv 60 f. – vi 73 (d).
XXVII 3 iv 56.
XXVII 4 iii 409 (a). – iv 61 f., 72. – vi 158.
XXVII 5 iv 61 f., 72. – vi 274.
XXVII 6 iv 61 f., 72, 83. – vi 274.
XXVII 7 iv 62, 72.
XXVII 8 iv 58.
XXVII 9 iv 58, 735 (c).
XXVII 10 iv 55 f. (c und f), 63 (a), 66 (e).
XXVII 11 iv 63. – v 40 (d-e), 434 (d-e).
XXVII 12 iv 63.
XXVII 13 iv 63.
XXVII 14 iii 415. – iv 64.
XXVII 15 iv 67.
XXVII 16 iv 66 f.
XXVII 17 iv 56 (c und e), 66 f.
XXVII 18 iv 66, 68. – vi 279.
XXVII 19 iv 59 f., 72, 79.
XXVII 20 iv 59 f., 64 (l), 72, 79, 103. – v 153.
XXVII 21 iv 51, 59 f., 72, 79, 94 (a).

XXVIII 1 iv 73.
XXVIII 2 iv 68, 73 (a und f). – v 374 (a).
XXVIII 3 iv 73.
XXVIII 4 iv 71.
XXVIII 5 iv 71.
XXVIII 6 iv 71.
XXVIII 7 iv 71. – vi 304.
XXVIII 8 iv 71.
XXVIII 9 i 393. – iv 70.
XXVIII 10 iv 71, 76. – vi 265 (b).
XXVIII 11 iv 75.
XXVIII 12 iv 76, 84, 154. – vi 255.
XXVIII 13 iv 75. – vi 288.
XXVIII 14 iv 75. – vi 288.
XXVIII 15 iv 75, 173 (c). – vi 288.
XXVIII 16 iv 74 f. – v 316, 322.
XXVIII 17 iv 74 f.
XXVIII 18 iv 74.
XXVIII 19 iv 74.
XXVIII 20 iv 77, 84.
XXVIII 21 iv 74.
XXVIII 22 iv 72, 74.
XXVIII 22 iv 72.
XXVIII 23 iv 71 (b), 74 (c-d), 85.
XXVIII 24 iv 74.
XXVIII 25 iv 74, 86.
XXVIII 26 iv 72.
XXVIII 27 iv 76.

XXIX 1 iv 87.
XXIX 2 iv 87.
XXIX 3 iv 559.
XXIX 4 iv 81.
XXIX 5 iii 83. – iv 82. – vi 360.
XXIX 6 iv 78.
XXIX 7 iv 81.
XXIX 8 iv 81.

XXIX 9 iv 81.
XXIX 10 iv 82.
XXIX 11 iv 82, 88, 437.
XXIX 12 iv 82 f.
XXIX 13 iv 82.
XXIX 14 iv 82.
XXIX 15 iv 83 f.
XXIX 16 iv 83.
XXIX 17 iv 84, 647.
XXIX 18 iv 84.
XXIX 19 iv 84.
XXIX 20 iv 84. – vi 153.
XXIX 21 iv 84.
XXIX 22 iv 84. – vi 465.
XXIX 23 iv 84, 572.
XXIX 24 iv 85.
XXIX 25 iv 85, 293.
XXIX 26 iv 82.
XXIX 27 iv 85 f.
XXIX 28 iv 86, 474.
XXIX 29 iv 86. – vi 128 (a).
XXIX 30 iv 87. – vi 263.
XXIX 31-32 iv 87.
XXIX 33 iv 674.
XXIX 34 iv 674.
XXIX 35 iv 168, 674. – vi 356 (b).

XXX 1 iv 98 f.
XXX 2 iv 98 f.
XXX 3 iv 99.
XXX 4 iv 99. – vi 130, 315.
XXX 5 iii 380 f. – iv 98 (d), 102 f., 105. – vi 248 (m).
XXX 6 i 370 (b-c). – iii 249 (b). – iv 104-106.
XXX 7 iii 232 (g). – iv 101 f., 105 (b), 112 (p).
XXX 8 vi 315.
XXX 9 iv 102, 107.
XXX 10 iii 327 (b). – iv 97 (e), 100.
XXX 11 iii 165 (c). – iv 99-101, 103 f., 107. – vi 32 (e).
XXX 12 iv 103 (a), 106-108.
XXX 13 iv 103 f. (a), 106, 108.
XXX 15 iv 100 (d), 102 f.
XXX 16 iv 101 (b), 103 (c).
XXX 17 iv 99-101, 103 (e).
XXX 18 iv 99-101.
XXX 19 iv 99 (d), 101.
XXX 20 iii 85.
XXX 21 iv 111.
XXX 22 iv 106.
XXX 23 iv 106, 108 (c).
XXX 24 iv 109.
XXX 25 iv 109.
XXX 26 iv 109. – vi 314 (d).
XXX 27 iv 112.
XXX 28 v 202.

XXXI 1 iii 367. – iv 128-130. – vi 16.
XXXI 2 iv 128.
XXXI 3 iv 130. – vi 123 (d-e), 378 (d-e).
XXXI 4 iv 128 (d), 130 (d), 451 (f).
XXXI 5 iv 128.
XXXI 6 iv 128-130.
XXXI 7 iv 128 (f).
XXXI 8 iii 327 (e). – iv 128 f.
XXXI 9 iii 327 (c). – iv 41 (c), 129.
XXXI 10 iv 125, 128 f.
XXXI 11 iv 129.
XXXI 12 iv 559.
XXXI 13 iv 125, 128.
XXXI 14-17 iv 129.
XXXI 18 iv 23 (d), 130 (c). – vi 250 (d).
XXXI 19 iv 130.
XXXI 20 iv 124, 130.
XXXI 21 i 220 (c-d). – ii 183 (c-d). – iv 125-127. – v 32, 38 (a).
XXXI 22 iv 127, 130, 674. – vi 312.
XXXI 23 iv 41, 126 f.
XXXI 24 iv 126 f.
XXXI 25 iv 138.
XXXI 26 iv 41, 138.
XXXI 27 iv 138.
XXXI 28 iv 138.
XXXI 29 iv 138.
XXXI 30 iv 138 f.
XXXI 31 iv 140.
XXXI 32 iv 136 (d-e), 138 (e), 140 (a-c).
XXXI 33 iv 136. – vi 304.
XXXI 34 iv 41 (e), 135 f., 688 (c und f). – vi 363 (b).
XXXI 35 iv 141.
XXXI 36 iv 135, 139. – vi 363 (h).
XXXI 37 iv 139.
XXXI 38 iv 139 f.
XXXI 39 iv 139.
XXXI 40 iv 140.
XXXI 41 iv 140.
XXXI 42 iv 134 (d), 136 f.
XXXI 43 iv 92, 134, 137, 173, 294, 345.
XXXI 44 i 220 (d). – iv 135 f., 305 (a), 569 (d). – v 32, 213.
XXXI 45 iv 135 f., 691 (g-h).
XXXI 46 iv 143 f.
XXXI 47 iv 143 f.
XXXI 48 iv 144. – v 215. – vi 226.
XXXI 49 iv 143 f.

XXXI 50 iv 144.
XXXI 51 iv 144 (a), 372. – vi 370 (a).
XXXI 52 iv 372, 514 (c), 762.
XXXI 53 iv 144.
XXXI 54 iv 143 f., 503 (d-e).
XXXI 55 iv 143, 511.
XXXI 56 iv 141, 143.
XXXI 57 iv 144.
XXXI 58 iv 144.
XXXI 59 iv 144 f.
XXXI 60 iv 144.
XXXI 61 iii 46 (b). – iv 144, 688.
XXXI 62 iv 141 f.
XXXI 63 iv 141 f.
XXXI 64 iii 46 (d-h). – iv 141, 143 f.
XXXI 65 iv 678, 689 (b-c). – vi 265 (a), 328 (b-c).
XXXI 66 iii 31. – iv 145.

XXXII 1 iv 151.
XXXII 2 iv 159. – v 417. – vi 123.
XXXII 3-5 iv 159.
XXXII 6 iv 159.
XXXII 7 iv 160.
XXXII 8 iv 158.
XXXII 9 iv 158.
XXXII 10 iv 159.
XXXII 11 iv 157 f., 171.
XXXII 12 iv 157 f.
XXXII 13 iv 158.
XXXII 14 iv 159.
XXXII 15 iv 159 f.
XXXII 16 iv 151, 160.
XXXII 17 iv 148 (b), 150. – vi 397.
XXXII 18 iv 159.
XXXII 19 iv 157.
XXXII 20 iv 157.
XXXII 21 iv 157, 171, 456.
XXXII 22 iv 150.
XXXII 23 iv 151.
XXXII 24 iv 151, 171 (a).
XXXII 25 iv 149.
XXXII 26 iv 148 f., 157 (b).
XXXII 27 iv 148 f.
XXXII 28 iv 150.
XXXII 28 A iv 150 (d), 154 f.
XXXII 29 iv 158.
XXXII 30 iv 148 (f und i), 151-53, 171. – v 364 (f). – vi 389 (a-e, g).
XXXII 31 iv 148 (b), 151-153, 155, 170 f. (a und l). – v 364.
XXXII 32 iv 152, 310.
XXXII 33 iv 152.
XXXII 34 iv 148, 152, 171.
XXXII 35 iv 148, 151, 163.
XXXII 36 iv 152.
XXXII 37 iv 152.
XXXII 38 iv 167. – iv 396.
XXXII 39 iv 153 f.
XXXII 40 iv 153. – vi 386 (b).
XXXII 42 iv 157.
XXXII 43 iv 156.
XXXII 44 iv 160.
XXXII 45 iv 156.
XXXII 46 iv 156 f.
XXXII 47 iv 156, 159 (a-b).
XXXII 48 i 220. – iv 156. – v 32.
XXXII 49 iv 156. – v 38.
XXXII 49 A iv 156.
XXXII 50 iv 165.
XXXII 51-52 iv 164.
XXXII 53 iv 164.
XXXII 54 iv 163 f., 173, 176.
XXXII 55 iv 165, 171.
XXXII 56 iv 163-165.
XXXII 57 iv 165, 347.
XXXII 57 A iv 165, 347.
XXXII 58 iv 167. – vi 388.
XXXII 59 iv 166.
XXXII 60 iv 166 f.
XXXII 61 iv 69 (i), 171. – vi 388 (e).
XXXII 62 iv 163 (i), 165 (d, f, m), 171 (g), 173, 177 (b).
XXXII 63 iv 173.
XXXII 64 iv 172 f. – v 35.
XXXII 65 iv 173, 176.
XXXII 66 iii 336 (b). – iv 176.

XXXIII 1 iv 187, 189.
XXXIII 2 iv 187.
XXXIII 3 iv 190.
XXXIII 4 iv 187 (a), 200.
XXXIII 5 iv 186.
XXXIII 6 i 358 (h). – iv 186 f., 189-191, 193 (b), 196, 200 (p), 435 (a-c). – vi 407 (a-d).
XXXIII 7 iv 186.
XXXIII 8 iv 191.
XXXIII 9 iv 190.
XXXIII 10 iv 187, 190.
XXXIII 11 iv 180, 189.
XXXIII 12 iv 189.
XXXIII 13 iv 190.
XXXIII 14 iv 180, 188.
XXXIII 15 iv 187.
XXXIII 16 iv 181 (h), 187, 193. – vi 402 (b).

XXXIII 17 iv 193.
XXXIII 18 iv 194. – vi 402.
XXXIII 19 iv 191.
XXXIII 20 iv 193.
XXXIII 21 iv 192 f.
XXXIII 23 ii 550 (l-n). – iv 192 f., 196, 198.
XXXIII 24 iv 182-185, 187, 189 (b), 615 (b). – vi 421.
XXXIII 25 i 358 (c). – iv 189.
XXXIII 26 iv 181 f., 184 f.
XXXIII 27 iv 182 (c), 186 (b).
XXXIII 27 A iv 138, 192.
XXXIII 28 iv 138 (a), 185, 191 f.
XXXIII 29 iv 184 f.
XXXIII 31 iv 180, 182.
XXXIII 32 iv 185.
XXXIII 33 iv 185. – vi 416 (a).
XXXIII 33 A iv 185.
XXXIII 34 iv 185. – vi 413 (q).
XXXIII 36 iv 193.
XXXIII 37 iv 194.
XXXIII 38 iv 194.
XXXIII 39 iv 193. – v 38 (a-c).
XXXIII 40 iv 200.
XXXIII 41 iv 200 (c-d), 202.
XXXIII 44 iv 212.
XXXIII 45 ii 439. – iv 211.
XXXIII 46 iv 220.
XXXIII 46 A iv 226.
XXXIII 47 ii 226, 434. – iv 220, 370.
XXXIII 47-50 iv 222. – vi 424.
XXXIII 51 iv 223 f.

XXXIV 1 iv 237.
XXXIV 2 iv 237.

XXXV 1 i 452 (c-d). – iv 289, 293, 340, 511. – vi 483 (c-d).
XXXV 2 iv 292 f.
XXXV 3 iv 309.
XXXV 4 iv 309.
XXXV 5 iv 309. – vi 19.
XXXV 7 iii 238, 328. – iv 300. – v 83. – vi 434.
XXXV 8 iv 312.
XXXV 9 iv 312. – vi 433.
XXXV 10 iv 312. – v 314.
XXXV 11 iii 399. – iv 297, 313.
XXXV 12 iv 312. – vi 434.
XXXV 13 iv 309 f. – vi 434.
XXXV 14 iv 310. – vi 434.
XXXV 15 iv 310. – vi 434.
XXXV 16 iv 309.
XXXV 17 iv 310.
XXXV 18 iv 311.
XXXV 19 iv 309.
XXXV 20 iv 293, 297, 310.
XXXV 21 iv 310.
XXXV 21 A iv 306 (d), 310.
XXXV 22 iv 310 f.
XXXV 23 iv 158, 293, 297, 308 f. – v 365 (g).
XXXV 24 iv 308 f.
XXXV 25 iv 313.
XXXV 26 vi 173.
XXXV 27 iv 306.
XXXV 28 iv 306. – vi 268.
XXXV 29 iv 307.
XXXV 30 iv 306.
XXXV 31 iv 306. – vi 435.
XXXV 32 iv 306.
XXXV 33 iv 306.
XXXV 34 iv 307. – vi 435.
XXXV 35 iv 314, 316. – vi 434.
XXXV 36 iv 314. – vi 434, 471.
XXXV 37 iv 316, 335.
XXXV 38 iv 318 (b-c), 336 (a und d).
XXXV 39 iv 336.
XXXV 40 iv 336.
XXXV 41 iv 335.
XXXV 42 iv 297, 336.
XXXV 43 iv 316, 331 f. (b), 337 (c), 345 (d).
XXXV 44 iv 337 (c).
XXXV 45 iv 318.
XXXV 46 iv 319, 344.
XXXV 47 iv 316.
XXXV 48 iv 320.
XXXV 49 iv 320, 344.
XXXV 50 iv 289, 320 f.
XXXV 51 iv 321 f.
XXXV 52 iv 289 (a), 321.
XXXV 53 iv 322. – vi 474.
XXXV 54 iv 323 f.
XXXV 55 iv 323 (a), 325 (b-d).
XXXV 56 iv 324.
XXXV 57 iv 324.
XXXV 58 iv 327.
XXXV 59 iv 327 f. (a-d). – vi 474.
XXXV 60 iv 327 f., 343 (a).
XXXV 61 iv 327.
XXXV 62 iv 328, 343.
XXXV 63 iv 327.
XXXV 64 iv 329.
XXXV 65 iv 329. – vi 474 (c).
XXXV 66 iv 329.
XXXV 67 iv 330.

XXXV 68 iv 330.
XXXV 69 iv 330, 610.
XXXV 70 iv 327-330. – vi 471 (d).
XXXV 71 iv 289, 331. – vi 476 (c).
XXXV 72 iv 331.
XXXV 73 iv 331.
XXXV 74 iv 332.
XXXV 75 iv 332.
XXXV 76 iv 334.
XXXV 77 iv 290 (d), 334.
XXXV 78 iv 332, 334.
XXXV 79 iv 335. – vi 434.
XXXV 80 iv 335. – vi 434.
XXXV 81 iv 334f., 343 (a).
XXXV 82 iv 335. – vi 474.
XXXV 83 iv 290 (b), 334f. – vi 434.
XXXV 84 iv 334f. – vi 434.
XXXV 85 iv 332. 334-
XXXV 86 iv 340.
XXXV 87 iv 316, 340, 511.
XXXV 88 iv 316, 337f.
XXXV 89 iv 316, 337-339, 448 (i)
XXXV 90 iv 316, 337-339, 374 (d).
XXXV 91 iv 301, 316, 318 (d-f), 337.
XXXV 92 iv 316, 337.
XXXV 93 iv 341.
XXXV 94 iv 341.
XXXV 95 iv 342.
XXXV 96 iv 302.
XXXV 97 iv 302f. – vi 170.
XXXV 98 iv 304.
XXXV 99 iv 304.

b) Bücher und Traktate

Dieser Index enthält nicht jede Stelle, an der ein Buch zitiert wird; hierzu ist für die wichtigsten Werke eher das Belegstellenregister (oben S. 907-939) heranzuziehen. Es sind vielmehr alle diejenigen Stellen genannt, an denen mir über ein Buch, ob erhalten oder nicht, irgendetwas Signifikantes ausgesagt schien. Dabei sind auch Dubletten aufgenommen; der Benutzer möge selber entscheiden, was ihm verwertbar erscheint.

ʿAbaṭ al-ḥikma (Ibn ar-Rēwandī) iv 316, 333, 340, 346. – vi 436 (XXXV b, nr. 39), 482 f.
(K. fī l-) ʿAbbāsīya (Ǧāḥiẓ) vi 315 f. (XXX, nr. 61).
-Abwāb (ʿAbbād b. Sulaimān) iv 19. – vi 237 (XXV, nr. 4).
-Abwāb (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 1).
-Abwāb al-kabīr (Abū Hāšim) iv 19.
-Abwāb aṣ-ṣaġīr (Abū Hāšim) iv 19.
-Abwāb fī l-maḫlūq (Ḥafṣ al-Fard) ii 730. – v 252 (XV b, nr. 3).
Adab al-ǧadal (Aš'arī) vi 441.
Adab al-ǧadal (Ibn ar-Rēwandī) iv 306 f. – vi 435 (XXXV b, nr. 30), 454.
Ādāb al-ʿibādāt (Šaqīq al-Balḫī) ii 546.
Ādāb al-mutakallimīn (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36 f. – iv 307. – v 231 (XV a, nr. 51).
Ādāb an-nufūs (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 13).
Adab al-qāḍī (Abū Yūsuf) iii 188.
Adab al-qāḍī ẉal-qaḍā' (Haiṯam b. Sulaimān al-Qaisī) iv 221.
-Adab wad-dalāla ʿalā l-ḫair (Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī) i 391.
(Risāla fī l-) Adab wal-murūwa (Ṣāliḥ b. Ǧanāḥ) ii 19.
-ʿAdl (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 2).
-ʿAdl (Murdār) iii 136. – v 331 (XVIII b, nr. 4).
(K. fī l-) ʿAdl (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 13).
-ʿAdl, ʿalā l-Muǧbira (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 5).
-ʿAdl, fī aṣnāf al-Muʿtazila (Qāsim b. Ḫalīl ad-Dimašqī) vi 428 (XXXIV, nr. 3).
-ʿAdl wat-tauḥīd (ʿAmr b. ʿUbaid) ii 306. – v 136, 165 (X, nr. 1).
-ʿAdūw al-muṣliḥ (Ḍirār b. ʿAmr) v 231 (XV a, nr. 56).
Adyān al-ʿArab (Ǧāḥiẓ) vi 313 (XXX, nr. 3).
-Afʿāl (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 38).
-Afʿāl aṭ-ṭabāʾiʿ (Ǧāḥiẓ) iv 107. – vi 314 (XXX, nr. 14).
-Aġānī (Abū l-Farağ al-Iṣfahānī) v 18 f., 21.
-Aǧzā' ṯalāṯmi'a wa-sittūn (ʿAmr b. ʿUbaid) ii 300. – iv 749.
-Aḫbār (Ḍirār b. ʿAmr) v 231 (XV a, nr. 48).
-Aḫbār wa-kaifa taṣiḥḥ (Ǧāḥiẓ) vi 2, 183-187, 315 (XXX, nr. 41).
-Aḫbār wa-kaifa taṣiḥḥ (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 22).
-Aḫbār war-radd ʿalā man abṭala t-tawātur (Ibn ar-Rēwandī) iv 306. – vi 434 (XXXV b, nr. 26).
Aḫbār al-ʿAbbās i 49, 440. – iii 18.
Aḫbār Abī l-ʿAinā' (Ibn Abī Ṭāhir) iii 482.
Aḫbār ʿAmr b. ʿUbaid (Dāraquṭnī) v 109.
Aḫbār ad-daula (Abū Huraira ar-Rāwandī?) iii 18.
Aḫbār Muḥammad wa-Ibrāhīm ibnay ʿAbdallāh (ʿUmar b. Šabba) i 252.
Aḫbār al-Qur'ān (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 17).
Aḫbar as-salaf (Ḥubaiš b. Mubaššir) iv 56.
ʿAhd Ardašīr ii 26. – iii 55, 448.
-Aḥdāṯ waṣ-ṣifāt (Abū l-Muʾaṯṯir) ii 712.
Aḥkām al-Qur'ān (Aḥmad b. al-Muʿaḏḏal) iv 54.
Aḥkām at-tauba (Muḥāsibī) iv 589. – vi 419 (XXXIII b, nr. 12).
(Risāla fī) Aḫlāq Muḥammad b. al-Ǧahm al-Barmakī (Ǧāḥiẓ) iii 66.
-ʿAin (Ḫalīl b. Aḥmad) ii 220, 222.
-ʿAks (ʿAbbād b. Sulaimān) iv 19. – vi 237 (XXV, nr. 5).
(K.) Akṯam b. Ṣaifī (Bišr b. al-Muʿtamir) v 285 (XVII, nr. 44a).
-ʿĀlam (Naẓẓām) vi 3.
(K. fī l-) ʿĀlam al-kabīr (Naẓẓām) iii 307. – vi 3 (XXII, nr. 25).
-ʿĀlam aṣ-ṣaġīr (Naẓẓām) iii 307. – vi 3 (XXII, nr. 26).
Aʿlām an-nabī (Dāwūd al- Iṣfahānī) vi 426.

A'lām an-nubūwa (Abū Ḥātim ar-Rāzī) iv 322, 333.
(-Risāla fī) A'lām an-nubūwa (Ma'mūn) iii 202.
A'lām ar-rasūl (Ma'mūn) iii 202.
'Alāmāt ṣidq ar-rasūl (Abū l-Huḏail) iii 285. – v 368 (XXI, nr. 37).
-Alf mas'ala (Wāṣil b. 'Aṭā') v 137 f. (IX, nr. 13).
Alfāẓ (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 26).
-'Ālim wal-muta'allim (Abū Ḥanīfa) i 193, 200, 202 ff., 207, 403, 407. – ii 264 f., 536, 561 f. – iv 581, 728. – v 30.
-Alṭāf (? Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 26).
-Amālī Aḥmad b. 'Īsā) i 257.
-Amālī (Murtaḍā) v 145.
-Amānāt wal-i'tiqādāt (Sa'adyā) ii 729. – iv 303.
-Amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar (Aṣamm) ii 409. – v 193 (XIII, nr. 12).
(K. fī l-)Amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar (Ğa'far b. Mubaššir) iv 58. – vi 274 (XXVII, nr. 8).
-Amṣār wa-'aġā'ib al-buldān (Ğāḥiẓ) i 61, 96, 106. – ii 54, 705. – iv 113.
(K. fī) anna l-asmā' lā tuqāsu (Ḍirār b. 'Amr) iii 38. – v 229 (XV a, nr. 4).
-Ansāb (Sam'ānī) v 40, 43, 56.
'Aqīda (Abū Ḥātim ar-Rāzī) ii 637.
'Aqīda (Abū l-Laiṯ as-Samarqandī) ii 565.
'Aqīda (Ibn Ḥanbal) ii 208. – iii 133.
'Aqīda ('Īsā b. Fūrak) iv 751 f.
'Aqīda (Sufyān aṯ-Ṯaurī) i 225.
'Aqīda (Ṭaḥāwī) ii 727.
'Aqīda ('Umar b. Ğumai') i 4. – ii 185.
'Aqīda (Wā'il b. Aiyūb) iv 754.
'Aqīdat al-uṣūl (Abū l-Laiṯ as-Samarqandī) ii 565.
-'Aql (Dāwūd b. al-Muḥabbar) ii 120. – iv 207, 746 f.
-Aqsām wal-luġāt (Muqātil b. Sulaimān) v 224 (XIV b, nr. 10).
Aqwāl Qatāda ii 143-145, 191, 201.
-Ārā' wad-diyānāt (Naubaḫtī) i 422, 429. – ii 433, 547. – iii 50. – iv 92. – v 74, 241 f. – vi 379, 430 f., 478.
(K. fī l-)A'rāḍ (Abū l-Huḏail) vi 4.
-A'rāḍ (Ibn ar-Rēwandī) vi 433 (XXXV b, nr. 1).
-Arba' masā'il 'alā ahl al-ahwā' (Ḍirār b. 'Amr) iii 36. – v 230 (XV a, nr. 28).
Arba' rasā'il ilā Ibn al-Ḥāğğ fī l-'aql wal-ḥukm (Ğāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 33).
-Arkān (Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād) v 342 (XVIII f, nr. 2).
-'Arūs (Naẓẓām) iii 313. – vi 3 (XXII, nr. 32).
-Arzāq (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 33).
-Arzāq wal-mulk wal-āğāl wal-aṭfāl (Ḍirār b. 'Amr) iv 498. – v 229 (XV a, nr. 15).
Asbāb ḥudūṯ al-ḥurūf (Ibn Sīnā) iii 357.
-Asbāb wal-'ilm 'alā n-nubūwa (Ḍirār b. 'Amr) v 229 (XV a, nr. 23).
-'Askarīyāt (Abū Hāšim) iv 246.
Aṣl (Abān b. Taġlib) i 334.
Aṣl (Abū l-Ğārūd) i 256.
Aṣl ('Alī b. Mīṯam) v 100.
Aṣl ('Alī b. Ri'āb) i 382.
Aṣl ('Āṣim b. Ḥumaid) i 331.
Aṣl (Durust b. Abī Manṣūr) ii 435.
Aṣl (Ğābir al-Ğu'fī) i 296.
Aṣl (Ḥasan b. Ṣāliḥ Ibn Ḥaiy) i 247.
Aṣl (Hišām al-Ğawālīqī) i 344, 384. – v 69 (IV b, nr. 4).
Aṣl (Hišam b. al-Ḥakam) v 71.
Aṣl (Muṯannā b. al-Walīd) i 331.
Aṣl (Sulaim b. Qais) ii 709. – iv 544.
-Asmā' wal-aḥkām (Ibn ar-Rēwandī) iv 305. – vi 434 (XXXV b, nr. 18).
-Asmā' waṣ-ṣifāt (Baihaqī) iv 357, 373.
-Asmā' waṣ-ṣifāt (Ğubbā'ī) iv 252. – vi 439 f.
-Asmā' waṣ-ṣifāt (Muḥammad b. Isḥāq aṣ-Ṣibġī) iv 222.
Aṣnāf al-Murği'a (Wāṣil b. 'Aṭā') ii 268. – v 137 (IX, nr. 4).
-Ašriba (Ğa'far b. Mubaššir) iv 65. – vi 275 (XXVII, nr. 22).
-Ašriba (Iskāfī) vi 302 (XXIX, nr. 21).
-'Aṭab (?, Iskāfī) vi 302 (XXIX, nr. 22).
-Āṯār (al-kabīr; Ğa'far b. Mubaššir) iv 57. – vi 274 (XXVII, nr. 15).
-Āṯār (Rabī' b. Ḥabīb) ii 201.
(K. fī l-)Aṭfāl, 'alā l-Muġbira (Bišr b. al-Mu'tamir) iii 125. – v 283 (XVII, nr. 10).
-Ausaṭ (Nāši') iii 443. – iv 291. – vi 367 f. (XXXI d, nr. 1).
-Awā'il (Abū Bakr aš-Šaibānī) ii 629.
-Awā'il (Abū Hilāl al-'Askarī) v 162.
-Āy allatī tus'alu 'anhā l-Muġbira (Aṣamm) ii 401. – v 193 (XIII, nr. 11).
Āy al-Qur'ān (Ğāḥiẓ) vi 314 (XXX, nr. 24).
-Āyāt wal-mutašābihāt (Muqātil b. Sulaimān) ii 527. – v 223 (XIV b, nr. 5).
-'Aẓama (Abū š-Šaiḫ) ii 629.
(Risālat al-)'Aẓama (Muḥāsibī) iv 207-209. – vi 418 (XXXIII b, nr. 5).
-Azāriqa (Abū Miḫnaf) ii 187.

Bāb Mā 'īyat al-'aql wa-ḥaqīqat ma'nāhu (Muḥāsibī) iv 205. – vi 418 (XXXIII b, nr. 3).

-Bad' wat-ta'rīḫ (Maqdisī) iv 16, 255. – v 57.
Bad' al-ḫalq (ʿUmāra b. Waṯīma) ii 62.
Bad' man anāba ilā llāh (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 11).
-Badā' (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 385.
-Badā' (Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī) i 391.
-Badal (Iskāfī) iv 85. – vi 301 (XXIX, nr. 14).
-Badal (Naǧǧār) iv 155. – v 331. – vi 378 (XXXII, nr. 18).
-Badal, ʿalā n-Naǧǧār (Murdār) iii 137. – v 331 (XVIII b, nr. 19). – vi 377 f.
-Baḥṯ ʿan adillat at-takfīr wat-tafsīq (Abū l-Qāsim al-Bustī) vi 397.
-Balāġ al-akbar iv 333.
-Baqā' wal-fanā' (Ibn ar-Rēwandī) iv 313. – vi 433 (XXXV b, nr. 7).
Baṣā'ir ad-daraǧāt (Ibn aṣ-Ṣaffār) i 278.
-Baṣīra (Ibn ar-Rēwandī) iv 302, 316. – vi 438 (XXXV b, nr. 56).
-Baʿṯ wan-nušūr (Muḥāsibī) vi 420 (XXXIII b, nr. 27).
Bayān al-muškil, ʿalā Burġūṯ (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 11), 393.
-Bayān ʿan asmā' Allāh (Aṣamm) ii 397. – v 193 (XIII, nr. 4).
-Bayān ʿan al farq baina l-muʿǧizāt wal-karāmāt (Bāqillānī) iv 644.
(Risāla fī) Bayān maḏāhib aš-Šīʿa (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 59).
-Bayān wal-burhān (Abū l-Muʾaṯṯir) ii 712.
-Bayān wat-tabyīn (Ǧāḥiẓ) iii 112-115, 466. – iv 116 f.
Bilauhar wa-Būḏasaf ii 37. – iv 606.
Binā' al-maqāla al-ʿalawīya fī naqḍ ar-Risāla al-ʿUṯmānīya (Ibn Muṭahhar al-Ḥillī) iv 761. – vi 318.
Binā' al-maqāla al-Fāṭimīya fī naqḍ ar-Risāla al-ʿUṯmānīya (Ibn Ṭāwūs) vi 318.
-Birr waṣ-ṣila (Ibn al-Mubārak) ii 554.
-Burhān (ʿAmmār al-Baṣrī) iii 275.
-Burhān (Ǧāḥiẓ) iv 129. – vi 315 (XXX, nr. 34).
-Burhān (Saksakī) v 128 f., 235, 419. – vi 218, 269.

Corpus Ǧābirianum i 389. – ii 714. – iii 333, 429. – vi 3. – s. auch: *-Ǧārūf, -Ḥāṣil, -Ḥilqa, -Ḥudūd, -Īḍāḥ, -Taṣrīf.*

-Dalā'il wal-iʿtibār (Pseudo-Ǧāḥiẓ) iv 100, 133, 208.
-Dalāla ʿalā anna l-imāma farḍ (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 48).
-Dalāla ʿalā ḥadaṯ al-ašyā' (Ḍirār b. ʿAmr) iii 53. – v 229 (XV a, nr. 6).
-Dalālāt ʿalā ḥadaṯ al-ašyā' (Hišām b. al-Ḥakam) v 70 (IV c, nr. 2).
Dalālat al-aʿrāḍ (Šaḥḥām) iv 49. – vi 271 (XXVI, nr. 1).
-Dalīl (Qāsim b. Ibrāhīm) iv 208.
-Dāmiġ (Ibn ar-Rēwandī) iv 301, 316-318, 337-339, 342. – vi 436 (XXXV b, nr. 40), 437, 458, 483-487.
(Risāla fī) Ḏamm an-nabīḏ (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 68).
Ḏamm az-zinā (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 69).
Dānišnāme-yi ʿAlā'ī (Ibn Sīnā) iii 311. – vi 12.
-Dār (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 58. – vi 274 (XXVII, nr. 9).
Dar' al-qaul al-qabīḥ bit-taḥsīn wat-taqbīḥ (Ṭūfī) ii 49 f.
-Daula iii 154.
-Daula (Madā'inī) iii 19.
-Daulatain (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 44).
(K. fī d-)Daʿwa ii 268.
-Daʿwa (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 45).
(K. fī d-)Daʿwa (Wāṣil b. ʿAṭā') v 137 (IX, nr. 11).
Dawā' dā' al-qulūb (Muḥāsibī) i 146. – vi 421.
De anima (Aristoteles) vi 373.
De caelo (Aristoteles) iii 344.
De generatione et corruptione (Aristoteles) iii 42 f., 206.
De partibus animalium (Aristoteles) iii 112. – v 298 f.
-Diʿāma (Abū Ṭālib an-Nāṭiq bil-ḥaqq) vi 289.
Ḏikr mā baina z-Zaidīya war-Rāfiḍa (Ǧāḥiẓ) iv 96. – vi 316 (XXX, nr. 61).
(K. fī d-) Dimā' (Muḥāsibī) vi 418 (XXXIII b, nr. 8).
-Dirāya li-aḥkām ar-Riʿāya (Ibn al-Bārizī) vi 418.
Dīwān (Ǧābir b. Zaid al-Azdī) ii 191, 201.
-Dīwān al-maʿrūḍ ʿalā ʿulamā' al-Ibāḍīya ii 201.
Diyāna (Ǧaʿfar b. Ḥarb) iv 70, 72. – vi 289 (XXVIII, nr. 9).
-Diyāna (Murdār) iii 139. – v 331 (XVIII b, nr. 2).
-Diyāt (ʿAlī b. Riʾāb) i 382.

Faʿala wa-yafʿalu (Ḥafṣ al-Fard) ii 730.
-Faḍā'il (Abān b. Taġlib) i 334.
Faḍā'il ʿAlī (Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī) iv 92. – v 344 (XVIII g, nr. 5).
Faḍā'il ʿAlī (Iskāfī) iv 79. – vi 302 (XXIX, nr. 20).
Faḍā'il amīr al-mu'minīn (Ġulām Ḥalīl) iv 285.
(Risālat) Faḍā'il Makka was-sakan fīhā (Ḥasan al-Baṣrī ?) ii 45 f. – iv 745.

Faḍā'il al-Qur'ān (Aḥmad b. al-Mu'aḍḍal) iv 54.
Faḍīḥat al-Mu'tazila (Ibn ar-Rēwandī) iii 69, 80, 143, 170 f. – iv 58, 300 f., 315, 342 f. – v 90, 160, 262, 268, 272, 334. – vi 316, 435 (XXXV b, nr. 31).
(Risāla fī) Faḍīlat al-'afāf (Elias von Nisibis) vi 318.
Faḍīlat al-kalām (Ǧāḥiẓ) vi 313 (XXX, nr. 9).
Faḍīlat al-Mu'tazila (Ǧāḥiẓ) i 261. – iv 96 f., 107, 300 f. – v 160 f. – vi 314 (XXX, nr. 12), 435.
(K. fī) Faḍīlat an-naḥla 'alā kulli nabāt (Ǧāḥiẓ) vi 316.
Faḍl al-'Aǧam 'alā l-'Arab wa-ftiḫāruhā (Sa'īd b. Ḥumaid) iv 132.
(Risāla fī) Faḍl Banī Hāšim ('Abdal'azīz al-Kinānī) iii 507.
Faḍl Hāšim 'alā 'Abdšams (Ǧāḥiẓ) iv 115.
Faḍl al-'ilm (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 32).
Faḍl al-i'tizāl ('Abdalǧabbār) i 62, 231. – ii 235, 310. – iii 418. – iv 256.
Faḍl al-Qur'ān (Yūnus b. 'Abdarraḥmān al-Qummī) i 391.
(Risāla fī) Faḍl az-zuǧāǧ 'alā ḍ-ḍahab (Sahl b. Hārūn) iii 304.
Fahm al-Qur'ān wa-ma'ānīhi (Muḥāsibī) iv 202-205, 209. – vi 417 (XXXIII b, nr. 1).
Fahm aṣ-ṣalāt (Muḥāsibī) vi 418 (XXXIII b, nr. 6).
Fahm as-sunan (Muḥāsibī) iv 205. – vi 417 (XXXIII b, nr. 2).
-Faḫrī fī ansāb aṭ-Ṭālibīyīn (Ismā'īl b. al-Ḥusain al-Marwazī) i 62.
(Fī l-)Falsafa al-ūlā (Kindī) iii 491. – iv 730.
-Farā'iḍ (Faḍl b. Šāḏān) iv 291.
-Farā'iḍ (Sufyān aṯ-Ṯaurī) i 236.
Farā'iḍ (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 29).
-Farīd (Ibn ar-Rēwandī) iv 316, 318, 330, 341 f. – vi 436 f. (XXXV b, nr. 42), 487 f.
-Farq baina l-firaq (Baġdādī) iv 12, 17, 46, 50, 55, 76. – v 40, 44, 69, 87, 93, 111, 113, 116, 126, 129, 135, 159 f., 247, 272, 315, 323, 347, 419. – vi 104, 106, 110 f., 125, 132, 146, 153, 177, 180, 205, 234, 281, 307, 336.
-Farq mā baina n-nabī wal-mutanabbī (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 45).
(Risāla fī) Farṭ ǧahl Ya'qūb b. Isḥāq al-Kindī (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 65).
Fasād ad-dār wa-taḥrīm al-makāsib (Ibn ar-Rēwandī) iv 299. – vi 434 (XXXV b, nr. 21).
-Faṣl fī r-radd 'alā l-Mušabbiha (Ḥumaid b. Sa'īd) vi 357 (XXXI b, nr. 4).
Fatwā ('Abdarraḥmān b. Mahdī) ii 76 f.
Fatwā fī l-Ǧahmīya (Ibn al-Māǧašūn) ii 700.
Fatwā fī l-qadar (Ibn al-Māǧašūn) ii 693-695.
-Fihrist (Ibn an-Nadīm) i 420. – iv 94, 147, 169, 297, 316, 342. – v 136. – vi 1, 271, 338, 359, 366, 392, 437.
-Fikr fī llāh, 'alā l-Wāqifa (Ḍirār b. 'Amr) v 230 (XV a, nr. 29).
-Fikr wal-i'tibār fī d-dalā'il 'alā l-ḫāliq (Ǧibrīl b. Nūḥ al-Anbārī) iv 208.
Fiqh (Abū Ḫālid 'Amr b. Ḫālid / Zaid b. 'Alī) i 262-265.
-Fiqh al-absaṭ i 193, 203 f., 206 ff. – ii 207, 409, 537 f., 561 f. – iv 354 f., 358, 418, 529, 685, 689, 706, 740. – v 24.
-Fiqh al-akbar i 206 ff. – ii 536 f.
Fiqh ar-Riḍā ii 50. – iii 452.
-Firaq (Ǧubair b. Ġālib) ii 468.
(K. fī l-) Firaq al-islāmīya (Ǧāḥiẓ) vi 313 (XXX, nr. 2).
Firaq aš-Šī'a (Naubaḫtī) i 393. – v 57, 64, 71.
-Fiṣal (Ibn Ḥazm) iv 397. – v 111, 113, 235.
-Fitan (Nu'aim b. Ḥammād) ii 724.
(K. fī l-)Fuǧǧār wal-mu'āǧarīn (Ǧāḥiẓ) vi 316.
Funūn al-kalām (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 23).
-Furūq (Karābīsī) vi 423.
-Fuṣūl (Aš'arī) iv 336. – vi 441.
-Futūḥ (Muqātil b. Ḥaiyān) ii 511.
Futūḥ aš-Ša'm (Azdī) i 127.
-Futyā (Ǧāḥiẓ) iii 419, 466, 481. – iv 111, 728. – vi 2, 180, 187, 189, 201, 316 (XXX, nr. 66).
-Futyā (Muwais b. 'Imrān) iii 195.
-Futyā (Wāṣil b. 'Aṭā') v 137 (IX, nr. 2).

(K. fī l-) Ǧabr wal-qadar (Hišām b. al-Ḥakam) v 70 (IV c, nr. 11).
-Ǧafr i 253, 280, 281.
-Ǧa'rāfiya iii 201.
-Ġaiba (Ibn Abī Zainab an-Nu'mānī) iii 96. – iv 742.
-Ġaiba lil-huǧǧa iii 95.
(K. fī) Ǧam' al-aṣnāf (Abū l-Huḏail) v 368 (XXI, nr. 39).
-Ǧamal (Hišām b. Muḥammad al-Kalbī) i 301.
-Ǧamal (Ibn ar-Rēwandī) vi 434 (XXXV b, nr. 23).
-Ǧamal, fī amr Ṭalḥa waz-Zubair wa-'Ā'iša (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) v 66 (IV a, nr. 5).
-Ǧāmi' (Aḥmad b. Muḥammad al-Bazanṭī) i 384.
-Ǧāmi' (Ma'mar b. Rāšid) ii 708.
-Ǧāmi' al-ḫafī (Isfarā'īnī) iv 134. – vi 364.
-Ǧāmi' aṣ-ṣaġīr (Yūnus b. 'Abdarraḥmān al-Qummī) iv 743.

-*Ğāmiʿ, ʿalā r-Rāfiḍa* (Aṣamm) ii 412. – v 193 (XIII, nr. 20).
-*Ğāmiʿ fī l-fiqh* (Ḥasan b. Ṣāliḥ) i 247.
-*Ġānimīyāt* (Bišr b. Ġānim) ii 604.
Ğarāʾat ahl al-falak (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 7).
-*Ğarḥ wat-taʿdīl* (Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī) i 60.
-*Ġarīb al-mašriqī* (Abū ʿĪsā al-Warrāq) iv 289, 317 f., 340, 346, 762. – vi 432 (XXXV a, nr. 17).
-*Ġarīb fī l-Qurʾān* (Abān b. Taġlib) i 334.
-*Ğārūf* (Corpus Ğābirianum) ii 714. – iv 93, 318. – v 342.
-*Ğārūf (fī takāfuʾ al-adilla)* (Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād) iv 92 f., 318. – v 342 (XVIII f, nr. 1).
-*Ğauhar al-muqtaṣir* (Nazwānī) v 78.
Ğāvīdān ḫiraḏ iii 210.
Ğawāb ahl Ḫurāsān (Hišām al-Fuwaṭī) iv 3. – vi 222 (XXIV, nr. 9).
Ğawāb al-ʿAttābī (? Abū l-Huḏail) ii 181. – v 368 f. (XXI, nr. 49).
Ğawāb al-masāʾil aṭ-Ṭarābulusīyāt (Šarīf al-Murtaḍā) i 321.
Ğawāb al-mulḥid al-Baṣrī allaḏī ṭaʿana ʿalā ahl al-milal wa-qaṣada ilā l-Islām (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 2).
-*Ğawābāt* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 18).
-*Ğawābāt fī l-imāma* (Ğāḥiẓ) vi 4, 315 (XXX, nr. 49).
-*Ğawābāt fī l-maʿrifa* (Ğāḥiẓ) vi 4, 315 (XXX, nr. 37).
-*Ğawābāt fī l-Qurʾān* (Muqātil b. Sulaimān) v 223 (XIV b, nr. 9).
Ğawābāt al-Ḫurāsānīyīn (Ğubbāʾī) iv 254.
Ğawābāt masāʾil Abī l-Faḍl (Abū Hāšim) iv 254.
Ğawābāt ar-Rāmhurmuzīyīn (Aš'arī) iv 247.
Ğawābāt at-Tustarīyīn (Rāmhurmuzī) iii 294. – iv 247.
-*Ğawāhir wal-aʿrāḍ* (Abū l-Huḏail) iii 231. – v 368 (XXI, nr. 41).
-*Ğawāhir wal-aʿrāḍ* (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 31).
Ġāyāt al-afkār (Ibn al-Murtaḍā) vi 19, 113, 278.
-*Ġība* (Muḥāsibī) vi 420 (XXXIII b, nr. 28).
-*Ğihād* (Ibn al-Mubārak) ii 552.
(K. fī l-) Ğism war-ruʾya (Hišām b. al-Ḥakam ?) v 71.
(Risālat al-)Ġufrān (Maʿarrī) ii 12. – iii 489. – iv 33.
-*Ğumʿa* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 33. – v 231 (XV a, nr. 53).
Ğumal qaul ahl al-ḥaqq (Iskāfī) iv 723. – vi 301 (XXIX, nr. 1).
Ğumal uṣūl ad-dīn (Abū Salama al-Buḫārī) ii 564.
-*Ğuzʾ* (Naẓẓām) iii 68, 228, 309, 313. – vi 2 f. (XXII, nr. 20), 238.
-*Ğuzʾ allaḏī lā yataġazza'* (Abū l-Huḏail) v 369 (XXI, nr. 53). – vi 4.
-*Ğuzʾ allaḏī lā yataġazza' wal-qaul bil-aʿrāḍ wal-ğawāhir* (Muʿammar) iii 68. – v 254 (XVI a, nr. 2).
Ḫabar al-mūğib lil-ʿilm (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 427.
Ḫabar al-wāḥid (Dāwūd al-Iṣfahānī) ii 421. – vi 427.
Ḫabar al-wāḥid (Ğāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 42).
Ḫabar al-wāḥid (ʿĪsā b. Abān) iii 61. – iv 652.
-*Ḫaḍaṭ* (Abū ʿĪsā al-Warrāq) iv 292. – vi 431 (XXXV a, nr. 10).
-*Ḫaḍaṭ* (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 27).
-*Ḫadd, ʿalā Ibrāhīm* (Abū l-Huḏail) v 368 (XXI, nr. 40).
Ḥady as-sārī (Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī) i 63.
-*Ḫāfil fī takmilat al-Kāmil* (Ibn ar-Rūmīya) iii 177.
-*Haft wal-aẓilla* i 326, 331. – ii 486.
-*Ḥağar al-aḥmar* (Ibn ar-Rēwandī) iv 317 f., 342. – vi 435 (XXXV b, nr. 32).
-*Ḥağar al-aswad* (Ibn ar-Rēwandī) iv 317 f., 342. – vi 435 (XXXV b, nr. 33).
-*Ḥağğ* (Hišām al-Ğawālīqī) i 344. – v 69 (IV b, nr. 1).
-*Ḥağğ* (Ibn al-Māğašūn) ii 693.
-*Ḥağğ* (Makḥūl b. Abī Muslim) i 78.
-*Ḥaida* iii 205, 504-508. – iv 183, 622, 759. – v 353.
-*Ḥail* (Abū ʿUbaida) v 298.
Ḥaiy b. Yaqẓān (Ibn Ṭufail) ii 441. – iv 669 f.
-*Ḥakamain* (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 42).
-*Ḥakamain* (Hišām b. al-Hakam) v 71 (IV c, nr. 19).
Ḫalq al-afʿāl (ʿAṭawī) iv 166. – vi 396 (XXXII c, nr. 1).
Ḫalq al-afʿāl (Buḫārī) iv 181, 216.
Ḫalq al-afʿāl (Ibn Kullāb) iv 181. – vi 402 (XIII a, nr. 2).
Ḫalq al-afʿāl (Kūšānī) iv 169.
Ḫalq al-Qurʾān (Aṣamm) ii 400. – v 193 (XIII, nr. 7).
Ḫalq al-Qurʾān (Ğāḥiẓ) iii 418, 462, 469. – v 260 f. – vi 314 (XXX, nr. 21).
Ḫalq al-Qurʾān (Hišām al-Fuwaṭī) iv 3. – vi 222 (XXIV, nr. 4).
Ḫalq al-Qurʾān (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 8).

Ḫalq al-Qur'ān (Ibn ar-Rēwandī) iv 300. – vi 434 (XXXV b, nr. 19).
Ḫalq al-Qur'ān (Murdār) iii 136 f. – v 331 (XVIII b, nr. 16).
Ḫalq al-Qur'ān (Sulaimān al-Farrā') iv 268.
Ḫalq aš-šai' (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 35).
(K. fī) Ḫalq aš-šai' ʿan šai' (Abū l-Huḏail) v 368 (XXI, nr. 23).
-Ḫalwa wat-tanaqqul fī l-ʿibāda wa-daraǧāt al-ʿābidīn (Muḥāsibī ?) i 146 f. – iv 200. – vi 421.
Ḫanīn al-bahā'im (Abū ʿĪsā al-Warrāq) iv 290. – vi 432.
-Ḫarāǧ (Abū Yūsuf) iii 27.
-Ḫarāǧ (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 65. – vi 275 (XXVII, nr. 23).
-Ḫarāǧ (Yaḥyā b. Ādam) i 246 f.
-Ḫarā'iṭ (Ḍirār b. ʿAmr) iii 33. – v 231 (XV a, nr. 55).
-Ḫarakāt (Aṣamm) ii 402. – v 193 (XIII, nr. 18).
-Ḫarakāt (Abū l-Huḏail) iii 222. – v 368 (XXI, nr. 43).
-Ḫarakāt (Naẓẓām) iii 325. – vi 3 (XXII, nr. 30).
Ḫarakāt ahl al-ǧanna (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 34).
-Ḫarb ʿalā Ibn Ḫarb (Baġdādī) iv 77. – vi 290.
-Ḫāṣil (Corpus Ǧābirianum) i 281.
-Ḫāṣṣ wal-ʿāmm (Ibn ar-Rēwandī) iv 305. – vi 434 (XXXV b, nr. 25).
-Ḫāṭir (Ibn ar-Rēwandī) iv 313. – vi 437 (XXXV b, nr. 50).
-Ḫaṭṭ ʿalā t-tiǧāra (Ḫallāl) iii 105, 133.
-Ḫaṭṭ ʿalā l-baḫṭ (Aš'arī) iv 728.
-Ḫaṭṭ wal-qalam (Muḥammad b. al-Laiṯ) iii 26.
-Ḫauḍ waš-šafāʿa wa-ʿaḏāb al-qabr (Abū l-Huḏail) v 368 (XXI, nr. 30).
-Ḫayawān (Ǧāḥiẓ) i 444, 447. – iii 41, 111, 297, 305, 308, 332, 495. – iv 113. – vi 28-86, 165, 175.
Ḫazār afsāne ii 26.
(K. fī l-)Ḫikāya wal-maḥkī (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 62, 72. – vi 274 (XXVII, rn. 12).
Ḫikāyat ʿilal Hišām fī l-ǧism war-ru'ya (Ibn ar-Rēwandī) iv 312. – v 71. – vi 433 (XXXV b, nr. 10).
Ḫikāyat qaul aṣnāf az-Zaidīya (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 60).
Ḫikāyat qaul al-Ibāḍīya waṣ-Ṣufrīya wal-Azāriqa wan-Naǧdīya (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 55).
Ḫikāyat qaul Muʿammar wa-ḫtiǧāǧihī fī l-maʿānī (Ibn ar-Rēwandī) iii 69. – iv 309. – v 254. – vi 433 (XXXV b, nr. 3).
-Ḫikma (Wahb b. Munabbih) ii 704 f. – iv 753.
-Ḫilqa (Corpus Ǧābirianum) iii 342.
Historia Animalium (Aristoteles) v 298 f.
-Ḫiṭāb fī t-tauḥīd (Ǧāḥiẓ) vi 314 (XXX, nr. 15).
-Ḫiṭaṭ (Maqrīzī) v 136, 271.
-Ḫubb lillāh wa-marātib ahlihī (Muḥāsibī) vi 420 (XXXIII b, nr. 29).
Ḫudāynāma ii 26. – iii 207.
Ḫudūd (Corpus Ǧābirianum) iii 307, 375, 409.
Ḫudūd al-manṭiq (Ibn Bahrīz) iii 201, 313.
Ḫudūṯ al-ʿālam (Ǧāḥiẓ) vi 314 (XXX, nr. 13).
Ḫudūṯ al-ʿālam wal-adilla ʿalaihi (al-Ḥāriṯ b. ʿAlī al-Warrāq) vi 440.
Ḫudūṯ al-ašyā' (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 22).
-Ḫuǧaǧ (Abū l-Huḏail) v 367, 419.
-Ḫuǧaǧ (Bišr al-Marīsī) v 353 (XX, nr. 10).
Ḫuǧaǧ an-nubūwa (Ǧāḥiẓ) iii 285. – iv 104, 207. – vi 315 (XXX, nr. 43).
-Ḫuǧǧa (Abū l-Huḏail) iii 223, 267, 278. – v 367 (XXI, nr. 1).
-Ḫuǧǧa (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 426.
-Ḫuǧǧa (Ṯumāma b. Ašras) v 345 (XIX, nr. 1).
-Ḫuǧǧa (Yaḥyā b. ʿAun) ii 688. – iv 271.
(Kitāb fī l-)Ḫuǧǧa (Aḥmad b. al-Muʿaḏḏal) iv 54.
-Ḫuǧǧa ʿalā ahl al-bida' (Ǧaʿfar b. Mubaššir) vi 274 (XXVII, nr. 5).
-Ḫuǧǧa ʿalā l-mulḥidīn (Abū l-Huḏail) iii 221, 231. – v 367 (XXI, nr. 2).
-Ḫuǧǧa ʿalā l-Qadarīya (Muḥammad b. Saḥnūn) iv 270.
-Ḫuǧǧa fī iṯbāt an-nabī (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 23).
-Ḫuǧǧa fī taṯbīt an-nubūwa (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 43).
-Ḫuǧǧa war-rusul (Aṣamm) ii 400. – v 193 (XIII, nr. 5).
-Ḫukm ʿalā sūrati Lam yakun (Abū ʿĪsā al-Warrāq) iv 293. – vi 431 (XXXV a, nr. 11).
(K. al-)Ḫusain b. Ṣ. b. ʿī (Bišr b. al-Muʿtamir) v 285 (XVII, nr. 44 b).
(K. al-)Ḫusainīya iii 298.
-Ḫuṣūṣ wal-ʿumūm (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 426.
-Ḫuṣūṣ wal-ʿumūm, fī l-waʿīd (Ṯumāma b. Ašras) iii 168. – v 345 (XIX, nr. 6).
Ḫuṭab (Ḫuǧr b. ʿAdī) i 290.
-Ḫuṭab fī t-tauḥīd wal-ʿadl (Wāṣil b. ʿAṭā') v 137 (IX, nr. 8).
Ḫuṭba (Wāṣil b. ʿAṭā') ii 246-248. – v 138-140.
-Ḫuṭba al-falakīya (Abū l-Huḏail) iii 209, 240. – v 369 (XXI, nr. 56), 399, 440.
Ḫuṭbat Wāṣil (Madā'inī) ii 242. – v 137.

Ḫuṭbatuhū llatī aḫraǧa minhā r-rā' (Wāṣil b. ʿAṭā') v 137 (IX, nr. 6).

-ʿIbādāt (Naǧǧār) iv 148. – vi 378 (XXXII a, nr. 24).
-ʿIbāra (Nuʿaim b. Ḥammād) ii 724.
Ibṭāl qaul man qāla bi-taʿḍīb al-aṭfāl (Iskāfī) iv 84. – vi 301 (XXIX, nr. 15).
Ibṭāl al-qiyās (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 426.
Ibṭāl at-taqlīd (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 426.
-Ibtidā' wal-iʿāda (Ibn ar-Rēwandī) iv 313. – vi 433 (XXXV b, nr. 6).
Iḍāfat al-ʿulūm (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 10).
-Īḍāḥ (Corpus Ǧābirianum) iii 116.
-Īḍāḥ (Ǧaʿfar b. Ḥarb) vi 289 (XXVIII, nr. 6).
Idrāk (Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī) iv 134. – vi 357 (XXXI a, nr. 1-2).
-Idrāk (ʿAṭawī) iv 166. – vi 396 (XXXII c, nr. 2).
-Idrāk (Ibn ar-Rēwandī) iv 311. – vi 433 (XXXV b, nr. 9).
Ifʿal wa-lā tafʿal (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 339 f. – iv 760. – v 66 (IV a, nr. 7).
Iftirāq al-umma wa-ḫtilāf aš-šiyaʿ (Aṣamm) v 193 (XIII, nr. 19).
Iʿǧāz al-Qurʾān (Abū ʿUmar al-Bāhilī) iv 345, 610.
-Iǧmāʿ (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 426.
-Iǧmāʿ mā huwa (Ǧaʿfar b. Mubaššir) vi 275 (XXVII, nr. 20).
-Iǧtihād (Burġūṯ) vi 392 (XXXII b, nr. 4).
-Iǧtihād (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 65. – vi 274 (XXVII, nr. 19).
Iǧtihād ar-raʾy (Bišr b. al-Muʿtamir) iv 65. – v 284 (XVII, nr. 25).
Iǧtihād ar-raʾy (Ibn ar-Rēwandī) vi 437 (XXXV b, nr. 52).
-Iḫālat al-qudra ʿalā ẓ-ẓulm (Ǧāḥiẓ) iii 404. – iv 111. – vi 314 (XXX, nr. 19).
-Iḫlāṣ (Ḥasan al-Baṣrī) ii 45, 99. – iv 746.
-Iḫlīlaǧa (Dāwūd ar-Raqqī) ii 487.
-Iḫlīlaǧa (Mufaḍḍal b. ʿUmar) i 452 f. – ii 20. – iii 27, 373.
-Iḫlīlaǧa, fī l-iʿtibār (Muḥammad b. al-Laiṯ) iii 27. – iv 362.
-Iḫṣāʾ al-ʿulūm (Fārābī) iv 322.
-Iḫtiǧāǧ fī l-imāma (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 386.
-Iḫtiǧāǧ fī imāmat amīr al-muʾminīn (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 339. – v 66 (IV a, nr. 2).
-Iḫtiǧāǧ li-Hišām b. al-Ḥakam (Ibn ar-Rēwandī) vi 434 (XXXV b, nr. 11), 444.
-Iḫtilāf wal-iʾtilāf (Walīd b. Muḥammad Ibn Abī Duwād) iii 501.
-Iḫtilāf al-aǧzāʾ (Ḍirār b. ʿAmr) iii 42. – v 229 (XV a, nr. 7).
Iḫtilāf al-fuqahāʾ (Ṭaḥāwī) ii 150. – iv 220.
-Iḫtilāf al-ḥadīṯ (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 386.
Iḫtilāf al-ḥadīṯ (Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī) i 390.
Iḫtilāf an-nās fī l-imāma (Hišām b. al-Ḥakam) i 377. – v 71 (IV c, nr. 13), 328.
Iḫtilāf an-nās wa-iṯbāt al-ḥuǧǧa (Ḍirār b. ʿAmr) v 231 (XV a, nr. 52).
Iḫtilāf aš-Šīʿa wal-maqālāt (Abū ʿĪsā al-Warrāq) vi 431 (XXXV a, nr. 8).
-Iḫtilāf fī l-lafẓ (Ibn Qutaiba) iv 218. – vi 139.
Ikfār al-mutaʾauwilīn (Bāqillānī) vi 5.
-Iktisāb (Muḥammad b. Samāʿa) ii 498. – iii 133. – iv 756.
-ʿIlal (Ibn Ḥanbal) iv 212.
-ʿIlal (Sufyān b. Saḫṭān) iii 60.
-ʿIlal fī l-istiṭāʿa (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 15).
ʿIlal Hišām (Ibn ar-Rēwandī) iv 312.
ʿIlal at-taḥrīm (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 28).
-Ilhām (Ǧāḥiẓ) iv 107. – vi 315 (XXX, nr. 40), 327.
-ʿIlla (Aḥmad b. al-Muʿaḍḍal) iv 54.
(Risāla fī l-)ʿIlla wal-maʿlūl (Kindī) iii 200.
ʿIllat al-qarasṭūn wal-mirʾāt iii 64. – v 254 (XVI a, nr. 4).
-ʿIlm (Muḥāsibī) iv 207. – vi 420 (XXXIII b, nr. 24).
-Imāma (Abū ʿĪsā al-Warrāq) iv 293. – vi 431 (XXXV a, nr. 12-13).
-Imāma (ʿAlī b. Mīṯam) v 100 (IV d, nr. 1).
-Imāma (Aṣamm) ii 411 f. – v 193 (XIII, nr. 14).
-Imāma (Bišr b. al-Muʿtamir) iii 129. – v 283 (XVII, nr. 13).
-Imāma (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 426.
-Imāma (Ḍirār b. ʿAmr) iii 56. – v 230 (XV a, nr. 41).
-Imāma (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 14).
-Imāma (Ibn ar-Rēwandī) i 377. – iv 240, 300, 313-316. – vi 434 (XXXV b, nr. 22), 454.
-Imāma (Karābīsī) iv 212. – vi 423 (XXXIII c, nr. 3).
-Imāma (Muḥammad b. Ḫalīl as-Sakkāk) v 102 (IV e, nr. 4).
-Imāma (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 339. – v 66 (IV a, nr. 1).
-Imāma (Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī) i 391. – iv 744.
(Risāla fī l-)Imāma (Zaid b. ʿAlī) ii 251.

-*Imāma, ʿalā Hišām* (Abū l-Huḏail) iii 221, 290. – v 368 (XXI, nr. 47).
-*Imāma ʿalā maḏhab aš-Šīʿa* (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 58).
Imāmat Abī Bakr (Qāsim b. Ḫalīl ad-Dimašqī) iv 236. – vi 428 (XXXIV, nr. 6).
Imāmat Banī l-ʿAbbās (Ǧāḥiẓ) iii 19. – vi 315 (XXX, nr. 50).
Imāmat Muʿāwiya b. Abī Sufyān (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 57).
Imāmat wuld ʿAlī min Fāṭima (Ḥasan b. Ṣāliḥ) i 249.
-*Īmān* (Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī) v 344 (XVIII g, nr. 4).
-*Īmān* (Ibn Manda) iv 357.
(Risāla fī l-)Īmān (Ḥakīm as-Samarqandī) ii 565.
-*Īmān war-radd ʿalā ahl aš-širk* (Muḥammad b. Saḥnūn) iv 271.
-*Inkār an yaḫluqa n-nās afʿālahum* (ʿAbbād b. Sulaimān) iv 36 f. – vi 237 (XXV, nr. 3).
-*Inqiṭāʿ ilā llāh* (Ġulām Ḫalīl) iv 282.
-*Inṣāf* (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 63).
-*Inṣāf* (Ibn Qiba) iv 601.
-*Insān* (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 29).
-*Insān* (Ǧubbāʾī) vi 447.
-*Insān* (Ibn ar-Rēwandī) v 236. – vi 434 (XXXV b, nr. 15), 447.
-*Insān* (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 28).
-*Insān mā huwa* (Abū l-Huḏail) iii 246. – v 368 (XXI, nr. 34).
-*Insān wa-annahū ġair hāḏihī l-ǧumla* (Abū l-Ǧaiš al-Balḫī) iv 480.
-*Insān war-radd ʿalā Ibn ar-Rēwandī* (Abū Sahl an-Naubaḫtī) vi 440.
-*Intiṣār* (Ḫaiyāṭ) i 427. – ii 260. – iii 143. – iv 17, 298, 337. – vi 99, 111, 171, 191, 224(?), 225, 438.
-*Intiṣār li-ahl al-ḥadīṯ* (Samʿānī) iii 52.
-*Iqtiṣād* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 28).
Iqtiṣāṣ maḏāhib aṣḥāb al-iṯnain (Abū ʿĪsā al-Warrāq) i 429. – vi 430 (XXXV a, nr. 6).
-*Irāda* (Burġūṯ) iv 164. – vi 393 (XXXII b, nr. 6), 394.
-*Irāda* (Ḍirār b. ʿAmr) v 229 (XV a, nr. 10).
-*Irāda* (Šaḥḥām) vi 271 (XXVI, nr. 4).
-*Irāda al-mūǧiba* (Naǧǧār) iv 158. – vi 377 (XXXII a, nr. 9).
-*Irāda ṣifa fī ḏ-ḏāt* (Naǧǧar) iv 157, 159. – vi 377 (XXXII a, nr. 8).
-*Irǧāʾ* (Bišr al-Marīsī) iii 183. – v 353 (XX, nr. 6).
-*Irǧāʾ* (Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya) i 13 f., 37, 153, 174-178, 194, 282, 285 f., 309. – ii 142, 190, 462, 662. – iv 593, 597, 679, 696, 759. – v 6-12.
-*Irǧāʾ* (Ibn Ḥanbal) i 178 f.
-*Irǧāʾ* (Naǧǧār) iv 156. – vi 378 (XXXII a, nr. 21).
Iṣlāḥ ġalaṭ Ibn ar-Rēwandī (Kaʿbī) iv 307. – vi 440.
Iṣlāḥ al-wuǧūh wan-naẓāʾir (Dāmġānī) ii 525.
-*Ism wal-ḥukm* (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 2).
-*Isṭamāḫīs* ii 445.
Istiḥsān al-ḫauḍ fī ʿilm al-kalām (Aš'arī) iv 728.
-*Istiḥqāq* (ʿAlī b. Mīṯam) ii 428. – v 100 (IV d, nr. 2).
-*Istiqāma was-sunna* (Ḫušaiš b. Aṣram) ii 727. – v 222.
-*Istiqṣā'* (Ǧaʿfar b. Ḥarb) vi 288 (XXXVIII, nr. 2).
-*Istiṭāʿa* (ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī) i 408.
-*Istiṭāʿa* (Abū l-Huḏail) iii 247. – v 368 (XXI, nr. 24).
-*Istiṭāʿa* (Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī) v 344 (XVIII g, nr. 3).
-*Istiṭāʿa* (Bisr al-Marīsī) iii 186. – v 353 (XX, nr. 4).
-*Istiṭāʿa* (Burġūṯ) iv 164. – vi 392 (XXXII b, nr. 1).
-*Istiṭāʿa* (Ḥafṣ al-Fard) ii 730. – v 252 (XV b, nr. 2).
-*Istiṭāʿa* (Hišām b. al-Ḥakam) i 370. – v 70 (IV c, nr. 9).
-*Istiṭāʿa* (Ibn ar-Rēwandī) iv 308. – vi 434 (XXXV b, nr. 16).
-*Istiṭāʿa* (Muʿammar) iii 85. – v 254 (XVI a, nr. 3).
(Kitāb fī l-)Istiṭāʿa (Muḥammad b. Ḫalīl as-Sakkāk) i 393. – v 102 (IV e, nr. 2).
-*Istiṭāʿa* (Naǧǧār) iv 155. – vi 377 (XXXII a, nr. 14).
(Kitāb fī l-)Istiṭāʿa (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 343. – v 66 (IV a, nr. 10).
-*Istiṭāʿa, ʿalā Hišām b. al-Ḥakam* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 6).
-*Istiṭāʿa ʿalā maḏhab Hišām* (Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī) i 393 f.
-*Istiṭāʿa, ʿalā l-Muǧbira* (Šaḥḥām) vi 271 (XXVI, nr. 3).
-*Istiṭāʿa wal-afʿāl* (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 385.
-*Istiṭāʿa wal-ǧabr* (Zurāra b. Aʿyan) i 322.
-*Istiṭāʿa wa-ḫalq al-afʿāl* (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 31).
Iṯbāt ḫabar al-wāḥid (Ibn ar-Rēwandī) iv 306. – vi 434 (XXXV b, nr. 27).

Iṯbāt ḫalq al-Qur'ān (Iskāfī) iv 77. – vi 309 (XXIX, nr. 17).
Iṯbāt al-ǧuz' alladī lā yataǧazza' (ʿAbbād b. Sulaimān) iv 29. – vi 237 (XXV, nr. 1).
Iṯbāt imāmat Abī Bakr (Yamān b. Ri'āb) ii 600.
-Iṯbāt nubūwat an-nabī (al-Mu'aiyad billāh) vi 315.
Iṯbāt ar-rusul (Ḍirār b. ʿAmr) v 229 (XV a, nr. 22).
Iṯbāt ar-rusul (Ibn ar-Rēwandī) iv 343. – vi 474 (XXXV b, nr. 20).
Iṯbāt ar-rusul (Naǧǧār) iv 160. – vi 378 (XXXII a, nr. 22).
Iṯbāt ar-rusul (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 1).
Iṯbāt at-taḥrīf fī l-ḥadīṯ (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 12).
(K. fī) Iṯbāt al-waṣīya (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 339. – v 66 (IV a, nr. 4).
-Iʿtibār bi-baqā' al-ǧanna wan-nār (Subkī) ii 506.
-Iʿtimād (Qāḍī ʿAbdalǧabbār) iii 327.
-Iʿtiqādāt (Rāġib al-Iṣfahānī) iv 357.
-Iʿtizāl wa-faḍluh (Ǧāḥiẓ) iv 96. – vi 314 (XXX, nr. 11).
ʿIẓat Hārūn ar-Rašīd (Muḥammad b. al-Laiṯ) iii 93.
-Kaffārāt (Muḥammad b. Šuǧāʿ aṭ-Ṭalǧī) vi 424 (XXXIII d, nr. 5).
-Kāfī fī maqālāt al-Muṭṭalibī (Dāwūd al-Iṣfahānī) iv 214, 223.
-Kāfiya fī l-ǧadal (Ǧuwainī) v 210.
Kaifīyat al-iǧmāʿ wa-māhīyatuhū (Ibn ar-Rēwandī) iv 306. – vi 434 (XXXV b, nr. 28).
Kaifīyat al-istidlāl (Ibn ar-Rēwandī) iv 306. – vi 435 (XXXV b, nr. 29).
Kalām ahl al-ʿilm wa-ahl al-ǧahl (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 25).
Kalāmuhū ʿalā l-Ḫawāriǧ (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 339. – v 66 (IV a, nr. 8).
Kalīla wa-Dimna ii 28 f., 34, 37, 119. – iii 110, 191, 336. – iv 573, 745. – v 285 (XVII, nr. 45).
-Kamāl (Bišr al-Marīsī) v 353 (XX, nr. 9).
-Kāmil (ʿAlī b. Mīṯam) ii 428. – v 100 (IV d, nr. 1).
Kāmil fī l-imāma (Ibn Ǧabrōya) iv 245.
Kāna wa-yakūn (Šaḥḥām) iv 49. – vi 271 (XXVI, nr. 5).
Kāna yakūn (Naǧǧār) iv 49. – vi 378 (XXXII a, nr. 19).
-Kašf wal-bayān (Ṯaʿlabī) i 303.
-Kifāya (Ibn Mattōya) v 456.
Kitāb (ʿAbdallāh b. Bukair b. Aʿyan) i 322, Faltblatt, Anm. 36. – iv 742.
Kitāb (ʿAbdallāh b. Sinān) i 334.
Kitāb (ʿAbdarraḥmān b. Aʿyan) i 322, Faltblatt, Anm. 3.
Kitāb (Abū Baṣīr) i 331.
Kitāb (Abū Ṣufra) ii 201.
Kitāb (Aḥmad b. Muḥammad al-Bazanṭī) i 384. – iv 743.
Kitāb (Buraid b. Muʿāwiya) i 331.
Kitāb (Durust b. Abī Manṣūr) i 327, 348.
Kitāb (Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq) i 330.
Kitāb (Ḥafṣ b. al-Baḫtarī) iv 742.
Kitāb (Ḥamza b. Ḥumrān b. Aʿyan) i 322, Faltblatt, Anm. 29.
Kitāb (Hišām ad-Dastuwā'ī) ii 77.
Kitāb (Ibn Sallām) ii 602.
Kitāb (Ismāʿīl b. Ǧābir al-Ǧuʿfī) i 332.
Kitāb (Laiṯ b. al-Baḫtarī) i 331.
Kitāb (Maisara b. ʿAbdrabbih) ii 121.
Kitāb (Muḥammad b. Ḥukaim) i 335.
Kitāb (Muḥammad b. Ḥumrān b. Aʿyan) i 322, Faltblatt, Anm. 28.
Kitāb (Muḥammad b. Maḥbūb) iv 754.
Kitāb (Muḥammad b. Muslim) i 330.
Kitāb (Qais b. Saʿd) ii 378.
Kitāb (Ṣabbāḥ b. Yaḥyā) i 288.
Kitāb (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) iv 743.
Kitāb (Sulaimān b. Ḫālid) i 319.
Kitāb (ʿUbaid b. Zurāra b. Aʿyan) i 322, Faltblatt, Anm. 26.
Kitāb (Yaʿqūb b. Šuʿaib b. Mīṯam) i 387.
Kitāb ʿalā Abī l-Huḏail fī n-naʿīm (Hišām al-Fuwaṭī) iii 259. – iv 3. – v 370. – vi 222 (XXIV, nr. 6).
Kitāb ʿalā Abī Qurra an-Naṣrānī (Murdār) iii 137. – v 332 (XVIII b, nr. 33).
Kitāb ʿalā Abī Šamir fī l-irǧā' (Abū l-Huḏail) ii 178. – v 368 (XXI, nr. 29).
Kitāb ʿalā l-aḫbār wal-Maǧūs fī l-ʿadl wat-taǧwīr (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 9).
Kitāb ʿalā ahl al-fatwā (Aṣamm) ii 416. – v 193 (XIII, nr. 21).
Kitāb ʿalā ʿAmmār an-Naṣrānī, fī r-radd ʿalā n-Naṣārā (Abū l-Huḏail) iii 220, 275. – v 367 (XXI, nr. 7).
Kitāb ʿalā l-Aṣamm fī l-maḫlūq (Bišr b. al-Muʿtamir) ii 401. – iii 128. – v 283 (XVII, nr. 5).
Kitāb ʿalā aṣḥāb al-ḥadīṯ (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 57. – vi 274 (XXVII, nr. 14).
Kitāb ʿalā aṣḥāb al-ḥadīṯ fī t-tašbīh (Abū l-Huḏail) iii 221, 270. – v 367 (XXI, nr. 13).
Kitāb ʿalā aṣḥāb al-hayūlā (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 3).
Kitāb ʿalā aṣḥāb iǧtihād ar-raʾy (Murdār) iii 141. – iv 65. – v 331 (XVIII b, nr. 30).

Kitāb ʿalā aṣḥāb al-luṭf (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 61, 72. – vi 274 (XXVII, nr. 4).
Kitāb ʿalā aṣḥāb al-maʿrifa (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 110. – vi 274 (XXVII, nr. 7).
Kitāb ʿalā aṣḥāb al-qadar (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 3).
Kitāb ʿalā aṣḥāb ar-raʾy wal-qiyās (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 65. – vi 274 (XXVII, nr. 18).
Kitāb ʿalā l-Azāriqa wan-Naǧadāt wal-Murǧiʾa (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 31).
Kitāb ʿalā l-Bakrīya (Hišām al-Fuwaṭī) iv 3. – vi 222 (XXIV, nr. 7).
Kitāb ʿalā Burġūṯ fī l-musāwāt bainahū wabaina l-mulḥidīn (Abū ʿAffān ar-Raqqī) iv 118. – vi 393.
Kitāb ʿalā Ḍirār fī l-maḥlūq (Bišr b. al-Muʿtamir) iii 48, 128. – v 231, 283 (XVII, nr. 4).
Kitāb ʿalā Ḍirār fī qaulihī inna llāha yaġḍabu min fiʿlihī (Abū l-Huḏail) iii 211, 270. – v 231, 367 (XXI, nr. 16).
Kitāb ʿalā Ḍirār wa-Ǧahm wa-Abī Ḥanīfa wa-Ḥafṣ fī l-maḥlūq (Abū l-Huḏail) ii 730. – iii 48, 211, 221. – v 231, 252, 367 (XXI, nr. 19).
Kitāb ʿalā l-Fuḍailīya wal-Muḥakkima fī qaulihim inna n-nās ʿalā d-dīn wa-in ẓahara minhum ġairu l-ḥaqq (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 32).
Kitāb ʿalā ġamīʿ man qāla bil-maḥlūq (Ṯumāma b. Ašras) v 345 (XIX, nr. 5).
Kitāb ʿalā Ḥafṣ al-Fard fī faʿala wa-yafʿalu (Abū l-Huḏail) ii 730. – iii 221. - v 252, 368 (XXI, nr. 25).
Kitāb ʿalā Hišām (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 13).
Kitāb ʿalā l-Ḥusain fī l-istiṭāʿa (Iskāfī) iv 87, 155. – vi 301 (XXIX, nr. 8).
Kitāb ʿalā Kulṯūm wa-aṣḥābihī (Bišr b. al-Muʿtamir) ii 181. – iii 128. – v 284 (XVII, nr. 18).
Kitāb ʿalā l-Maǧūs (Abū l-Huḏail) iii 220, 271. – v 367 (XXI, nr. 8).
Kitāb ʿalā man abā wuǧūb al-imāma bin-naṣṣ (Muḥammad b. Ḫalīl as-Sakkāk) i 392. – v 102 (IV e, nr. 5).
Kitāb ʿalā man qāla bi-taʿḏīb al-aṭfāl (Abū l-Huḏail) iii 278. – v 368 (XXI, nr. 31).
Kitāb ʿalā man zaʿama anna n-nabī taraka min ad-dīn šaiʾan wa-annahū kāna yaʿlamu l-ġaib (Ḍirār b. ʿAmr) iv 638. – v 230 (XV a, nr. 26).
Kitāb ʿalā l-mulḥida (Aṣamm) v 193 (XIII, nr. 26).
Kitāb ʿalā l-Murǧiʾa fī l-asmāʾ (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36, 54. – v 229 (XV a, nr. 18).
Kitāb ʿalā l-Murǧiʾa fī š-šafāʿa (Ḍirār b. ʿAmr) iii 54. – v 229 (XV a, nr. 20).
Kitāb ʿalā n-Naṣārā (Abū l-Huḏail) iii 220. – v 367 (XXI, nr. 6).
Kitāb ʿalā n-Naṣārā fī n-naʿīm wal-akl wašurb fī l-āḫira wa-ʿalā ġamīʿ man qāla bi-ḍiddi ḏālika (Ḥumaid b. Saʿīd) iv 556. – vi 357 (XXXI a, nr. 9).
Kitāb ʿalā n-Naẓẓām (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 20). – vi 4.
Kitāb ʿalā n-Naẓẓām fī anna ṭ-ṭabʿain al-muḫtalifain yufʿalu bihimā fiʿlan wāḥidan (Iskāfī) vi 4, 301 (XXIX, nr. 5).
Kitāb ʿalā n-Naẓẓām fī ḫalq aš-šaiʾ wa-ǧawābuhū ʿanhu (Abū l-Huḏail) iii 222. – iv 725. – v 368 (XXI, nr. 22) – vi 4.
Kitāb ʿalā n-Naẓẓām fī l-insān (Abū l-Huḏail) iii 246. – v 368 (XXI, nr. 36). – vi 4.
Kitāb ʿalā n-Naẓẓām fī taǧwīz al-qudra ʿalā ẓ-ẓulm (Abū l-Huḏail) iii 277. – v 368 (XXI, nr. 21). – vi 4.
Kitāb ʿalā n-Naẓẓām wal-Muʿammar fī ṭ-ṭabāʾiʿ (Ǧubbāʾī) vi 4.
Kitāb ʿalā Qudaid fī l-istiṭāʿa (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 7).
Kitāb ʿalā s-Sūfisṭāʾīya (Abū l-Huḏail) v 367 (XXI, nr. 4).
Kitāb ʿalā ṯ-Ṯanawīya (Abū l-Huḏail) iii 221. – v 367 (XXI, nr. 9).
Kitāb ʿalā l-Yahūd (Abū l-Huḏail) iii 220. – v 367 (XXI, nr. 5).
Kitāb fīmā saʾala ʿanhu l-mulḥidūn min āy al-Qurʾān (Quṭrub) iv 338.
Kitāb ilā ahl Baṣra (Hišām al-Fuwaṭī) iv 3. – vi 222 (XXIV, nr. 8).
Kitāb ilā d-Dimašqīyīn (Abū l-Huḏail) iv 236. – v 367 (XXI, nr. 12).
Kitāb ilā man balaġa min al-muslimīn (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36. – v 230 (XV a, nr. 27).
(K.) Kūfa (ʿUmar b. Šabba) ii 141.
-Kufr wal-īmān (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 12).
-Kufr wal-īmān (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 386.
Kufr al-mušabbiha (Bišr al-Marīsī) iii 181. – v 353 (XX, nr. 2).

Lā šaiʾ illā mauǧūd (Ibn ar-Rēwandī) iv 312. – vi 433 (XXXV b, nr. 8), 445.
-Lafẓ wal-išlāḥ (Ibn ar-Rēwandī) iii 305. – vi 437 (XXXV b, nr. 48).
-Lail wan-nahār wal-amwāl (Muʿammar) iii 65. – v 254 (XVI a, nr. 5).
-Laṭīf (Abū l-Faḍl al-Ḥugandī) iv 254.
-Laṭīf (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 2).

-*Laṭīf fī s-sunna* (Ibn Šāhīn al-Baġdādī) i 403.
Liber de Causis iv 451, 455, 520, 732. – v 396.
Liber Scalae Machometi iv 391 f.
Lisān al-Mīzān (Ibn Ḥaǧar) v 227.
-*Lu'lu'a* (Ibn ar-Rēwandī) iv 316, 318, 342. – vi 437 (XXXV b, nr. 44).
-*Luṭf* (Abū l-Faḍl al-Ḫuǧandī) iv 254.
-*Luṭf* (Murdār) iii 139. – v 331 (XVIII b, nr. 12).
-*Luṭf wat-ta'yīd* (Naẓẓām) vi 377 (XXXII a, nr. 12).

(K. fī) Mā aḥdaṯa ba'ḍ al-muslimīn min al-qirā'āt wa-wuǧūhihā (Ḥumaid b. Sa'īd) vi 357 (XXXI b, nr. 11).
(K.) Mā dalla 'alaihi l-Kitāb was-sunna wa-ṣifat al-kabā'ir wa-ṣiġārihā (Aṣamm) v 193 (XIII, nr. 13).
Mā ǧarā bainahū wa-'Amr b. 'Ubaid ii 256-258. – v 137 (IX, nr. 9), 142.
Mā ǧarā bainahū wa-baina l-Baṣrīyīn (Murdār) iii 137. – v 331 (XVIII b, nr. 29).
Mā ḫtalafa fīhi l-mutakallimūn (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 3).
Mā yus'alu 'anhu l-Muǧbira (Murdār) iii 140. – v 331 (XVIII b, nr. 7).
Ma'ālim ad-dīn (Muḥammad b. al-Yamān as-Samarqandī) ii 564.
-*Ma'ānī* (Mu'ammar) iii 74. – v 254 (XVI a, nr. 1).
-*Ma'ānī, 'alā Mu'ammar* (Naẓẓām) v 254. – vi 3 (XXII, nr. 21).
Ma'ānī l-aḫbār wa-šarḥuhā (Ǧa'far b. Mubaššir) iv 57. – vi 274 (XXVII, nr. 16).
Ma'ānī l-Qur'ān (Abān b. Taġlib) i 334.
Ma'ānī l-Qur'ān (al-Aḫfaš al-ausaṭ) ii 182.
Ma'ānī l-Qur'ān (Farrā') ii 87, 182. – iv 746.
Ma'ānī l-Qur'ān (Kisā'ī) iv 442.
Ma'ānī l-Qur'ān (Wāṣil b. 'Aṭā') ii 275. – v 137 (IX, nr. 7).
Ma'ānī l-Qur'ān (Zaǧǧāǧ) ii 407.
-*Ma'ārif* (Ǧāḥiẓ) vi 2, 315 (XXX, nr. 35).
-*Ma'ārif* (Ibn Qutaiba) i 60.
-*Ma'ārif* (Muḥammad b. Abī 'Umair) i 386.
-*Ma'ārif* (Ṯumāma) iii 169. – iv 109. – v 345 (XIX, nr. 2).
-*Ma'ārif, 'alā l-Ǧāḥiẓ* (Ǧa'far b. Mubaššir) iv 110. – vi 274 (XXVII, nr. 7), 316.
Ma'āṣim al-hudā wal-iṣāba fī tafḍīl 'Alī 'alā ṣ-ṣaḥāba (Ḥamīdaddīn al-Kirmānī) iv 761. – vi 317.
Ma'āṯir Ġaṭafān (Abū 'Ubaida) iii 33.
-*Mad'āt* (Ḍirār b. 'Amr) v 230.
Madḥ an-nabīḏ ('Alī b. 'Abīda ar-Raiḥānī) iii 204.
(Risāla fī) Madḥ an-nabīḏ wa-ṣifat aṣḥābih (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 67).
Mafātīḥ al-ġaib (Faḫraddīn ar-Rāzī) v 90 f.
Mafātīḥ al-'ulūm (Ḫwārizmī) i 289, 326 f. – ii 442. – iii 36. – iv 353.
-*Maǧālis* (Abū l-Huḏail) v 367 (XXI, nr. 11).
-*Maǧālis* (Abū 'Īsā al-Warrāq) i 353. – vi 431 (XXXV a, nr. 9).
-*Maǧālis* (Hišām b. al-Ḥakam) ii 428.
-*Maǧālis* (Manṣūr b. 'Ammār) iii 103 f.
Maǧālis Hišām b. al-Ḥakam ('Alī b. Mīṯam) v 100 (IV d, nr. 3).
-*Maǧālis fī l-imāma* (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 17), 100.
Maǧālisuhū ma'a Abī Ḥanīfa wal-Murǧi'a (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 339. – v 66 (IV a, nr. 9).
Maǧāz al-Qur'ān (Abū 'Ubaid) iv 202.
-*Maġāzī* ('Alī b. Muǧāhid ar-Rāzī) ii 634.
-*Maġāzī* (Ibn Isḥāq) ii 634. – iv 753.
-*Maġāzī* (Muḥammad b. Abī 'Umair) i 386.
-*Maġāzī* (Muḥammad b. 'Ā'iḏ al-Qurašī) i 123.
-*Magāzī* (Wāqidī) iv 221, 225.
Maǧmū' uṣūl ad-dīn (Ibn al-'Assāl) vi 430.
Maḫārīq al-anbiyā' (Muḥammad b. Zakarīyā' ar-Rāzī?) iv 333.
Maḥāsin Ḫurāsān (Ka'bī) iv 296. – vi 459.
-*Maḫlūq* (Aṣamm) ii 401. – v 193 (XIII, nr. 9).
-*Maḫlūq* (Ḍirār b. 'Amr) iii 48. – v 229 (XV a, nr. 12).
-*Maḫlūq* (Hišām al-Fuwaṭī) iv 3. – vi 222 (XXIV, nr. 3).
-*Maḫlūq* (Naǧǧār) iv 155. – vi 377 (XXXII a, nr. 13).
Maḫlūq (Qāsim b. Ḫalīl ad-Dimašqī) vi 428 (XXXIV, nr. 4).
-*Maḫlūq* (Yaḥyā b. Kāmil) vi 397 (XXXII d, nr. 2).
-*Maḫlūq* (Yamān b. Ri'āb) ii 600. – iv 173.
-*Maḫlūq* (Zurqān) iv 120.
(K. fī l-)Maḫlūq, 'alā Abī l-Huḏail (Ḥafṣ al-Fard) ii 730. – v 252 (XV b, nr. 4), 370.
-*Maḫlūq, 'alā Burġūṯ* (Muḥammad b. 'Abdalkarīm) iv 131. – vi 393.
-*Maḫlūq, 'alā Ḥafṣ al-Fard* (Abū l-Huḏail) ii 730. – iii 221, 276. – v 252, 368 (XXI, nr. 20), 405.
-*Maḫlūq, 'alā l-Muǧbira* (Abū Sa'īd al-Ḥaḍrī) v 344 (XVIII g, nr. 2).
-*Maḫlūq, 'alā l-Muǧbira* (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 7).
-*Maḫlūq, 'alā l-Muǧbira* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 12).
-*Maḫlūq, 'alā l-Muǧbira* (Ṯumāma b. Ašras) v 345 (XIX, nr. 4).

-*Maḫlūq, ʿalā n-Naǧǧār* (Murdār) iii 137. – v 331 (XVIII b, nr. 11). – vi 377 f.
-*Maidān* (? Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 24).
Mā ʾīyat al-ʿaql, s. *Bāb Mā ʾīyat al-ʿaql*.
-*Makāsib wal-waraʿ* (Muḥāsibī) vi 418 (XXXIII b, nr. 7).
-*Malāḥim* (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 386.
(K. fī) Maʿlūmāt Allāh wa-maqdūrātihī annahū lā nihāyata lahā, ʿalā Abī l-Huḏail (Aš'arī) v 370.
(K.) Man qāla bil-ʿadl min al-muḥaddiṯīn (Ibn Abī Ḥaiya) iv 225.
(K.) Man qāla bi-taʿḍīb al-aṭfāl (Murdār) iii 140. – v 331 (XVIII b, nr. 13).
(Risāla fī) Maʿnā Hišām wa-Yūnus (ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī) i 391.
Manāqib ahl al-bait (Ṭabarī) iii 451.
Manāqib amīr al-muʾminīn wa-maṯālib al-munāfiqīn (ʿAlī b. Muǧāhid ar-Rāzī) ii 634.
Manāqib al-ḫulafāʾ (Maʾmūn) iii 202.
Manāqib al-imām amīr al-muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib (Muḥammad b. Sulaimān al-Kūfī) iv 753 f.
Manāqib al-Imām Ibn Ḥanbal (Ibn al-Ǧauzī) iii 456, 461.
-*Manāsik* (Ibn ʿUlaiya) ii 420.
-*Manāsik* (Muḥammad b. Šuǧāʿ aṯ-Ṯalǧī) vi 424 (XXXIII d, nr. 6).
-*Manāsik* (Qatāda > Saʿīd b. Abī ʿArūba) ii 62 f., 73, 143.
-*Manqūlain* (? Ḍirār b. ʿAmr) v 231 (XV a, nr. 57).
-*Manṭiq* (Ibn al-Muqaffaʿ) ii 27.
-*Manṭiq* (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 29).
-*Manṯūr wal-manẓūm* (Ibn Abī Ṭāhir Ṭaifur) iii 24.
(K. fī l-)Manzila baina l-manzilatain (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 11).
-*Manzila baina l-manzilatain* (Ḍirār b. ʿAmr) v 229 (XV a, nr. 17).
-*Manzila baina l-manzilatain* (Wāṣil b. ʿAṭāʾ) ii 260. – v 136 f. (IX, nr. 1).
-*Maqāla fī l-ḫuǧǧa* (ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī) i 413.
-*Maqāla fī t-tauḥīd* (Yaḥyā b. ʿAdī) iv 27.
-*Maqāla fī uṣūl ad-dīn* (Ǧāḥiẓ) iv 723. – vi 313 (XXX, nr. 1).
-*Maqālat* (?, ʿAbbād b. Sulaimān) vi 237 (XXV, nr. 7).
Maqālāt (Abū ʿĪsā al-Warrāq) i 326, 429. – iv 290, 293 f. – vi 430 f. (XXXV a, nr. 7).
-*Maqālāt* (Aḥmad b. al-Ḥasan al-Mismaʿī) iv 121.
-*Maqālāt* (Burġūṯ) ii 100. – iv 163. – v 238. – vi 392 f. (XXXII b, nr. 5).
-*Maqālāt* (Kaʿbī) i 61. – ii 234 f., 280, 397. – iii 293. – iv 16. – v 65, 78, 87, 100, 132, 142, 235, 237 f., 246 f., 253, 255, 269, 272, 313, 347, 393 f., 422 f., 452. – vi 206, 210, 238, 277, 280, 296 f., 299, 309, 329, 334, 356, 379, 433.
Maqālāt (Karābīsī) iv 212. – v 132. – vi 422 (XXXIII c, nr. 1).
-*Maqālāt* (Muḥammad b. al-Haiṣam) iv 183.
-*Maqālāt* (an-Nāši' al-aṣġar) iv 453.
-*Maqālāt* (Yamān b. Riʾāb) ii 599. – iv 173. – v 127 f.
-*Maqālāt* (Zurqān) iv 120. – v 37-39, 56 f., 71, 77, 80, 84-87, 91, 93, 95, 111 f., 196, 218, 234, 238, 258, 269, 276 f., 314, 319, 429. – vi 95, 113, 119.
s. auch Sachindex s.n. „Zurqān".
Maqālāt al-Islāmīyīn (Aš'arī) iv 9, 17, 45, 62, 81, 84, 87, 120, 125, 134 f., 171, 196, 213, 221, 358, 437, 462, 688. – vi 254, 298.
Maqālāt al-ʿUṯmānīya (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 53).
-*Maqālāt wal-firaq* (Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī) i 270, 388, 391. – v 51-54, 115, 230, 250, 328.
-*Maqāmāt fī tafḍīl ʿAlī* (Iskāfī) iv 79. – vi 301 f. (XXIX, nr. 19).
-*Maqāmāt waš-šawāhid* (Ǧaʿfar b. Muḥammad al-Iskāfī) iv 80.
-*Maqāmāt al-qulūb* (Abū l-Ḥasan an-Nūrī) iv 280, 282.
Maqāṣid al-falāsifa (Ġazzālī) iii 311, 316. – vi 12.
Maqtal amīr al-muʾminīn (Ibrāhīm b. Ġiyāṯ) iii 217.
Maqtal Ġailān (Abū l-Huḏail) i 133. – iii 217. – v 368 (XXI, nr. 48).
Maqtal Ḥusain (Ǧabir al-Ǧuʿfī) i 294.
Maqtal al-Ḥusain b. ʿAlī (Abū Miḫnaf) i 179.
-*Marǧān* (Ibn ar-Rēwandī) iv 316-318, 342. – vi 437 (XXXV b. nr. 43).
-*Maʿrifa* (Aṣamm) ii 416. – v 193 (XIII, nr. 16).
-*Maʿrifa* (Bišr al-Marīsī) v 353 (XX, nr. 3).
-*Maʿrifa* (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 426.
-*Maʿrifa* (Ǧāḥiẓ) iii 376, 418. – vi 4, 117, 315 (XXX, nr. 36).
-*Maʿrifa* (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 21).
-*Maʿrifa* (Ibn ar-Rēwandī) iv 311, 313. – vi 437 (XXXV b, nr. 49).
-*Maʿrifa* (Ibrāhīm b. Muḥammad aṯ-Ṯaqafī) ii 627.

-*Maʿrifa* (Muḥammad b. ʿAbdalkarīm) iv 131.
Maʿrifa (Muḥammad b. Ḫalīl as-Sakkāk) v 102 (IV e, nr. 3).
-*Maʿrifa* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 8), 4.
-*Maʿrifa* (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 341. – v 66 (IV a, nr. 6).
-*Maʿrifa, ʿalā š-Šaḫḫām* (Murdār) iii 137. – iv 46. – v 331 (XVIII b, nr. 21). – vi 271.
-*Maʿrifa, ʿalā Ṯumāma* (Murdār) iii 137, 169. – iv 109. – v 331 (XVIII b, nr. 20), 345.
-*Maʿrifa, fī l-iġmāʿ* (Naǧǧār) vi 378 (XXXII a, nr. 23).
-*Maʿrifa wat-taʾrīḫ* (Fasawī) i 60.
Maʿrifat al-ḥuǧǧa (Ǧaʿfar b. Mubaššir) vi 274 (XXVII, nr. 6).
Maʿrifat mā yaḥtāǧu l-mulūk ilā maʿrifatihī fī uṣūl ad-dīn (Mismaʿī) iv 121, 453.
Maʿrifat al-maǧrūḥīn (Ibn Ḥibbān) ii 566.
Maʿrifat wuǧūh al-kalām (Aṣamm) ii 416. – v 193 (XIII, nr. 17).
-*Maʿrūf waš-šukr* (Ḍirār b. ʿAmr) v 229 (XV a, nr. 16).
-*Maṣābīḥ* (Ibn Abī Dāwūd as-Siǧistānī) iii 483.
-*Maṣābīḥ* (Muḥammad b. Yazdād) i 62. – ii 241, 247, 280, 337. – iii 89, 161, 213. – iv 2.
-*Maṣābīḥ fī tafsīr al-Qurʾān* (al-Wazīr al-Maġribī ?) v 441.
-*Masāʾil* (Aḥmad b. Muḥammad al-Bazanṭī) i 384.
-*Masāʾil* (ʿAmr b. ʿUbaid) ii 297.
-*Masāʾil* (Ǧāḥiẓ) vi 313 (XXX, nr. 8).
-*Masāʾil* (Ḥasan b. Ǧahm b. Bukair b. Aʿyan) i 322, Faltblatt, Anm. 48.
-*(Masāʾil) al-ʿAskarīyāt*, s. *ʿAskarīyāt*.
-*Masāʾil al-ʿašr al-Iyāḍīya* (Muḥammad b. Abī Naṣr al-Iyāḍī) iv 255.
-*Masāʾil al-ǧalīla* (Yaḥyā b. Kāmil) iv 725. – vi 289, 397 (XXXII d, nr. 3).
Masāʾil al-ḫilāf, ʿalā Abī l-Huḏail (Ǧubbāʾī) v 370.
-*Masāʾil ʿalā l-Hišāmīya* (Ibn ar-Rēwandī) iv 300. – vi 434 (XXXV b, nr. 12).
-*Masāʾil allatī aḫbara bihā amīru l-muʾminīn al-Yahūdīy*[a] (ʿAmr b. Abī l-Miqdām) i 273.
-*Masāʾil allatī ǧarat baina Abī ʿAffān ar-Raqqī wal-Iskāfī fī maǧlis Ibn Abī Duwād* iv 77, 725. – vi 302.
-*Masāʾil fī aʿmāl al-qulūb wal-ǧawāriḥ* (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 14).
-*Masāʾil fī l-fiqh* (Makḥūl b. Abī Muslim) i 78.
Masāʾil fī l-ḥarakāt wa-ġairihā (Abū l-Hudail) iii 221. – v 367 (XXI, nr. 10).
-*Masāʾil fī n-naʿīm* (Ǧaʿfar b. Ḥarb) iii 260. – iv 71. – vi 289 (XXVIII, nr. 10).
-*Masāʾil fī l-Qurʾān* (Ǧāḥiẓ) vi 314 (XXX, nr. 23).
-*Masāʾil fī z-zuhd* (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 15).
Masāʾil K. al-Maʿrifa (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 38).
Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq iv 609.
-*Masāʾil wal-aǧwiba* (ʿAmmār al-Baṣrī) i 55. – iii 275.
-*Masāʾil wal-ǧawābāt* (Ǧaʿfar b. Mubaššir) vi 274 (XVII, nr. 10).
-*Masāʾil wal-ǧawābāt* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 24).
-*Masāʾil wal-ǧawābāt fī l-maʿrifa* (Ǧāḥiẓ) iv 106. – vi 4, 315 (XXX, nr. 36-37).
Masʾala fī aḥkām al-iʿtimād (Šarīf al-Murtaḍā) iii 327.
Masʾala fī l-ʿaql (Muḥāsibī) vi 418 (XXXIII b, nr. 4).
Masʾala fī iṯbāt al-ǧauhar al-fard (Šahrastānī) iv 476.
-*Mašāyiḫ* (Ibn Farzōya) ii 269, 397.
-*Mašriqīyīn min aṣḥāb Abī Ḥuḏaifa* ii 276. – v 136 f.
Mašyaḫa (? Ibrāhīm b. Ṭahmān) ii 568.
-*Maṭālib* (al-Kalbī) i 301. – iv 741.
Maṭālib al-ʿArab (ʿAllān aš-Šuʿūbī) iii 200.
Maṭālib al-ʿArab wa-manāqibuhā (Ḫālid b. Salama al-Maḫzūmī) i 181.
Maṭālib Hišām wa-Yūnus (Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī) i 391.
-*Maʿūna fī l-ḫiḏlān* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 48. – iv 503. – v 229 (XV a, nr. 13).
-*Mawāʿiẓ* (Ġulām Ḫalīl) iv 284.
Mazdaknāmak ii 26, 36.
Meteorologia (Aristoteles) iii 344, 364.
-*Milal* (Baġdādī) vi 429.
-*Milal wad-duwal* (Abū Maʿšar) ii 547.
-*Milal wan-niḥal* (Šahrastānī) iv 17, 55, 77, 94, 124 f., 128, 135, 171, 566. – v 40, 43 f., 54, 69, 79, 87, 135, 160, 216, 233, 260, 347, 365. – vi 143, 218, 260, 277, 334 f., 367 f.
(Kitāb) Mīlās (Abū l-Huḏail) iii 270 f. – iv 761. – v 369 (XXI, nr. 51), 391 f.
-*Minhāǧ fī šuʿab al-īmān* (Ḥalīmī) iv 357.
Minhāǧ as-sunna (Ibn Taimīya) i 259. – v 56, 65, 70, 87, 96, 224.
-*Miʿrāǧ* (Hādī ilā l-ḥaqq) iv 154.
Miʿrāǧ (Hišām al-Ǧawālīqī) i 345. – iv 388. – v 69 (IV b, nr. 3).
-*Mīrāṯ* (? Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 25).
Miṣbāḥ az-zulma (Ibn Kabar) vi 367.
-*Miʿyār wal-muwāzana fī l-imāma* (Ǧaʿfar b. Muḥammad al-Iskāfī) iv 79 f.

-*Mīzān* (Hišām b. al-Ḥakam) i 377. – v 71 (IV c, nr. 25).
-*Muʿammā* (Ḫalīl b. Aḥmad) ii 222.
Muʿāraḍat al-Qurʾān (Ibn al-Muqaffaʿ) ii 35 f.
Muʿātabat an-nafs (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 19).
-*Mubtadaʾ* (Ibn Isḥāq) ii 634.
-*Mubtadaʾ* (Muqātil b. Sulaimān) v 224.
-*Mubtadaʾ* (Wahb b. Munabbih) ii 705.
-*Mudāḫala* (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 24).
-*Muḍāhāt* (Burġūṯ) iv 164. – vi 392 (XXXII b, nr. 3).
-*Muḍāhāt* (Iskāfī) vi 302 (XXIX, nr. 25).
-*Muḍāhāt, ʿalā Burġūṯ* (Kaʿbī) vi 302, 393.
-*Muḍākarāt* (Abū Maʿšar) ii 547.
-*Mudallisīn fī l-ḥadīṯ* (Karābīsī) i 237. – iv 212. – vi 422 (XXXIII c, nr. 2).
-*Muḍāraba* (Muḥammad b. Šuǧāʿ aṯ-Ṯalǧī) vi 424 (XXXIII d, nr. 4).
-*Mudauwana* (Bišr b. Ġānim) ii 200, 208 f., 602-604. – iii 180.
-*Mūḍiḥ* (Šarīf al-Murtaḍā) iii 412.
-*Mufāḫara baina ḏ-ḏahab waz-zuǧāǧ* (an-Nāši' al-akbar) vi 368 (XXXI b, nr. 5).
-*Mufassar wal-muǧmal* (Dāwūd al-Iṣfahānī) vi 426.
-*Muʿǧam* (Ṭabarānī) iv 291.
Muʿǧam al-buldān (Yāqūt) v 83, 399.
Muʿǧam aš-šuʿarāʾ (Marzubānī) v 300.
-*Muǧarrad* (Ibn Fūrak) iv 179. – vi 409 f.
-*Mūǧaz* (Aš'arī) iv 188.
-*Mūǧaz* (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 2).
-*Mūǧaz fī r-rusul* (Aṣamm) v 193 (XIII, nr. 6).
Muʿǧizāt al-aʾimma (Ibn ar-Rēwandī) iv 314. – vi 438 (XXXV b, nr. 54).
(K. fī l-)Muḥāl (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 11).
-*Muḥāraba wal-bustān fī l-uṣūl wal-ḥizāna* (Abū l-Munḏir Bašīr b. Muḥammad) ii 712.
Muḥāsabat an-nufūs (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 18).
-*Muḥāṭabāt fī t-tauḥīd* (Ǧāḥiẓ) vi 2, 314 (XXX, nr. 15).
Muḫtaṣar al-maʿānī (Muḥāsibī) iv 206. – vi 420 (XXXIII b, nr. 25).
-*Mukāmana* (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 23).
Munāǧāt ʿĪsā i 126.
Munāǧāt Mūsā i 126.
Munāqaḍat al-Ǧāḥiẓ fī faḍīlat al-kalām (Muḥammad b. Zakarīyāʾ ar-Rāzī) vi 317.
Muqaddimat at-tauḥīd (ʿUmar b. Ǧumaiʿ) i 4. – ii 185.
-*Muqtabas* (Marzubānī) v 170.
-*Muqtaḍab* (Mubarrad) iv 298.
-*Muršid* (Marzubānī) iii 135, 483. – v 170.
-*Muṣannaf* (Ḥammād b. Salama) ii 378.
-*Muṣannaf* (Ibn Abī Šaiba) iii 496.
-*Muṣannaf* (Saʿīd b. Abī ʿArūba) ii 63, 471.
-*Musāwāt* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 56. – v 230 (XV a, nr. 43).
Muṣḥaf Fāṭima i 281, 380. – ii 625.
Muškil al-ḥadīṯ (Ibn Fūrak) iv 222. – vi 424.
Muškil al-Qurʾān (Sulaimān al-Farrāʾ) iv 268.
-*Musnad* (ʿAbdalḥamīd b. ʿAbdarraḥmān al-Ḥimmānī) i 219.
-*Musnad* (Aḥmad b. ʿAlī at-Tamīmī) ii 469.
-*Musnad* (Ḥāriṯ b. Abī Usāma) iv 746.
-*Musnad* (Ḥumaidī) ii 723.
-*Musnad* (Ibn Rāhōya) ii 608.
-*Musnad* (Mūsā al-Kāẓim) iii 95.
-*Musnad* (Rabīʿ b. Ḥabīb) ii 200 f., 206 f., 711. – iii 184. – iv 756.
-*Musnad* (Zaid b. ʿAlī ?) i 262-265.
Musnad Abī Ḥanīfa i 186.
-*Mustaḍīʾ* (Muḥammad b. al-Haiṣam al-Baġdādī) ii 705.
-*Mustaršid* (Ǧaʿfar b. Ḥarb) vi 289 (XXVIII, nr. 7).
-*Mustaršid* (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 20).
-*Mustaršidīn* (Murdār) iii 135. – v 331 (XVIII b, nr. 26).
-*Mustaṭīʿ* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 15).
-*Mustaṭīʿ, ʿalā Ibrāhīm* (Naǧǧār) iv 155. – vi 4, 377 (XXXII a, nr. 16).
-*Mutʿa* (ʿAlī b. Mīṯam) ii 429. – v 100 (IV d, nr. 5).
(K.) Mutakallimī ahl al-Islām (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 1).
-*Muṭālabāt* (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 5).
-*Mutašābih* (al-Ḥāriṯ b. ʿAlī al-Warrāq) vi 439.
Mutašābih al-Qurʾān (Abū l-Huḏail) iii 265. – v 369 (XXI, nr. 55), 407, 425.
Mutašābih al-Qurʾān (Ǧaʿfar b. Ḥarb) iv 68. – vi 288 (XXVIII, nr. 3), 295.
Mutašābih al-Qurʾān (Muqātil b. Sulaimān) ii 527. – v 223 (XIV b, nr. 4).
-*Muwaṭṭaʾ* (ʿAbdalʿazīz b. al-Māǧašūn) i 54.
-*Muwaṭṭaʾ* (Ibn Abī Ḏiʾb) ii 686.
-*Muwaṭṭaʾ* (Ibn Abī Yaḥyā) ii 698.
-*Muwaṭṭaʾ* (Mālik b. Anas) i 12, 139. – ii 639, 655, 685, 688. – iii 477.

(Risāla fī n-)Nābita (Ǧāḥiẓ) iii 467 f. – vi 314 (XXX, nr. 17).
Nafy at-taǧsīm ʿan Allāh (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 3).
(Risāla fī) Nafy at-tašbīh (Ǧāḥiẓ) vi 314 (XXX, nr. 16).
-*Naǧāt* (Aḥmad an-Nāṣir) i 407 ff.
Nahǧ al-balāġa i 278. – ii 45.

Nahğ al-ḥāṣṣ (Maʿmar al-Iṣfahānī) ii 630.
-Naʿīm (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 18).
Naʿīm ahl al-ğanna (Ṯumāma) iii 169. – v 345 (XIX, nr. 7).
-Nakṯ (Naẓẓām) iii 412. – v 178. – vi 1 f. (XXII, nr. 19), 167, 181, 187, 189, 201, 315.
Naqḍ (K.) ʿAbaṯ al-ḥikma (Ğubbāʾī) vi 439.
Naqḍ (K.) ʿAbaṯ al-ḥikma (Ḫaiyāṭ) vi 438.
Naqḍ ʿAbaṯ al-ḥikma (al-Ḥāriṯ b. ʿAlī al-Warrāq) iv 252. – vi 439.
Naqḍ (K.) ʿAbaṯ al-ḥikma li-Ibn ar-Rēwandī (Abū Sahl an-Naubaḫtī) vi 440.
Naqḍ al-ʿAbbāsīya (Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kātib aš-Šāfiʿī) vi 317.
Naqḍ al-Abwāb (Abū Hāšim) iv 16, 19, 27, 44.
Naqḍ ad-Dāmiġ (Ğubbāʾī) iv 337-339. – vi 439, 485.
Naqḍ ad-Dāmiġ (al-Ḥāriṯ b. ʿAlī al-Warrāq) iv 252. – vi 439.
Naqḍ ad-Dāmiġ (Ibn ar-Rēwandī) iv 317. – vi 435 (XXXV b. nr. 36).
Naqḍ ad-Dāmiġ, ʿalā r-Rēwandī (Ḫaiyāṭ) iv 337. – vi 438.
Naqḍ al-Farīd (Abū Hāšim) vi 440, 488.
Naqḍ (K.) al-Farīd (Ğubbāʾī) vi 439.
Naqḍ (K.) al-Farīd (Ḫaiyāṭ) vi 439.
Naqḍ al Fuṣūṣ (Abū Hāšim) vi 441.
Naqḍ ḥuğağ al-qāʾilīn bi-anna l-afʿāl ḫalq Allāh wa-ktisāb lil-ʿabd (Yaḥyā b. ʿAdī) iv 506.
Naqḍ Iğtihād ar-raʾy, ʿalā Ibn ar-Rēwandī (Abū Sahl an-Naubaḫtī) vi 440.
Naqḍ al-Ilhām (Abū Hāšim) iv 97. – vi 317.
Naqḍ (K.) al-Imāma (Ḫaiyāṭ) iv 313. – vi 438.
Naqḍ al-Imāma, ʿalā Ğaʿfar b. Ḥarb (Mufīd) iv 72. – vi 289.
Naqḍ al-Imāma, ʿalā Ibn ar-Rēwandī (Ğubbāʾī) iv 313 f. – vi 439.
Naqḍ al-Irāda (Abū Hāšim) vi 393.
Naqḍ al-Istiṭāʿa (Abū Hāšim) vi 393.
Naqḍ kalām ar-Rēwandī fī anna l-ğism lā yağūzu an yakūna muḫtaraʿ^an lā min šaiʾ (Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī) vi 442.
Naqḍ Kitāb al-Ḫalīl (Burġūṯ) vi 393 (XXXII b, nr. 7).
Naqḍ Kitāb al-Ḫalīl, ʿalā Burġūṯ (Kaʿbī) vi 393.
Naqḍ Kitāb Abī ʿĪsā fī l-ġarīb al-mašriqī (Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī) vi 492.
Naqḍ K. Ibn ar-Rēwandī ʿalā n-naḥwīyīn (Ibn Durustawaih) iv 299. – vi 442.
Naqḍ K. Ibn ar-Rēwandī fī l-imāma (Barḍaʿī) vi 442.
Naqḍ K. Ibn ar-Rēwandī fī ṭ-ṭabāʾiʿ (Muḥammad b. ʿUmar aṣ-Ṣaimarī) iv 242. – vi 440.
Naqḍ Kitāb Ibn Šabīb fī l-irğāʾ (Ğaʿfar b. Mubaššir) iv 124 f. – vi 274 (XXVII, nr. 3).
Naqḍ Kitāb Ibn Šabīb fī l-waʿīd (Iskāfī) iv 124 f. – vi 301 (XXIX, nr. 12).
Naqḍ K. al-Laṭīf (Ašʿarī) vi 302.
Naqḍ al-Marğān (Abū Hāšim) vi 441.
Naqḍ al-Marğān (Ibn ar-Rēwandī) iv 317. – vi 435 (XXXV b, nr. 95).
Naqḍ al-Maʿrifa (Ğubbāʾī) iv 97, 100, 103, 106. – vi 317, 327.
Naqḍ al-Maʿrifa, ʿalā Ibn ar-Rēwandī (Abū Hāšim) vi 441.
Naqḍ masʾalat Abī ʿĪsā al-Warrāq fī qidam al-aǧsām maʿa iṯbātihī l-aʿrāḍ (Abū Sahl an-Naubaḫtī) vi 431.
Naqḍ al-Muḍāhāt, ʿalā l-Iskāfī fī t-taswiya bil-qadar vi 302.
Naqḍ (K.) al-Qaḍīb (Ḫaiyāṭ) vi 439.
Naqḍ Qaḍīb aḍ-ḍahab (Ğubbāʾī) vi 439.
Naqḍ aš-šiʿr (an-Nāši' al-akbar) vi 368 (XXXI d, nr. 2).
Naqḍ (K.) at-Tāğ (Abū Sahl an-Naubaḫtī) vi 440.
Naqḍ at-Tāğ (Ğubbāʾī) vi 439.
Naqḍ (K.) at-Tāğ (Ḫaiyāṭ) vi 438.
Naqḍ at-Tāğ (al-Ḥāriṯ b. ʿAlī al-Warrāq) iv 252. – vi 439.
Naqḍ (K.) at-Tāğ li-Ibn ar-Rēwandī (Ašʿarī) vi 441.
Naqḍ aṭ-ṭibb (Ğāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 64).
Naqḍ aṭ-ṭibb (?, an-Nāši' al-akbar) vi 368 (XXXI d, nr. 4).
Naqḍ al-ʿUṯmānīya (Abū l-Ğaiš Muẓaffar al-Ḥurāsānī al-Balḫī) iv 761. – vi 317.
Naqḍ al-ʿUṯmānīya (Ṯubait b. Muḥammad al-ʿAskarī/Abū ʿĪsā al-Warrāq) iv 293. – vi 317, 431 (XXXV a, nr. 15).
Naqḍ K. al-ʿUṯmānīya lil-Ğāḥiẓ (Iskāfī) ii 414. – iv 78 ff. – vi 302 (XXIX, nr. 23), 316.
Naqḍ K. az-Zumurrud (Ibn ar-Rēwandī) iv 317, 343. – vi 435 (XXXV b, nr. 34).
Naqḍ az-Zumurrud (Ğubbāʾī) iv 322. – vi 439.
Naqḍ az-Zumurrud (al-Ḥāriṯ b. ʿAlī al-Warrāq) iv 252. – vi 439.
Naqḍ az-Zumurrud, ʿalā r-Rēwandī (Ḫaiyāṭ) vi 438.
-Naqḍ ʿalā Abī l-Huḍail fī l-maʿrifa (Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī) v 370.
-Naqḍ ʿalā Ğaʿfar fī l-imāma (Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī) vi 289.
-Naqḍ ʿalā l-Ğāḥiẓ fī faḍīlat al-Muʿtazila (Mufīd) vi 317.
-Naqḍ ʿalā l-Iskāfī fī (taqwiyat) al-ğism (Faḍl b. Šāḏān) vi 302.

Naqḍ ʿalā ṣ-Ṣāliḥī (Ǧubbāʾī) vi 358.
-Naqḍ li-kitāb al-Ḥusain an-Naǧǧār (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 9), 377 f.
Nasab Quraiš (Zubairī) iii 496.
-Naṣāʾiḥ (Muḥāsibī) iv 200. – vi 419 (XXXIII b, nr. 21), 420.
-Nāsiḫ wal-mansūḫ (ʿAbdalwahhāb b. ʿAṭāʾ al-ʿIǧlī) ii 74.
-Nāsiḫ wal-mansūḫ (Abū ʿUbaid) i 35, 37.
-Nāsiḫ wal-mansūḫ (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 67. – vi 274 (XXVII, nr. 13).
-Nāsiḫ wal-mansūḫ (Muqātil b. Sulaimān) ii 528. – v 223 (XIV b, nr. 6).
-Nāsiḫ wal-mansūḫ (Qatāda) ii 141.
-Nāsiḫ wal-mansūḫ (Zuhrī) i 35. – ii 142, 278.
-Naṣīḥa (Murdār) iii 135. – v 331 (XVIII b, nr. 27).
-Naṣīḥa liṭ-ṭālibīn wal-farq baina t-taḥqīq wal-mudda ʿīn (Muḥāsibī) vi 420 (XXXIII b, nr. 22).
Naṣīḥat al-ʿāmma (Ǧaʿfar b. Ḥarb) vi 289 (XXVIII, nr. 5).
Naʿt al-ḥikma (Ibn ar-Rēwandī), s. *ʿAbaṭ al-ḥikma*.
-Nauḥ ʿalā l-bahāʾim (Abū ʿĪsā al-Warrāq) iv 290. – vi 432 (XXXV a, nr. 16).
-Nawādir (ʿAbdallāh b. az-Zubair al-Asadī) i 256.
-Nawādir (Aḥmad b. al-Ḥasan at-Tammār) i 386.
-Nawādir (Aḥmad b. Muḥammad al-Bazanṭī) i 384.
-Nawādir (ʿAlī b. Ḥāzim al-Liḥyānī) vi 165.
-Nawādir (Aš ʿarī) iv 30.
-Nawādir (Madāʾinī) v 299.
-Nawādir (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 385.
-Nawādir (Muḥammad b. Šuǧāʿ aṯ-Ṯalǧī) vi 424 (XXXIII d, nr. 3).
Nawādir al-Ḥasan (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 70).
Nawādir at-tafsīr (Muqātil b. Sulaimān) v 223 (XIV b, nr. 8).
-Nawāzil fī l-furūʿ (Abū l-Laiṯ as-Samarqandī) iv 220.
-Naẓāʾir (ʿAlī b. al-Ḥusain b. Wāqid) ii 525, 556.
Naẓm an-nasab aš-šarīf an-nabawī (an-Nāšiʾ al-akbar) vi 367.
Naẓm al-Qurʾān (Abū Zaid al-Balḫī) iv 253.
Naẓm al-Qurʾān (Ǧāḥiẓ) iv 112. – vi 314 (XXX, nr. 22), 437, 440.
-Nikāḥ (ʿAlī b. Mīṯam) v 100 (IV d, nr. 4).
Nikāḥ aš-šiġār (ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz) ii 208.
-Nimr waṯ-ṯaʿlab (Sahl b. Hārūn) ii 119.
-Nubūwa (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 40).
-Nubūwāt (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 44).
-Nukat (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 4).
-Nukat, ʿalā Ibn ar-Rēwandī (Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī) vi 440.
Nukat wal-ġawabāt ʾalā l-Manānīya (Ibn ar-Rēwandī) vi 433 (XXXV b, nr. 4).
Nuqūš al-ḫawātim (Ǧāḥiẓ) vi 316.

Physik (Aristoteles) vi 21, 41, 69, 109, 130.
Placita philosophorum iv 208, 464 f., 469.

Qabūl al-aḫbār (Kaʿbī) i 61. – iv 212.
-Qaḍāʾ (Karābīsī) iv 211. – vi 423 (XXXIII c, nr. 4).
-Qaḍāʾ wal-qadar (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 11).
(Risāla über) *qadar* (Abū Ḥanīfa) i 204 ff. – ii 539. – v 34 f.
-Qadar (Ḍirār b. ʿAmr) iii 48. – v 229 (XV a, nr. 11).
(Risāla fī l-)Qadar (Ḥasan al-Baṣrī) ii 46-50, 236.
-Qadar (Hišām b. al-Ḥakam) v 70 (IV c, nr. 10).
-Qadar (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 10).
-Qāḍī baina l-muḫtalifa (Iskāfī) vi 302 (XXIX, nr. 24).
Qaḍīb aḍ-ḍahab (Ibn ar-Rēwandī) iv 316, 318 f., 340 f. – vi 436 (XXXV b, nr. 41), 487.
-Qaṣd war-ruǧūʿ ilā llāh (Muḥāsibī) iv 206. – vi 418 (XXXIII b, nr. 10).
-Qaul fī faḍīlat al-malak ʿalā l-insān wal-insān ʿalā l-ǧinn (Ǧāḥiẓ) iv 541. – vi 315 (XXX, nr. 46).
-Qawālib (Abū l-Huḏail) iii 256. – v 369 (XXI, nr. 52), 419.
-Qirāʾāt (Muqātil b. Sulaimān) v 223 (XIV b, nr. 7).
Qiṣṣat Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs maʿa rāhib aṣ-Ṣīn ii 19.
(K. fī) Qitāl ʿAlī wa-Ṭalḥa (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 24).
-Qudra ʿalā ẓ-ẓulm, ʿalā n-Naẓẓām (Murdār) iii 137, 141. – v 331 (XVIII b, nr. 10). – vi 4.
(K. fī l-)Qurʾān mā huwa (Naẓẓām) iii 410. – vi 3 (XXII, nr. 37).

-Radd ʿalā Abī Ḫalada (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 40).
-Radd ʿalā Abī Ḥanīfa (Ibn Abī Šaiba) i 190.
-Radd ʿalā Abī l-Huḏail (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 19 und 41), 370.
(K. fī r-) Radd ʿalā Abī l-Huḏail fī l-maḫlūq (Ǧubbāʾī) v 370.

-*Radd ʿalā Abī l-Huḏail al-ʿAllāf fī anna naʿīm ahl al-ǧanna munqaṭiʿ* (Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī) v 370.
-*Radd ʿalā Abī Isḥāq an-Naẓẓām* (Ǧāḥiẓ) vi 4, 314 (XXX, nr. 20).
-*Radd ʿalā Abī Šamir* (Bišr b. al-Muʿtamir) ii 178. – iii 128. – v 284 (XVII, nr. 34).
-*Radd ʿalā ahl al-adyān* (Abū l-Huḏail) v 367 (XXI, nr. 3).
-*Radd ʿalā ahl al-istiṭāʿa* (Muḥammad b. Ǧaʿfar al-Asadī) i 393.
(K. fī r-)Radd ʿalā ahl al-milal (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36. – v 230 (XV a, nr. 39).
-*Radd ʿalā ahl al-bidaʿ* (Muḥammad b. Saḥnūn) iv 270.
-*Radd ʿalā ahl al-qadar wal-ǧabr* (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 385 f.
-*Radd ʿalā ahl at-taʿǧīz* (Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī) iv 317. – vi 432.
-*Radd ʿalā ahl at-tanāsuḫ* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 285 (XVII, nr. 46).
-*Radd ʿalā ahl al-qaul bil-aǧrām wa-azalīyatihā* (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 6).
-*Radd ʿalā Aristālīs fī l-ǧawāhir wal-aʿrāḍ* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 37. – iv 731. – v 229 (XV a, nr. 8).
-*Radd ʿalā Aristālīs fī t-tauḥīd* (Hišām b. al-Ḥakam) i 359. – iv 731. – v 70 (IV c, nr. 8).
-*Radd ʿalā Aristāṭālīs* (Ṭurṭūšī) iv 207.
-*Radd ʿalā l-Aṣamm* (Bišr b. al-Muʿtamir) ii 401. – iii 128. – v 284 (XVII, nr. 38).
-*Radd ʿalā l-Aṣamm (aiḍan), fī l-imāma* (Bišr b. al-Muʿtamir) ii 412. – iii 129. – v 284 (XVII, nr. 39).
-*Radd ʿalā l-Aṣamm fī nafy al-ḥarakāt* (Hišām al-Fuwaṭī) iv 3. – vi 222 (XXIV, nr. 5).
-*Radd ʿalā aṣḥāb Abī Ḥanīfa* (Bišr b. al-Muʿtamir) iii 128. – iv 65. – v 284 (XVII, nr. 26).
-*Radd ʿalā aṣḥāb al-ilhām* (Ǧāḥiẓ) iv 107. – vi 315 (XXX, nr. 40).
-*Radd ʿalā aṣḥāb al-iṯnain* (Hišām b. al-Ḥakam) i 355. – v 70 (IV c, nr. 3).
-*Radd ʿalā aṣḥāb al-iṯnain* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 5).
-*Radd ʿalā aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 38. – v 229 (XV a, nr. 9).
-*Radd ʿalā aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* (Ǧaʿfar b. Ḥarb) vi 288 (XXVIII, nr. 1).
-*Radd ʿalā aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* (Hišām b. al-Ḥakam) i 364. – v 70 (IV c, nr. 5).
-*Radd ʿalā aṣnāf al-mulḥidīn* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 6).
-*Radd ʿalā l-ʿAttābī* (? Abū l-Huḏail) ii 181.
-*Radd ʿalā l-Bakrīya* (Ibn Abī Zaid al-Qairawānī) ii 109.
-*Radd ʿalā l-Bakrīya* (Muḥammad b. Saḥnūn) ii 109.
-*Radd ʿalā Bišr al-Marīsī fī l-aḫbār* (ʿĪsā b. Abān) iii 181. – v 353.
-*Radd ʿalā l-Dahrīya* (Aṣamm) v 193 (XIII, nr. 25).
-*Radd ʿalā d-Dahrīya* (Naẓẓām) iii 394. – vi 1 (XXII, nr. 4).
-*Radd ʿalā d-Dahrīyīn* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 285 (XVII, nr. 48).
-*Radd ʿalā ḏī l-asfār* (Ṭabarī) iv 95.
-*Radd ʿalā Ḍirār* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 36).
-*Radd ʿalā l-falāsifa* (Bišr b. al-Muʿtamir) iii 114. – v 285 (XVII, nr. 49).
-*Radd ʿalā l-Ǧabrīya al-Qadarīya fīmā taʿallaqū bihī min mutašābih āy al-Qurʾān al-karīm* (Ibn al-Ḫallāl) iv 241. – vi 288, 295.
-*Radd ʿalā Ǧaʿfar b. Ḥarb* (Burġūṯ) iv 162. – vi 289, 392 (XXXII b, nr. 2).
-*Radd ʿalā l-Ǧāḥiẓ fī naqḍ aṭ-ṭibb* (Muḥammad b. Zakarīyāʾ ar-Rāzī) vi 317.
-*Radd ʿalā l-Ǧāḥiẓ fī l-ʿUṯmānīya* (Mufīd) vi 317.
-*Radd ʿalā l-Ǧahmīya* (ʿAbdalʿazīz al-Kinānī) iii 507.
-*Radd ʿalā l-Ǧahmīya* (Dārimī) ii 571, 724. – iii 181.
-*Radd ʿalā l-Ǧahmīya* (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 39).
-*Radd ʿalā l-Ǧahmīya* (Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī) ii 637.
-*Radd ʿalā l-Ǧahmīya* (Ibn Manda) ii 629.
-*Radd ʿalā l-Ǧahmīya* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 18).
-*Radd ʿalā l-Ǧahmīya* (Niftawaih) iv 145.
s. auch Ibn al-Māǧašūn, *Fatwā fī l-Ǧahmīya*.
-*Radd ʿalā l-Ġailānīya fī l-irǧāʾ* (Abū l-Huḏail) v 368 (XXI, nr. 28).
-*Radd ʿalā ǧamīʿ al-mulḥidīn* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36. – iv 691. – v 230 (XV a, nr. 36).
-*Radd ʿalā l-ǧuhhāl* (Bišr b. al-Muʿtamir) iii 110. – v 283 (XVII, nr. 15).
-*Radd ʿalā l-ġulāt* (Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī) i 388.
-*Radd ʿalā Ḥafṣ al-Fard* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 252, 284 (XVII, nr. 37).
-*Radd ʿalā Ḥāriṭ al-Warrāq fī ṣ-ṣifāt* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 285 (XVII, nr. 47).
-*Radd ʿalā l-Ḥašwīya* (? Ibn Kullāb) vi 402.
-*Radd ʿalā l-Ḥašwīya fī qaulihā inna n-nabī iḏā staġfara li-insān ġufira lahū* (Ḍirār b. ʿAmr) iv 685. – v 229 (XV a, nr. 21).

-*Radd ʿalā l-Ḫawāriǧ* (Bišr al-Marīsī) iii 187. – v 353 (XX, nr. 7).
-*Radd ʿalā l-Ḫawāriǧ* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 f. (XVII, nr. 17 und 35), 301.
-*Radd ʿalā l-Ḫawāriǧ* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36. – v 230 (XV a, nr. 30).
-*Radd ʿalā Hišām b. al-Ḥakam* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 32).
-*Radd ʿalā Hišām fī t-tašbīh* (Aṣamm) ii 400. – v 193 (XIII, nr. 3).
-*Radd ʿalā Hišām al-Ǧawālīqī* (Hišām b. al-Ḥakam) v 70 (IV c, nr. 6).
-*Radd ʿalā l-Ḥurqūṣīya* (Ṭabarī) iii 449-451. – iv 758.
-*Radd ʿalā Ibn Kullāb fī ṣ-ṣifāt* (Mufīd) vi 402.
-*Radd ʿalā Ibn al-Muqaffaʿ* (Qāsim b. Ibrāhīm) ii 29-35. – V 105-107.
-*Radd ʿalā Ibn an-Naġrīlla* (Ibn Ḥazm) iv 339.
-*Radd ʿalā Ibn ar-Rēwandī* (Aš'arī) vi 441.
-*Radd ʿalā Ibn ar-Rēwandī fī adab al-ǧadal* (Fārābī) vi 441.
-*Radd ʿalā Ibn Širšīr* (Muḥammad b. Dāwūd al-Iṣfahānī) iv 224. – vi 368.
-*Radd ʿalā l-Ismāʿīlīya* (Ibn ʿAbdak) iv 251.
-*Radd ʿalā l-Maǧūs* (Abū ʿĪsā al-Warrāq) vi 430 (XXXV a, nr. 5).
-*Radd ʿalā l-Maǧūs* (Aṣamm) v 193 (XIII, nr. 23).
-*Radd ʿalā l-Maǧūs* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 28).
-*Radd ʿalā l-Maǧūs* (Ḥumaid b. Saʿīd) vi 357 (XXXI b, nr. 5).
-*Radd ʿalā Maʿmar fī qaulihī inna Muḥammad*^{an} *rabb* (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 24).
-*Radd ʿalā man ʿāba l-kalām* (Bišr b. al-Muʿtamir) iii 110. – iv 729. – v 283 (XVII, nr. 14).
-*Radd ʿalā man alḥada fī kitāb Allāh* (Ǧāḥiẓ) vi 314 (XXX, nr. 25).
-*Radd ʿalā man ankara ḫalq al-Qurʾān* (Iskāfī) iv 77. – vi 301 (XXIX, nr. 16).
-*Radd ʿalā man nafā l-afʿāl wal-aʿrāḍ* (Ibn ar-Rēwandī) iv 311. – vi 433 (XXXV b, nr. 2).
-*Radd ʿalā man qāla bi-imāmat al-mafḍūl* (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 15).
-*Radd ʿalā man qāla bil-maḫlūq* (Abū Sahl an-Naubaḫtī) iv 169.
-*Radd ʿalā man qāla bi-ramy al-ḥaraka bi-baṣarihī* (Ibn ar-Rēwandī) vi 434 (XXXV b, nr. 14).
-*Radd ʿalā man qāla bis-saif* (Aṣamm) ii 409. – v 193 (XIII, nr. 15).
-*Radd ʿalā man zaʿama anna l-anbiyāʾ iḫtalafat fī ṣifāt Allāh ʿazza wa-ǧalla* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 51. – v 229 (XV a, nr. 5).
-*Radd ʿalā man zaʿama anna l-insān ǧuzʾ lā yataǧazzaʾ* (Ǧāḥiẓ) iv 516. – v 254. – vi 315 (XXX, nr. 30).
-*Radd ʿalā l-Mānawīya* (Maʾmūn ?) iii 202.
-*Radd ʿalā l-Marīsī al-ʿanīd* (Dārimī) ii 571. – iii 181-185. – iv 225. – v 353-363.
-*Radd ʿalā l-Muǧbira* (Bišr b. al-Muʿtamir) iii 128.
-*Radd ʿalā l-Muǧbira* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 6).
-*Radd ʿalā l-Muǧbira fī l-maḫlūq* (Aṣamm) ii 401. – v 193 (XIII, nr. 10).
-*Radd ʿalā l-Muġīrīya wal-Manṣūrīya fī qaulihā inna l-arḍ lā taḫlū min nabī* (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 25).
-*Radd ʿalā Muknif al-Madīnī* (Abū l-Huḏail) iii 221 f. – v 369 (XXI, nr. 50).
-*Radd ʿalā l-mulḥidīn* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 16).
-*Radd ʿalā l-mulḥidīn* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36. – iv 690. – v 230 (XV a, nr. 35).
(K. fī r-)Radd ʿalā l-mulḥidīn (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 37).
-*Radd ʿalā l-mulḥidīn* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 31).
-*Radd ʿalā l-mulḥidīn* (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 6).
-*Radd ʿalā l-mulḥidīn* (Quṭrub) ii 41, 86.
-*Radd ʿalā l-Murǧiʾa* (Bišr b. al-Muʿtamir) iii 128. – v 284 (XVII, nr. 33).
-*Radd ʿalā l-Murǧiʾa* (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 39).
-*Radd ʿalā l-Murǧiʾa* (Yaḥyā b. ʿUmar al-Kinānī) iv 271.
-*Radd ʿalā l-Murǧiʾa* (Yamān b. Riʾāb) ii 599.
(K. fī r-)Radd ʿalā l-Mušabbiha (Ḍirār b. ʿAmr) iii 37. – v 229 (XV a, nr. 3).
-*Radd ʿalā l-Mušabbiha* (Ǧāḥiẓ) iii 465 f. – v 74. – vi 314 (XXX, nr. 16).
-*Radd ʿalā l-Mušabbiha* (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 4).
-*Radd ʿalā l-Mušabbiha* (Muḥammad b. Šuǧāʿ aṯ-Ṯalǧī) iv 221. – vi 424 (XXXIII d, nr. 1).
-*Radd ʿalā l-Mušabbiha* (Ṯumāma) v 345 (XIX, nr. 4).
-*Radd ʿalā l-mušrikīn* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 27).
-*Radd ʿalā l-Muʿtazila* (ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī) i 408.
-*Radd ʿalā l-Muʿtazila* (Ḥafṣ al-Fard) ii 735. – v 252 (XV a, nr. 5).
-*Radd ʿalā l-Muʿtazila* (Hišām b. al-Ḥakam) i 373. – v 70 (IV c, nr. 12), 90.
-*Radd ʿalā l-Muʿtazila* (Ibn Kullāb) iv 193. – vi 402 (XXXIII a, nr. 3).

-*Radd ʿalā l-Muʿtazila fī imāmat al-mafḍūl* (Šaiṭān aṭ-Ṭāq) i 339. – iv 702. – v 66 (IV a, nr. 3).
-*Radd ʿalā l-Muʿtazila fī (amr) Ṭalḥa waz-Zubair* (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 20).
-*Radd ʿalā l-Muʿtazila fī l-waʿīd wal-manzila baina l-manzilatain* (Ibn ar-Rēwandī) iv 304. – vi 434 (XXXV b, nr. 17).
-*Radd ʿalā n-naḥwīyīn* (Ibn ar-Rēwandī) iv 299. – vi 437 (XXXV b, nr. 51).
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Abū ʿĪsā al-Warrāq) iv 291 f. – vi 430 (XXXV a, nr. 2-4).
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 29).
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36. – v 230 (XV a, nr. 40).
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Ǧāḥiẓ) vi 136-140, 313 (XXX, nr. 4).
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Ḥafṣ al-Fard) ii 734. – v 252 (XV b, nr. 6).
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Murdār) iii 137. – v 331 (XVIII b, nr. 32).
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Qaḥtabī) iii 443. – iv 758.
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Qāsim b. Ibrāhīm) iv 207.
-*Radd ʿalā n-Naṣārā* (Yazdānbuḫt) iv 209.
-*Radd ʿalā n-Nāši' fī naqḍihī ṭ-ṭibb* (Muḥammad b. Zakarīyā' ar-Rāzī) vi 368.
-*Radd ʿalā n-Nazẓām* (Abū l-Huḏail) v 369 (XXI, nr. 54). – vi 4.
-*Radd ʿalā n-Nazẓām* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 42). – vi 4.
-*Radd ʿalā n-Nazẓām* (Ǧāḥiẓ), s. -*Radd ʿalā Abī Isḥāq an-Nazẓām.*
-*Radd ʿalā n-Nazẓām wa-Muʿammar fī ṭ-ṭabā'iʿ* (Ǧubbā'ī) v 254.
-*Radd ʿalā l-Qadarīya* (ʿAmr b. ʿUbaid) ii 306. – v 136, 165 (X, nr. 2).
-*Radd ʿalā l-Qadarīya* (Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya) i 55. – ii 274, 497, 694.
-*Radd ʿalā l-Qadarīya* (Muqātil b. Sulaimān) ii 531. – v 224 (XIV b, nr. 12).
-*Radd ʿalā l-Qadarīya* (ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz ?) i 134 f., 210. – ii 571, 694.
-*Radd ʿalā l-Qadarīya wal-Muǧbira* (Abū l-Huḏail) iii 276. – v 367 (XXI, nr. 18).
(K. fī r-)Radd ʿalā l-Qaulīya (Ǧāḥiẓ) vi 314 (XXX, nr. 26).
-*Radd ʿalā r-Rāfiḍa* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 31), 301.
-*Radd ʿalā r-Rāfiḍa, fī l-imāma* (Bišr al-Marīsī) iii 187. – v 353 (XX, nr. 8).
-*Radd ʿalā r-Rāfiḍa wal-Ḥašwīya* (Ḍirār b. ʿAmr) v 230 (XV a, nr. 33).
-*Radd ʿalā r-Rawāfiḍ* (ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī) i 407.
-*Radd ʿalā Šaiṭān aṭ-Ṭāq* (Hišām b. al-Ḥakam) v 70 (IV c, nr. 7).
-*Radd ʿalā š-Šukkāk wal-Murǧi'a* (Šabīb b. ʿAṭīya) i 226, 406.
-*Radd ʿalā l-ʿUṯmānīya* (Abū l-Aḥwaṣ al-Miṣrī) vi 317.
-*Radd ʿalā l-ʿUṯmānīya* (Ǧāḥiẓ) iv 79. – vi 302, 316 (XXX, nr. 54).
-*Radd ʿalā l-Wāqifīya wal-Ǧahmīya wal-Ġailānīya* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 36. – v 229 (XV a, nr. 19).
-*Radd ʿalā l-Yahūd* (Abū ʿĪsā al-Warrāq) vi 430 (XXXV a, nr. 1).
-*Radd ʿalā l-Yahūd* (Aṣamm) v 193 (XIII, nr. 22).
-*Radd ʿalā l-Yahūd* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 30).
-*Radd ʿalā l-Yahūd* (Ǧāḥiẓ) vi 313 (XXX, nr. 6).
-*Radd ʿalā l-Yahūd wan-Naṣārā* (Ma'mūn ?) iii 202.
-*Radd ʿalā Yūšaʿbuḫt maṭrān Fārs* (Ḥumaid b. Saʿīd) iv 132 f. – vi 357 (XXXI b, nr. 13).
-*Radd ʿalā z-zanādiqa* (Aṣamm) iii 20. – v 193 (XIII, nr. 24).
-*Radd ʿalā z-zanādiqa* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 20. – v 230 (XV a, nr. 38).
-*Radd ʿalā z-zanādiqa* (Hišām b. al-Ḥakam) i 355. – iii 20. – v 70 (IV c, nr. 4).
-*Radd ʿalā z-zanādiqa* (Ibn ar-Rēwandī) vi 433 (XXXV b, nr. 5).
-*Radd ʿalā z-zanādiqa* (Muḥammad b. al-Laiṯ) iii 27, 31.
Radd ʿalā Ziyād al-Mauṣilī (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 43).
(K. fī r-)Radd fī l-ḥarakāt, ʿalā Abī l-Huḏail (Ašʿarī) v 370.
Radd K. al-Imāma li-baʿḍ ar-Rawāfiḍ (Māturīdī) iv 313.
Rafʿ al-yadain (Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī) ii 566.
-*Rāfiḍa* (Ǧāḥiẓ) iv 96. – vi 316 (XXX, nr. 62).
-*Risālat ar-)Raǧūf* (Ǧābir b. Zaid al-Azdī) ii 191.
-*Raḥn* (Abū Ḥanīfa) ii 151.
-*Rasā'il* (ʿAmr b. ʿUbaid) ii 306.
Rasā'il (Baššār b. Burd) ii 13.
Rasā'il (Ǧābir b. Zaid al-Azdī) ii 191. – iv 747.
Rasā'il (Ġailān ad-Dimašqī) i 132 f. – v 5.
-*Rasā'il* (Kulṯūm b. ʿAmr al-ʿAttābī) iii 101.

Rasā'il al-a'imma fī l-'adl (Aṣamm) ii 401. – v 193 (XIII, nr. 8).
-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh (Muḥāsibī) iv 198, 214, 450. – vi 418 (XXXIII b, nr. 9).
-Risāla (Aḥmad b. al-Mu'aḏḏal) iv 54.
-Risāla (Šāfi'ī) ii 77, 277. – iii 385. – iv 195, 657, 662.
-Risāla ('Umāra b. Ḥamza) i 446.
-Risāla al-'Asalīya (Ǧāḥiẓ) vi 313 (XXX, nr. 5).
-Risāla aḏ-Ḏahabīya ('Alī ar-Riḍā ?) iii 156.
-Risāla al-Ḥaṭṭābīya (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 52).
-Risāla al-Kāmilīya (Ibn an-Nafīs) iii 406. – iv 669.
Risāla fī ḥudūṯ al-'ālam (Elias von Nisibis) iv 208.
Risāla fī iṯbāt imāmat amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib (Pseudo-Ǧāḥiẓ) iv 114 f.
-Risāla fī mā'īyat al-'aql (Kindī) iv 207.
-Risāla fī t-tauḥīd (Ǧunaid) iv 366.
Risāla ilā Muḥammad b. 'Abdalmalik fī l-ġaḍab war-riḍā (Ǧāḥiẓ) vi 314 (XXX, nr. 18).
Risāla ilā Muwais b. 'Imrān (Ǧāḥiẓ) iii 195.
-Risāla ilā Qusṭanṭīn (Muḥammad b. al-Laiṯ) iii 24-27. – iv 755.
-Risāla ilā 'Uṯmān al-Battī (Abū Ḥanīfa) i 192 ff. – ii 537. – v 24-31.
Risālat 'Abdalmasīḥ b. Isḥāq al-Kindī iv 27, 322, 437.
Risālat Arisṭūtālīs ilā l-Iskandar fī s-siyāsa ii 411.
Risālat al-ḥamīs iii 202. – iv 711.
Risālat Ḥawāṣṣ al-ḥurūf (Ibn Masarra) iv 273, 287.
Risālat al-I'tibār (Ibn Masarra) iv 273.
Risālat aṣ-Ṣūfīyīn (Ḍirār b. 'Amr) iii 36. – v 230 (XV a, nr. 34).
Risālat 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ilā Abī Mūsā al-Aš'arī ii 131-133.
-Rudūd ('Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī) i 408.
-Rūḥ (Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya) v 448.
-Rūḥ wan-nafs (Ibn Manda) iv 527.
Rūḥānīyat al-Ḥaqq i 427.
-Ru'ya (Dāraquṭnī) iv 415.
-Ru'ya (Ibn ar-Rēwandī) vi 434 (XXXV b, nr. 13).

Šabīb al-Ḥarūrī wa-Ṣāliḥ b. Musarriḥ (Abū Miḫnaf) ii 461.
-Sabīl ilā ma'rifat al-ḥaqq (Wāṣil b. 'Aṭā') ii 268. – v 136 f. (IX, nr. 10).
-Sabk (Abū Sahl an-Naubaḫtī) vi 440.
-Ṣabr war-riḍā (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 17).
Sa'd as-su'ūd (Ibn Ṭāwūs) i 299. – ii 41.
-Ṣafwa (Zaid b. 'Alī) iv 741.
-Šāfī (al-Manṣūr billāh) i 62. – ii 310. – v 227, 330.
(Risāla fī ṣ-)Ṣaḥāba (Ibn al-Muqaffa') i 50, 88. – ii 24 f., 119, 133. – iii 14.– iv 656, 673, 678, 706, 712.
-Saḥaṭ war-riḍā (Abū l-Huḏail) iii 222, 270. – v 367 (XXI, nr. 15).
Ṣaḥīfa (Hammām b. Munabbih) ii 705.
Ṣaḥīfa (Ṯābit b. Dīnār aṯ-Ṯumālī) i 303.
-Ṣaḥīfa al-kāmila i 274.
Ṣaḥīfat al-waṣī ii 423.
-Šaiḫ wal-ġulām (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 23).
-Ṣalāt (Abū Ḥamza as-Sukkarī) ii 551, 557.
-Ṣalāt (Abū Yūsuf) ii 545.
-Ṣalāt (Ḥarīz b. 'Abdallāh) ii 588.
-Ṣalāt (Ibn 'Ulaiya) ii 420.
-Sam' wal-baṣar, 'amila am 'umila bihimā (Abū l-Huḏail) iii 250. – v 368 (XXI, nr. 45).
Ṣan'at al-kalām (Ǧāḥiẓ) vi 318.
Saqaṭāt al-'Iǧlīya (Hārūn b. Sa'd) i 253.
-Saqīfa (Abū 'Īsā al-Warrāq) iv 293 f. – vi 431 (XXXV a, nr. 14).
Šarḥ Adab al-ǧadal (Aš'arī) vi 441.
Šarḥ Adab al-ǧadal (Qāḍī 'Abdalǧabbār) iv 307.
Šarḥ al-ḥadīṯ (Aḥmad b. Sa'īd al-Asadī) iv 131.
Šarḥ al-ma'rifa wa-baḏl an-naṣīḥa (Muḥāsibī) vi 420 (XXXIII b, nr. 23).
Šarḥ as-sunna (Ġulām Ḫalīl) iv 282 f., 285, 685.
Šarḥ al-'Uyūn (Ḥākim al-Ǧušamī) i 62.
-Šarḥ li-aqāwīl al-Murǧi'a (Iskāfī) vi 301 (XXIX, nr. 6).
(Kitāb fī ṣ-)Ṣaut mā huwa (Abū l-Huḏail) iii 250. – v 368 (XXI, nr. 46).
-Sawād al-a'ẓam (Ḥakīm as-Samarqandī) ii 565. – v 31.
-Ṣifāt (Aš'arī) vi 5.
-Ṣifāt (Ibn Kullāb) iv 186, 192. – vi 402 (XXXIII a, nr. 1).
-Ṣifāt (Naẓẓām) vi 3 (XXII, nr. 3).
-Ṣifāt, 'alā Ḥāriṯ al-Warrāq (Aš'arī) vi 441.
Ṣifat Allāh bil-'adl wa-nafy al-qabīḥ (Abū l-Huḏail) v 367 (XXI, nr. 17).
(K. fī) Ṣifat al-ġaḍab war-riḍā min Allāh (Abū l-Huḏail) iii 222, 270. – v 367 (XXI, nr. 14).
Ṣifat al-islām (Wā'il b. Aiyūb) iv 754.
-Ṣifāt wal-asmā' (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 7).
(K.) Ṣiffīn (Ǧābir al-Ǧu'fī) i 294 f.
Ṣinā'at al-kalām (Ǧāḥiẓ) iii 418. – iv 99, 107. – vi 313 f. (XXX, nr. 10), 318.

-*Ṣinā'atain* (Abū Hilāl al-'Askarī) vi 313.
-*Sīra* (Ḥāriṯ b. Suraiğ) ii 493.
-*Sīra* (Hilāl b. 'Aṭīya) ii 601.
-*Sīra* (Ibn Isḥāq) i 407. – ii 323, 674. – iii 99. – iv 753.
-*Sīra* (Munīr b. an-Naiyir) ii 711.
-*Sīra* (Sulaimān at-Taimī) ii 368.
-*Sīra* (Wā'il b. Aiyūb al-Ḥaḍramī) ii 711.
Sīrat 'Abdallāh b. Ibāḍ i 406.
Sīrat al-ḫalqa (Firisṭā'ī) iv 265.
-*Risāla fī) Sīrat an-nabī* (Wahb b. Munabbih) ii 705.
Sīrat Sālim b. Ḏakwān i 35, 171 ff., 196, 406. – ii 601. – v 13-17.
-*Sirr* (Ḫarrāz) iv 281.
-*Sirr* (Ibn Karrām) iii 71. – iv 346 f.
Sirr al-ḫalīqa (Apollonios von Tyana) i 427. – ii 714. – iii 281, 341, 354 f., 364, 369 f. – iv 344, 428, 447, 451, 520.
-*Ṣiyām* ('Abdalwahhāb b. 'Aṭā' al-'Iğlī) ii 74.
-*Siyar* (Muḥammad b. 'Abdallāh an-Nafs az-zakīya) i 397.
-*Siyar* (an-Nafs az-zakīya) i 397. – ii 189.
Škand gumānīk vičār i 438. – ii 32. – iii 271. – iv 410.
Šu'ab al-īmān (Baihaqī) iv 357.
-*Šukūk* (Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs) ii 17.
-*Sunan* (Ḥammād b. Salama) ii 378.
-*Sunan* (Ibn Abī Ḏi'b) ii 685.
-*Sunan* (Ibn al-Mubārak) ii 554.
-*Sunan* (Ibrāhīm b. Ṭahmān) ii 568.
-*Sunan* (Sa'īd b. Abī 'Arūba) ii 63.
-*Sunan* (Ṯumāma) iii 169. – v 345 (XIX, nr. 8).
-*Sunan* (Yaḥyā b. Zakarīyā' b. Abī Zā'ida) iii 7.
-*Sunan fī l-fiqh* ('Abdalwahhāb b. 'Aṭā' al-'Iğlī) ii 74.
-*Sunan fī l-fiqh* (Makḥūl b. Abī Muslim) i 78.
-*Sunan wal-aḥkām* ('Abdal'azīz al-Kinānī ?) iii 507.
-*Sunan wal-aḥkam* (Ğa'far b. Mubaššir) iv 57. – vi 274 (XXVII, nr. 17).
(Risāla fī s-)Sunna (al-Muzanī) ii 727.
-*Sunna* (Ṯaur b. Yazīd) i 116.
-*Sunna wal-ğamā'a* (Abū Bakr al-Barḍa'ī) iv 240.
-*Šurūṭ* (Karābīsī) iv 211. – vi 423 (XXXIII c, nr. 5).
-*Šurūṭ* (Ṭaḥāwī) i 247. – iv 291.
(K.) Ṭā'a lā yurādu llāh" bihā (Abū l-Huḏail) iii 252. – v 368 (XXI, nr. 38).
-*Ṭabā'i'* (Ibn ar-Rēwandī) iv 311. – vi 437 (XXXV b, nr. 45).
Ṭabaqāt ahl al-'ilm wal-ğahl (Wāṣil b. 'Aṭā') v 137 (IX, nr. 12).
Ṭabaqāt al-Mu'tazila (Ibn al-Murtaḍā) i 62.
Ṭabaqāt aš-šu'arā' (Di'bil) iii 500.
Ṭabaqāt aš-šu'arā' (Ğumaḥī) ii 425.
Tabṣirat al-adilla (Nasafī) v 233. – vi 370.
Tabṣirat ul-'awāmm (Ibn ad-Dā'ī ?) i 333. – v 74, 111, 116. – vi 216, 220.
Tabyīn ġalaṭ Muḥammad b. Hārūn al-ma'rūf bi-Abī 'Īsā al-Warrāq (Yaḥyā b. 'Adī) vi 430.
-*Tadbīr (fī l-imāma)* (Hišām b. al-Ḥakam) i 387. – v 71 (IV c, nr. 18).
-*Ta'dīl wat-taǧwīr* (Ibn ar-Rēwandī) iv 315 f., 340. – vi 436, 482.
-*Ta'dīl wat-taǧwīr* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 8).
-*Ta'dīl wat-taǧwīr* (Naǧǧār) vi 377 (XXXII b, nr. 10).
-*Ta'dīl wat-taǧwīr* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 7).
-*Taḏkira* (Ṣafadī) v 81. – vi 115, 121 f.
Tadrīb ar-rāwī (Suyūṭī) i 62.
(Risāla fī) Tafaḍḍul as-sūd 'alā l-bīḍ (an-Nāši' al-akbar) vi 368 (XXXI d, nr. 6).
-*Tafahhum wa-ḥarakāt ahl al-ğanna* (Abū l-Huḏail) iii 256. – v 368 (XXI, nr. 32).
-*Tafakkur wal-i'tibār* (Ğāḥiẓ) iv 208. – vi 313 (XXX, nr. 7).
-*Tafakkur wal-i'tibār* (Muḥāsibī) vi 420 (XXXIII b, nr. 30).
Tafḍīl al-'aql (Sulaimān b. 'Īsā as-Siǧzī) ii 121. – iv 747.
(K. fī) Tafḍīl Abī Bakr ('Abbād b. Sulaimān) iv 44. – vi 237 (XXV, nr. 6).
Tafḍīl 'Alī (Iskāfī) iv 79.
-*Ṭafr, 'alā Ibrāhīm* (Abū l-Huḏail) iii 315. – v 368 (XXI, nr. 44). – vi 4.
-*Ṭafra* (Naẓẓām) iii 313, 316. – vi 3 (XXII, nr. 3).
-*Tafsīr* ('Abdalwahhāb b. 'Aṭā' al-'Iğlī) ii 74.
-*Tafsīr* (Abū l-Ğārūd) i 256-258, 267, 302.
-*Tafsīr* (Abū Ḫālid) i 267.
-*Tafsīr* (Abū Raǧā' al-Ḥuddānī) ii 58. – iv 746.
-*Tafsīr* ('Aiyāšī) ii 567. – iv 742.
-*Tafsīr* ('Amr b. Fā'id al-Uswārī) ii 81 f., 299. – iv 746.
-*Tafsīr* ('Amr b. 'Ubaid) ii 298 f., 301. – v 165-167.
-*Tafsīr* (Aṣamm) ii 403-406. – v 193 (XIII, nr. 1), 199-203.
-*Tafsīr* (Ğābir al-Ğu'fī) i 296.
-*Tafsīr* (Ğa'far aṣ-Ṣādiq) i 303. – ii 384. – iv 425.
-*Tafsīr* (Ğubbā'ī) ii 403 f. – iii 265, 285. – v 448 f. – vi 288.
-*Tafsīr* (Ḥasan al-Baṣrī) i 46. – ii 45 f., 67, 81-83, 141, 208, 257, 275, 298 f., 422, 634, 676. – iv 272, 566, 745, 749. – v 165.

-*Tafsīr* (Hišām al-Ǧawālīqī) i 344 f. – v 69 (IV b, nr. 2).
-*Tafsīr* (Hūd b. Muḥkim) ii 656. – iv 271, 753.
-*Tafsīr* (Ḥusain b. Wāqid) ii 525.
-*Tafsīr* (Ibn ʿAbbās) i 299. – ii 523. – v 355, 361.
-*Tafsīr* (Ibn Abī Naǧīḥ) ii 644, 651. – iii 7.
-*Tafsīr* (Ibn Dāya) ii 649.
-*Tafsīr* (Ibn al-Mubārak) ii 554.
-*Tafsīr* (Ibn ʿUlaiya) ii 420.
-*Tafsīr* (Job von Edessa) iii 342.
-*Tafsīr* (Kalbī) i 299 f. – ii 449, 520. – iii 184. – v 355.
-*Tafsīr* (Muǧāhid) i 243. – ii 67, 299, 528, 641-644, 648 f., 651 f. – iii 7. – iv 660.
-*Tafsīr* (Muqātil b. Ḥaiyān) ii 514 f., 523, 606.
-*Tafsīr* (Muqātil b. Sulaimān) ii 46, 503, 518-523, 525, 528 f., 532, 555, 557. – v 223 (XIV b, nr. 1), 224.
-*Tafsīr* (Muslim b. Ḫālid) ii 651.
-*Tafsīr* (Qatāda) i 119 f. – ii 62, 74, 137, 141.
-*Tafsīr* (Qummī) i 257, 295, 386, 391.
-*Tafsīr* (Quṭrub) ii 86 f.
-*Tafsīr* (Šibl b. ʿUbād) ii 648.
-*Tafsīr* (Suddī) i 301. – iv 741.
-*Tafsīr* (Sufyān aṯ-Ṯaurī) i 227 f.
-*Tafsīr* (Sulamī) i 304.
-*Tafsīr* (Ṯābit b. Dīnār aṯ-Ṯumālī) i 302 f., 344.
-*Tafsīr* (Wahb b. Munabbih) ii 705.
-*Tafsīr* (Yaḥyā b. Sallām) iv 271.
-*Tafsīr* (Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī) i 391.
Tafsīr ahl al-bait i 303.
Tafsīr ġarīb al-Qur'ān (Zaid b. ʿAlī) i 265-267. – iv 741.
Tafsīr ḫamsmi'at āya (Muḥammad b. al-Ḥawārī) ii 712.
Tafsīr ḫamsmi'at āya (Muqātil b. Sulaimān) ii 518, 523 f., 528, 534. – iv 337 f. – v 223 (XIV b, nr. 2).
Tafsīr al-Qur'ān (Ḍirār b. ʿAmr) iii 37. – v 231 (XV a, nr. 46).
Tafsīr al-Qur'ān (Qāsim b. Ḫalīl ad-Dimašqī) vi 428 (XXXIV, nr. 1).
-*Tafsīr al-Wāḍiḥ* (ʿAbdallāh b. Mubārak ad-Dīnawarī) i 302. – iv 742.
Tafsīr-i Basā'ir-i Yamīnī (Muḥammad b. Maḥmūd an-Naisābūrī) i 431.
-*Tāǧ* (Ibn ar-Rēwandī) iv 315-319, 335 f., 341. – vi 435 (XXXV b, nr. 37), 440, 454-457.
-*Taġannum* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 15).
-*Ṭahāra* (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 65. – vi 275 (XXVII, nr. 21).
-*Ṭahāra* (Ibn ʿUlaiya) ii 420.
-*Taḥrīš wal-iġrā'* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 52. – v 231 (XV a, nr. 50).
-*Taklīf* (Šalmaġānī) ii 50. – iii 452.
-*Ṭalāq* (ʿAlī b. Mīṯam) v 100 (IV d, nr. 6).
-*Ṭalāq* (Saʿīd b. Abī ʿArūba) ii 63.
-*Taʿlīm* (Ǧaʿfar b. Ḥarb) iv 70. – vi 289 (XXVIII, nr. 8).
-*Taʿlīm* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 22).
-*Ṭamāniya al-abwāb* (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 27).
-*Tamwīh* (Iskāfī) ii 735. – v 252. – vi 301 (XXIX, nr. 10).
-*Ṭaʿn ʿalā Yūnus* (Yaʿqūb b. Yazīd) i 391.
-*Tanāquḍ al-ḥadīṯ* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 52. – v 231 (XV a, nr. 49).
-*Tanbīh* (Abū Rašīd) vi 380.
-*Tanbīh ʿalā aʿmāl al-qulūb fī d-dalāla ʿalā l-waḥdānīya* (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 16).
Tanbīh al-ġāfilīn (Abū l-Laiṯ as-Samarqandī) ii 565.
Tansarbrief ii 26. – iv 712, 734.
Tanzīh al-anbiyā' (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 64. – vi 274 (XXVII, nr. 11).
Tanzīh al-anbiyā' (aš-Šarīf al-Murtaḍā) iv 64, 601.
Tanzīl al-Qur'ān (Zuhrī) ii 142.
-*Taqdīm wat-ta'ḫīr* (Muqātil b. Sulaimān) v 224 (XIV b, nr. 11).
-*Taqdīr* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 9).
-*Taqrīb* (Bāqillānī) iv 338.
-*Tarbīʿ wat-tadwīr* (Ǧāḥiẓ) iii 64. – iv 96. – v 191, 299.
-*Ta'rīḫ* (ʿAbdalwahhāb b. ʿAṭā' al-ʿIǧlī) ii 74.
-*Ta'rīḫ* (Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl) ii 201 f. – v 121.
-*Ta'rīḫ* (Ibn al-Mubārak) ii 554.
-*Ta'rīḫ* (Musabbiḥī) v 174.
Ta'rīḫ al-Baṣra (ʿUmar b. Šabba) ii 344, 427.
Ta'rīḫ al-Marāwiza (Ibn Maʿdān ?) iii 160.
Ta'rīḫ Marw (ʿAbbās b. Muṣʿab) ii 516.
Ta'rīḫ Marw (Abū Raǧā') ii 520.
Ta'rīḫ Marw (Aḥmad b. Saiyār) iii 158, 180.
Ta'rīḫ Raqqa (Muḥammad al-Qušairī) ii 471.
-*Tark* (Naǧǧār) iv 155. – vi 377 (XXXII a, nr. 17).
-*Tark* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 14).
Tark al-ikfār (Dāwūd al-Iṣfahānī) iv 677. – vi 423, 426.
-*Taršīd fī r-radd ʿalā K. al-Farīd li-Ibn ar-Rēwandī fī ʿtirāḍihī ʿalā n-nubuwāt* (Ibn Ḥazm) vi 442.
Tartīb al-maḍhab (Isfarā'īnī) vi 416.
-*Taṣaffuḥ* (Abū l-Ḥusain al-Baṣrī) ii 379.

-*Taṣaffuḥ* (Ibn ar-Rēwandī) vi 438 (XXXV b, nr. 55).
-*Taṣārīf* (Yaḥyā b. Muḥammad b. Yaḥyā) iv 271.
-*Tašbīh* (Ḍirār b. ʿAmr) v 229 (XV a, nr. 2).
Taṣḥīḥ al-āṯār (Muḥammad b. Šuǧāʿ aṯ-Ṯalǧī) iv 221 f. – vi 424 (XXXIII d, nr. 2).
(Risāla fī) Tashīl subul al-faḍāʾil (Kindī) iii 491.
Tasmiyat ahl al-aḥdāṯ (Abū l-Huḏail) v 368 (XXI, nr. 33).
-*Taṣrīf* (Corpus Ǧābirianum) iii 43, 364.
Taṣwīb ʿAlī fī taḥkīm al-ḥakamain (Ǧāḥiẓ) vi 316 (XXX, nr. 56).
(K. fī) Taswiyat aṣḥāb al-kalām bil-ʿawāmm (Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī) iv 92. – v 344 (XVIII g, nr. 6).
Taṯbīt al-aʿrāḍ (Abū l-Huḏail) iii 222. – v 368 (XXI, nr. 42).
Taṯbīt al-aʿrāḍ (Aṣamm) ii 402.
Taṯbīt dalālat al-aʿrāḍ (ʿAbbād b. Sulaimān) iv 42. – vi 237 (XXV, nr. 2).
-*Tauba* (Aḥmad b. Isḥāq al-Ǧūzǧānī) ii 564.
-*Tauba* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 14).
(K. fī t-)Tauba (Wāṣil b. ʿAṭāʾ) ii 263. – v 137 (IX, nr. 5).
Taubīḥ Abī l-Huḏail (Ǧaʿfar b. Ḥarb) iii 260. – iv 71. – v 370. – vi 289 (XXVIII, nr. 11).
-*Tauḥīd* (ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī) i 406 f. – ii 207. – iv 377.
-*Tauḥīd* (Abū Mālik al-Ḥaḍramī) i 348.
-*Tauḥīd* (Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī) v 344 (XVIII g, nr. 1).
-*Tauḥīd* (Abū ʿUmar al-Bāhilī) iv 245.
-*Tauḥīd* (Aṣamm) ii 400. – v 193 (XIII, nr. 2).
-*Tauḥīd* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 284 (XVII, nr. 21).
-*Tauḥīd* (Bišr al-Marīsī) iii 181. – v 353 (XX, nr. 1).
-*Tauḥīd* (Ḍirār b. ʿAmr) iii 37. – v 229 (XV a, nr. 1).
-*Tauḥīd* (Ǧāḥiẓ) iii 169. – iv 756. – vi 314 (XXX, nr. 15).
-*Tauḥīd* (Ḥafṣ al-Fard) ii 735. – v 252 (XV b, nr. 1).
-*Tauḥīd* (Ḥalīl b. Aḥmad) ii 178, 223.
-*Tauḥīd* (Ḥasan b. Ṣāliḥ) i 250.
-*Tauḥīd* (Hišām al-Fuwaṭī) iv 3. – vi 222 (XXIV, nr. 2).
-*Tauḥīd* (Hišām b. al-Ḥakam) i 362. – iv 373. – v 70 (IV c, nr. 1).
-*Tauḥīd* (Ibn Karrām) ii 610.
-*Tauḥīd* (Ibn ar-Rēwandī) iv 301.
-*Tauḥīd* (ʿĪsā b. ʿAlqama) ii 721.
-*Tauḥīd* (Kindī) iv 730.
-*Tauḥīd* (Māturīdī) iv 125, 319, 724. – vi 291, 377.
-*Tauḥīd* (Mufaḍḍal b. ʿUmar) i 452. – iv 208.
-*Tauḥīd* (Muḥammad b. Abī ʿUmair) i 385.
-*Tauḥīd* (Muḥammad b. Ḫalīl as-Sakkāk) v 102 (IV e, nr. 1).
-*Tauḥīd* (Muḥammad b. Šabīb) i 422. – iv 124 f., 128 f., 724. – vi 338 (XXXI a, nr. 1), 338-352.
-*Tauḥīd* (Murdār) v 331 (XVIII b, nr. 3).
-*Tauḥīd* (Naẓẓām) iii 261. – vi 1 (XXII, nr. 2).
-*Tauḥīd* (Qāsim b. Ḫalīl ad-Dimašqī) vi 428 (XXXIV, nr. 2).
-*Tauḥīd* (Wāṣil b. ʿAṭāʾ) ii 274. – v 137 (IX, nr. 3).
-*Tauḥīd* (Yamān b. Riʾāb) ii 600.
-*Tauḥīd, ʿalā aṣnāf al-Mušabbiha wal-Ǧahmīya war-Rāfiḍa* (Ǧaʿfar b. Mubaššir) iv 60. – vi 274 (XXVII, nr. 1).
-*Tauḥīd wa-iṯbāt ṣifāt ar-Rabb* (Ibn Ḫuzaima) ii 609. – iv 222, 374, 420.
-*Tauḥīd war-radd ʿalā l-ġulāt wa-ṭawāʾif aš-šiyaʿ* (Yaḥyā b. Kāmil) iv 173. – vi 397 (XXXII d, nr. 1).
-*Taulīd, ʿalā n-Naẓẓām* (Abū l-Huḏail) iii 249. – v 368 (XXI, nr. 26).
Taulīdāt Banī Umaiya fī l-ḥadīṯ (Ṯubait b. Muḥammad al-ʿAskarī) iv 293.
Tauqīʿāt (Ḥasan al-ʿAskarī) i 322, Faltblatt, Anm. 56.
-*Ṯawāb wal-ʿiqāb* (Naǧǧār) vi 378 (XXXII a, nr. 20).
-*Tawallud* (Naẓẓām) vi 1 (XXII, nr. 16).
-*Tawallud, ʿalā l-Iskāfī* (Abū ʿAffān ar-Raqqī) iv 87. – vi 302.
-*Tawallud, ʿalā n-Naẓẓām* (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 8). - vi 4.
-*Tawahhum* (Muḥāsibī) iv 199, 412. – vi 420 (XXXIII b, nr. 26).
Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ (Ibn Qutaiba) iii 52. – v 117. – vi 2, 139.
Taʾwīl muškil al-Qurʾān (Ibn Qutaiba) iv 338, 418.
Taʾwīl mutašābih al-Qurʾān (Bišr b. al-Muʿtamir) v 283 (XVII, nr. 1).
Taʾwīl al-Qurʾān (Ḍirār b. ʿAmr) iii 37. – v 231 (XV a, nr. 47).
Taʾwīl az-zakāt (Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman) i 383.
-*Taʾwīlāt* (Naǧǧār) vi 377 (XXXII a, nr. 3).
Taʾyīd Masāʾil Abī l-Huḏail fī l-ǧuzʾ (Kaʿbī) v 370.
Taʾyīd an-nubūwa wa-tasdīd al-imāma (Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī) iv 743.

Theologie des Aristoteles ii 714. – iii 207, 369, 430. – iv 27, 440 f., 451, 516, 520. – v 395 f.
Ṭūl al-insān wa-launuhū wa-ta'līfuhū (Abū l-Huḏail) iii 246. – v 368 (XXI, nr. 35).
Turba philosophorum iii 281, 333, 350, 365, 367. – iv 464.

Umm al-kitāb i 295 f. – iv 385, 422.
-Ušrūsanīyāt (Abū Hāšim) iv 254.
-Uṣūl (Ǧa'far b. Ḥarb) iv 70, 626, 723. – vi 288 (XXVIII, nr. 4).
Uṣūl ad-dainūnā aṣ-ṣāfiya ('Amrūs b. Fatḥ) ii 188.
Uṣūl ad-dīn (Kiyā al-Harrāsī) iii 311.
Uṣūl ad-dīn (Murdār) iii 139. – iv 723. – v 331 (XVIII b, nr. 1).
-Uṣūl al-ḫams (Hišām al-Fuwaṭī) iv 3, 723. – vi 222 (XXIV, nr. 1).
-Uṣūl al-ḫamsa (Abū l-Huḏail) iii 223. – iv 723.
-Uṣūl al-ḫamsa (Abū 'Umar al-Bāhilī) iv 245.
Uṣūl an-niḥal (Pseudo-Nāši') iv 70. – v 71, 153. – vi 288.
-'Uṯmānīya (Ǧāḥiẓ) iv 78 f., 97. – vi 302; s. o. *-Radd 'alā l-'Uṯmānīya.*
'Uyūn al-masā'il (Ka'bī) iv 50. – v 370.

-Wa'd wal-wa'īd (Abū l-Huḏail) v 368 (XXI, nr. 27).
-Wa'd wal-wa'īd (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 27).
-Wāfī bil-wafayāt (Ṣafadī) v 54, 56, 216 f., 442.
-Wa'īd (Bišr al-Marīsī) iii 183. – v 353 (XX, nr. 5).
-Wa'īd (Ḍirār b. 'Amr) iii 54. – v 229 (XV a, nr. 14).
-Wa'īd (Muḥammad b. Šabīb) vi 338 (XXXI a, nr. 3).
-Wa'īd (Naẓẓām) iii 414. – vi 1 (XXII, nr. 17).
-Wa'īd (Qāsim b. Ḫalīl ad-Dimašqī) vi 428 (XXXIV, nr. 5).
-Wa'īd, 'alā l-Muǧbira (Bišr b. al-Mu'tamir) iii 128. – v 283 (XVII, nr. 9).
Waq'at Ṣiffīn (Naṣr b. Muzāḥim) i 263, 288, 295.
-Waqf (Ibn ar-Rēwandī) vi 434 (XXXV b, nr. 24), 444.
-Waṣāyā (Muḥāsibī) vi 419 (XXXIII b, nr. 21).
-Waṣīya (Abū Ḥanīfa) ii 151.
-Waṣīya ('Alī b. Abī Ṭālib) i 381.
-Waṣīya (Ḍirār b. 'Amr) iii 33. – v 231 (XV a, nr. 54).
-Waṣīya (Ǧa'far aṣ-Ṣādiq) i 336.
-Waṣīya (Muḥammad al-Bāqir) i 381.
-Waṣīya (Mūsā al-Kāẓim) i 354, 368.
-Waṣīya (Ziyād b. Abīhi) ii 296.
-Waṣīya wal-imāma ('Alī b. Ri'āb) i 382.
-Waṣīya war-radd 'alā man ankarahā (Hišām b. al-Ḥakam) v 71 (IV c, nr. 16).
Wuǧūb al-imāma (Ǧāḥiẓ) vi 315 (XXX, nr. 47).
-Wuǧūh (Ḥusain b. Wāqid) ii 525, 556.
-Wuǧūh ('Ikrima) ii 525.
-Wuǧūh wan-naẓā'ir (Muqātil b. Sulaimān) ii 518, 524-527, 530, 556. – iv 271. – v 223 (XIV b, nr. 3).
-Wuzarā' wal-kuttāb (Ǧahšiyārī) iii 490, 492.

-Yaqīn, 'alā Burġūṯ fī l-maḥlūq (Ǧa'far b. Mubaššir) iv 62. – vi 274 (XXVII, nr. 2), 393.
-Yāqūt i 374. – iii 50. – iv 743.
Yaum as-saqīfa ('Amr b. Abī l-Miqdām) i 273.

(Risāla fī z-)Zakāt (Abū 'Ubaida at-Tamīmī) ii 198.
-Zīna (Ibn ar-Rēwandī) vi 437 (XXXV b, nr. 53).
Ziyādāt ('alā l-Kitāb al-Ausaṭ) (Ǧaihānī) vi 367.
Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl (Abū Rašīd?) iv 766.
-Zuhd ('Abbād b. Kaṯīr) ii 546, 654 f.
-Zuhd (Abū Bakr aš-Šaibānī) ii 629.
-Zuhd (Abū Ḥātim ar-Rāzī) ii 637.
-Zuhd (Abū Zur'a ar-Rāzī) ii 637.
-Zuhd (Asad b. Mūsā) ii 726.
-Zuhd (Ḥusain b. Sa'īd al-Ahwāzī) i 386.
-Zuhd (Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī) ii 637.
-Zuhd (Mālik b. Dīnār) iv 746.
-Zuhd war-raqā'iq (Ibn al-Mubārak) ii 553, 726.
-Zumurrud (Ibn ar-Rēwandī) iv 315-335, 337, 342-345. – vi 435 (XXXV b, nr. 38), 441, 457-482.
-Zumurruda v 344.

c) Wörter, Termini

1) arabisch

Der Wortindex soll sowohl zukünftiger lexikographischer Forschung vorarbeiten als auch über die Terminologie den Inhalt des Buches erschließen. Ich habe darum nicht nur Stellen aufgenommen, an denen etwas über die Bedeutung oder die Genese eines Wortes gesagt wird, sondern auch bestimmte Termini vollständig verzettelt (z. B. *mutakallim*). Andererseits sind arabische Vokabeln, die nur zur Verdeutlichung einer Übersetzung eingefügt wurden, ohne sonst signifikant zu sein, weggelassen. Arabische Termini, die lediglich bestimmte bekannte Sachverhalte ausdrücken, sind unter dem entsprechenden Stichwort im Sachindex subsumiert (z. B. *tašbīh* unter „Anthropomorphismus"). Umgekehrt kann eine Stelle, an der ein Terminus nur in deutscher Übersetzung erscheint, aber signifikant gebraucht wird, hier aufgenommen sein. Ich habe davon abgesehen, die deutsche Übersetzung jeweils hinzuzufügen; sie ist im Text ohnehin nicht immer einheitlich. Nur dort, wo sie der Unterscheidung dient oder dem nicht arabistisch vorgebildeten Leser von Nutzen sein kann, ist sie berücksichtigt.

ʾ-b-d *taʾbīd* iv 302.
ʾ-ṯ-r *aṯar* v 14, 67.
aṯṯara v 67. – vi 455.
ʾ-ṯ-m *iṯm* i 268. – ii 266, 415 f. – iv 580. – v 209.
āṯim vi 333.
ʾ-ǧ-l *aǧal* („Todestermin") ii 48. – iii 164, 279. – iv 493–496, 499. – v 229, 442. – vi 389.
ʾ-ḥ-d *āḥād* i 189. – iii 279, 420. – iv 66, 651, 653. – v 211, 247.
aḥadī iv 367, 443.
ʾ-ḫ-r *āḫira* iii 54. – v 245.
ʾ-ḫ-w *aḫ* vi 59, 218.
iḫwān i 276. – ii 358.
iḫwa iii 199, 293.
ʾ-d-b *adab* ii 19, 119, 291. – v 231, 249.
adab al-ǧadal iii 37. – iv 306 f. – vi 435, 441.
taʾdīb iv 711. – v 247 f., 391.
ʾ-ḏ-n *iḏn Allāh* ii 84. – iii 437.
ʾ-ḍ-y *aḍā* vi 156, 463.
muʾḍī v 246.
ʾ-z-l *azal* vi 111.
azalī iv 187, 189, 551. – vi 407.
azalīya iv 10. – vi 357.
ʾ-s-ṭ-q-s *usṭuquss* iii 341.
ʾ-ṣ-l *aṣl* ii 148, 222. – iii 35. – iv 451, 662. – v 121, 151, 198, 208, 259 f., 363, 365 f. – vi 16, 42, 66, 77, 101, 267, 321.
-uṣūl al-ḫamsa ii 264, 273, 374, 390. – iii 223. – iv 316, 358, 723.
uṣūl ad-dīn iv 121, 723. – v 119, 331. – vi 313.
aṣlī iv 279, 573.
ʾ-k-d *taʾkīd* iii 184 f. – v 217, 356.
ʾ-l-f *allafa* ii 525. – iv 516. – v 231.

ta'līf iii 40 f., 69, 224, 228, 230, 245, 310, 368. – iv 5, 30, 112, 137 f., 460 f., 465 f., 471, 479, 513, 610, 622. – v 233, 260, 341, 368, 373, 377, 421. – vi 239, 358.
mu'talif v 373.

'-l-m *ilām* iii 125. – iv 575. – v 132. – vi 432.
mu'lim v 272.

'-l-h *Allāh* iv 20, 26, 186, 628.
(ḥaḍḍaṭa) lillāh ii 553. – iv 721.
buġḍ lillāh, s. *buġḍ*.
ta'alluh ii 169.
ilāhīya vi 405.
ulūhīya iv 283. – v 138. – vi 135.

'-l-y *ilā'* iii 389. – vi 195.

'-m-r *amr* („Sache, Angelegenheit; auch: Herrschaft") i 176, 277, 313, 323. – v 8, 58, 65 f., 117, 156, 329, 355. – vi 320. // („Befehl, Gebot") ii 278, 538, 741. – iv 204, 439, 441, 446 f., 615. – v 66, 95, 162, 227, 239, 253, 269, 297, 355, 405 f. – vi 311, 385, 411, 445.
'alā l-amr al-auwal v 160.
ṣāḥib al-amr iii 96. – iv 314.
amr Allāh i 92, 432. – ii 82, 208. – v 6, 130, 227.
amr bil-ma'rūf i 81, 210, 265. – ii 7, 196, 286, 293, 397-390, 409, 537, 540, 549, 664, 680, 684. – iii 173 f., 448, 471, 486, 505. – iv 14 f., 58, 233, 674 f., 704 f., 707, 715. – v 92, 193, 198. – vi 286.
amīr/umarā' i 223. – iii 499. – iv 702. – v 227.
amīr an-naḥl ii 635.
awāmir iv 106. – vi 323.
ma'mūr bihī iv 204.
ta'ammur vi 202.

'-m-m *imām* („Führer, Herrscher") i 93, 238, 245, 287, 437. – ii 354, 479, 606. – iii 132, 154, 447. – iv 701, 708. – v 1, 8-10, 131, 204, 291, 329 f., 341, 354, 457. – vi 233 f., 269, 286. // („Vorbeter") i 210. – ii 214. – iii 132. – v 329.
imām al-hudā / al-a'imma al-hudāt ii 133. – iv 711.
imāma ii 251, 426, 428, 710. – iv 315, 701, 717. – v 50, 56, 63, 71, 97 f., 203, 230, 247-249, 325, 329, 353, 368, 456. – vi 197, 269, 315.
imāmat al-fāḍil ii 211, 307, 324. – iii 59, 417. – iv 131, 702. – v 247.
imāmat al-mafḍūl i 339. – ii 211, 271, 318, 479. – iv 114, 269, 702. – v 66, 71, 153, 204.
umma ii 340. – iii 433, 435. – iv 544, 657-659, 684. – v 8, 16, 101, 105, 193, 204, 207, 247 f., 329 f., 342. – vi 86, 137, 214, 234, 269.
ummī i 31. – ii 405. – iii 26, 298. – iv 329, 611 f., 619. – v 202.

'-m-n *āmin* iv 40. – vi 265.
amn ii 638. – vi 298, 375.
amān iv 76.
amāna ii 274. – iii 286, 436, 442 f. – iv 602. – v 161.
īmān („Glaube") i 195, 202, 357. – ii 227, 268 f., 408, 531, 539. – iii 287, 422. – iv 354-356, 432, 563-565, 568. – v 26, 30, 152, 176, 197, 212, 225 f., 246, 283, 314 f., 318, 321, 344, 364 f., 443 f. – vi 231, 295, 297, 354 f., 365 f., 374, 387, 391 f., 416 f., 422.
īmān billāh iv 13, 18.
īmān lillāh iv 13, 18. – vi 231, 264.
mu'min i 194-196, 199, 276, 278, 285, 412. – ii 207, 227-229, 262, 462, 537, 575, 587, 616. – iii 54, 427. – iv 75, 564, 578, 683. – v 27, 150. – vi 265.
mu'min ḍāll i 173, 194-196, 201. – v 15, 25.
mu'min muhāğir i 404.

'-n-t *anta anta* iii 13.

'-n-s *insān* ii 464. – iv 19, 34, 310, 516. – v 236, 272-276, 368, 428. – vi 113, 120,

373, 446, 448.
nās i 276.
nāsūt iii 440.
'-n-f *ista'nafa* v 411.
'-n-n *ann* i 369. – ii 454. – v 80.
annīya i 211, 362 f. – iv 425, 438. – v 241, 396.
'-h-l *ahl al-'afw* iv 39. – vi 265.
ahl al-arḍ v 332, 334.
ahl al-bāṭil v 3.
ahl al-bait i 258. – ii 165, 271, 477, 635, 717. – iii 97. – v 55, 155.
ahl ad-daraǧāt v 17.
ahl ad-da'wa ii 194.
ahl aḍ-ḍikr iv 329.
ahl al-fiqh was-sunna iv 673, 678.
ahl al-ḥaqq i 293. – ii 438. – iv 335, 561, 669, 684. – vi 217, 371, 412, 429, 481.
ahl al-islām i 17. – v 348.
ahl Makka ii 226.
ahl al-masǧid i 12.
ahl al-milla ii 407. – iii 166. – v 101, 197, 323.
ahl al-milal i 52. – iii 36. – v 230.
ahl al-murūwa ii 691.
ahl an-naẓar wal-istidlāl iv 267.
ahl al-qibla i 17, 201, 210. – ii 196, 207, 226. – iii 166 f., 386. – iv 675, 677, 680. – v 14, 16, 28, 46, 113, 149, 178, 181 f., 348, 364. – vi 231, 279, 281.
ahl al-ra'y i 189. – ii 134.
ahl aš-šakk i 406.
ahl aṣ-ṣalāt i 17. – ii 226, 407. – iv 680, 692. – v 113, 141, 148, 181, 198, 360, 386. – vi 286, 355.
ahl aṣ-ṣidq ii 546.
ahl aṣ-ṣuffa iii 104.
ahl at-ta'ǧīz vi 432.
ahl at-taṣdīq v 26.
ahl at-tauḥīd v 397.
'-w-f *āfa* iii 56, 375, 377 f., 393. – iv 130, 515, 599. – v 319, 381, 415. – vi 113, 117, 119, 123, 144, 147, 155, 209, 388, 415, 448.
ma'ūf vi 208.
'-w-l *auwalīya* iv 186.
ta'wīl i 282. – ii 81, 207, 407, 478, 537. – iv 647 f., 689. – v 56 f., 89, 99, 101, 147, 162 f., 198, 231, 283, 354. – vi 176, 233, 328, 342, 375, 377, 423.
muta'auwil i 264. – ii 207, 212, 227, 258. – v 101, 125. – vi 5.
āla vi 298, 305, 450.
'-w-n *ān* iv 474.
'-y *āya* iii 50. – iv 639 f. – v 202, 223, 453, 455. – vi 457.
āyat Allāh i 306.
'-y-d *ta'yīd* vi 377.
'-y-s *aisa* iii 113 f.[1] – iv 433, 435.
mu'aiyis iv 433, 435.

'-y-n *ain* iv 426.
ainūnīya iv 426.
aiyana iv 426.

[1] Die Art der Transkription, die ich an der angegebenen Stelle gewählt habe, erweckt den Eindruck, als sei an ein Verb gedacht. Jedoch ist dies in dem zugrundeliegenden Beleg bei Ǧāḥiẓ vermutlich gar nicht der Fall. Er meint wohl eher ein Nomen, also *aisun* (bzw. *laisun*).

b-t-r *abtar* i 240, 242.
batara i 242.
b-d-ʾ *bada'a* iii 255.
ibtada'a vi 208 f., 215, 272.
ibtidāʾ v 138, 232, 261, 309, 421. – vi 153, 223, 407, 433, 462.
ibtidāʾī iii 118. – iv 666.
b-d-ʿ *badīʿ* iv 32, 450 f.
bidʿa („Neuerung") i 91, 197 f. – ii 105, 533. – iii 177. – iv 199, 210, 647, 678 f., 686, 728. – v 1, 7, 25, 27, 29, 147, 279, 453. – vi 274.
ahl al-bidaʿ i 197 f., 200. – iv 561, 679, 685. – v 29.
bidʿīya ii 621.
tabdīʿ iv 678, 689.
abdaʿa ii 242. – iv 678. – v 191.
ibdāʿ iv 447, 450.
ibtadaʿa ii 258. – iv 678. – v 25, 147, 354. – vi 341, 353.
ibtidāʿ ii 248.
mubtadiʿ iv 450.
b-d-l *badal* iii 259, 277. – iv 85, 153, 155, 159, 181, 485. – v 331. – vi 1, 255, 301, 378, 389, 450.
ʿalā l-badal iii 234, 248. – iv 50, 85. – v 379.
abdāl ii 89, 377, 559.
tabdīl iv 204.
b-d-n *badan* iv 517. – v 80, 134, 195, 273, 276, 319, 429. – vi 33, 44-46, 84, 363, 462.
b-d-h *badīha* iii 269. – iv 667. – v 454.
badīhī iv 361.
badīhīyāt iii 381. – iv 667.
b-d-y *badāʾ* i 37, 279, 315 f., 374, 394. – ii 476. – iv 204, 304, 315, 430 f., 492. – v 53 f. – vi 394, 490.
b-r-ʾ *bāriʾ* iv 20, 22, 37, 514. – vi 264, 394.
bariʾa min v 120.
barāʾa ii 195, 225, 302, 575, 580. – iv 436, 748. – v 156.
tabarrī (= *tabarruʾ*) vi 79.
b-š-r *bašar* iv 19, 34. – vi 261.
mubāšir vi 309 f.
b-ṣ-r *baṣar* i 366. – iii 119. – iv 191, 592. – v 82, 308, 368. – vi 380, 408, 413.
bil-abṣār iii 50. – vi 379.
baṣīra iv 207. – vi 383.
mubṣir iv 81.
b-ṭ-l *bāṭil* iii 109, 280. – iv 98. – v 3 f., 7, 206, 336, 344.
buṭlān i 427. – iii 113. – v 434.
abṭala v 77, 97. – vi 434, 436, 481.
b-ṭ-n *bāṭin* ii 99. – iii 54. – vi 321.
baṭn v 52, 65.
b-ʿ-ṯ *baʿṯ* i 285. – iv 558.
b-ʿ-ḍ *baʿḍ* („Teil") i 347. – ii 483, 577, 737. – iii 38 f., 41 f., 67, 257. – iv 73, 151, 460. – v 62, 232 f., 236, 408 f., 430. – vi 136, 355, 363, 382.
b-ġ-ṯ *abġaṯ* v 286, 290.
b-ġ-ḍ *buġḍ* ii 740.
buġḍ lillāh i 276. – ii 173.
b-ġ-y *baġy* („Aufruhr, Gesetzlosigkeit") ii 226, 563. – iv 704.
ahl al-baġy ii 409. – iv 704-706. – v 207.
bāġī i 210, 264. – iv 704 f. – v 227.
-fiʾa al-bāġiya iii 130. – iv 704. – v 28. – vi 470.
ibtiġāʾ waǧh Allāh iv 397 f.

b-q-y *baqā'* iii 229f., 232f. – iv 188, 474, 551. – v 86, 131, 217, 235, 270, 376, 382, 410. – vi 9, 238, 277, 303, 306, 348, 352, 383, 385, 433.
b-l-d *balad* vi 100.
b-l-ġ *bāliġ/bulūġ* („mündig/ Mündigkeit") v 131, 133, 151, 230, 247, 317, 347, 433, 450.
balāġ iv 333. – v 139.
b-l-l *billa* iii 332, 347. – vi 52.
b-n-y *abnā'* ii 702f.
abnā' ad-daula iii 15, 18.
binya/bunya iii 86. – v 243, 275. – vi 309, 390.
tabannī vi 137, 217.
b-h-m *bahīma* vi 155, 215, 432.
mubham ii 112.
b-w-b *bāb* i 291, 295. – iii 188f. – v 414, 419. – vi 331.
b-w-ḥ *ibāḥa aṣlīya* ii 302. – iv 573.
mubāḥ iii 286f. – 445.
b-y-ʾ *baiʿa* („Treueid, Huldigung") i 382. – ii 294f. – iv 711. – v 12, 205, 327, 457.
b-y-n *bayān* iii 161.
mas'alat (al-)bain al-bain ii 264.
tabāyun vi 339.

t-r-k *tark* iv 159, 485. – v 276, 432. – vi 263, 362f., 377, 386, 388f.
t-q-w *taqwā* („Gottesfurcht") i 14-16, 314. – ii 248, 461. – v 3, 6, 25, 30, 130, 139, 176, 208, 288.
taqīya i 283f., 312-315, 326, 387. – ii 476, 480, 581. – iii 391. – iv 742. – v 53f., 58, 99, 169. – vi 204.
t-l-w *tilāwa* iv 183, 614.
t-m-m *tamām* vi 462.
tamām aṣ-ṣunʿ i 362.
t-w-b *tauba* („Buße") ii 4, 111, 114, 227, 231f., 263, 267, 613. – iii 177, 289. – iv 579-581, 587, 589. – v 8, 113, 120f., 151, 225, 242, 315, 322f., 331, 339f., 407. – vi 228, 266, 392, 400.
istitāba i 20, 121, 188. – ii 227. – iii 177. – iv 583, 587. – v 110, 149.
t-w-ǧ *mutauwaǧ* i 167.

ṯ-b-t *ṯabata* iv 454. – v 231.
ṯābit iv 48. – v 444.
ahl aṯ-ṯabat ii 595. – v 134.
ṯabbata vi 250, 360.
taṯbīt i 384. – v 368, 411. – vi 107, 315.
aṯbata iv 20, 343. – v 50, 67, 95, 194, 456. – vi 134.
iṯbāt i 360. – iv 149, 441. – v 66, 75, 229, 231, 284. – iv 293, 378, 409, 434.
ahl al-iṯbāt iv 147-149, 151f., 154, 157, 166, 173-176, 179, 498, 504f. – v 238, 443. – vi 400.
muṯbita v 145.
ṯ-q-l *-ṯaqalāni* i 293. – ii 477, 634f. – iv 544. – v 56, 361.
ṯ-n-y *istiṯnā'* i 225f., 404. – ii 120, 380, 537f., 570. – iii 157. – iv 127, 271. – v 46, 48, 201. – vi 337.

ǧ-b-r *ǧabr* i 206, 341, 410. – ii 60, 205. – iv 490. – v 246. – vi 312, 333, 355f.
ǧabrīya ii 205. – v 206.
ǧabābira ii 286, 495.
iǧbār iv 292. – v 117, 333f.
ahl al-iǧbār i 205. – v 34.
muǧbira iv 50, 182, 685. – vi 1.

ǧ-b-ṭ *ǧibṭ* i 310.

ğ-ṯ-ṯ *ğuṯṯa* iii 241. – v 224.
ğ-ḥ-d *ğaḥd* ii 230. – iii 269. – iv 100. – v 113.
ğuḥūd iii 124.
ğ-d-d *taǧdīd* vi 310.
taǧaddada vi 111.
ğ-d-l *ğadal* („Disput; Dialektik") ii 222, 694. – iii 29, 37. – iv 266, 729. – vi 364.
ğidāl ii 668. – iv 729.
adab al-ğadal, s. *adab*.
ğ-r-b *taǧriba* i 200. – iv 102.
ğ-r-ḥ *ğarīḥa* iv 641 f. – vi 169.
ğawāriḥ, s. *afʿāl al-ğawāriḥ*.
ğ-r-r *nabīḏ al-ğarr* ii 92.
ğirrī i 240. – ii 116. – v 279.
ğ-r-f *ğārif* ii 344.
ğ-r-m *ğirm* iii 206. – v 260. – vi 76, 78 f., 444.
ğurm v 356.
ğ-r-y *aǧrā* iii 425. – iv 642.
maǧrā vi 77, 85.
ğ-z-ʾ *ğuzʾ* i 215. – ii 522. – iii 42, 67 f. – iv 459, 465, 480. – v 78, 229, 234, 254, 273 f., 306, 341, 369, 371 f., 374 f., 377. – vi 38, 65, 113, 136, 220, 222, 224, 237 f., 310, 315, 358, 363, 371, 378, 399, 443 f., 448.
taǧazzaʾa iii 67. – iv 459, 465. – v 78, 254 f., 272 f., 302, 371 f. – vi 43.
ğ-s-d *ğasad* ii 98. – iii 245. – v 428. – vi 45, 113.
mutaǧassid v 260.
ğ-s-s *maǧassa* i 429.
ğ-s-m *ğism* („Körper") i 347, 355, 357-359, 398. – ii 39. – iii 226, 333, 335, 371. – iv 379, 465, 486. – v 68, 72, 74-76, 85, 196, 218, 224, 231-233, 236, 252, 254, 260, 340 f., 371, 377, 380, 414, 428, 443. – vi 28, 33, 36, 63, 66, 101, 239, 333, 337, 342, 345, 358, 362, 445.
ğism lā kal-aǧsām i 360 f., 363. – v 75.
ğasīm iv 421. – v 76.
ğusmānī vi 213.
taǧsīm vi 357.
muǧassima i 342, 362. – iv 373. – vi 292.
ğ-ʿ-f-r *taǧaʿfara* i 304.
ğ-ʿ-l *maǧʿūl* iii 182, 454, 459, 506. – iv 226. – v 362.
ğ-l-b *iʿtimād muǧtalab* iii 328.
ğ-l-d *gild* i 385.
ğ-l-s *ğalsa* ii 416.
maǧlis/maǧālis iii 104, 179, 482, 502. – iv 124, 180, 680, 720 f., 723. – v 121, 133, 367, 400. – vi 293.
ğ-l-l *ğalāl* iv 366, 436.
ğ-m-ʿ *ğamaʿa* ii 549.
ğamʿ vi 371.
ğāmiʿa i 281.
ğamāʿa i 153, 210. – ii 358, 390. – iii 453. – 564, 656-658, 684, 686. – v 227. – vi 410.
ğamāʿat al-muslimīn ii 193, 195, 407. – iv 654, 684.
maǧmūʿ iii 340.
aǧmaʿa ʿalā i 205.
iǧmāʿ („Konsens") i 206. – ii 162, 415. – iii 61, 385 f., 417. – iv 67, 135, 306, 646, 654-657, 663, 702, 707, 714. – v 37, 143, 148, 162, 164, 203, 210, 247, 250, 310, 363, 365, 386, 416. – vi 160, 181 f., 374, 378, 396, 441, 477, 481, 489.
iǧtamaʿa v 232. – vi 10, 102.
iǧtimāʿ iii 41, 224, 235, 334, 363. – iv 460, 465. – v 194, 233, 341, 372-374, 377.

– vi 102, 324.
muğtama' 'alaihi v 163.
ğ-m-l *ğamāl* iv 380, 436.
ğumla i 203. – iii 245, 269. – iv 73, 466, 480, 516. – v 32 f., 127, 134, 375, 428, 454. – vi 28, 110, 194, 333, 339, 374, 383, 415 f.
ğ-n-b *ğanb* iv 398 f.
ğ-n-s *ğins* („Klasse") i 429, 441. – iii 230, 254, 325, 335, 338, 344, 353, 361 f., 366, 369, 377, 379, 393. – v 252, 267, 277, 390, 425. – vi 8, 14, 35, 41, 67, 99, 112, 115 f., 118, 123, 125 f., 130, 211, 253, 267, 273, 334 f., 337, 358.
ğ-n-n *ğinn* ii 65. – iv 540.
ahl al-ğanna i 20 f., 197, 199, 201, 277. – ii 265, 538. – iii 267 f. – iv 436, 524, 526, 543, 564, 651, 653, 699. – v 28, 57, 345, 368, 370, 376, 407, 415, 452 f. – vi 150.
ğannat al-ḫuld ii 274 f. – iii 54. – iv 553. – v 244 f.
mağnūn iv 540. – vi 307.
ğ-h-d *ğihād* i 68. – ii 92, 180, 286, 329, 390, 462, 552, 586. – iii 104, 107, 132, 267. – v 139, 156, 226, 325, 329, 457. – vi 287.
ğiḫād ḫafī i 271.
muğāhadat an-nafs i 143, 147.
iğtihād (ar-ra'y) i 279. – ii 161, 163, 415, 417, 439, 478, 524. – iii 61, 141, 169, 187, 195, 267. – iv 15, 65-67, 146, 576, 660-664, 700, 740. – v 53, 55, 57, 118, 209, 284, 331, 356, 453. – vi 279, 321, 392, 424.
ğ-h-z *muğahhiz* i 223.
ğ-h-l *ğahala* v 144.
ğahl v 105, 299, 310, 337, 389. – vi 170, 334, 360, 366, 382.
ğahl billāh ii 496, 598. – iv 585. – v 212 f.
ahl al-ğahl v 137, 331.
ğāhil iv 167.
tağāhul iv 102. – v 437 f.
ğ-h-m *tağahhum* ii 636.
ğ-h-n-m *ğahannamīyūn* iv 559, 564.
ğ-w-d *ğūd* iv 82, 455.
ğ-w-r *ğā'ir* iv 160. – v 27.
ğaur („Unrecht; Gewalt") iv 155, 575, 670. – v 175, 263, 280 f., 402, 444. – vi 143, 152, 257, 307, 353.
tağwīr v 308, 331. – vi 377, 436.
muğāwir ii 483. – iii 38. – v 62. – vi 39, 80.
muğāwara iii 335, 340, 364. – iv 465. – v 233 f. – vi 28, 94 f., 115, 334.
ğ-w-z *mağāz* ii 497 f. – iii 71, 185, 409. – iv 419 f. – v 72, 214, 219, 260 f., 346, 422, 436. – vi 45, 258, 276, 369-371, 399, 428 f.
ğ-w-f *ğauf* („Leibeshöhlung") i 401. – iv 369 f., 397, 524. – vi 425.
ağwaf iv 369.
ğ-w-h-r *ğauhar* i 441. – ii 39, 401. – iii 68, 76, 113 f., 225, 243, 335, 426. – iv 367, 438, 460, 465 f., 469, 479, 520, 534 f. – v 196, 229, 236, 254, 258-260, 368, 372, 383, 421. – vi 8, 10 f., 13, 15, 19, 29, 36, 38, 41 f., 47, 68, 82, 102, 113, 142, 207, 223, 238, 275, 291, 334, 341, 358, 368, 445, 462.
ğauharīya i 391. – iii 335. – vi 59.
ğ-w-w *ğauw* v 46, 92. – vi 96, 111.
ğ-y-' *ğā'a* i 194. – iv 357. – v 30, 32 f., 37-39, 64, 171, 212, 351.
mağī' v 162 f.

ḫ-b-b *maḫabba* ii 98, 740. – iv 188, 282, 375. – v 35-38, 42, 212. – vi 138, 365, 375.
ahl maḫabbatinā ii 582.
ḫubb fī llāh ii 606.
ḫubbīya ii 623.

taḥābba i 79, 113. – ii 530. – iv 739.
ḥabba/ḥabbāt iii 314. – iv 63. – vi 194, 280 f.
ḥ-b-ṭ *iḥbāṭ* iii 289. – iv 64, 589 f. – vi 287.
taḥābuṭ iv 64, 590.
ḥ-b-w *ḥubwa* ii 177, 180, 673.
ḥ-t-f *ḥatf anfihī* iv 521.
ḥ-ǧ-b *ḥiǧāb* iv 385.
ḥ-ǧ-ǧ *ḥuǧǧa* („Argument") i 49, 205, 412-415. – ii 230, 400, 406, 415. – iii 95, 318, 386. – iv 42 f., 363, 580. – v 8, 11, 27, 34, 38, 114, 120-123, 162, 164, 172, 193, 231, 247, 249, 284, 293, 345, 348, 353, 367, 385, 419, 433, 452 f. – vi 158, 161, 163 f., 175, 182, 242, 286, 322, 333, 375, 382, 385, 469, 474.
ḥ-d-ṯ *ḥadaṯ* ii 112, 741 f. – iii 51. – iv 226, 366, 678. – v 44 f., 70, 156, 229, 265, 326, 330, 338, 456. – vi 3, 103, 144, 192, 344, 431.
ḥādiṯ iii 281. – iv 336, 761. – v 419, 423. – vi 218.
ḥawādiṯ ii 740. – iii 256. – iv 194. – v 384. – vi 407, 457.
ḥadīṯ iv 649 f. – v 278.
ḥadaṯān iv 678.
ḥudūṯ („Entstehen, Geschaffenheit in der Zeit, Kontingenz") iii 231, 254. – v 284, 383 f., 411. – vi 102, 107, 223, 364.
ḥudūṯ al-ʿilm i 374, 391.
ḥaddaṯa nafsahū v 277.
muḥaddaṯ i 5, 280, 282, 320, 326.
aḥdaṯa i 185. – ii 309. – iv 38, 451. – v 215, 248. – vi 357, 425.
iḥdāṯ iii 281. – iv 49. – vi 223.
muḥdiṯ iii 165. – iv 678. – v 346.
muḥdaṯ („in der Zeit geschaffen") ii 740-742. – iii 72, 87, 231, 281. – iv 24, 184, 205, 220, 223, 227, 243, 366, 754. – v 37, 44-46, 215, 259 f., 271, 278, 310, 346, 384, 389 f., 404. – vi 133, 223, 273, 364 f., 369 f., 381, 424, 456, 487.
ḥ-d-d *ḥadd* („Strafe") ii 132, 145, 213, 231 f., 305, 596 f., 687. – iii 128, 288 f. – iv 586. – v 8, 130. // („Grenze") v 72, 76, 217, 222, 356, 368.
ḥudūd al-īmān iv 357.
taḥdīd i 384, 399.
maḥdūd iv 426.
ḥ-d-r *inḥidār* v 400, 434-436. – vi 104, 124 f., 299.
ḥ-d-s *ḥads* iv 103. – vi 331.
ḥ-d-y *taḥaddī* iii 285, 411. – iv 112, 607 f., 610. – vi 473.
ḥ-ḍ-y *muḥāḍāt* iii 315 f., 319 f., 322, 324. – v 444. – vi 20, 23, 40.
taḥāḍī vi 17.
ḥ-r-ǧ *ḥaraǧ* I 91. – iv 580.
ḥ-r-r *ḥarāra* iii 332. – vi 44.
ḥurrīya iv 491, 503.
ḥ-r-z *ḥirz* („Gewahrsam") iii 288.
ḥ-r-f *ḥarf* ii 704. – iii 284. – iv 616 f. – v 176, 383, 426. – vi 105.
ḥurūf ii 143. – iii 409. – v 426. – vi 291, 411, 414 f., 421, 429.
taḥrīf i 282. – ii 140. – iii 23, 27, 391. – iv 637. – v 10, 97. – vi 357.
ḥ-r-k *ḥaraka* („Bewegung") i 342, 357, 376. – ii 34. – iii 71, 91, 233-239, 242, 292. – iv 466, 577. – v 67 f., 70, 72, 75 f., 84-86, 100, 102, 193 f., 218, 225, 232 f., 237, 258, 263-267, 275, 282, 306, 312, 338, 367 f., 370, 372, 374-381, 403, 407. – vi 9 f., 13 f., 22, 112, 124, 127, 130, 157, 223, 240, 271, 290, 303, 346, 388, 398, 444, 454.
taḥrīka vi 329.
mutaḥarrak vi 74.
ḥ-r-m *ḥurma* i 195. – v 26 f.
ḥ-z-b *ḥizb* ii 462. – iv 749.
ḥ-s-b *ḥisbān* iii 424 f. – iv 671.

muḥāsaba iii 101. – iv 196, 198.
iḥtisāb iv 721.
muḥtasib iii 20 f., 90.
muḥtasibūn ii 389.
ḥ-s-s *ḥiss* iii 251. – iv 206. – v 256, 278, 440, 450. – vi 72, 116, 123.
ḥissīyāt iv 657.
ḥāssa v 241, 243, 276 f., 354, 411, 429, 453 f. – vi 56, 117.
ḥassās vi 334.
maḥsūs vi 334.
ḥ-s-n *maḥāsin* iii 387. – vi 190.
iḥsān iv 354, 356. – v 341, 402. – vi 398.
istiḥsān iii 187.
ḥ-š-r *ḥašarāt* v 293.
ḥ-š-w *ḥašw* iii 466. – v 288.
ḥušwa i 52. – v 290.
ḥ-ṣ-l *ḥaṣala* vi 26.
ḥ-f-w *iḥfā'* ii 386.
ḥ-q-r *muḥaqqarāt* iv 585.
ḥ-q-q *ḥaqq/ḥuqūq* i 92. – iii 109. – iv 98, 144, 283, 440 f., 544. – v 8, 22, 27, 137, 198, 209, 211, 230, 242 f., 344. – vi 208, 242, 371, 375.
ḥaqq Allāh ii 305, 353, 538. – iv 586. – vi 418.
kāna ʿalā l-ḥaqq v 159.
ḥaqīqa ii 497. – iii 185, 335, 341. – iv 19, 419, 434, 458. – v 72, 89, 195, 217, 219, 260, 307. – vi 247 f., 253, 258, 261, 272, 318, 399, 418.
fī/ʿalā l-ḥaqīqa iii 45. – iv 144. – v 214, 237, 261, 380, 397, 403, 422 f., 436. – vi 276 f., 369-371, 373, 384, 428 f., 450.
taḥqīq v 73, 411.
muḥaqqaq iv 144. – vi 371.
muḥiqq iv 98. – v 156. – vi 371.
istiḥqāq iv 573. – v 100, 440, 444.
s. auch *ahl al-ḥaqq*.
ḥ-k-m *ḥakama bi-* vi 295.
ḥukm i 195, 208, 415. – ii 261, 264, 267, 596. – iii 54, 197, 253, 282, 413. – iv 154, 183, 569, 702. – v 10, 27, 63, 97, 129, 132, 149 f., 232, 317, 329, 350, 423. – vi 153, 171 f., 315, 320, 365, 434.
ḥukm Allāh i 205. – v 404.
aḥkām iii 210. – iv 702. – v 27, 209, 247, 330, 388. – vi 210.
-aḥkām al-ḥamsa ii 302. – iii 286.
aḥkāmī iii 210. – v 400.
ḥakīm ii 508, 565. – iii 413, 335, 451. – iv 510 f. – vi 308, 332, 372, 457, 482 f., 489.
ḥikma i 213. – ii 19. – iv 188, 441. – v 286, 288, 301, 338, 402, 420, 441. – vi 168, 343, 432, 436.
ḥikmī vi 370.
bait al-ḥikma i 353. – iii 158, 161, 200, 206 f.
muḥkam(āt) i 38. – ii 277, 406. – iv 84. – v 147, 163, 198 f. – vi 306.
taḥakkum vi 202.
mutaḥakkim vi 33.
ḥ-k-y *ḥikāya* („Reproduktion") iii 284. – iv 61 f., 83, 182, 237, 613, 615 f., 630. – v 425 f. – vi 274, 276 f.
maḥkī iii 284. – iv 61, 182, 237. – v 425 f. – vi 274, 277.
ḥ-l-l *ḥalla* v 231, 256, 267, 273 f., 311, 372, 438. – vi 112, 206, 303, 351, 358, 363, 369, 379.
ḥulūl i 144. – vi 276, 309, 341.
maḥall („Substrat") iv 138, 292. – v 259, 274, 277, 373, 376, 425.

lā fī maḥall iii 240, 334. – v 216, 314. – vi 352, 446.
(s. auch *lā fī makān*).
ḥ-l-y *ḥilya* vi 66.
ḥ-m-d *liwā' al-ḥamd* iv 545, 591.
aḥmad iii 25, 441, 499. – iv 633 f.
ḥ-m-r *sanat al-ḥimār* i 7, 396.
ḥ-m-l *ḥamalat al-aḫbār* iv 530.
ḥamalat al-'ilm i 44. – ii 194 f., 340, 601, 711. – iv 721.
ḥamalat as-sunna wal-fiqh i 198.
iḥtamala v 163.
muḥtamil vi 327.
ḥ-n-f *ḥanīf* ii 444, 447, 454.
ḥanafīya ii 446.
ḥ-n-k *taḥnīk* iii 103.
taḥannuk ii 385.
ḥ-w-r *ḥawārī* i 21, 328.
ḥ-w-ḍ *ḥauḍ* i 101. – ii 208, 306, 354. – iii 290. – iv 543 f., 550, 560. – v 368.
ḥ-w-ṭ *muḥīṭ* v 200 f.
ḥ-w-l *ḥāl* iv 100, 474. – v 114, 231 f., 310, 318, 380, 389, 417, 433. – vi 14, 23, 77, 110, 144, 178, 238, 303, 351.
aḥāla vi 309, 314, 361 f., 364.
muḥāl („denkunmöglich; absurd") i 438. – ii 482. – iii 90, 140, 277. – iv 13, 76, 99, 307 f., 511. – v 61, 107, 232, 265, 270, 276, 306, 310, 315, 374, 381 f., 402, 408. – vi 195, 228, 254, 268, 271 f., 300, 306, 351, 365, 390, 449, 452.
istiḥāla iii 364. – vi 64 f.
ḥ-y-r *ḥā'ir* v 184.
taḥaiyur iii 101.
mutaḥaiyir ii 4. – vi 484.
ḥ-y-z *ḥaiyiz* iii 226. – iv 469. – v 83, 237, 257. – vi 10, 27, 73, 122, 124 f.
taḥaiyuz iv 150, 463.
ḥ-y-y *ḥayāt* iii 245. – iv 279. – v 232 f., 262, 267, 275, 303, 392, 428 f. – vi 298, 360, 362, 448.
ḥayawān iii 246.
ḥaiy iv 517.

ḫ-b-r *ḫabar* ii 278. – iii 382 f. – iv 649 f., 660. – v 61, 71, 157, 161-163, 231, 243, 307, 353, 384, 423, 451 f. – vi 130-132, 176, 179, 318, 320, 391, 409, 434, 452, 480.
ḫabar al-umma iv 657.
ḫabar al-wāḥid ii 420. – iii 60. – iv 95, 306, 651 f. – v 333. – vi 176-179, 315, 434, 479; s. auch *āḥād*.
ṣāḥib al-aḫbār ii 138.
ḫabarī iv 190, 437.
aḫbārī ii 123.
ḫibra ii 598.
aḫbara v 181, 401. – vi 205 f.
iḫbār („Verkündigung") iii 414, 420. – vi 159, 228 f., 254, 295, 372, 466.
muḫbir v 307, 418, 451.
ḫ-b-ṣ *-aḫbiṣa wal-anbiḍa* iii 340. – vi 34 f.
ḫ-t-m *ḫatm al-wilāya* ii 559.
ḫawātīm iv 581.
ḫ-d-m *ḫādim* iii 192.
ḫ-ḍ-l *ḫaḍala* i 205. – iii 48, 186.
ḫiḍlān iii 186. – iv 152, 173, 181, 484, 502 f. – v 229, 364. – vi 386 f., 398, 451.
ḫ-r-ǧ *ḫaraǧa* i 98. – ii 287, 440, 618. – v 118, 127, 227, 232, 386, 410. – vi 361.
maḫraǧ v 450.

istiḫrāǧ vi 121.
mustaḫraǧ v 32, 38, 172 f.
ḫ-r-z *ḫaraz(a)* v 189.
ḫ-r-ṭ *ḫarrāṭ* iv 680.
ḫ-r-ʾ *iḫtirāʾ* ii 456. – iii 367. – iv 37 f., 82, 451. – v 112, 260 f., 438. – vi 102, 209 f., 341, 442.
ḫ-r-q *maḫārīq* iv 332. – vi 457, 482.
ḫ-s-f *ḫasf* iii 152. – v 83.
ḫ-š-b *ḫašab* iii 22.
ḫašabī i 288.
ḫ-ṣ-ṣ *ḫāṣṣ* iii 193 f., 506. – iv 126, 648. – v 97, 162, 345, 451. – vi 268, 356, 434, 452.
ḫāṣṣa iii 374. – iv 114.
ḫuṣūṣīya v 95.
taḫṣīṣ iv 127. – v 450 f. – vi 176.
ḫawāṣṣ iv 105, 712.
ḫ-ṣ-l *ḫaṣla* ii 737. – iv 569. – v 37, 39, 42 f., 152. – vi 355, 366, 391.
ḫ-ḍ-ʾ *ḫuḍūʾ* ii 172, 174, 183. – v 37 f., 42, 212. – vi 355, 365 f., 391 f.
ḫ-ṭ-ʾ *ḫaṭaʾ* ii 279, 478. – iii 385 f. – v 51, 205, 405. – vi 180 f., 196.
ʿalā l-ḫaṭaʾ vi 310.
ḫaṭīʾa ii 694.
aḫṭaʾa i 269. – iv 664. – v 27, 58, 227, 327, 416.
ḫ-ṭ-b *ḫiṭāb* iii 422. – v 451. – vi 314, 356 f., 460.
muḫāṭaba vi 161, 314.
ḫ-ṭ-r *ḫāṭir/ḫawāṭir* („Einfall, Denkanstoß/ pl.") iii 50, 193, 253, 361. – iv 106, 500-502. – v 242, 385, 433 f. – vi 119, 323, 330, 437, 451.
-ḫāṭirāni iii 127, 253 f., 379. – iv 501. – v 320 f. – vi 172 f.
ḫ-ṭ-ṭ *ḫaṭṭ* vi 16 f., 19.
ḫ-ṭ-f *taḫṭīf* vi 40.
ḫ-l-d *ḫālid* ii 505. – iv 453, 550. – v 217.
ḫuld ii 275. – iii 54. – iv 453. – v 244.
ḫulūd ii 275.
ḫ-l-ṣ *iḫlāṣ* ii 97, 99, 110 f., 412, 737. – iii 252, 453. – iv 366, 746. – v 112, 386.
ḫ-l-ṭ *ḫalaṭa* ii 695.
ḫalṭ iii 340.
aḫlāṭ iii 340. – iv 163 f. – vi 32, 37, 44, 48, 50, 174, 324, 395.
ḫallaṭa iv 89, 294. – vi 216.
muḫalliṭ/muḫallaṭ ii 4.
iḫtalaṭa ii 58, 64. – iii 436.
iḫtilāṭ i 296. – ii 39, 358. – iv 89.
ḫ-l-ʾ *inḫalaʾa* iv 431.
ḫ-l-f *ḫulf* ii 372. – vi 17.
ḫalīfa i 389. – ii 330. – iii 55, 95, 154. – iv 424, 563, 695, 715. – v 63, 99.
ḫilāf iii 244, 250, 363 f. – iv 434, 658. – v 336, 378, 381, 383, 409, 429. – vi 36, 45, 75, 239, 294.
taḫlīf vi 39 f.
muḫālif iii 244, 250. – v 383, 429. – vi 249.
aḫlafa ii 372.
iḫtilāf iv 115, 195, 338 f., 657-660, 686 f., 696.
ḫ-l-q *ḫalaqa* i 409. – ii 182, 456. – iv 36-38, 41, 164, 486, 558. – vi 384.
ḫalq ii 56, 740 f. – iii 186, 240, 280-282, 431. – iv 147, 149, 173, 446, 504. – v 44-46, 85, 226 f., 239, 269, 293, 313 f., 338, 368, 376, 382, 421, 423, 427. – vi 241, 253, 315, 341, 395.
ḫāliq i 329, 376. – iii 13. – iv 444, 450. – v 379. – vi 264, 394.
ḫāliqūqīya iv 426.
maḫlūq ii 730, 740 f. – iii 48, 281. – iv 3, 24 f., 28, 223, 226, 446. – v 46, 193,

229, 252, 283, 314, 331, 344 f., 367 f., 370, 404 f., 421. – vi 241, 264, 301, 359 f., 377, 393, 397, 425, 428.
aṣḥāb al-maḥlūq iii 283. – v 338.
ḥilqa („anerschaffene Natur") i 372. – iii 342, 360, 379. – iv 107. – v 93. – vi 390.
taḥlīq iii 186 f. – iv 446. – v 363.
ḥ-l-l *ḥalīl* ii 455. – iii 397-399. – vi 136, 138 f.
ḥalla v 43.
ḥ-l-w *ḥalā min* v 230, 232, 384.
ḥalā' iv 469.
ḥalwa i 146.
muḥallā i 371.
taḥliya i 205. – iv 490. – v 35, 413. – vi 397 f.
taḥliyat aš-šu'ūn i 370. – iv 490. – v 92.
ḥ-m-s *ḥums* iv 720.
šurṭat al-ḥamīs iii 13.
ḥ-m-ṣ *ḥamīṣa* ii 44.
ḥ-m-n *taḥmīn* ii 502. – v 220.
ḥ-n-ṯ *maḥānīṯ* ii 270.
muḥannaṯ iii 170.
ḥ-n-q *ḥannāq* i 398. – ii 8, 485.
ḥ-w-r *ḥauwār* vi 36, 68.
ḥ-y-r *iḫtiyār* („Wahl, Entscheidung") iii 85. – iv 153, 194, 485, 490, 666. – v 48, 53, 92, 213 f., 261, 272, 277, 307, 309 f., 320, 384, 420. – vi 130, 143-145, 311, 328 f., 339, 387, 448.
iḫtiyārāt i 398. – iii 206.
iḫtiyārī iii 118 f. – iv 666. – v 310. – vi 373.
ḥ-y-l *ḥayāl* vi 98, 129.

d-b-r *dabbara* ii 34. – v 274.
tadbīr i 362, 441. – v 71, 397. – vi 121, 379, 409.
mudabbir ii 517. – v 273, 397. – vi 218.
mudabbar v 37.
d-ḥ-l *madḥal* vi 80.
mudāḥala i 356 f., 362, 365 f., 399. – iii 335 f., 363 f., 419, 481. – iv 128, 176. – v 77, 81 f., 234. – vi 27 f., 51, 79, 94 f., 97, 113, 115, 334, 345, 400.
tadāḫul iii 335, 357. – iv 128. – vi 10, 28, 42, 345.
d-r-ǧ *darǧ* ii 95.
ahl ad-daraǧāt v 17.
tadrīǧ iii 363.
istidrāǧ ii 694.
d-r-ʿ *tadarraʿa* iii 439 f. – vi 218.
d-r-k *darrāk* v 80, 319.
adraka iv 191. – v 13 f., 98.
idrāk („Wahrnehmung") i 429. – ii 503, 739. – iii 119. – iv 81 f., 191. – v 80 f., 237, 256, 277, 304, 308 f., 401, 438. – vi 72, 124, 309, 315, 357, 396, 408, 433.
mudrik iv 81, 443. – vi 305.
mustadrik iv 161.
d-ʿ-y *dāʿī* („Werber") ii 249, 285, 310-316, 340, 342, 384-387, 717. – iii 11. – v 183. // („Anwalt") i 86. // („Motiv") i 371. – iv 103-108, 313, 501. – v 93, 403. – vi 329 f., 451.
dāʿiya i 60, 80, 182, 219. – ii 52, 73, 77 f., 95 f., 137, 303, 323, 334, 541, 647, 662, 668. – iv 95.
daʿwa v 8, 12, 137, 230. – vi 374.
-daʿwa aṯ-ṯāniya iii 154.

da'wā/da'āwī iii 232. – iv 673. – v 383.
mad'ūw iv 22.
d-q-q *daqīq* iii 138, 264. – iv 70, 730. – vi 237.
d-l-s *tadlīs* ii 360, 369.
d-l-l *dalīl* ii 185. – iv 7, 42, 100, 432, 639, 665. – v 262, 277, 337, 384. – vi 224 f., 242, 294, 340.
dalāla iv 640. – v 70, 118, 162, 229. – vi 325.
madlūl iv 639, 665. – vi 243.
istidlāl iv 43, 665. – v 93, 321. – vi 375, 435, 453.
d-m *dimā'* ii 602. – v 28.
d-m-l *dummal/damāmīl* iii 32.
d-n-w *dunyā* ii 741. – iii 54. – v 131, 245, 314, 416.
d-h-r *dahr* i 25. – ii 357. – iii 241. – iv 452 f. – v 288.
ahl ad-dahr i 432. – vi 364.
dahrī i 418, 438. – iii 252. – v 347, 386-388.
d-h-n *duhn* iii 365.
d-w-r *dār* ii 102, 150, 358. – iv 314. – v 330, 349, 416. – vi 147, 211, 213, 274, 278, 434.
dār fisq iv 58, 63. – vi 278.
dār bagy ii 226.
dār al-higra ii 466.
dār al-Islām iii 132 f.
dār kufr ii 226, 594. – iii 131-133, 167. – iv 716, 736. – v 349 f.
dār kufr ni'ma i 264.
dār širk v 350.
dār at-taqīya i 313. – ii 466, 583, 585, 595.
dār tauḥīd ii 226.
daur iii 433.
d-w-l *daula* i 8, 293. – iii 14 f. – v 9, 230.
d-y-n *dīn* i 155, 195, 202 f., 208 f., 282. – ii 119, 256, 268, 288, 351, 477, 596. – iii 56, 155, 269, 307, 413, 453. – iv 243, 565-567, 575, 583. – v 7, 9, 13, 17, 19 f., 26, 30, 37, 58, 105, 109 f., 123, 130, 146, 154, 171, 188, 204, 230, 247, 329-331, 392. – vi 170, 176, 184, 196, 313, 355, 398.
dīn Allāh i 213, 314. – iii 269. – v 120, 184, 453.
ahl ad-dīn iv 566. – v 141.
ahl al-adyān iv 756. – v 367.
diyāna i 431. – ii 83. – v 331. – vi 372.
dainūna ii 188.

ḏ-b-b *ḏubāb* ii 52. – v 272. – vi 400 f.
ḏ-ḫ-r *iḏḫir* v 48 f.
ḏ-r-r *fī ḏ-ḏarr* iii 278. – v 441.
ḏarr(a) iii 314. – iv 461. – v 294. – vi 17, 209.
ḏ-r-' *ḏar'* vi 107.
ḏ-k-r *ḏikr* i 141. – ii 104, 360, 658. – iv 184, 220, 287, 329. – v 171. – vi 411 f.
taḏkira v 89.
ḏ-n-b *ḏanb* i 197, 210, 376. – ii 92, 229. – iv 580, 600. – v 21, 96, 114. – vi 126.
ahl aḏ-ḏunūb i 201.
muḏnib i 201. – v 8, 27, 148.
ḏanab i 184. – ii 256.
ḏ-w *ḏāt* i 394. – ii 739. – iii 273, 278. – iv 22, 187, 190, 192, 217, 367, 398, 436, 438 f. – v 46, 313, 337, 356, 393, 398. – vi 14, 72, 101, 134, 155, 238, 245, 252, 272, 368, 377, 379, 404, 413, 422, 453.
biḏ-ḏāt i 375. – v 75.
bi-ḏātihī ii 724.

li-ḏātihī iv 442. – vi 135, 360 f., 394, 404.
ḏātī iv 437.

r-'-s *ra's* i 184. – iii 218.
ra'īs/ru'asā' i 12. – ii 438. – iv 718-720.
riyāsa ii 254, 540. – v 299.
r-'-y *ra'y* i 176, 188 f., 215, 263. – ii 143, 148, 152, 191, 282, 348, 360, 522, 552, 632, 637, 693. – iii 141, 195. – iv 65, 110, 651 f., 654, 661 f., 664, 667. – v 16, 25, 48, 177. – vi 180, 201-203, 283.
a-ra'aita i 189.
ḏū ra'y ii 134.
ru'yā iv 390.
riyā' i 228. – ii 45, 296, 346, 386. – iii 179. – iv 587.
ru'yat Allāh, s. Sachindex.
r-b-b *rabb* i 3, 14, 375. – ii 500. – iii 13. – v 230, 340.
rabbānī ii 221.
marbūb vi 133.
rubūbīya iv 317.
r-b-ṭ *rawābiṭ* iii 12.
rābaṭa ii 104, 715.
ribāṭ i 107, 113.
r-t-ʿ *marātiʿ* iii 340. – vi 44.
r-ǧ-' *arǧa'a* i 169. – ii 272. – iv 685. – v 9, 17, 19 f., 156.
irǧā' i 175, 275, 278. – ii 531, 541, 605, 628, 632, 661. – iv 40, 125 f., 271, 658. – v 9, 13, 16, 21 f., 152, 353, 368. – vi 338, 378.
r-ǧ-ḥ *tarǧīḥ* iii 237.
r-ǧ-ʿ *raǧaʿa* i 368. – ii 716. – v 80, 82.
ragʿa i 285-288, 292 f., 297 f., 303 f., 306-308, 326, 331, 382, 455. – ii 10 f., 155, 589. – iii 95, 429, 435. – iv 530, 549, 551 f., 743. – v 91.
r-ǧ-w *raǧā* i 154, 264. – ii 348, 366, 561, 637.
r-ḥ-l *raḥḥāl* ii 329.
r-ḥ-m *raḥimaka llāh* ii 296.
ulū l-arḥām ii 250.
raḥmān i 3, 213 f. – ii 500. – iv 380, 383. – v 35, 218, 363.
raḥma iv 659 f., 686. – vi 138, 308.
r-ḫ-ṣ *ruḫṣa* ii 610. – iv 659.
r-d-f *rawādif* i 151.
r-z-q *rizq* i 74 f., 87, 410, 414. – ii 56, 492, 546. – iii 164, 279, 306. – iv 493, 497-499, 660. – v 225, 229, 357, 442 f. – vi 389.
(s. auch Sachindex s.v.)
rāziq i 329. – ii 501. – iii 13, 16. – iv 497. – v 219, 394.
rāziqūqīya iv 426.
razzaqa ii 694.
r-s-m *rasm* iv 183, 279, 614. – v 87. – vi 411.
r-ḍ-y *riḍā* („Wohlgefallen") i 88, 250. – ii 97, 293, 481, 483, 538, 592. – iii 18, 31, 150, 155. – iv 188, 435 f., 707. – v 130, 205, 344, 367. – vi 232, 314. // („Einverständnis mit dem Willen Gottes") i 143. – ii 661.
al-ḫalīfa al-marḍī iii 31.
r-ṭ-b *ruṭūba* iii 332, 347. – vi 44.
r-ʿ-y *raʿīya* iv 711. – v 53, 130.
r-ġ-b *raġā'ib* ii 654.
raġġaba v 55. – vi 262, 357, 451, 459.
r-f-ḍ *rafaḍa* i 234, 311 f. – ii 475.
r-q-q *raqqaqa* vi 336.
r-k-b *tarkīb* iv 471. – vi 206 f., 324, 358, 477.

r-k-n *rukn/arkān* ii 376, 577. – iii 340 f. – iv 5, 29, 356, 359. – v 148, 342. – vi 32, 50, 66, 222, 422.
r-h-b *rāhib* iii 134.
rahbānīya i 69. – ii 219. – iii 134.
r-w-ḥ *rūḥ* („Geist") i 318, 368, 455. – ii 39, 98, 110, 401, 503 f., 565. – iii 11 f., 16, 70, 85, 88, 115, 117, 245 f., 350-352, 354, 357, 369, 373, 422-424, 441. – iv 72, 74, 206, 309, 450, 482, 515-525, 527, 531, 534, 578, 596. – v 80, 104, 111, 195 f., 221, 319, 408, 428 f., 434, 437. – vi 8, 72, 82, 105, 112 f., 123, 127, 129, 132, 155, 206, 210-212, 215, 224, 298, 383, 446-449.
rūḥānī iv 535.
rauḥ iii 435. – v 4.
tarwīḥ iv 250. – vi 75 f.
r-w-d *arāda* iii 252, 401 f.
murād iv 446. – v 274, 423, 434, 447. – vi 153 f., 223, 385, 445.
irāda („Willensakt") i 205. – ii 82, 578. – iii 82, 122, 156. – iv 106, 108, 158, 188, 202 f., 445-447, 466, 485. – v 34, 67, 70, 100, 214, 229, 239 f., 253, 258, 269, 272, 274 f., 309, 312-314, 320, 346, 356, 376, 421-425, 430, 432, 434, 447. – vi 122, 124, 130, 154, 223, 277, 310-312, 329 f., 335, 377, 380, 385, 388, 393 f., 406, 445.
z-m-z-m *zamzama* ii 28.
z-m-n *zamān* i 25. – iii 241, 243. – v 138, 235, 375 f., 379, 382, 390.
zamāna v 304 f., 401. – vi 152, 309.
z-n-d-q *zindīq* i 85, 416-418, 421, 435, 446, 450, 455. – ii 7, 20, 22, 153, 381, 399, 447, 503, 527 f., 625, 663, 665, 689, 714. – iii 20-22, 34, 99, 204, 215, 217, 271, 286, 304, 323, 361. – iv 132, 346, 402, 406, 422, 431, 464, 472, 608, 620, 645, 678, 689 f. – v 70, 230, 347, 349, 391. – vi 133, 433.
zandaqa ii 452. – iii 93, 100. – iv 286, 630, 690 f.
ṣāḥib az-zanādiqa ii 6. – iii 21. – iv 691.
tazandaqa iv 438.
z-ḥ-m *zuḥūmāt* i 433.
z-w-ǧ *muzdawiǧ* iii 341. – vi 21, 32.
z-w-r *zauwār* ii 294.
z-w-l *zāla* v 86, 102.
lam yazal iv 20, 23, 25, 140 f., 190, 551. – v 35, 59, 86, 88, 226, 312, 341, 394. – vi 99, 101, 225, 246 f., 249 f., 252, 304, 352, 380 f., 403, 411, 427, 445.
zawāl iv 30. – vi 14, 45, 240, 346.
z-y-d *zā'id* iv 37. – vi 264.
ziyāda ii 379. – iv 413.
yaum al-mazīd iv 413.
izdāda (īmān") i 202.
z-y-ġ *zaiġ* vi 386.

s-'-l *mas'ala* i 55. – iv 724. – vi 126.
musā'ala iv 528.
s-b-b *sabba* i 309, 311.
sabb aš-šaiḫain iii 28.
sabab („Ursache") iii 76. – iv 488. – v 82, 92, 229, 238, 304, 308 f., 435. – vi 128, 263, 310 f., 385.
sabab muhaiyiǧ i 369-371. – v 92.
sabab mūǧib iii 46. – v 238, 307.
musabbab v 309. – vi 310 f.
s-b-r *sābirī* i 385.
s-b-q *sabaqa* i 154.
sābiqa iii 129.
sawābiq i 154.

s-b-k *sabk* vi 86.
s-b-l *sabīl* i 366. – v 82, 373.
sabīl Allāh iii 132, 305.
s-t-r *sutra* i 28.
mastūr v 178.
s-ǧ-d *masǧid* („Gebetsplatz") i 116. – ii 358, 624.
s-ǧ-l *siǧill* i 301.
s-ḫ-r *suḫra* iii 167. – iv 575. – v 347.
s-ḫ-ṭ *saḫaṭ* ii 481, 483. – iii 38, 142. – iv 435 f. – v 59, 356, 367. – vi 232.
s-ḫ-n *suḫūna* iii 332. – vi 44.
s-r-b *sarb* i 371.
s-r-r *masarra* iv 436.
sirr v 200.
istisrār iii 335. – vi 49.
s-r-y *isrā'* iii 6. – iv 333, 388, 390, 526, 596. – v 221.
s-ʿ-y *sāʿī* iii 107.
saʿy v 243.
s-q-ṭ *asqaṭa* vi 193.
s-q-y *siqā'* ii 116.
s-k-t *sakta* ii 305.
s-k-r *sukr* v 297 f.
sakra iii 63. – v 298.
s-k-k *sikka* i 392.
sakkāk i 392.
s-k-n *sakana* vi 122 f.
sakna iii 237.
sukūn iv 466.
sukūn al-qalb / an-nafs iii 380. – iv 97, 102, 671. – vi 319-321, 386, 480.
sukūn binya v 275.
s-l-ṭ *sulṭān* i 141, 219. – ii 226, 390, 398. – iii 132, 135. – iv 706, 716. – v 94, 226, 298, 334. – vi 204.
s-l-m *salāma* v 319. – vi 373.
islām ii 539, 575 f. – iv 354-356, 567. – vi 280.
islāmī vi 456.
muslim i 412 f. – ii 189, 207, 211, 226 f., 229 f., 407, 616. – v 120, 127 f., 133.
s-m-ʿ *samīʿ* iv 26, 81. – vi 177.
samʿ ii 498. – iv 624, 660. – v 172, 210, 246, 385. – vi 265, 276, 306, 390.
samʿī iv 190.
samāʿ v 121; s. auch Sachindex s. v.
masmaʿ vi 97.
s-m-m *masāmm* iii 353. – vi 85.
s-m-y *ism* i 195, 415. – ii 261, 264, 297. – iii 54, 186. – iv 22, 40, 200-202, 427, 430, 569, 628. – v 26 f., 117, 141, 149, 219, 229, 317, 354, 388, 450. – vi 49, 73, 120, 137, 171, 194, 210, 244, 315, 320, 369, 377, 403, 417, 434, 446, 451.
tasmiya ii 260, 479. – iv 430. – v 354, 368. – vi 172, 403.
musammā iv 201, 430, 496, 628. – vi 243 f., 403.
s-n-n *sunna* i 33, 91, 169, 176, 181, 194, 198, 263. – ii 161, 353, 358, 493, 554, 587, 626, 671, 695, 727, 733. – iii 157, 173, 195, 390, 466. – iv 41, 283, 423, 594, 646, 654 f., 658, 679, 704. – v 1, 6, 8, 27-29, 58, 99, 117, 130, 139, 149, 153, 242, 279, 345. – vi 282.
ṣāḥib sunna ii 554. – iii 7, 463. – iv 283, 685.
ahl as-sunna iv 179, 181. – vi 426.
ahl as-sunan v 300.
ahl as-sunna wal-ǧamāʿa iv 685. – vi 413.
ahl as-sunna wal-istiqāma iv 561.

sunnī v 279.
masnūn ii 275.
s-h-w *sahā* v 96.
sahw iv 600. – v 99, 203. – vi 154, 281, 334.
s-w-q *sāq* iv 397, 401.
sūq ii 358, 430. – v 105.
suwaiqa ii 720.
walī as-sūq ii 128.
ṭiyāb as-sūqa ii 128.
s-w-y *taswiya* vi 302.
musāwāt iv 118. – v 230.
istawā ii 530. – iv 192, 408. – vi 409.
s-y-ʾ *saiyiʾa* ii 266.
s-y-r *sīra* i 171. – ii 493, 711 f. – v 17. (s. auch Buchindex s. v. *Sīra*).
s-y-f *saif* ii 293, 389. – v 193, 198, 205, 207.
š-b-ḥ *šabaḥ* i 295, 454. – ii 635.
š-b-k *šābaka* vi 113.
tašābuk iii 335. – vi 42, 97 f.
š-b-h *šabīh* iv 378. – vi 340.
šibh iii 244. – v 378.
ašbah ii 133.
šubha i 223. – ii 547. – iii 135. – iv 340, 716. – v 144, 199, 226, 246, 332, 414. – vi 455, 472.
tašbīh („Anthropomorphismus") iv 286, 373, 376-378, 421-423, 430, 685. – v 261. – vi 312, 314, 333, 355, 368.
ašbaha vi 70.
mutašābihāt i 38, 228. – ii 41, 277, 406, 527 f. – iv 84, 205, 337, 647. – v 163, 198 f., 223, 283. – vi 162, 306.
ištabaha i 223. – v 430. – vi 369.
muštabih iii 244. – v 378.
š-ḫ-ṣ *šaḫṣ* iii 245, 276. – iv 372, 513 f., 517. – v 80, 82, 354, 428. – vi 114, 272, 371.
š-r-ṭ *ašrāṭ* iv 356.
šurūṭ ʿUmarīya iii 27 f.
š-r-ʿ *šāriʿ* iv 573. – v 365.
šarʿ ii 387. – v 211, 247, 351. – vi 154.
šarīʿa i 202 f. – iv 566, 615, 675. – v 20, 43, 127. – vi 168, 489.
šarāʾiʿ i 203, 451, 582, 738. – iv 354-356, 566, 663, 726. – vi 169.
šarʿīyāt v 38. – vi 190.
š-r-q *tašarraqa* iv 269.
š-r-k *šarīk* ii 61, 607. – iv 365.
širk i 104, 170. – ii 112, 228-230, 369, 454, 616, 711. – iv 366, 563, 583 f., 587, 690. – v 18, 21, 35, 124, 127, 155, 225.
širk ǧuzʾī ii 229.
tašrīk v 127.
ašraka bi- i 20.
mušrik i 201, 245. – ii 207, 212, 228-230, 265, 271, 531, 575. – iv 563 f., 658. – v 115, 117, 128, 130 f., 141, 150, 181, 284.
š-r-y *šārī/šurāt* i 349. – ii 270. – v 126, 131.
š-ṯ-ḥ *šaṯḥīyāt* iv 280, 286.
š-ġ-l *šaǧala* iv 472. – vi 51, 85, 238.
mašġūl v 62.
š-k-r *šukr* ii 227, 253. – v 229.
š-k-k *šukkāk* i 153, 226. – ii 660, 663. – iii 96. – iv 219, 685.
š-k-l *šakl* ii 7. – iii 343. – v 80, 82, 103, 391. – vi 8, 16 f., 36, 45, 68, 74, 144 f.

šākala vi 44.
mušākala vi 129.
š-n-ʾ *šana'ān* i 199. – v 29, 31.
š-h-b *šuhub* iii 25. – v 104.
š-h-d *šāhid* iv 664 f. – vi 242, 415.
šahāda iv 563, 665. (s. auch Sachindex s. v.).
mušāhada v 73, 80.
istišhād iii 381.
š-h-r *šuhra* ii 346, 348. – iii 106.
š-w-b *šā'iba/šawā'ib* vi 99, 118, 123.
š-w-r *šūrā* i 87, 258, 294. – ii 199, 409, 412, 479, 493, 513. – iv 654, 706-708. – v 56, 96, 203-206, 251, 457.
istišāra ii 134. – iv 654.
š-w-q *šauq* ii 98, 546. – iv 172.
š-y-ʾ *šai'* („Ding, Sache, Seiendes") i 341 f., 357 f., 373, 437, 452. – ii 223, 251, 481 f., 499-501, 507. – iii 76, 79, 400, 459. – iv 9 f., 18, 45, 140 f., 144, 154, 187, 312, 433-435, 449, 454. – v 59, 68, 77, 80, 84, 90, 102, 195 f., 215, 218, 220, 222 f., 252, 368, 398, 408. – vi 226 f., 241, 248 f., 255, 272, 341, 359, 361, 364, 369 f., 385, 402, 406, 442, 444 f.
šai' lā kal-ašyā' i 303, 334 f., 360. – iv 136 f., 433 f.
lā šai' i 375. – ii 223 f., 499. – iii 240, 400. – iv 433. – v 72. – vi 135, 341. (s. auch *talāšī*).
šai'īya iv 434.
mašī'a i 197, 205, 335. – ii 82, 538, 578 f. – iii 122, 156, 186. – iv 439, 441. – v 34, 133, 356, 363. – vi 320.
mašī'at al-qahr ii 82.
mušaiyi' iv 144, 433, 435. – v 215. – vi 226.
mušaiya' iv 144. – v 215. – vi 370.
š-y-ḫ *aš-šaiḫāni* i 225, 312. – iii 28. – v 56. – vi 190.
mašyaḫat al-masǧid i 12.
š-y-ʿ *šīʿa* i 276, 293, 305. – ii 475. – iii 18. – iv 594, 702. – v 13, 53, 130, 193.
tašaiyuʿ i 236, 239, 245, 289. – ii 424, 661, 717. – iii 99. – v 50.

ṣ-b-ʾ *ṣābi'* ii 448 f., 614 f. – v 127.
ṣ-b-r *ṣabūr* iv 375.
ṣ-ḥ-b *ṣāḥib* ii 61, 344, 402, 404, 554, 559, 619, 649. – iii 172, 293. – iv 718 f. – v 268, 455. – vi 253, 316, 421.
ṣāḥib al-ǧamal iv 634.
ṣaḥāba ii 331. – iii 199. – v 3.
aṣḥāb al-aʿrāḍ vi 35, 37, 56, 63, 80.
aṣḥāb al-aǧsām vi 63.
aṣḥāb al-falak vi 73, 357.
aṣḥāb al-furqa vi 204.
aṣḥāb al-iṯnain v 70.
aṣḥāb al-ǧamal v 159.
aṣḥāb al-manṭiq iv 667. – vi 368.
ṣ-ḥ-ḥ *ṣaḥḥa* VI 123, 315, 381.
ṣiḥḥa iii 39, 41, 45, 85. – v 58, 68, 92, 232 f., 275, 308, 319, 415. – vi 298.
ṣaḥḥaḥa ii 4.
ṣ-ḥ-f *ṣaḥīfa* i 281, 303. – ii 106, 130, 139, 349, 369, 423. – iii 112.
ṣuḥuf i 261. – ii 704.
ṣuḥufī ii 349. – iv 749.
muṣḥaf i 281.
ṣ-d-r *ṣadr* ii 132, 433. – iv 280, 370, 537. – v 98.
maṣdar iii 244, 275.

ṣ-d-q *ṣadaqa* ii 419, 585. – iv 720. – v 75, 263.
ṣādiq iv 144. – v 243. – vi 380.
ṣidq iv 98, 159. – vi 126, 130, 318-320, 325, 429.
ahl aṣ-ṣidq ii 546.
mauṭin ṣidq v 11.
ṣiddīq ii 93, 635.
ṣaddaqa iv 568. – v 15.
taṣdīq i 194 f., 202. – ii 172, 175, 276, 531, 566. – iii 383. – iv 141, 568-571, 657. – v 26 f., 37-39, 161, 364. – vi 366, 374, 392, 417.
ṣ-r-r *iṣrār* ii 227. – iv 581. – v 113, 349.
ṣ-r-f *ṣarafa* iii 411.
ṣarfa iii 412 f., 415, 418. – iv 111, 330, 609. – vi 160.
ṣawārif vi 330.
taṣarruf iv 440. – v 214.
ṣ-ʿ-f-q *ṣaʿāfiqa* i 40.
ṣ-k-k *iṣṭikāk* iii 70, 249, 357. – iv 616. – v 260, 434 f. – vi 95 f.
ṣ-l-ḥ *ṣāliḥ/ṣulaḥāʾ* v 157.
ṣalāḥ iii 125. – v 208, 313, 315. – vi 148, 256, 428.
aṣlaḥ („Heilsamstes, Optimum") ii 34, 478. – iii 125, 277 f., 405 f., 421, 431. – iv 31 f., 74 f., 111, 130, 133, 237, 336, 346, 509 f. – v 56, 208, 314 f., 325, 330, 420. – vi 137, 147, 151, 191, 195, 340 f., 372, 398.
ṣulḥ iv 67.
maṣlaḥa iii 126, 195. – v 172. – vi 137, 155, 258, 284, 339 f.
iṣṭilāḥ iv 324.
ṣ-m-t *muṣmat* i 361. – ii 433. – iv 367 f. – v 224.
ṣ-m-d *ṣamad* i 238, 326, 361. – ii 434, 560. – iii 465. – iv 367-370, 373, 396, 536, 538, 748. – v 18 f., 233. – vi 425.
ṣamadī i 362.
ṣ-n-ʿ *ṣanaʿa* ii 182. – vi 294.
ṣanʿa i 448.
ṣunʿ i 362.
ṣināʿa vi 313.
ṣāniʿ v 77, 140, 152 f. – vi 279, 455.
maṣnūʿ v 38, 77, 138, 152. – vi 342.
ṣ-n-f *ṣinf* ii 268. – v 137, 368.
muṣannaf i 81. – ii 63, 74, 104, 378.
ṣ-w-b *aṣāba* v 28, 117, 152, 156, 205, 250, 327. – vi 424.
ṣ-w-t *ṣaut* i 376. – iii 76, 356-359, 408 f. – iv 466, 614, 616 f. – v 87, 260 f., 368, 377, 403, 426, 434. – vi 96-99, 157 f., 277, 304, 411, 413, 415, 421.
ṣ-w-r *ṣūra* i 346 f., 359, 383. – ii 434. – iv 370, 377-383, 431, 517, 528. – v 69, 73, 75, 116, 240, 360. – vi 23, 116, 155, 217, 333, 375.
ṣūra Ādamīya Muḥammadīya ii 110.
ṣ-y-n *ṣīnīya* vi 80.

ḍ-ğ-ʿ *ḍağʿa* vi 191, 193.
iḍtağaʿa vi 191-193.
ḍ-d-d *ḍidd* i 310, 429. – iii 363 f. – iv 31, 153, 311. – v 231 f., 382 f., 410, 432. – vi 36, 56 f., 76, 100, 116, 209, 239, 255, 308 f., 381, 388 f., 398, 408, 450.
taḍādd v 80, 382. – vi 56, 134.
ḍ-r-b *ḍarb/aḍrāb* ii 7. – vi 45, 311, 449.
muḍāraba ii 145.
ḍ-r-r *ḍārr* iv 8, 670. – vi 354.
ḍarūra iv 50. – vi 176, 321, 487.
biḍ-ḍarūra v 349 f.
ḍarūraᵗᵃⁿ v 420. – vi 147, 329, 374.

istišhād aḍ-ḍarūrāt iii 381.
ḍarūrī iii 118, 168, 252, 255, 382. – iv 7, 102, 135, 314, 666 f., 669. – v 79, 385, 417. – vi 12, 242, 332, 364, 415, 417.
iḍṭirār iii 269. – v 37, 66, 92, 242, 309 f., 384, 420, 438, 454. – vi 311, 320.
iḍṭarra v 242, 347. – vi 181, 183, 374.
muḍṭarr v 415.
ḍ-r-s *muḍarras* iii 318.
ḍ-ʿ-f *ḍuʿafāʾ* i 252.
mustaḍʿaf i 277, 290. – iv 47.
ḍ-l-l *ḍāll* i 173, 194-196, 201. – ii 229, 265. – v 15.
ḍalāla iii 385 f. – iv 689. – v 249. – vi 181.
ḍalāl iv 167, 689. – v 342. – vi 196, 398.
ḍ-m-r *ḍamīr* iii 402. – v 81, 201. – vi 154.
muḍmar iv 127. – v 320.
ḍ-h-y *muḍāhāt* iv 149, 164. – vi 302, 392 f.
ḍ-w-ʾ *ḍiyāʾ* iii 355. – v 82. – vi 42, 55, 58, 70, 95, 209.
ḍ-y-ʿ *ḍaiʿa* ii 127.
ḍ-y-f *iḍāfa* iv 505. – vi 451.
muḍāf vi 369.
istiḍāfa iv 505.

ṭ-b-ʿ *ṭabaʿa* v 112.
ṭabʿ iii 68, 114. – v 255-257, 391. – vi 301, 329 f., 395, 398.
ṭabīʿa („Natur") iii 113, 165, 341, 379. – iv 458. – v 171, 238, 258-261, 277, 347. – vi 82, 121, 124, 323 f., 350, 400.
ṭabāʾiʿ i 364 f. – ii 39 f. – iii 38. – iv 103, 176. – v 70, 83, 262, 351, 440. – vi 314, 330, 336, 437, 463, 475.
ṭabīʿī iii 329. – vi 373.
ṭibāʿ ii 14. – iii 68, 114. – iv 103 f. – v 255, 277, 311, 345 f. – vi 143, 450.
maṭbūʿ v 346.
ṭ-r-d *ṭard* vi 247, 416.
ṭ-r-f *ṭaraf* ii 620.
aṭrāf ii 361, 646. – v 77.
aṣḥāb al-aṭrāf ii 583.
ṭ-r-q *ṭarīq* vi 117, 132, 334, 373, 462.
ṭ-ġ-w *ṭāġūt* I 310. – ii 31. – v 7.
ṭ-f-r *ṭafr* v 368.
ṭafra („Sprung") i 369, 393. – iii 236, 310-324, 331, 336, 344 f., 351, 354, 357, 419, 431, 481. – iv 4, 473. – v 86, 102 f., 380 f. – vi 15-27, 39 f., 74, 77, 95.
ṭ-l-q *iṭlāq* vi 262.
ṭ-m-r *ṭūmār* iii 94.
maṭāmīr iii 144.
ṭ-w-ʿ *ṭāʿa* („Gehorsam") i 88. – ii 266. – iii 252. – iv 484, 567, 706. – v 114, 313, 317, 338, 340, 349, 368, 385-387, 445 f. – vi 267, 298, 308, 355, 386 f., 451.
istiṭāʿa („Handlungsvermögen") i 206, 330, 333, 409. – ii 205 f., 483, 539, 696. – iii 45, 85. – iv 155, 172, 272, 445, 480, 482, 484, 489, 491, 539. – v 62, 68, 92, 94, 133, 219, 233, 236, 252, 254, 256, 275 f., 283, 308, 319 f., 344, 353, 368, 372, 376, 401, 430-433, 443. – vi 28, 120 f., 260, 262, 299, 309, 311, 315, 322, 330, 343, 361-363, 373, 377, 379, 385, 388 f., 397 f., 447, 450 f.
ṭ-w-f *ṭāʾifa* v 47, 155. – vi 396.
ṭ-w-q *ṭāqa* iv 493. – v 2.
s. auch *taklīf mā lā yuṭāq*.
ṭ-y-n *ṭīna* vi 63, 129.

ẓ-r-f *ẓarf* vi 113 f., 361.
ẓ-l-l *ẓill/aẓilla* i 454. – iii 5, 11. – iv 387.

ẓ-l-m *ẓulm* („Ungerechtigkeit, Böses") iv 76, 157, 194, 508. – v 172, 262, 317, 331, 336 f., 368, 402. – vi 257, 294, 314, 353, 396 f.
ẓālim i 196, 409. – ii 229, 538 f. – v 27, 141. – vi 236, 416.
maẓālim i 89. – ii 158 f., 419. – iii 20, 29, 492, 496. – v 2, 225.
ẓ-h-r *ẓāhir* iv 66, 420.
ẓawāhir iv 679.

ʿ-b-ṯ *ʿabaṯ* iii 141, 280. – iv 165, 340. – v 427, 444. – vi 343, 395, 436.
ʿ-b-d *ʿibāda* iv 136, 538.
maʿbūd iv 23. – v 72.
ʿubūdīya ii 88.
taʿabbada v 55, 117 f. – vi 169, 282, 284 f.
taʿabbud v 171. – vi 282 f.
ʿ-b-r *ʿibāra* iv 148, 182 f., 188, 614, 616. – v 393. – vi 411.
ʿibra v 237.
iʿtibār iii 27, 48. – v 347, 350. – vi 258, 313, 420.
muʿtabir v 147.
ʿ-ǧ-b *uʿǧūba* iv 641.
ʿaǧība iv 641.
ʿ-ǧ-z *ʿaǧz* („Unvermögen") iii 45, 247, 378, 426. – iv 34 f., 152, 167, 310, 485, 641. – v 195, 236, 320, 413, 431 f., 444. – vi 120, 209 f., 262 f., 309, 343, 360, 387 f., 396, 473.
taʿǧīz iv 317. – v 258. – vi 432.
iʿǧāz ii 36. – iii 74, 139, 165, 285, 410-413. – iv 7, 43, 111, 205, 337, 339, 603, 605, 607, 609-612, 622, 638, 641, 653. – v 262.
muʿǧiz/muʿǧiza iv 243, 314, 339, 609 f., 641, 643. – v 262. – vi 169, 243, 327, 338, 390, 482.
ʿ-ǧ-m *ʿuǧma* ii 372. – v 180.
ʿ-d-l *ʿadala* („Gerechtigkeit erweisen") i 131. – ii 462. // („abweichen") ii 462. – v 131.
ʿadl/ʿādil i 210. – iv 371, 507, 510. – v 2, 317.
ʿadl („Billigkeit; gerechte Mitte") i 199 f. – ii 133, 329, 340. – v 29, 31, 280. // („göttliche Gerechtigkeit") ii 250, 306, 328, 401 (?), 742. – iii 403 f. – iv 261, 507-509. – v 34, 39, 111 f., 137, 165, 175, 193, 283, 331, 336, 341, 367, 384. – vi 141 f., 307, 374, 416, 428. // *ʿadl/ʿudūl* ii 132 f. – iii 95, 455, 469. – iv 587. – v 58.
ʿadlī iv 143. – vi 148.
ʿadlīya iv 275, 509. – v 161.
ahl al-ʿadl i 199 f., 265, 393. – ii 85. – iv 37, 143, 509, 685, 704. – v 29, 31, 456.
ʿadāla i 200. – ii 149, 239, 272, 282, 308, 684. – iii 266, 383, 455. – iv 651, 653, 697, 733. – v 250, 456. – vi 183, 372.
taʿdīl iii 367. – v 308, 331. – vi 377, 436.
muʿaddil i 433.
iʿtidāl iii 352. – vi 86.
ʿ-d-m *ʿadam* v 106 f., 432. – vi 347, 410, 445, 456.
maʿdūm iii 258. – iv 45, 140, 279. – v 196, 382, 431 f. – vi 227, 456.
ʿ-d-w *ʿadāwa* iv 435.
ʿ-ḍ-b *ʿaḍāb al-qabr* iv 528, 531.
taʿḍīb iii 125. – iv 533. – v 317, 331, 368.
ʿ-r-ǧ *ʿuriǧa bihī* iv 393, 527.
s. auch Sachindex s. v. *miʿrāǧ*.
ʿ-r-s *ʿarūs* vi 3, 17 f., 434, 486.
ʿ-r-ḍ *ʿarḍ* i 138. – ii 350.
ʿaraḍ („Akzidens") i 37, 39, 68 f., 79, 113 f., 224, 333 f., 339. – iv 73, 150, 187, 460, 466. – v 79, 194, 196, 229, 231 f., 235 f., 239, 252, 254-256, 259 f., 262 f., 303, 368, 375-377, 403, 414, 428. – vi 8-10, 29, 33, 35, 43, 56, 60, 66, 122, 207,

224, 239, 290, 303, 335, 342 f., 358, 362, 407 f., 412 f., 433, 446, 448.
ʿāriḍ iv 466. – vi 75, 82, 343.
ʿurḍ an-nās v 160, 178.
ʿāraḍa v 263, 280. – vi 144, 258, 293, 350, 460.
muʿāraḍa ii 35 f., 307, 373, 731. – iii 27, 71, 80, 248, 275, 368. – iv 727. – v 176, 358. – vi 28, 57, 64, 138, 160, 346.
muʿāriḍ iii 181.
istiʿrāḍ ii 226, 594, 613.
ʿ-r-f *ʿarafa* v 144 f.
ʿārif ii 124. – iv 279, 618.
ʿārif billāh iv 167 f.
maʿrūf ii 387, 389. – v 229. (s. auch *-amr bil-maʿrūf*).
maʿrifa i 143. – iv 206. – v 32, 37-39, 66 f., 71, 100 f., 152, 193, 212, 242, 307 f., 331, 345, 348 f., 353, 384, 389 f., 439. – vi 312, 315, 328 f., 355, 365 f., 374, 472.
aṣḥāb al-maʿārif iii 168, 172, 252, 416, 421. – iv 109 f., 135, 141, 311, 363. – vi 274.
taʿarrafa v 91.
ʿ-z-r *taʿzīr* ii 301.
ʿ-z-l *iʿtazala* ii 112, 335, 337, 340, 413. – v 142. // ("vom Gottesdienst fernbleiben") i 103.
muʿtazil(a/ūn) i 154. – ii 296, 327 f., 335, 338-340, 380, 391. – iv 697.
iʿtizāl ii 257, 298, 324, 336, 338-341. – iv 266. – v 151.
ʿ-z-m *ʿazm* iii 402. – v 151, 445.
ʿ-s-b *yaʿsūb* ii 635.
ʿ-š-r *ʿawāšir* ii 142.
ʿ-š-q *ʿišq* ii 98. – iv 282. – v 132, 278, 324, 343, 351, 439.
ʿ-ṣ-b *ʿiṣāba* i 92.
ʿaṣabīya iv 637. – v 206. – vi 199, 329, 487.
ʿ-ṣ-r *inʿaṣara* vi 38.
ʿ-ṣ-m *ʿaṣama* i 205. – ii 84, 320. – v 15, 25.
ʿiṣma („Sündlosigkeit") i 240, 377, 411. – ii 477, 539. – iii 156, 195, 267, 277, 415. – iv 44, 151 f., 173, 286, 293, 346 f., 526, 596, 599-601, 683. – vi 242, 386 f., 398.
maʿṣūm iii 195, 267, 293, 446. – iv 42, 335, 599. – v 96, 99, 451 f.
ʿ-ṣ-y *ʿāṣī* v 27.
ʿiṣyān i 264.
maʿṣiya iv 580, 706.
ʿ-ṭ-l *ʿaṭṭala* vi 135 f.
taʿṭīl ii 452 f., 457. – iv 430 f.
muʿaṭṭila iv 431. – v 220.
ʿ-f-r *ʿafār* vi 48, 63.
ʿ-f-f *ʿiffa* iii 101.
ʿafāf vi 318.
ʿ-f-w *ahl al-ʿafw*, s. *ahl*.
ʿ-q-b *ʿaqība* iv 193.
ʿ-q-d *ʿaqada* iii 366. – v 56, 157.
ḥisāb al-ʿaqd v 186, 189.
ʿaqd ad-diyāna vi 372.
taʿqīd iii 114.
inʿaqada vi 81.
iʿtiqād („Überzeugung") iii 254. – iv 99, 154, 671. – v 348, 390. – vi 130 f., 318-320, 330, 385, 455.
ʿ-q-l *ʿaql* („Verstand") i 354, 368. – ii 64, 118-121, 131, 170. – iii 251, 437. – iv 205-207, 450, 501, 517. – v 39, 121-123, 172, 202, 210, 243, 247, 293 f., 297, 308,

335, 413, 450. – vi 176, 182, 218, 280, 307, 315, 323, 333, 353 f., 372, 409, 452, 459-462.
ʿaql ʿan Allāh iv 207.
ʿāqil iv 275.
maʿqūl vi 120.
ʿ-k-s *ʿaks* iv 19, 31. – vi 248, 416.
inʿakasa vi 247.
ʿ-k-f *iʿtikāf* i 287.
ʿ-l-ğ *ʿilāğ* vi 156, 341.
ʿilğ ii 12, 430. – iii 14, 36. – v 188.
ʿ-l-k *ʿulūka* vi 50.
ʿ-l-l *ʿilla* („ratio legis") ii 148, 302, 416. – iii 124, 187, 269 f., 387, 390. – iv 66, 573, 645, 662 f., 665. – v 171-173, 210, 365, 454. – vi 177, 284. // („Grund, Prinzip") iii 64, 76, 81. – iv 455, 488. – v 254, 260, 269, 307 f., 318. – vi 256, 308, 311, 343, 382, 411, 444, 453. // („Defekt") iv 212.
izāḥat al-ʿilal v 316, 335. – vi 225.
maʿlūl iii 269 f. – v 454.
ʿ-l-m *ʿilm* („Wissen") i 208 f., 260, 296. – ii 118 f., 134. – iii 118, 129, 251, 275 f. – iv 442, 446. – v 53, 56, 86, 88, 91, 277 f., 280, 304, 310, 325, 390, 392, 395-397, 408, 438, 450. – vi 133, 332, 349, 363 f., 449, 487.
ahl al-ʿilm v 299.
ṭalab al-ʿilm ii 553, 609.
ʿilm ad-dīn iii 307.
ʿālim iii 125. – v 48, 206, 299.
maʿālim vi 286.
maʿlūm iii 120, 260, 274. – iv 22 f., 437. – v 215, 268, 407. – vi 133, 245, 253, 332, 359, 444 f.
ʿalam iv 640 f. – v 93, 365. – vi 426.
ʿālam iii 206. – v 345, 379 f., 399. – vi 3, 42, 67, 314, 399, 454, 457, 475.
ʿalāma v 214, 368. – vi 320.
ʿ-m-d *ʿamd* iv 63, 86. – vi 280, 299 f.
iʿtamada vi 14, 193, 208.
iʿtimād ii 180. – iii 64, 324-331, 360-362, 409. – iv 128 f., 473, 488. – v 42, 434, 437 f. – vi 13 f., 18 f., 45, 51, 96, 329, 345 f.
ʿ-m-r *ʿimāra* i 103.
ʿ-m-q *taʿammuq* ii 694 f. – iv 729.
ʿ-m-l *ʿamal* iii 7, 129, 242. – iv 486, 493. – v 28, 41, 212, 226, 236, 325, 330, 382, 386. – vi 67, 104.
maʿmūl v 223.
muʿtamal v 346.
mustaʿmal i 143.
ʿ-m-m *ʿāmm* iii 193 f., 506. – iv 126, 648. – v 97, 162, 345, 450 f. – vi 268, 356, 391, 434, 452.
ʿāmma i 340. – ii 113, 699. – iii 109 f., 113, 139, 142, 147 f., 163, 167, 468. – iv 658, 711 f. – v 245.
ʿāmmī ii 699. – iii 163, 450.
ʿawāmm iii 109, 468. – v 53, 259, 272, 344, 348. – vi 204.
ʿumūm vi 426.
ʿ-n-t *mutaʿannit* i 197, 203. – v 27. – vi 342.
ʿ-n-d *muʿānada* iv 100. – vi 31 f., 329, 332 f.
ʿ-n-ṣ-r *ʿunṣur* iii 341. – v 294. – vi 74.
ʿ-n-y *maʿnā* i 347, 357. – ii 40, 258, 482. – iii 48, 74-82, 84 f., 91, 101, 114, 159, 235, 303, 308, 425. – iv 6, 34, 61, 150, 186 f., 189, 312, 441, 443, 472, 662. – v 60, 68, 70, 84, 117, 137, 195, 265-267, 273, 282, 373 f., 380 f., 384, 423, 425, 428 f.,

443. – vi 14, 119, 121, 223, 249, 261, 275, 290, 340, 346 f., 363, 368 f., 398, 402 f., 405 f., 411, 414, 446, 448.
fī l-maʿnā vi 243.
aṣḥāb al-maʿānī iii 77.

ʿ-w-d *maʿād* iii 255. – iv 558.
ʿāda iii 425. – iv 113, 332, 476, 641 f. – v 385. – vi 58, 160, 327.
iʿāda iii 255. – iv 6, 558 f. – v 377, 421. – vi 153, 223, 349, 433.
muʿād vi 223, 240, 463.

ʿ-w-r *mustaʿār* iii 184 f. – iv 419. – v 354.

ʿ-w-ḍ *ʿiwaḍ* i 373. – iii 278. – iv 32 f., 84, 589. – v 91, 440. – vi 258.
taʿwīḍ v 172.
muʿāwaḍa ii 417.

ʿ-w-n *ʿaun* i 411. – vi 385.
maʿūna iii 48. – iv 503, 644. – v 229. – vi 387.
muʿāwin i 404.

ʿ-y-r *ʿaiyār* iii 98, 106, 147.

ʿ-y-š *ʿaiš* i 410.

ʿ-y-n *ʿain* i 346, 448. – ii 34, 151, 417. – iii 42, 68, 84. – iv 22, 312, 398, 439, 514. – v 85, 195, 272, 309. – vi 33, 46 f., 103, 155, 169, 172, 211, 246, 272, 341, 446.
bi-ʿain Allāh iv 398. – v 19.
fī l-ʿain vi 33, 59, 63.
fī ʿainihī v 239. – vi 105.
taʿyīn ii 479. – v 64, 72.
muʿāyana vi 262.
ʿiyān iv 645.

ġ-r-b *ġarīb* i 266. – ii 105, 217, 326, 351.

ġ-r-z *ġarīza* iv 206 f. – vi 120 f.
ġarīzī ii 39. – iii 341. – iv 206.
ġarīzīya vi 69.

ġ-ṣ-b *ġaṣb* ii 180. – iii 105, 389. – v 443. – vi 193.

ġ-ḍ-b *ġaḍab* iv 435. – v 231, 367. – vi 314.

ġ-f-r *istiġfār* i 90, 264. – v 229.

ġ-f-l *ġafla* iii 118. – vi 155.

ġ-l-b *ġalaba* vi 323, 380.

ġ-l-m *ġulām* i 290, 354, 387, 392. – ii 37, 81, 182, 209, 236, 259, 284, 317, 418, 545, 609, 619, 730 f. – iii 91, 289, 296, 422. – iv 78, 170, 248, 285, 718 f. – v 71, 133, 168, 183, 185. – vi 266.

ġ-l-w *ġulūw* („Übertreibung, Extremismus") i 387, 398. – iii 189, 217. – iv 689. – vi 397.

ġ-n-y *ġanī* iv 456.

ġ-y-b *ġaib* i 283. – ii 405. – iii 12. – iv 327, 567, 638. – v 94, 117, 201, 230. – vi 158 f., 470, 474.
ġaiba i 307. – iv 653, 663, 755.
ġāʾib iv 664 f. – v 294, 308.

ġ-y-r *taġyīr* v 231, 413.
taġaiyur iii 120, 364. – v 311.
ġair i 357. – iv 487. – vi 122, 228, 369 f.
taġāyur i 356, 437. – v 84 f.

ġ-y-y *ġāya* vi 70, 252.

f-ʾ-d *fuʾād* iv 280, 390, 392.

f-ʾ-r *faʾrat al-bīš* v 290 f.

f-t-n *fitna* i 109, 116, 406. – ii 1, 80, 339, 352, 354, 634, 717, 724. – iii 101, 148. – iv 531, 657, 697. – v 3, 8 f., 12, 199, 457.
maftūn i 174.

fattānā l-qabr iv 531.
f-t-w *futūwa* ii 296 f., 547. – iii 105.
f-t-y *fatwā* ii 135. – iii 156.
ahl al-fatwā v 193.
futyā ii 276. – v 183. – vi 130, 201-203.
muftī ii 125, 646, 650.
f-ğ-ʾ *ʿalā l-mufāğaʾa* iii 378. – vi 121.
f-ğ-r *fāğir* i 82. – ii 229, 260. – iii 194. – v 148-150, 226, 364. – vi 193, 280.
f-ḫ-ḍ *tafḫīḍ* iii 170 f.
f-r-d *fard* vi 252.
ifrād iv 366.
mufrad(āt) iii 341. – vi 35.
tafarrud vi 382.
f-r-s *firāsa* ii 125. – iv 175. – v 145.
f-r-ḍ *farḍ* iv 26. – vi 264 f., 286, 315, 323.
farḍ ʿain i 68. – ii 388.
farīḍa/farāʾiḍ i 176, 194, 202. – ii 286. – iv 206. – v 26 f., 43, 71, 191, 446.
mafrūḍ aṭ-ṭāʿa i 351.
muftaraḍ aṭ-ṭāʿa i 259. – ii 477.
f-r-ṭ *farraṭa* ii 374 f. – v 26, 28, 175.
f-r-ʿ *farʿ* ii 222. – vi 74, 76, 355.
f-r-ġ *fāriġ* ii 562. – v 226.
mustafraġ vi 118.
f-r-q *farq* vi 315, 354.
fārūq ii 634 f. – iv 752.
furqa („Schisma“) i 154, 172, 175. – iii 391. – iv 686, 689 f. – v 9, 13. – vi 204.
firqa iii 22. – iv 686, 690. – v 141, 333. – vi 279.
furqān v 6.
tafriqa iv 32, 38-40.
fāraqa v 31.
mufāriqāt iv 534.
tafarraqa i 194.
mutafarriq vi 76.
iftirāq iii 235. – iv 465. – v 232 f., 372, 374, 377. – vi 70 f., 102, 324.
f-s-d *fasād* ii 14. – iv 314, 317. – v 58, 420. – vi 75 f., 234, 348, 434.
mafsada iii 126.
fāsada iii 366 f. – vi 27, 38, 76, 116.
tafāsada iii 366. – vi 55 f.
f-s-r *tafsīr* i 405. – ii 207. – iii 269. – iv 647. – v 134 f., 454.
mufassar v 33.
f-s-q *fasaqa* vi 193.
fāsiq („Frevler, schwerer Sünder“) i 196, 264. – ii 149, 176, 183, 229, 254, 257, 260-266, 273, 277, 286, 306, 408, 428 f., 461, 478, 537, 539, 738 f. – iii 54, 173. – iv 39 f., 64, 126, 564 f., 587, 671, 677 f. – v 39, 44, 46, 56, 101, 117, 130, 141, 148, 150, 159, 179, 197, 250, 339, 447, 456. – vi 194, 278, 280 f., 355.
fāsiq millī v 39.
fisq i 264. – ii 113, 266, 531, 738. – iii 288. – iv 728. – v 43, 174, 225, 444. – vi 231, 264.
ahl al-fisq v 198.
f-š-w *ifšāʾ as-sirr* i 314, 321.
f-ṣ-l *faṣl* vi 293, 315.
bilā faṣl iv 445. – v 318, 431. – vi 266.
f-ḍ-l *faḍl* i 205. – ii 196. – v 34, 138, 204, 249, 325 f. – vi 398, 462.
ahl al-faḍl v 208.
faḍīla ii 574. – v 3, 131, 326. – vi 200, 313 f.

afḍal i 71, 130, 243. – ii 199. – iii 57, 155, 290. – iv 44. – v 51, 54, 65, 99, 101, 153, 204 f., 247-249, 325, 456. – vi 285 f.
mafḍūl v 153, 204, 249. – vi 285 f., 434. (s. auch *imāmat al-mafḍūl*).
tafḍīl iv 541.
tafaḍḍala iii 123. – v 315.
tafaḍḍul i 376. – v 95, 444. – vi 155, 399.

f-ḍ-w *faḍā'* iv 409.

f-ṭ-ḥ *afṭaḥ* i 381.

f-ṭ-r *fiṭra* i 260. – ii 172, 376, 598. – iv 361, 371, 566, 574, 593 f., 684. – vi 185, 410.
fiṭrīyāt i 341.

f-ʿ-l *faʿala/yafʿalu* iii 247. – iv 76, 149, 445, 483, 485 f. – v 252, 368, 431. – vi 399.
fāʿil iii 165. – iv 149 f., 159, 164, 169, 505. – v 218, 306 f., 338, 346, 404, 412 f., 432, 437. – vi 272, 394.
fiʿl („Tun, Wirken; Wirkung") i 342, 357 f., 369, 432. – ii 205, 502, 539, 741. – iii 40, 78, 83, 118, 120, 165, 241. – iv 147, 173, 226, 482, 486 f., 504, 577. – v 45, 68, 93, 218, 222, 233, 235, 238 f., 256 f., 259, 264 f., 271, 277, 280, 305 f., 308, 311, 346, 375, 382, 404, 407, 412, 430, 434, 437. – vi 253, 310 f., 314, 336, 363, 385, 490. // („Verb") iv 427.
afʿāl al-ǧawāriḥ iii 248. – iv 197, 356, 500. – vi 331, 374, 419.
afʿāl al-qulūb iii 85, 248, 250, 287. – iv 197, 500. – v 274, 431 f. – vi 419.
afāʿīl v 273. – vi 3.
mafʿūl ii 741. – iii 182. – iv 28, 164, 226. – v 45, 362. – vi 254.
faʿʿāl i 359. – v 319. – vi 113.
istafʿala vi 449.

f-q-h *fiqh* i 44, 51, 124, 198, 208 f. – v 28.
fiqh fī l-aḥkām i 208.
fiqh fī d-dīn i 208.
fiqh fī l-ʿilm i 208.
faqīh ii 672. – v 115, 243, 446 f.
faqqaha ii 462.
tafaqquh i 44, 209.

f-k-r *fikr* i 412. – v 230, 293, 295, 308, 346. – vi 98, 331.
aṣḥāb al-fikr i 412, 415. – v 122 f.
tafakkur iii 379. – iv 38, 208 f. – v 307, 385. – vi 131, 313, 420.

f-l-s-f *failasūf/falsafa* iii 66, 205, 300, 307, 331. – v 285, 381.

f-n-y *fanā'* iii 229 f. – iv 279, 421, 553. – v 86, 218, 232, 269 f., 332, 376, 382, 420, 431. – vi 9, 351 f., 433.

f-h-m *fahm* ii 43. – iv 207.

f-w-z *fauz* v 20.

f-w-ḍ *fauwaḍa* v 133 f.
tafwīḍ i 205 f., 341, 409. – iv 489 f.
ahl at-tafwīḍ i 20, 205. – v 34.

f-w-ṭ *fūṭa* iv 2.

q-b-b *qubba* iv 396, 525.

q-b-ḥ *qabīḥ* („böse") iv 575, 732. – v 317, 367, 385. – vi 193, 353 f., 382.

q-b-r *(ṣāḥib al-)qabr* i 335.

q-b-l *qablu/qabla* iv 140 f., 454. – vi 252, 361.
muqābala vi 29, 60, 209.

q-d-r *qadar* i 335. – iii 128. – iv 149, 450, 489, 500, 753 f. – v 39, 46, 70, 117, 133, 175, 343. – vi 377.
aṣḥāb al-qadar v 283.
qadarīya ii 51. – v 165, 367.
qudra i 329, 372, 374. – ii 375, 695. – iii 45, 272, 400. – iv 445, 480, 483, 489 f. – v 195, 219, 232, 256, 258, 264, 276, 280, 359, 363, 378, 392, 402 f., 410, 413.

– vi 314, 343, 472.
qādir iv 444, 483, 490. – v 281. – vi 305.
maqdūr ii 694. – iii 79, 258-260, 274. – iv 12, 458, 489. – v 333, 338, 407, 413. – vi 245, 253, 273, 275, 359, 362.
qaddara v 67, 271. – vi 220.
taqdīr i 341. – iii 187. – v 67, 80 f.
muqaddar vi 373.
q-d-s *quds* iv 389 f.
quddūs iv 367.
q-d-m *qadam* iv 397, 400.
qadīm („ewig") iii 83, 460. – iv 24, 26, 82, 136 f., 287, 435, 551. – v 271, 278, 341, 390, 394, 403, 409, 418. – vi 133, 227 f., 247, 303 f., 364 f., 368-370, 404 f., 411 f., 455 f., 487.
qadīm al-aiyām i 401. – iv 382.
qidam iv 366.
taqdimat aš-šaiḫain i 225.
muqaddam(āt) vi 36.
mutaqaddim vi 252.
q-r-' *qur'ān* iii 47. – iv 182, 216, 218, 226, 605 f.
qirā'a iii 47. – iv 83 f., 182 f., 212, 216, 218, 616. – v 238 f., 426, 455. – vi 277, 411 f.
maqrū' iii 47. – iv 182, 284, 616. – vi 277, 412.
q-r-b *qurbā* i 313. – ii 625.
ḏū l-qurbā ii 138, 145, 625. – iv 498.
taqarraba ilā llāh v 386. – vi 311 f., 375.
q-r-r *iqrār* („Bekenntnis") ii 175, 566. – iv 193, 571. – v 32 f., 35-38, 67, 100 f., 212. – vi 354, 391 f., 417, 422.
q-r-s-ṭ-n *qarasṭūn* iii 64.
q-r-n *qarīna* („Begleitumstand") iii 383. – iv 419. – vi 178 f.
q-s-ṭ *qisṭ* i 106. – ii 287, 340. – iii 19. – iv 508 f. – v 130.
aqsaṭa i 131. – iv 507.
q-s-m *qasīm* i 275.
inqasama iv 460, 465.
q-š-f *taqaššuf* ii 89, 93, 96, 384, 561. (s. auch Sachindex s. v.).
q-ṣ-d *qaṣd* vi 310, 331.
iqtiṣād fī s-sunna v 8.
q-ḍ-y *qaḍā* iv 448. – v 2. – vi 193.
qaḍā' i 335. – ii 153. – vi 377.
qaḍīya v 28, 30.
mutaqaḍḍī iv 42.
q-ṭ-r *quṭr* vi 17.
q-ṭ-ʿ *qaṭaʿa* iii 315. – vi 107 f.
maqṭūʿ iv 11.
taqṭīʿ iii 409. – iv 617. – v 260.
muqaṭṭaʿ i 376. – iii 409. – iv 466, 617. – v 87, 426. – vi 157.
inqaṭaʿa v 63. – vi 294, 365.
q-ʿ-d *aqʿad* iv 175.
q-f-z *qaffāz* ii 3.
q-l-b *qālab* iii 432, 434. – vi 114, 211 f.
qalb („Verwandlung") ii 732. – iii 39. – v 78. // („Herz") i 367. – iii 248, 283, 380. – iv 105, 280, 413, 519. – v 82, 94, 198, 212, 277, 348, 365, 398, 432, 438. – vi 110, 130, 206, 224, 322, 363, 366, 379, 446 f., 466.
bil-qalb i 160.
afʿāl al-qulūb, s. unter f-ʿ-l.
muqallib al-qulūb iv 400.
taqallub iii 363. – vi 69.

inqilāb iii 39, 62, 75. – iv 757. – v 235. – vi 36 f.
mutaqallab vi 74 f.
q-l-d *qallada* ii 259. – v 9, 147, 161, 349, 408.
taqlīd ii 259. – iii 109, 142, 167 f., 187, 254, 382. – iv 570, 671, 673. – v 119, 362 f., 391. – vi 176, 318.
q-m-ṣ *taqmīṣ/taqammuṣ* iii 439.
q-m-ṭ-r *qimaṭr* ii 69, 276. – iii 216.
q-n-t *qunūt* ii 197, 301, 304, 351, 533. – iv 131.
q-n-m *qunūm* iii 276.
q-w-t *qūt* i 229. – ii 99. – v 330.
q-w-l *qaul* i 227. – ii 46, 205, 242, 550. – iv 20 f., 185, 432, 447, 571, 577. – v 421 f., 425, 427. – vi 141, 156, 241, 244, 314, 415, 417, 452.
qā'ilīya iv 447.
maqāla ii 669. – vi 58, 62.
q-w-m *qāma (bi-)* v 231, 239, 258, 260, 269, 277, 383. – vi 358, 404, 411 f., 414, 448.
qā'im i 273, 281, 296, 396. – ii 486. – iii 14, 19, 151. – iv 22, 186 f., 389, 440, 703, 743. – v 239, 423. – vi 246.
qaiyim/qūwām i 389. – iv 363.
qaiyūm iv 402, 441.
maqām ii 546, 642. – v 191. – vi 55.
iqāma ii 359.
qiyām bil-lail, s. Sachindex s. v.
taqwīm iv 379.
mustaqīm iv 308.
q-w-w *qūwa* i 205 f., 410. – iii 45, 329, 400. – iv 82, 106, 480. – v 34 f., 214, 236, 242, 258, 319, 335, 364, 377. – vi 51, 78, 82, 118 f., 134, 383, 386, 444, 475.
qūwa rūḥīya i 368. – v 80.
q-y-s *qāsa* ii 130, 133. – v 229, 299.
qiyās i 54, 415, 436. – ii 134, 148, 221, 277, 416 f., 597. – iii 269 f., 306, 387 f. – iv 19, 67, 145, 426, 661-663, 665. – v 73, 171, 209, 232, 259, 298, 365, 384, 440. – vi 33, 138, 177, 190 f., 247 f., 261, 276, 278, 283, 321, 396.
qiyās al-'illa ii 416. – v 210.
qiyās aš-šabah ii 133, 148.
qiyās aṣ-ṣūra ii 416. – v 210.
maqāyīs i 200. – ii 133. – vi 345.
aṣḥāb al-maqāyīs i 190.
qaiyās i 189. – v 295. – vi 409-411.

k-b-r *kabīra* („schwere Sünde") iv 584 f. – v 44, 113, 131, 141, 151, 193, 364, 443-445, 451. – vi 398.
ahl al-kabā'ir iv 546. – v 148.
takbīr al-iḥrām ii 416, 533.
mukābara vi 234, 482.
k-b-r-t *-kibrīt al-aḥmar* i 281.
k-b-š *kabš* i 91.
k-t-b *kitāba* iv 183.
k-t-m *kitmān* ii 197.
k-ṯ-f *kaṯāfa* vi 36.
kaṯīf iii 226, 264, 341, 432. – v 371. – vi 28, 43, 73, 96, 212.
kaṯīfī vi 74 f.
akṯāf (pl.) vi 74.
kaṯṯafa vi 336.
takaṯṯafa iii 264. – v 449 f.
mutakāṯif iv 287.
k-ḏ-b *kaḏib* iii 381. – iv 98, 308. – v 211, 337, 402, 404. – vi 126, 130, 318, 320, 325,

353, 396, 425.
takḏīb iv 568. – vi 32.
k-r-r *karra* iii 435. – vi 215.
takrīr iii 433, 435. – vi 213.
k-r-s *kursī* ii 208. – iv 407, 411 f. – v 361. – vi 408 f.
k-r-m *karam* v 181, 341.
karīm iv 82, 88. – vi 305, 404.
karāma iv 643 f.
ukrima bi- iv 644.
k-r-h *karāhiya* iv 188. – v 273.
akraha ii 75. – v 448.
k-s-b *kasaba/iktasaba* i 369 f. – ii 457. – iii 45 f., 86, 237, 356. – iv 503. – vi 384.
kasb/iktisāb ii 712. – iii 45-47. – iv 37, 49 f., 82, 144, 149-151, 164, 173, 181, 194, 445, 503-505, 666. – v 37, 225, 237, 239, 242, 257, 280, 295, 307 f., 384. – vi 273, 320, 325, 332, 364, 373-375, 382, 412, 415.
muktasib vi 372.
muktasab iv 504. – v 275.
iktisābī iii 118. – iv 666-668.
makāsib i 448. – iii 131-133. – iv 197, 301, 73t. – v 226, 330. – vi 418, 434.
k-s-r *kasr* vi 105.
taksīr vi 21.
k-f-' *takāfu' al-adilla* iv 92. – v 342, 344.
k-f-r *kafūr* i 276.
kufr („Unglaube") i 357. – ii 227-229, 408, 538, 598. – iii 120, 137, 180, 288. – iv 305, 432, 563 f., 677 f., 689, 692. – v 109 f., 125, 134, 149 f., 155, 209 f., 213, 221, 246, 280, 283, 311, 332 f., 345, 348-350, 356, 365, 443, 447. – vi 260, 264, 295, 312, 355, 365 f., 385, 387, 391, 428.
kufr ǧaḥd ii 230.
kufr širk ii 228.
kufr nifāq ii 111, 228.
kufr ni'ma i 245, 264. – ii 213, 227 f., 230 f., 257, 265, 562, 616, 625. – iv 564. – v 126, 141.
kufr at-ta'wīl ii 207.
takfīr („Verketzerung, Exkommunikation") ii 9, 114. – iii 137, 139, 142. – iv 423, 674 f., 677, 679, 689. – v 286, 312, 314, 333 f., 386 (s. auch Sachindex s. v.). // („Sühnen") iv 64.
ikfār v 127. – vi 423, 426.
k-f-l *kafīl* iv 23.
k-l-f *taklīf* („Verpflichtung zum Gesetz") i 207. – iii 251, 432. – iv 101, 667, 731. – v 8, 133, 176, 245, 347, 444. – vi 211, 213, 220 f., 322, 327, 331, 333, 372, 459. (s. auch Sachindex s. v.).
taklīf mā lā yuṭāq i 341, 372, 410. – ii 97, 110, 153. – iii 212. – iv 152, 154, 181, 340, 493 f. – v 112. – vi 374, 387.
mukallaf iv 5. – v 316, 451.
takallafa vi 156, 202.
takalluf ii 244, 297, 700.
k-l-l *kull* iii 194, 257 f., 274. – iv 73. – v 232, 267, 272, 407-409, 414, 418. – vi 382.
kalāla i 196.
k-l-m *kalām* i 51-54, 56, 338, 387. – ii 3 f., 36, 82, 87, 222, 253, 276, 312, 331, 438. – iii 30, 100, 106, 113, 129, 138, 179, 218, 304, 307, 311, 465, 488. – iv 21, 72, 115, 200, 211, 246, 261, 266, 468, 519, 534, 568, 662, 667, 670, 687, 722, 727 f., 731, 734, 737, 753. – v 144, 193, 283, 331, 411-414, 417, 427, 434. – vi 70, 97, 109, 122, 137, 163, 313, 415, 448, 464, 473.
ahl/aṣḥāb al-kalām v 344, 380. – vi 173.
kalām Allāh i 376. – iii 186, 459. – iv 204, 212. – v 259, 313, 376, 425-427. –

vi 276, 304-306, 381, 411, 421, 424 f.
kalām nafsī iii 284. – iv 615, 618.
maḏhab kalāmī iii 303, 336. – iv 167, 729.
kalima iii 281, 397, 438. – iv 188, 394, 447, 593. – v 447. – vi 140.
kalīm iv 389, 619.
kallama iv 259.
takallama i 50 f. – iii 447. – iv 186. – v 29, 407. – vi 201, 306.
mutakallim („Theologe") i 49-53, 82, 154, 162, 164, 232, 247, 256, 262, 333, 351, 391, 427, 429, 431, 443. – ii 5, 15, 37, 53, 106 f., 163, 169, 185, 216, 254, 300, 393, 396, 442, 507, 599, 608, 638, 672, 723, 732 f. – iii 20, 23, 27, 30 f., 52, 65 f., 89 f., 100, 113, 133, 148, 177 f., 190, 202 f., 205, 207 f., 220, 236, 291, 303, 311, 331, 333, 349, 351, 438, 465, 498, 503, 506. – iv 115, 162, 179, 366, 464-466, 468, 471, 474, 558, 645, 663, 675, 690, 728, 730, 733, 737. – v 231. – vi 30, 44, 136, 309, 357, 396, 432, 450 // (als Gottesattribut) i 375. – iv 23, 81, 159, 185. – vi 250 f., 394, 413.

k-m-l *kamāl al-ʿaql* v 247, 389, 450.
al-istikmāl ʿinda llāh i 225, 264.
mustakmil (al-īmān) i 201. – v 101.

k-m-n *kumūn* i 356. – iii 41 f., 335 f., 342 f., 364 f. – iv 87, 128, 458, 464. – vi 28-31, 33, 73, 303, 344.
kāmin iii 335. – v 196, 234. – vi 42, 82.
makman vi 43.

k-n-n *mustakinn* iii 335.

k-n-y *kināya* vi 195.

k-h-l *kahl* iii 138. – iv 381.

k-w-r *kaur* iii 433.
takwīr iii 433. – vi 213.

k-w-n *kaun* ii 274. – iii 75, 226, 230, 234 f., 326, 360. – iv 49, 71, 129, 462. – v 264, 371, 373, 376, 378-380, 434. – vi 14, 238, 253, 271 f., 339, 346, 380, 415, 444.
kāʾin iv 24.
makān iv 29, 165, 409, 414, 469. – v 72, 75, 138, 222, 259 f., 264, 267, 273 f., 310, 312, 372, 379-381, 390. – vi 15, 39, 76, 238 f., 276, 305, 344, 378 f., 408 f.
lā fī makān iv 71, 446, 471. – v 72, 258, 376, 382, 421, 423. – vi 8, 293, 362, 399.
takwīn iii 187. – v 269, 314. – vi 153, 446.
mukauwan iii 187.

k-y-s *kaiyis* i 244.

k-y-f *kaif* ii 700. – iv 419.
bilā kaif ii 538, 739. – iii 103, 459, 468. – iv 418 f., 444, 616. – v 45 f., 242, 332.
kaifīya iii 49, 249. – iv 419, 423, 426. – v 356, 377 f., 403, 434-436. – vi 334, 434 f.
kaifūfīya iv 426.

k-y-l *kail* vi 46, 51.

k-y-m-s *kaimūsīya* iv 426.

k-y-n *kiyān* i 441. – iii 342.

l-b-b *lubb* iv 280.

l-b-s *lābasa* vi 79 f.
mulābis iii 335. – vi 42, 82.
mulābasa iii 335 f. – iv 176. – v 73. – vi 400.

l-ṯ-ġ *luṯġa* ii 8, 244-246, 255. – iii 35.

l-ğ-ʾ *alğaʾa/ilğāʾ* v 279-281, 448.

l-ğ-ğ *luğğ* iii 349. – vi 73, 75.

l-ḥ-d *ilḥād* iv 691, 704. – vi 366.
mulḥid i 292, 418, 437. – ii 8, 41, 427. – iii 221, 307, 394, 506. – iv 91, 118,

242, 326, 690 f., 726. – v 193, 230, 283, 331, 367, 408. – vi 3, 131, 314, 336, 340, 357, 377, 393.
l-ḥ-m *malāḥim* iv 549.
l-ḥ-n *qirā'a bil-alḥān* i 323. – ii 219. – iv 176 f., 748.
ta'līf al-luḥūn ii 222.
l-ḫ-ṣ *laḫḫaṣa* ii 80.
l-d-n *ludūna* iii 347. – vi 44, 69 f., 75 f.
l-z-m *luzūm as-sunna* ii 695.
i'timād lāzim iii 328.
ilzām v 33, 391, 404 f., 410, 419, 432 f. – vi 378.
l-š-y *talāšī* iii 113. – iv 520. – v 72.
l-ṭ-f *luṭf* ii 97. – iii 54, 121-127, 139, 405. – iv 61, 64, 72, 74, 133, 152, 504, 509. – v 64, 246, 314-316, 331, 420. – vi 151, 297, 377, 385, 387, 398, 462.
laṭīf iii 123, 138, 264, 341, 356, 369, 371. – iv 23. – vi 97, 114, 124, 250, 301.
laṭīfa v 314.
l-ʿ-n *laʿn* iii 126. – iv 33, 84, 689. – v 148, 318, 348. – vi 259, 308, 466.
liʿān ii 148, 272. – iii 57-59. – iv 698. – v 157-160, 178, 250.
l-ġ-w *luġa* iv 41. – v 264. – vi 13 f., 224, 334, 356, 358, 473.
ahl al-luġa iv 433. – v 450. – vi 346.
l-f-ẓ *lafẓ* iii 114. – iv 83 f., 212, 214-216, 218 f., 224, 284, 617. – v 311. – vi 306, 357, 423.
l-q-y *lāqā* i 366. – iii 227.
mulāqāt i 429.
talāqī vi 346.
l-m-m *lamam* ii 225, 227. – iv 585.
l-h-m *ilhām* i 260, 390. – iv 107, 325 f., 620 f. – v 63. – vi 315, 465.
l-h-w *lahw* ii 19. – v 44.
l-w-ḥ *lauḥ* i 186, 281. – iii 47, 283. – iv 617, 625 f. – v 239, 437.
l-w-ṭ *lūṭī* i 84.
liwāṭ iii 170.
l-w-n *talwīn* iii 69, 149, 354 f. – v 257.
l-y-s *laisa* iii 113 f.[2]
m-ʾ *māhīya/māʾīya* i 211, 362 f., 369. – iii 49-51, 60, 113, 166, 184. – iv 150, 159 f., 370, 425 f., 438, 440 f. – v 81, 241, 345. – vi 418, 434.
m-t-ʿ *matāʿ* ii 80.
mutʿa, s. Sachindex.
m-ṯ-l *miṯl* iv 158, 339, 378. – vi 378, 382.
amṯāl ii 132 f.
miṯāl iii 47. – iv 440, 451. – v 236.
tamṯīl iii 85, 379. – iv 666. – v 273. – vi 119, 121.
m-ḥ-ḍ *maḥḍ* i 449.
m-ḥ-n *miḥna* vi 156, 213, 298.
m-ḫ-r-q *maḫraqa* iv 332. – vi 479. (s. auch unter *ḫ-r-q*).
m-d-d *mudda* i 370.
madda vi 344.
m-r-ḫ *marḫ* vi 48, 63.
m-r-d *amrad* iv 381 f.
m-r-q *māriq* i 85. – ii 226, 238, 350, 440, 465. – v 177.
m-z-ǧ *mizāǧ* iii 340.
mumāzaǧ v 62.
tamāzuǧ vi 129.
mumtazaǧ v 220.

[2] S. o. S. 984, Anm. 1.

m-s-ḥ *masaḥa* i 240. – iii 17. – iv 394. – vi 107 f.
masḥ ʿalā l-ḫuffain, s. Sachindex s. v.
masīḥ iii 17. – iv 394. – vi 140, 304.
misāḥa v 78, 273.
m-s-ḫ *masḫ* i 82, 317, 356. – ii 52, 65, 732. – iii 383, 429. – v 79. – vi 175, 260 f.
misḫ v 279.
m-s-s *mumāssa* i 365. – iii 227, 315 f., 364. – iv 465, 467. – v 82, 371 f., 378 f. – vi 23, 95 f., 222, 240, 410.
m-ṣ-r *maṣara* i 157.
miṣr iv 220, 749.
m-ḍ-y *amḍā* i 205.
m-k-r *makr Allāh* ii 694. – iv 337, 366, 432.
m-l-k *malik/mulūk* i 173 f. – iii 23. – iv 157, 365, 489, 713. – v 15, 329, 335.
mulk ii 694. – iv 713. – v 229, 330.
mallaka iv 498.
mumallik ii 695.
mumallak ii 694.
tamalluk ii 694.
m-l-l *milla* iv 566, 574, 591. – v 118, 127, 333. – vi 264.
millī v 39.
m-n-ʿ *mānīʿ* iii 352, 366. – v 390, 399. – vi 48, 157, 334, 344.
mumānīʿ vi 27.
tamānuʿ iii 271. – iv 26.
mumtaniʿ v 310.
m-n-y *manīya* iv 494.
tamannī iv 158.
mutamannī v 9.
m-n-ʿ *mānīʿ* iii 352, 366. – v 390, 399. – vi 48, 157, 334, 344.
mumānīʿ vi 27.
tamānuʿ iii 271. – iv 26.
mumtaniʿ v 310.
m-n-y *manīya* iv 494.
tamannī iv 158.
mutamannī v 9.
m-h-l *muhla* („Frist") I 410. – iii 127, 252 f., 382, 435. – iv 363, 668, 731. – v 384, 386 f., 389.
m-w-t *maut* iii 377. – v 262, 276, 303, 355, 401, 431 f., 435. – vi 448, 450.
maut al-Ǧāhilīya i 276.
mawāt v 256, 259, 434, 437.
maiyit vi 263.
m-w-ǧ *tamauwaǧa* iii 357. – vi 98.
m-y-z *tamyīz* iii 251. – v 256. – vi 469.
mumaiyiz vi 116.
m-y-l *mail* vi 335.
mail ṭabīʿī iii 329.
mayalān iv 108.

n-b-t *nābita* iii 467 f. – iv 685.
n-b-ṭ *nabaṭ* i 187. – iii 56, 286, 502. – iv 750, 755.
nabaṭī ii 510, 734. – iii 56, 166. – v 248.
n-b-y *nabī* 317. – iv 593, 600, 603 f.
mutanabbī vi 315, 325.
n-ǧ-y *(al-firqa an-)nāǧiya* i 340. – ii 337. – iv 686 f.
munāǧāt i 115, 126.
n-d-m *nadima* ii 113. – iv 580. – v 42.

nadīm/nudamā', s. Sachindex s. v.
n-z-ʿ *nawāziʿ* iv 106. – vi 323.
n-z-l *manzil* ii 134.
manzila i 82. – ii 264 f., 546.
manzila baina l-manzilatain i 320. – ii 179, 228, 255, 257, 260, 264 f., 273, 336, 408, 738. – iii 35, 54, 115, 167, 193, 427. – iv 126, 153. – v 137, 148, 197, 229, 283. – vi 286, 434 (s. auch Sachindex s. v.).
tanzīl v 197.
munazzal iv 226. – vi 326.
anzala ii 264.
n-z-h *tanzīh* i 394. – ii 529. – iv 373, 431. – v 117.
n-s-ḫ *nasḫ* („Abrogation") i 34. – ii 220, 278, 406, 528. – iii 23, 266, 277, 395. – iv 67 f., 183, 204 f., 221, 647. – v 99, 162, 198, 211. – vi 149, 169, 172, 274, 489 f.
nusḫa i 81. – ii 542, 550 f., 569, 571, 633, 660, 667, 671.
tanāsuḫ ii 14. – iii 13, 429-436, 441-444. – v 285.
n-s-k *nāsik* ii 362. – iii 134.
nusk ii 371. – iii 107.
manāsik ii 646.
n-s-m *nasīm* iii 350, 373, 424. – vi 69, 74 f.
n-s-y *nasiya* ii 528. – iv 375, 405.
n-š-' *nāši'at al-qaum* v 14.
anša'a iv 450. – v 138, 215. – vi 155, 172, 226.
inšā' iii 48.
munši' iv 9, 433. – vi 226.
n-š-r *nušra* vi 192.
n-š-ṭ *našāṭ* iii 114.
n-ṣ-b *naṣaba* iv 100.
nāṣib i 276. – iv 685.
n-ṣ-ḥ *naṣīḥa* i 194. – v 8, 11, 25, 331.
naṣūḥ v 8.
n-ṣ-ṣ *naṣṣa ʿalā* v 55, 63, 329. – vi 197.
naṣṣ i 242, 258 f., 343 f., 354, 378, 380-382, 390, 392. – ii 117, 479. – iii 417. – v 55, 97, 102, 443. – vi 319, 460.
naṣṣ ǧalī i 379. – iv 294, 313. – vi 431.
naṣṣ ḫafī i 257.
manṣūṣ v 172 f.
n-ṣ-f *inṣāf* iv 508.
n-ṭ-s *niṭāsī* ii 241.
n-ṭ-q *nāṭiq* i 375. – iv 517. – v 163.
nuṭq iii 374. – iv 188, 212. – vi 120.
manṭiq i 82. – ii 494. – vi 3.
n-ẓ-r *naẓar* („Spekulation, Nachdenken") i 340. – ii 456, 535. – iii 85. – v 93, 171, 198 f., 205, 273, 309, 321, 343, 385, 389, 414, 417. – vi 131, 224, 328, 390, 472.
ahl an-naẓar ii 418. – v 194, 381. – vi 8, 290, 303.
naẓarī iv 666-668.
naẓīr ii 527. – vi 117.
naẓā'ir ii 133, 527.
ḏawāt al-manāẓir vi 72.
munāẓara („Disputation") ii 256. – iii 31, 209, 221, 461-465. – iv 266, 725-727. – v 152, 307, 343, 391. – vi 235.
n-ẓ-m *naẓm* iv 112, 609 f. – v 260. – vi 158 f., 314, 473.
n-ʿ-m *niʿma* iv 399. – v 6, 130, 357, 359, 393. – vi 398, 425 f.
mutanaʿʿimāt i 101.
naʿīm v 370, 411, 416 f. – vi 289, 301, 357.
tanʿīm vi 150.

n-f-ḍ *nāfiḍ* i 135.
infāḍ v 83.

n-f-s *nafs* i 143, 441. – ii 19, 92, 205, 207, 401. – iii 84, 182, 186, 246, 273, 351, 370, 372 f., 424. – iv 22, 72, 74, 103, 105, 190, 207, 406, 425, 438, 501, 513-515, 517-520, 527, 555. – v 88, 90, 195, 221, 227, 268, 273, 276, 278, 362, 393, 428 f. – vi 73-76, 114, 116 f., 246, 252, 275, 298, 321, 323 f., 356, 373, 414, 451, 463.
an-nafs az-zakīya i 396 f.
bi-nafsihī iii 276, 400. – iv 22, 442. – v 86, 397. – vi 117.
fī nafsihī i 341, 393. – v 67, 102. – vi 208.
li-nafsihī v 88, 276, 394. – vi 308.
nafas iii 351, 373. – iv 515, 519. – vi 74 f., 77.

n-f-ʿ *manāfiʿ* ii 417.

n-f-q *nifāq* i 169, 308. – ii 228-231. – iii 109. – iv 579. – v 99, 113 f., 141, 148, 174.
munāfiq ii 45, 93, 111, 114, 116, 118, 228-230, 256 f., 261, 263, 266 f., 271, 277, 336, 403, 538 f., 634, 660. – iii 381, 466. – iv 564, 679, 681. – v 3, 115, 117, 141, 144 f., 149 f.

n-f-l *nāfila* ii 224 f., 286. – iii 54, 288. – iv 18, 306, 569. – v 443 f. – vi 231, 264, 452.

n-f-y *nafy* i 384. – vi 341, 409, 456.
tanāfā v 383.

n-q-r *naqīr* ii 116.

n-q-ṣ *manqūṣ* vi 353.

n-q-ḍ *naqḍ* iii 269. – iv 641.
manqūḍ v 210.
tanāquḍ iii 52. – iv 338. – v 231, 455. – vi 342.

n-q-l *nuqla* v 274. – vi 13 f.
intiqāl iii 239. – v 379. – vi 345, 378.

n-k-t *nakt fī l-qulūb* i 280.

n-k-ṯ *nakaṯa* iii 391 f. – v 177, 327. – vi 2.

n-k-r *inkār* iii 414.
munkar ii 55, 302, 389, 515. – iv 688.
manākīr ii 570.

n-h-y *nihāya* v 76, 217, 222, 302, 356, 370, 376, 408, 414, 418. – vi 106.

n-w-r *nūr* i 454. – ii 30, 32, 526. – iv 384-387, 613. – vi 55.
nūrī i 362.
nār vi 43, 46, 80.

n-w-y *nawā* i 205.
nīya i 206, 228. – ii 213, 610. – iii 253, 286 f. – iv 66, 196, 482, 487, 504, 587, 732. – v 174. – vi 267.

h-b-ṭ *hubūṭ* v 400, 436.

h-b-w *habā'* iii 314.

h-ǧ-d *tahaǧǧud* ii 104.

h-g-r *hiǧra* i 8, 94, 126, 291, 404. – ii 188, 574. – iv 595, 674, 705. – v 131.
mahāǧir ii 467.
muhāǧir i 261, 404.

h-d-y *hudā* i 195. – iv 711. – vi 170, 281, 287, 374, 379, 385 f.
mahdī i 24, 233. – iii 17.

h-ḍ *hāḍīya* iii 113 f.

h-r-ǧ *harǧ* iii 149.

h-r-ṭ-q *harṭaqa* iv 689.

h-z-l *hazl* ii 19.

h-f-t *mutahāfit* vi 43.

h-m-m *hamma* i 104.

hamm i 432.
hawāmm v 262, 298.
h-w *huwa huwa* iii 13.
huwīya iii 113.
lā huwa huwa wa-lā huwa ġairuhū iv 187. – v 59 f., 70, 84-87.
h-w-y *hawā* i 50, 354. – iv 647, 661, 664, 689. – v 8, 188, 226.
ahl al-hawā/ahwā' i 50. – ii 20, 85, 665. – iii 36, 203. – iv 690. – v 230.
h-y-' *hai'a* i 360. – iii 228. – v 75, 81, 256, 305, 372, 377, 454. – vi 224, 368.
haiya'a ii 264. – v 256.
h-y-ğ *haiyağa* i 369. – iii 343. – vi 42.
tahaiyağa iii 343.
h-y-k-l *haikal* ii 14. – iii 370. – vi 113 f.
h-y-l *hayūlā* iii 338. – iv 120. – vi 65, 343 f.

w-b-q *mūbiqa* iv 584.
w-t-r *witr* iv 371.
tawātur/mutawātir i 372. – ii 279. – iii 183, 266, 268, 292 f., 384 f. – iv 306, 334 f., 649, 651, 653, 657, 762. – v 451-453. – vi 179 f., 434, 441, 479-481.
w-ṯ-q *mīṯāq* ii 172, 486. – iv 279, 461, 527, 592, 594, 596.
w-ṯ-n *waṯanīya* ii 444.
w-ğ-' *waǧ'a* v 304 f. – vi 128.
w-ğ-b *waǧba* vi 127 f.
wāǧib v 181. – vi 332.
auǧaba v 451.
īǧāb i 372. – v 255.
īǧāb al-ḫilqa/aṭ-ṭab' i 372. – iii 360, 379. – iv 163. – v 93, 255. – vi 118 f., 124, 395.
mūǧib i 369. – iii 46, 195. – iv 158. – v 93, 260 f. – vi 377.
w-ğ-d *waǧada* iv 279.
waǧd iv 281 f.
wiǧdān i 427. – vi 116.
wuǧūd („Existenz, Sein") ii 481. – iv 49. – v 79, 232, 315. – vi 271, 365, 379, 445, 487. // („Vorfinden, Bewußtsein") iii 87. – v 278. – vi 118.
mauǧūd i 357. – ii 481, 499. – iv 24, 48, 433-435. – v 60, 76, 215, 218, 268 f. – vi 241, 246, 362, 364, 369, 433, 445, 456.
īǧād iv 38, 451. – v 44, 80. – vi 153.
mūǧid v 215.
w-ğ-h *waǧh* („Antlitz") i 383. – iii 53, 273, 400. – iv 384, 397 f., 514. – v 59, 397. – vi 135, 251 f.. // („Gesichtspunkt, Aspekt") v 96, 117, 129, 193, 262, 405, 427, 454. – vi 364. // („hochstehende Persönlichkeit, Koryphäe") vi 236.
ğiha iv 154, 408, 490. – v 75, 223, 371, 380. – vi 12, 239, 315, 379, 391, 452.
ğihāt al-fi'l iv 50, 75, 130, 154. – vi 302, 384 f.
w-ḥ-d *wāḥid* iv 26.
waḥdānīya iv 371.
tauḥīd i 204, 212, 344, 348, 359, 361. – ii 176, 185, 196, 207, 212, 223, 230 f., 306, 546, 598, 721. – iii 127, 136, 179, 275, 453, 455. – iv 40, 358, 366, 369, 371, 374, 376, 508 f. – v 39, 125, 137, 165,197, 202, 229, 252, 284, 331, 344, 353, 408, 412. – vi 31, 264 f., 314, 333, 409, 428.
muwaḥḥid i 201. – ii 183, 226-228, 265, 616. – iii 466, 583. – v 44, 225.
w-ḥ-y *waḥy* i 280. – iii 433, 437. – iv 613, 621. – v 10, 124.
w-d-d *wadūd* iv 375.
w-r-ṯ *auraṯa* vi 44.
w-r-' *wara'* i 108, 223. – ii 98, 112, 213, 348. – iii 106, 155 f., 179, 192 (s. auch Sachindex s. v.).
w-z-n *wazn* iii 359. – v 232 f., 274. – vi 52, 55, 238.
mīzān iv 508, 560.

ʿilm al-mīzān iii 366.
muwāzanat al-aʿmāl iii 129, 131. – v 155.

w-s-m *sima* v 232, 448.

w-s-n *sina* iii 143.

w-ṣ-f *waṣafa* ii 575.
waṣf iv 22, 40, 430. – v 215, 223.
ṣifa („Attribut, Eigenschaft") i 374 f. – ii 400, 676, 700. – iii 186, 272 f. – iv 22, 187, 200, 279, 418, 730. – v 86, 266, 355, 363, 395 f. – vi 229, 377, 402-404, 408, 421. // („Merkmal") i 355, 357 f., 369 f. – iv 754. – v 64, 70, 76 f., 79, 81, 84 f., 87.
ṣifāt aḍ-ḏāt i 266, 375. – ii 483, 580, 592. – iii 38, 273, 401. – iv 22, 159, 187, 436-438, 443. – v 59, 102, 253, 259, 313, 356, 392. – vi 134, 305, 364, 377, 421.
ṣifāt al-fiʿl i 266, 375. – ii 592. – iii 122, 273 f., 403. – iv 22, 436-438, 443. – v 253, 313, 341. – vi 305, 404.
ṣifāt kamāl i 408.
ṣifāt an-nafs ii 483. – iv 438. – v 59.
mauṣūf iv 426. – vi 404.

w-ṣ-l *wiṣālāt* i 420.
ṣila iii 186. – iv 762. – vi 264.
mauṣūl iv 11. – vi 266.
ittiṣāl vi 94 f.
ittiṣāl at-tadbīr i 362.
muttaṣal vi 13.

w-ṣ-y *waṣī* i 280, 309, 312, 339, 380 f. – ii 423. – iii 19. – iv 525, 709. – v 98.
waṣīya i 336, 380 f. – v 6, 66, 71, 231.
auṣā ilā ii 363.

w-ḍ-ʿ *waḍʿ* vi 481.
muwāḍaʿa iv 324 f. – vi 277.

w-ṭ-' *tawāṭu'* ii 279.

w-ẓ-f *waẓīfa* ii 582, 596.

w-ʿ-d *waʿada* ii 374. – iii 168.
waʿd v 15, 180 f., 323, 360, 368. – vi 171, 232, 357, 390.
waʿīd i 448. – ii 374. – iv 124-126, 306, 509, 547. – v 180, 283, 323, 345, 350, 353, 368, 445. – vi 280, 286, 338, 356 f., 390, 434.
waʿīdī v 348.
miʿād ii 372.

w-f-r *wafra* i 346. – v 69.
muwaffar i 346. – iv 381.

w-f-q *taufīq* i 205. – ii 205, 695. – iii 126, 186, 277. – iv 151 f., 181, 286, 484, 502 f. – v 364, 445. – vi 298, 385-387, 398, 451.
muwaffaq i 346. – iv 389, 743.
ittifāq iv 655.

w-f-y *wāfā/muwāfāt* iv 11 f., 18, 40, 193, 582. – vi 266.

w-q-t *waqt* i 370. – iii 233, 241, 243. – iv 474. – v 275, 378, 382, 431. – vi 127, 303, 339, 359 f., 362, 386, 389, 398.

w-q-f *waqf* ii 544. – vi 434.
waqfa iii 236 f. – v 381.
wuqūf („Meinungsenthaltung") i 173. – ii 225, 271, 595. – iii 58, 96, 291. – iv 218 f. – v 134 f., 156 f., 205 f., 339, 456. – vi 194, 424, 444.
mauqif vi 298.
tauqīf iv 325 f. – v 443. – vi 465.
auqafa vi 22.
tawaqquf ii 480.

w-k-l *wakīl* i 305 f., 321, 385. – ii 352, 358. – iii 96, 98. – iv 8, 18, 23, 742. – vi 229, 250.

tawakkul i 143. – ii 96, 546, 629, 661. – iii 132 f. – iv 349, 499. – v 330.
w-l-d *wuld* iii 18.
tilād iii 343. – vi 36, 45, 68.
muwallad ii 136.
taulīd ii 40, 457. – v 257, 303, 368.
tawallud ii 456. – iii 47, 85, 115-122, 130, 139, 141, 164, 228, 248 f., 379, 421. – iv 15, 35, 60, 102 f., 107, 139, 163, 311, 486-488, 668, 731. – v 112, 237 f., 261, 283, 303 f., 306, 310, 372, 389, 434, 436. – vi 98, 119, 310, 329, 363, 388, 450 (s. auch Sachindex s. v.).
mutawallid(āt) iii 46, 73, 165, 423 f. – iv 74, 85 f., 151, 164, 193, 488. – v 256, 434. – vi 309 f., 407.
w-l-y *walī/auliyā'* ii 88, 221, 580, 623, 738. – iii 142, 292. – iv 286, 643. – v 12 f., 15, 105, 134, 340, 452, 457.
walī as-sūq ii 128.
walāya ii 195, 224 f., 580, 712. – iii 126. – iv 356 f., 435 f., 748. – v 15, 52, 452, 457. – vi 138, 328, 387.
walāya fī llāh ii 606.
ḫatm al-wilāya ii 559.
muwālāt v 13.
tawallā i 173. – ii 272. – iv 580. – v 157, 249.
w-h-m *wahm* ii 224. – iv 426. – vi 105, 110, 455.
mauhūm v 78.
tawahhum i 367. – iv 199, 449. – v 80-82.
(šai') mutawahham iv 449.
y-t-m *yatīm/aitām* iii 97.
y-d *yad* iv 399.
y-q-n *yaqīn* i 202.
mutayaqqin v 211.

2) griechisch

ἄγνοια iv 605.
ἀγράμματος iv 612.
ἀγχίνοια iv 103.
ἀθρόισμα iii 224. – iv 465.
ἄδηλον iv 665. – vi 31.
ἀδιαίρετον iv 465.
ἀδιάφορον iii 287.
αἰθήρ iii 350.
αἵρεσις iv 689.
αἰτία iv 488.
αἰων i 25.
ἀκαταληψία iv 426.
ἀλήθεια i 401.
ἅλμα iii 324.
ἀμερές iv 465.
ἀναλογισμός iv 665.
ἀπαθής iv 612.
ἄπειρον iii 258.
ἀποδεικτικῶς i 52.
ἀποτροπή iv 105.
ἄτομον iii 68. – iv 465.
αὐγή iii 354.
αὐτάρκεια iv 456.
ἀφαίρεσις iv 431.
ἀφανές iv 665.
ἀφή iii 364. – iv 465.

βόσκεσθαι i 141.
βραδύτατον iii 314.

γαμήλιον διάγραμμα vi 18.

διάκρισις iv 465.
διαλεκτικοί i 53.
διαλεκτικῶς i 52.
διάλεξις i 53.
διαμηρίζειν iii 171.
διασπᾶσθαι iii 320.
διάστημα iv 469.
διαφορά iii 364.
διαφωνία iv 657, 670, 672.
διήκειν iii 364.
δογματίζειν i 67.
δοθιήν iii 32.
δύναμις iv 458.

ἐγκατάλειψις iv 503.
εἶδος iii 42, 77.
εἴδωλον i 367.
εἰκῆ iii 280.
τὸ εἶναι v 396.
εἰσδύεσθαι vi 439.
ἐκθλίβεσθαι vi 38.
ἐλάχιστον iv 463.
ἔνδοξον iv 650 f.
ἐνέργεια iv 437, 458.
ἐνθύμησις vi 106.
ἐξουσία iv 490.
ἐπαφή iv 391.
ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ii 499. – iv 433.
ἐπιθυμητικόν iv 502.
ἐπιστήμη iv 137.
ἐποχή i 173. – ii 583. – iv 72, 220. – v 134 f.
ἐρώμενος iii 209.
ἐρωταποκρίσεις iv 627.
εὐδοκία iv 503.
εὐκρασία iii 352.
εὐστοχία iv 103.
ἐφ᾽ ἡμῖν iv 490.

θαυμάσια iv 640 f.
θέλημα iii 378.
θεολογία i 53. – iv 359.
θεόπνευστος iv 624.
θερμότης iii 345.
θέσις iv 324.
θεώρημα τῆς νύμφης vi 18.

ἰδιώτης iv 612.
ἰσοσθένεια τῶν λόγων iv 92, 670. – v 342, 344.
ἰσχύς iii 330.

καθ᾽ αὑτό iv 438.
καινότης iv 679.
καταπέτασμα iv 385.
κατεξούσιος iv 490.
κένωσις iv 431.
κινητικὴ δύναμις iii 329.
κοινωνία τῶν ἀνθρώπων iv 655.
κόσμος νοητός iii 470. – iv 47 f., 440.
κρᾶσις (δι᾽ ὅλων) i 399. – iii 337, 364. – iv 464.
κτίστης v 153.

λαμπρόν iii 354.
λευκότης iii 345.
λογισμός iv 502.
λογιστικόν iv 502.
(ὁ ἐν τῇ ψυχῇ) λόγος iv 313.

μανία iv 624.
μέθεξις ii 500.
μέρος iii 42, 68.
μεταβολή iii 363. – vi 65.
μεταίτιος iv 504.
μετάνοια iv 579, 589.
μορφή i 401.
μόρφημα iv 527.

νεοτερισμός iv 679.
νόησις νοήσεως iv 10.
νομοθέτης iv 325.
νοῦς iv 517, 534. – v 395 f.

ξέστης iv 509.
ξύσματα iii 314.

ὁλόσφαιρος iv 374.
ὁλόσφυρος iv 374.
ὁμολογία τῶν ἀνθρώπων iv 655.
ὀνοματουργός iv 325.
οὐσία iii 42. – iv 465, 520.
ὄψις i 366. – iv 665.

πάθημα iv 186, 520.
παρὰ ἕκαστον γίγνεσθαι iii 315.
παράθεσις iii 364. – iv 465.
παράκλητος iii 25. – iv 633 f.
παρθένος v 190.
περίοδος iii 364.
περιχώρησις iii 350.
πέψις vi 75.
πήδημα iii 324.
πνεῦμα iv 515, 578.
ποιεῖν iv 486.
ποιότης iii 44.
πρᾶγμα iii 76. – iv 187, 640.
πράττειν iv 486.
προγυμνάσματα iv 727.
πρόληψις iv 363.
πρὸς ἕτερον vi 248.
προτροπή iv 105.
προφήτης iv 638.
(πρῶτον) πυκνόν iii 350.

ῥοπὴ φυσική iii 329 f.

Σαμαναῖοι ii 21.
Σαρμᾶναι ii 21.
σημεῖον iv 7, 640.
σοφία iv 626.
στίλβον iii 354.
στοιχεῖον iv 466.
σύγκρισις iv 465, 647.
συηβεβηκός iii 44, 69.
συμπεπληγμένον iv 19.
συναιτία iv 504.
συνδρομή iii 43.
συνέδριον iv 720.
συνείδησις iv 574.
συνήθεια iv 640.
σφόνδυλος v 189.
σφυρόπηκτος iv 373.
σῶμα i 398. – iii 44.
σωματεῖα iii 300. – iv 718.

τεχνίτης v 153.
τόνος iii 331.
τόπος iv 469.
τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας iv 670, 672.

ὑπεράλλεσθαι iii 324.
ὑπερούσιος iv 433.
ὕστερον πρότερον iv 85.

φαινόμενον iv 665.
φλέγμα iii 353.
φύσις iii 42. – iv 324, 437, 642.
ἀπὸ φωνῆς iv 627.

χαριστίων iii 64.
χυμός iv 426.
χωρεῖν iii 364.

d) Personen, Orte, Sachen, Begriffe

Um dem Nichtarabisten die Benutzung dieses Index zu erleichtern, ist bei den Sachen und Begriffen nach Möglichkeit die deutsche Entsprechung aufgenommen worden. Die arabischen Termini finden sich vor allem im Wortindex; auf ihn wird bei Bedarf verwiesen. Nur bei spezifisch islamischen Sachverhalten, deren Übersetzung einem Außenstehenden nicht helfen würde, ist das arabische Wort beibehalten worden.

Aal i 240, 248, 287, 317. – ii 116, 484. – iii 89, 307, 434. – v 53, 116, 279.
Aaron i 248. – iv 382, 595. – v 99.
Āba (Iran) ii 638.
Abāliš iii 203 f.
Abān al-Ibāḍī ii 218 f.
Abān al-Lāḥiqī i 438, 445, 451. – ii 36 f., 90, 381. – iii 110. – iv 745. – v 285.
Abān b. Ṣadaqa iii 60.
Abān b. Taġlib al-Bakrī i 179, 334. – ii 219, 425.
Abān b. ʿUṯmān al-Baǧalī ii 425 f. – iv 750.
Abān b. Yazīd al-ʿAṭṭār an-Naḥwī ii 218 f. – iv 177, 748.
Abaršahr (Iran) ii 591 f., 604.
ʿAbbād b. ʿAbbād al-Arsūfī i 223.
ʿAbbād b. Ḥusain al-Ḥabaṭī ii 103 f.
ʿAbbād b. Kaṯīr aṯ-Ṯaqafī ii 286, 546, 653-655, 663, 680. – v 33.
ʿAbbād b. Manṣūr an-Nāǧī ii 123, 125, 154, 299, 334 f.
ʿAbbād b. Ṣuhaib al-Kulaibī ii 70, 77.
ʿAbbād b. Sulaimān i 358. – ii 182, 456. – iii 63, 91, 266, 309, 360, 405, 425. – iv 7, 9, 12, 14-15, 47-49, 55, 57, 63 f., 67, 81 f., 85, 87, 89, 95, 104, 112, 125, 128, 130, 136, 140, 180, 185 f., 188, 193, 230, 238, 241, 245, 305 f., 312, 324, 326, 335, 371 f., 432, 434, 436-439, 454, 469, 488, 510, 552, 572, 603 f., 609, 632, 653, 671, 730, 733, 736. – v 39, 281, 312, 320, 398, 402, 430. – vi 2 f., 223, 225, 228, 236-273, 314, 342, 352.
ʿAbbād b. Yaʿqūb ar-Rawāǧinī ii 699.
ʿAbbādān i 142, 223. – ii 2 f., 102 f. – iii 163. – iv 8, 172, 197, 213, 230, 422, 736.
ʿAbbās b. ʿAbdalʿaẓīm al-ʿAnbarī iii 475.
ʿAbbās b. ʿAbdalmuṭṭalib i 250, 311, 350. – iii 17, 19, 22, 98, 194. – iv 709.
ʿAbbās b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 500.
ʿAbbās b. al-Aḥnaf iii 31, 219.
ʿAbbās b. Firnās iii 10.
ʿAbbās b. Nāṣiḥ iv 260.
ʿAbbās b. al-Maʾmūn iii 181, 487, 500.
ʿAbbās b. Mirdās iv 545.
-ʿAbbās b. Muḥammad, Abū l-Faḍl i 257.
ʿAbbās b. Muḥammad b. ʿAlī ii 447. – iv 148.
-ʿAbbās b. Sahl ii 522.
-ʿAbbās b. Saʿīd al-Ǧauharī iii 207, 336.
ʿAbbās b. al-Walīd b. ʿAbdalmalik i 113.
-ʿAbbāsī i 313.
Abbasiden i 70, 89, 101, 106, 114, 116-118, 173, 238, 251, 258, 276, 380 f., 395-397, 446. – ii 6, 147, 252, 472, 670, 717, 724. – iii 4, 65, 148, 150, 154, 173, 175, 196, 449, 463. – iv 220, 315, 369, 382, 498, 708, 710, 713, 732. – vi 315.
  abbasidische Revolution i 7, 45, 97, 181 f., 237, 244, 304, 306. – ii 61, 181, 293, 466 f., 472, 604. – iii 11, 175, 467, 471. – iv 220.
  Verbindung zur Muʿtazila ii 252, 293, 339.
ʿAbda b. aṭ-Ṭabīb i 16.
ʿAbdak aṣ-Ṣūfī i 228 f. – iv 213.
-ʿAbdakī, Muḥammad b. ʿAlī i 229. – iv 250 f.
abdāl ii 89, 377, 559.
ʿAbdalaʿlā b. ʿAbdalaʿlā as-Sāmī i 62. – ii 73.
ʿAbdalaʿlā b. Abī Ḥāḍir ii 334.
ʿAbdalaʿlā b. Wahb iv 272.
ʿAbdalʿaẓīm al-Ḥasanī ii 638.
ʿAbdalʿazīz as-Sulamī vi 418.
ʿAbdalʿazīz b. Abān al-Umawī iii 196. – iv 57. – v 11.
ʿAbdalʿazīz b. ʿAbdallāh Ibn al-Māǧašūn, s. „Ibn al-Māǧašūn".
ʿAbdalʿazīz b. Abī Raǧāʾ ii 121.
ʿAbdalʿazīz b. Abī Rauwād i 222. – ii 545, 559, 561, 660 f.

ʿAbdalʿazīz b. Abī Sulaimān ii 672.
ʿAbdalʿazīz b. al-Ḥaǧǧāǧ b. ʿAbdalmalik i 88 f., 95, 128.
ʿAbdalʿazīz b. Ḫālid ii 535.
ʿAbdalʿazīz b. al-Ḥāriṯ b. al-Ḥakam iv 543.
ʿAbdalʿazīz b. Isḥāq Ibn al-Baqqāl i 263.
ʿAbdalʿazīz b. Marwān i 11. – ii 719. – iii 108.
ʿAbdalʿazīz b. Qais b. Abī Muslim i 157.
ʿAbdalʿazīz b. Ṣuhaib ii 323.
ʿAbdalʿazīz b. Yaḥyā al-Kinānī al-Makkī ii 608, 663. – iii 504-508. – iv 183, 232, 759. – v 34, 353.
ʿAbdalǧabbār, *muḥtasib* iii 20 f.
ʿAbdalǧabbār al-Azdī ii 88.
ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad, al-Qāḍī i 62, 282, 354, 377, 379, 422, 433, 436, 439. – ii 29, 49, 235, 327 f., 337, 404, 449, 638. – iii 24, 26, 33, 36, 78, 86, 88, 90, 111, 252, 286, 292, 297, 327, 336, 383, 390, 414, 418, 444, 463, 481. – iv 19, 34, 38 f., 51, 89-91, 102, 106-108, 126, 128, 134, 226, 236, 239, 245-247, 250, 252, 255 f., 292, 294, 301 f., 313 f., 317-319, 323, 326, 331, 342, 372, 450, 470, 489, 496, 500, 509 f., 530, 561, 572, 575, 590, 596, 641-643, 657, 660, 672, 702, 723, 730, 732 f., 737, 762. – v 384. – vi 272, 293, 392, 435, 469.
ʿAbdalǧabbār b. Nuʿmān iv 257.
ʿAbdalǧabbār b. Qais al-Murādī iii 58.
ʿAbdalǧabbār b. Sulaimān ii 577 f.
ʿAbdalǧalīl-i Qazwīnī iv 161.
ʿAbdalḥakam b. ʿAbdallāh b. ʿAbdalḥakam iii 479.
ʿAbdalḥamīd iii 89. – v 260.
ʿAbdalhamīd b. ʿAbdarraḥmān al-Ḥimmānī i 219.
ʿAbdalḥamīd b. Abī Uwais iii 476.
ʿAbdalḥamīd b. Salama iii 89.
ʿAbdalḥamīd b. Ǧaʿfar b. ʿAbdallāh al-Anṣārī ii 678.
ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā i 443. – ii 25, 450. – iii 467. – iv 206, 724.
seine *Rasāʾil* i 13-15, 38, 75, 86, 101, 133, 135, 213. – ii 137, 222, 277. – iii 336, 339. – iv 497, 594, 599, 696.
ʿAbdalkarīm, Überlieferer von Ḥasan al-Baṣrī's *Tafsīr* ii 46.
ʿAbdalkarīm b. Abī l-ʿAuǧāʾ, s. „Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ".
ʿAbdalkarīm b. Abī l-Muḫāriq al-Muʿallim ii 659 f.
ʿAbdalkarīm b. ʿAǧrad ii 574 f., 578 f., 594. – v 131, 133.
ʿAbdalkarīm b. Hišām ii 423. – iv 131, 230.
ʿAbdalkarīm b. Mālik al-Ǧazarī i 198. – iv 745.
ʿAbdalkarīm b. Rauḥ ii 322, 422 f., 701. – iii 132. – iv 131, 243.
ʿAbdallāh II., Aġlabide iv 270.
ʿAbdallāh al-Akbar iv 246.
ʿAbdallāh al-Anṣārī ii 630. – iv 374, 410, 423.
ʿAbdallāh ad-Daiṣānī i 438.
ʿAbdallāh al-Muʿtazilī iv 261.
ʿAbdallāh ar-Rāwandī iii 12.
ʿAbdallāh as-Sadīwarī ii 583.
ʿAbdallāh b. ʿAbbās i 198, 243, 280, 294, 299, 302, 456. – ii 112 f., 134, 144, 191, 200, 207, 308, 386, 509, 523, 525, 558, 655 f., 666, 700, 703. – iii 130, 183 f., 202, 210, 463, 498. – iv 114, 131, 223, 327, 338, 355, 383, 388 f., 393, 400 f., 411, 417 f., 423, 523-525, 527, 548, 560, 585, 751. – v 28, 124, 177, 300, 354 f. – vi 2, 167, 186, 189, 203.
sein *Tafsīr* i 119. – v 355, 360 f.
ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz ii 203, 208, 213, 602.
ʿAbdallāh b. ʿAbdalḥakam ii 727 f., 733.
ʿAbdallāh b. Abī Dāwūd as-Siǧistānī ii 609. – iii 483.
ʿAbdallāh b. Abī Farwa i 447.
ʿAbdallāh b. Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī ii 38, 86, 135, 273. – iv 662, 749.
ʿAbdallāh b. Abī Labīd aṭ-Ṭaqafī ii 673.
ʿAbdallāh b. Abī Nağīḥ, s. "Ibn Abī Nağīḥ".
ʿAbdallāh b. Abī ʿUbaida b. Muḥammad ii 688, 690.
ʿAbdallāh b. Abī Yaʿfūr al-ʿAbdī i 301, 320 f. – ii 265.
ʿAbdallāh b. Ādam ii 46.
ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 501.
ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Abī Zaid al-Anbārī ii 425.
ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal iii 451. – iv 219, 690.
ʿAbdallāh b. Aḥmad b. aṣ-Ṣiddīq al-Marwazī ii 519 f.
ʿAbdallāh b. ʿAlī, Abbaside i 116. – ii 23, 25, 36, 353, 458.
ʿAbdallāh b. ʿĀmir b. Kuraiz i 77. – ii 393.
ʿAbdallāh b. ʿĀmir al-Yaḥṣubī i 12, 107, 115, 121.
ʿAbdallāh b. ʿAmr b. Abī l-Ḥaǧǧāǧ ii 78.
ʿAbdallāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣi 255.
ʿAbdallāh b. ʿAmr b. Ḥarb al-Kindi, s. „ʿAbdallāh b. Ḥarb".
ʿAbdallāh b. ʿAun i 189, 224. – ii 43 f., 74, 121, 136, 149, 152, 160, 220, 283, 323, 327,

342 f., 345 f., 355-367, 371, 392, 554, 561. – iii 53. – iv 371.
ʿAbdallāh b. Bukair b. Aʿyan i 324, 328. – iv 742. – v 68.
ʿAbdallāh b. Dāhir al-Aḥmarī ii 635 f.
ʿAbdallāh b. Durra al-Muzanī ii 356.
ʿAbdallāh b. al-Faḍl, Šaiṭān aṭ-Ṭāq i 337.
ʿAbdallāh b. Farrūḫ al-Ǧurāsānī iv 266 f.
ʿAbdallāh b. Ǧaʿfar (aṣ-Ṣādiq) i 274 f., 323 f., 336, 343, 349, 352, 354, 378, 381. – iii 94, 153.
ʿAbdallāh b. Ġālib al-Asadī i 334.
ʿAbdallāh b. Ḫālid al-Ǧadalī ii 331 f.
ʿAbdallāh b. Ḫālid b. Asīd i 215.
ʿAbdallāh b. Ḥanẓala iii 134.
ʿAbdallāh b. Ḥarb i 285 f., 317, 454 f. – ii 621. – iii 5, 152.
ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ ii 312, 330.
ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ b. Naufal, gen. Babba ii 158 f., 670.
ʿAbdallāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan i 260, 299, 310. – ii 10, 249 f., 252, 287, 290, 292, 328, 339, 341. – iii 217. – v 169.
ʿAbdallāh b. al-Ḥusain al-Azdī ii 589.
ʿAbdallāh b. Ibāḍ ii 187-189, 190, 204.
ʿAbdallāh b. Ibrāhīm al-Baġdādī i 61.
ʿAbdallāh b. Idrīs al-Audī i 238. – v 50.
ʿAbdallāh b. ʿĪsā al-Bakrī ii 118.
ʿAbdallāh b. ʿĪsā al-Ḫazzāz ii 352.
ʿAbdallāh b. Lahīʿa ii 716-718, 726. – iii 102. – v 166.
ʿAbdallāh b. Mālik b. Sulaimān al-Ḥarawī ii 570.
ʿAbdallāh b. Maslama b. Muḥārib v 41.
ʿAbdallāh b. Masʿūd i 27, 164, 182, 185, 201, 212, 216, 218, 282, 404, 414. – ii 112, 221, 334, 531, 533, 537, 642. – iii 52, 169, 415. – iv 380, 401, 524, 554, 625, 658. – v 247, 325. – vi 203.
ʿAbdallāh b. Misʿar b. Kidām i 182.
ʿAbdallāh b. Muʿāwiya i 250 f., 260, 286, 445 f., 455. – ii 18, 25, 88, 294, 590, 593, 624-627, 632. – iii 6. – iv 522, 752.
ʿAbdallāh b. al-Mubārak i 43, 117, 191, 228, 303. – ii 51, 60, 70, 108, 303, 323, 419, 514, 520, 547, 551-556, 561, 608 f., 649 f., 707, 724, 726. – iii 106, 484. – iv 283, 421, 628 f., 684 f., 706. – v 226.
ʿAbdallāh b. al-Mubārak ad-Dīnawarī i 302. – iv 742.
ʿAbdallāh b. Muġaffal b. ʿAbdniʿm ii 356.
ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Kinānī ii 628.
ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Abī Yaḥyā ii 699.
ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Maḥbūb ii 712.
ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Yazīd al-Ḫalanǧī iii 471.
ʿAbdallāh b. Mūsā ii 485. – iii 174, 197.
ʿAbdallāh b. Nauf al-Hamdānī i 315.
ʿAbdallāh b. Nauf at-Taimī i 185.
ʿAbdallāh b. Numair i 236, 258, 289. – v 50.
ʿAbdallāh b. al-Qāsim b. Nāfiʿ ii 644 f.
ʿAbdallāh b. ar-Rabīʿ al-Ḥāriṯī ii 203.
ʿAbdallāh b. Rabāḥ iii 476.
ʿAbdallāh b. Saba' i 292, 297, 417. – ii 504, 716. – iii 5. – iv 598.
ʿAbdallāh b. Ṣabra al-Hamdānī iii 6.
ʿAbdallāh b. Saʿīd al-Ǧazāʾirī iv 281.
ʿAbdallāh b. Salām i 22.
ʿAbdallāh b. Salama al-Ḥaḍramī v 179.
ʿAbdallāh b. Ṣāliḥ ii 693.
ʿAbdallāh b. Sālim al-Aš'arī i 70.
ʿAbdallāh b. Šaudab al-Balḫī i 118. – ii 137.
ʿAbdallāh b. Sauwār al-ʿAnbarī ii 134, 394. – iii 475. – iv 174.
ʿAbdallāh b. Šimrāḫ ii 622 f. – iv 752.
ʿAbdallāh b. Sinān b. Ṭarīf i 334 f.
ʿAbdallāh b. Ṯābit b. Yaʿqūb at-Tauwazī ii 521, 524.
ʿAbdallāh b. Ṭāhir i 216, 325. – ii 607 f., 717. – iii 185, 493, 508. – iv 203.
ʿAbdallāh b. Ṭarīf ii 710.
ʿAbdallāh b. ʿUmar i 93, 99, 153, 198, 212, 453. – ii 49, 362, 651. – iv 355, 379, 523. – v 28, 31. – vi 197 f., 200, 203, 282.
ʿAbdallāh b. ʿUmar ar-Rammāḥ ii 543, 607.
ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz i 100. – ii 1, 6, 66, 154, 167, 221, 241-245, 286, 341. – v 191.
ʿAbdallāh b. Wahb al-Miṣrī ii 688, 736. – iv 52, 271, 753.
ʿAbdallāh b. Wahb ar-Rāsibī ii 190.
ʿAbdallāh b. Yaʿlā ii 125.
ʿAbdallāh b. Yazīd i 228.
ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī i 206, 349 f., 406-413, 416. – ii 188, 205, 207, 211, 213, 340, 710, 721. – iii 32, 58, 221. – iv 36, 148, 152, 171, 176, 377 f., 484, 494, 498, 525, 674. – v 101, 121-124.
ʿAbdallāh b. Yazīd b. Hurmuz ii 665.
ʿAbdallāh b. Yazīd b. Qais al-Huḍalī ii 688 f.
ʿAbdallāh b. Yazīd b. Tamīm as-Sulamī i 76, 110 f.
ʿAbdallāh b. Yūsuf al-Kalāʿī i 100.
ʿAbdallāh b. az-Zubair i 5, 93 f., 115, 237, 292, 418. – ii 42, 47, 68, 147, 639, 665, 690, 720. – iii 59, 103.
ʿAbdallāh b. az-Zubair (al-Asadī) i 256.
ʿAbdallāh b. Zuraiq al-Hadādī v 120.

ʿAbdalmağīd b. ʿAbdalʿazīz b. Abī Rauwād i 226. – ii 661–663.
ʿAbdalmalik al-Baṣrī i 451. – ii 33.
ʿAbdalmalik aṭ-Ṭawīl ii 203.
ʿAbdalmalik b. ʿAbdalʿazīz b. al-Māğašūn, s. „Ibn al-Māğašūn".
ʿAbdalmalik b. Aʿyan i 323, 325, 330.
ʿAbdalmalik b. Ḥabīb iv 674.
ʿAbdalmalik b. Ḥumaid ii 206.
ʿAbdalmalik b. Marwān i 4, 6, 9-12, 28, 67, 72-74, 166, 178, 181, 293, 343, 406. – ii 47, 49, 188, 216, 296, 388, 616-618, 704. – iii 196. – iv 387, 395 f., 599, 602, 606, 684, 715, 739, 751. – vi 84.
seine Religionspolitik i 12 f., 67. – ii 47, 188, 296, 704.
seine Verwaltungsreform i 9.
seine Münzreform i 9 f., 28. – iv 368 f., 602, 684.
vgl. auch „Felsendom".
ʿAbdalmalik b. al-Muhallab ii 188, 454.
ʿAbdalmalik b. Muḥammad as-Saʿdī iv 233.
ʿAbdalmalik b. Munḏir al-Ballūṭī iv 275.
ʿAbdalmalik b. Ṣāliḥ i 121.
ʿAbdalmunʿim b. Idrīs iii 459.
(Banū) ʿAbdalqais iv 51.
ʿAbdalquddūs, Überlieferer von Ḥasan al-Baṣrī's *Tafsīr* ii 16 f., 46.
ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdalmağīd aṭ-Ṭaqafī ii 391. – iii 299, 301.
ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdarraḥmān b. Rustam i 411. – ii 198 f., 210 f., 602, 720. – iv 259, 262.
ʿAbdalwahhāb b. ʿAṭāʾ b. Muslim i 117. – ii 73 f.
ʿAbdalwahhāb b. Hammām aṣ-Ṣanʿānī ii 709.
ʿAbdalwahhāb b. Ibrāhīm ii 371.
ʿAbdalwahhāb b. Muğāhid ii 707.
ʿAbdalwāḥid b. Aiman ii 662. – v 11.
ʿAbdalwāḥid b. Zaid i 228. – ii 79 f., 96-99, 101 f., 105, 108, 110, 117, 120. – iii 107, 123, 473. – iv 197, 283, 412, 494, 538, 747. – v 112, 151.
ʿAbdalwāḥid b. Ziyād al-ʿAtakī ii 333 f.
ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd at-Tannūrī i 189. – ii 51, 68, 78, 257, 303, 315 f., 322-324, 327, 350 f., 419. – iv 748.
ʿAbdarraḥīm b. Saʿīd b. Ḥassān i 137.
ʿAbdarraḥmān (I.) ad-Dāḫil iii 486.
ʿAbdarraḥmān II. iv 260, 272.
ʿAbdarraḥmān III. iv 273 f., 349.
ʿAbdarraḥmān b. ʿAbdrabbih al-Yaškurī i 310.
ʿAbdarraḥmān b. Abī Ruʾba i 165. – ii 183.
ʿAbdarraḥmān b. Aḥmad b. Ğabrōya iv 16, 245.
ʿAbdarraḥmān (b.) al-Aṣamm ii 57.
ʿAbdarraḥmān b. Anas ar-Ramādī ii 46.
ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf ii 412. – iv 749. – v 204. – vi 286, 420.
ʿAbdarraḥmān b. Barra ii 319.
ʿAbdarraḥmān b. Ġanm i 44.
ʿAbdarraḥmān b. Ḥabīb iv 265 f.
ʿAbdarraḥmān b. al-Ḥağğāğ al-Bağalī i 306, 352.
ʿAbdarraḥmān b. Isḥāq aḍ-Ḍabbī iii 455 f., 463 f., 469-472.
ʿAbdarraḥmān b. Isḥāq al-ʿĀmirī ii 669.
ʿAbdarraḥmān b. Mahdī i 108. – ii 59 f., 70 f., 76 f., 95, 699. – iv 620, 676. – vi 425 f.
ʿAbdarraḥmān b. Nuʿaim ii 549.
ʿAbdarraḥmān b. al-Qāsim al-ʿUtaqī iv 52.
ʿAbdarraḥmān b. Rustam ii 198 f., 602.
ʿAbdarraḥmān b. Samura ii 282. – iii 157.
ʿAbdarraḥmān b. Ṯābit b. Ṯaubān al-ʿAnsī i 102-105, 110, 116. – ii 340, 471. – iii 29.
ʿAbdarraḥmān b. ʿUmar b. Farrūḫ al-Balḫī ii 607.
ʿAbdarraḥmān b. Yaḥyā al-ʿAskarī iv 244.
ʿAbdarraḥmān b. Yazīd b. Ğābir i 98 f., 102, 106 f., 110, 407.
ʿAbdarraḥmān b. Yazīd b. Tamīm as-Sulamī i 110 f.
ʿAbdarraḥmān b. Yūnus, Abū Muslim iii 176 f., 455.
ʿAbdarraḥmān b. Zaid b. al-Ḫaṭṭāb i 302.
ʿAbdarraḥmān b. Zaid b. Muḥammad al-Maḫzūmī iii 476.
ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī ii 48, 140, 304, 554, 681, 697, 706-708. – iii 99, 266. – iv 749.
ʿAbdasī (Irak) ii 127. – iv 231.
ʿAbdassalām b. ʿAbdalquddūs iv 760. – v 120.
ʿAbdassalām b. Ṣāliḥ al-Harawī, s. „Abū ṣ-Ṣalt al-Harawī".
ʿAbdassalām b. Muhāğir al-Anṣārī ii 284.
ʿAbdaṣṣamad b. ʿAbdalaʿlā i 456.
ʿAbdaṣṣamad b. ʿAbdalwāriṯ b. Saʿīd ii 68, 76, 78, 324, 350.
ʿAbdaṣṣamad b. ʿAlī ii 683 f. – iv 369.
ʿAbdaṣṣamad b. Faḍl ar-Raqāšī ii 168, 173 f. – iii 104.
ʿAbdaṣṣamad b. al-Muʿaḏḏal iii 476. – iv 51-53.
ʿAbdīšōʿ iii 203.
-Abharī, ʿAbdallāh b. Muḥammad iv 243.
Abīvard (Iran) ii 592.
Ablaq iii 11.

abnā' ii 659, 702-704, 706-708. – iv 233.
abnā' ad-daula ii 727. – iii 15, 18.
Abraha ii 204. – vi 161, 168, 200.
Abraham i 452. – ii 82, 90, 111, 271, 386, 395, 443-445, 447 f., 453, 455, 518, 704. – iii 232, 397, 423, 450. – iv 312, 388, 394, 396, 546, 574, 591 f., 597, 708, 753. – v 7, 165, 173, 242, 355. – vi 136 f., 140, 156, 170, 457.
Abraham ben David von Posquières iv 375 f.
-Abraṣ al-ʿAmmī, Abū ʿAbdallāh ii 396.
Abrogation *(nasḫ)* i 34-38, 227 f., 283, 300. – ii 74, 113, 141 f., 220, 278, 406, 528, 561, 563. – iii 23, 266, 277, 385, 395 f., 413, 460, 467. – iv 59, 67, 76, 183, 203-205, 302-304, 614, 625 f., 647. – v 162. – vi 168-170, 282, 489 f.
Absicht,
s. Wortindex s. v. *nīya* und *qaṣd*; auch *ʿazm*.
-Abtariya,
s. „Butrīya".
Abū l-ʿAbbās al-Kattāb vi 377.
Abū ʿAbdallāh ʿAbdalmalik, *zindīq* i 355.
Abū ʿAbdallāh al-ʿĀǧī iii 262. – v 407 f.
Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī, gen. Ǧuʿal iv 38, 239, 331, 541, 643, 675. – v 384. – vi 272, 442.
Abū ʿAbdallāh al-Ġazzāl ii 240.
Abū ʿAbdallāh al-Marwazī iv 257.
Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿUmar aṣ-Ṣaimarī,
s. „Muḥammad b. ʿUmar".
Abū ʿAbdallāh al-Uswārī iii 419.
Abū ʿAbdallāh aš-Šīʿī i 30. – ii 603. – iv 270.
Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī i 61, 81, 97, 99, 104, 108-110. – ii 69, 76, 166, 467, 667, 669, 672, 696. – iii 90, 199, 292-295, 389, 464, 477. – iv 196, 224, 651 f. – v 268. – vi 191.
Abū ʿAbdarraḥmān as-Sulamī i 404.
Abū ʿAffān ar-Raqqī iii 171. – iv 77, 87, 118 f., 231, 455. – vi 302, 393.
Abū l-Aḥwaṣ al-Miṣrī vi 317.
Abū l-ʿAinā' al-Hāšimī iii 215, 482, 484, 487 f., 490, 495, 498. – v 167. – vi 7.
Abū ʿAlī al-Balḫī iv 253.
Abū ʿAlī al-Fārisī iv 246, 308.
Abū ʿAlī ar-Rahabī v 1, 4 f.
Abū ʿAlī Saʿīd i 420.
Abū ʿAlī aṯ-Ṯaqafī ii 457. – vi 422.
Abū l-ʿĀliya aš-Šāmī iv 52.
Abū ʿĀmir al-Anṣārī ii 322, 422 f., 701. – iv 243.
Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfī i 412, 414, 428. – ii 207 f., 229, 265, 415, 704. – iv 554.
Abū ʿAmmār aṣ-Ṣairafī iii 188.
Abū ʿAmr al-Ġifārī ii 683.
Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlā' i 189, 445. – ii 61, 74, 85 f., 113, 137, 142, 184, 298, 309, 314, 323, 370-375, 379, 528, 531. – iii 200. – iv 725, 760. – v 175 f., 180-182.
Abū l-ʿAnbas aṣ-Ṣaimarī iv 243.
Abū ʿAqīl as-Sauwāq ii 522.
Abū l-ʿArab iii 456, 460. – iv 267.
Abū l-Aškaṯ Maʿmar i 383. – ii 21, 37-39, 176 f., 322, 396, 399, 422, 731. – iii 63, 65 f., 205 f., 307. – iv 176, 718, 733. – v 41, 277.
Abū ʿĀṣim an-Nabīl ii 628. – iv 120.
Abū ʿĀṣim ʿAbdallāh al-ʿAbbādānī ii 105 f., 169. – iv 746.
Abū l-Aswad ad-Duʾalī ii 155.
Abū l-ʿAtāhiya i 252, 448-450, 452. – ii 102 f., 119. – iii 100, 103, 107, 110, 112, 133, 144, 162 f. – iv 110, 453, 465, 630.
Abū ʿAwāna ii 71, 255, 298.
Abū Baihas al-Haiṣam b. Ǧābir ii 216, 453, 466, 574, 594-596, 598. – v 131, 134.
Abū Bakr, Kalif i 3 f., 70, 88, 137, 160, 169 f., 172 f., 175 f., 230, 238 f., 245, 248, 257, 269, 288 f., 294, 308-311, 339, 377-379, 407. – ii 10 f., 98, 117, 138, 211, 271, 307, 352, 424, 478, 582, 600, 628, 635, 734. – iii 17, 57, 99, 130, 158, 166, 290, 416 f., 486. – iv 44, 51, 59, 78, 131, 205, 224 f., 285, 293, 314, 459, 599, 701 f., 709 f., 742. – v 8 f., 14 f., 52, 55 f., 98 f., 124 f., 130, 154 f., 227, 249, 325. – vi 185, 195-197, 286, 428, 440.
Abū Bakr al-Buḫārī iv 255.
Abū Bakr ad-Daʿʿā' al-Aṣamm iii 508.
Abu Bakr al-Huḏalī ii 291.
Abu Bakr al-Marrūḏī ii 642.
Abū Bakr an-Nahšalī i 180, 182.
Abū Bakr aš-Šāfiʿī iv 119.
Abū Bakr az-Zubairī iii 292. – iv 6, 249 f., 254, 316, 477. – vi 223, 440.
Abū Bakr b. ʿAbdarraḥmān iii 134.
Abū Bakr b. Abī Dāwūd as-Siǧistānī ii 732. – iv 215.
Abū Bakr b. Barīra iv 177.
Abū Bakr b. Ḥarb iv 247.
Abū Bakr b. Muḥammad al-Qurašī ii 658.
Abū Bakra aṯ-Ṯaqafī ii 76, 120, 219.
Abū Baṣīr Laiṯ b. al-Baḫtarī i 329, 331 f., 348, 373, 394. – iii 96. – v 91.
Abū Ḍamra Anas b. ʿIyāḍ ii 693.
Abū d-Dardā' i 115. – iv 94. – v 326. – vi 203.
Abū Ḏarr al-Ġifārī i 160, 379. – iii 437. – iv 391. – v 99, 326. – vi 187, 219.

Abū Dāwūd as-Siǧistānī i 60, 80, 94, 295, 439. – ii 323, 438, 538, 556, 569, 609, 648 f., 677, 732. – iv 616.
Abū Duǧāna al-Anṣārī v 325 f.
Abū Dulaf i 281, 306. – iv 680.
Abū Dulaf al-ʿIǧlī ii 86. – iii 202, 372, 488-500.
Abū Duwād al-Iyādī iii 484.
Abū l-Faḍl al-Ḫuǧandī iv 254.
Abū l-Faḍl al-Kiššī iv 254.
Abū l-Faqr i 143.
Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī i 337, 444. – ii 473-475, 628. – iv 750.
Abū Farwa Kaisān i 447.
Abū Fudaik ii 573.
Abū l-Futūḥ ar-Rāzī ii 404, 514.
Abū Ġabala b. ʿAbdallāh ad-Dārimī ii 57.
Abū Ǧaʿfar al-Baġdādī, Muḥammad iv 117 f.
Abū Ǧaʿfar al-Ḫaṭmī ii 376.
Abū l-Ġahǧāh Muḥammad b. Masʿūd an-Nūšarwānī iii 62. – iv 575. – vi 34 f.
Abū Ġahl iv 211, 496.
Abū l-Ġaiš Muẓaffar b. Muḥammad al-Ḫurāsānī iv 480, 614, 762. – vi 317.
Abū Ġaiṯ al-Iṣfahānī ii 628. – iii 61. – iv 249.
Abū Ġālib az-Zurārī i 322, 325, 382.
Abū Ġamīl (Muslim b. Qurra al-Ašǧaʿī) i 72. – iv 739.
Abū Ġamīl al-Baṣrī iv 198.
Abū l-Ġāmūs Ṭaur b. Yazīd ii 23.
Abū Ġandal b. Suhail v 58, 328.
Abū l-Ǧārūd al-Hamdānī i 254-258, 261, 291. – v 63.
Abū Ġassān ii 325.
Abū l-Ġauzā' Aus b. ʿAbdallāh ii 3.
Abū l-Ġūl ii 23.
Abū l-Ǧuwairiya ii 668.
Abū Ġuzaiy Naṣr b. Ṭarīf al-Qaṣṣāb ii 69 f., 71, 95.
Abū Ḥāḍir an-Naṣībī ii 470, 481, 562 f. – iv 440.
Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād iv 89-93, 252, 299, 317, 323. – v 342 f.
Abū Ḥafṣ al-Miṣrī iv 233.
Abū Ḥaiṯama Zuhair b. Ḥarb an-Nasā'ī iii 455.
Abū Ḥaiya an-Numairī iv 494.
Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī i 360, 417. – ii 396. – iv 79 f., 92, 162, 173, 242, 293, 297, 348 f., 670, 675, 677, 729.
Abū Ḥalada v 284.
Abū Ḥālid al-Aʿmā iii 442.
Abū Ḥālid al-Ġawālīqī ii 605.
Abū Ḥālid al-Hamdānī iii 442.
Abū Ḥālid al-Kābulī i 323.
Abū Ḥālid al-Kāhilī i 323.
Abū Ḥālid ʿAmr b. Ḥālid al-Wāsiṭī i 260-266, 267. – ii 435, 482. – iv 417.
Abū Ḥāmid al-Marwarrūḏī iv 675.
Abū Ḥamza as-Sukkarī, Muḥammad b. Maimūn ii 551, 555-557.
Abū Ḥamza Muḥammad b. Ibrāhīm iv 280-282, 284.
Abū Ḥamza Muḫtār b. ʿAuf i 88. – ii 205, 217, 467, 657-659, 665 f., 721. – iv 233, 588.
Abū Ḥanīfa i 51, 121, 159, 163, 183-212, 216, 219 f., 222, 224, 228, 232, 238, 256, 263, 279, 322, 327, 329, 338, 371. – ii 46, 70, 111, 136, 147, 149, 151, 155, 161, 170, 172, 183, 265, 270, 305, 307, 322, 348, 380, 431, 449, 459, 493 f., 505, 514, 520, 529, 533, 535-538, 545, 549-552, 559-561, 567 f., 628, 655, 659 f., 725, 730. – iii 6, 19, 35, 49, 60, 169, 184, 187, 387, 481. – iv 53, 124, 142, 267, 308 f., 354, 362, 417, 430, 435, 452, 482, 485, 490, 504, 530, 552, 564-570, 572, 630, 659, 679, 685, 705, 710, 732, 740, 751, 760. – v 25, 31-34, 66, 176, 241, 326, 345, 354 f., 367, 406. – vi 374, 450.
sein Brief an ʿUṯmān al-Battī i 13, 149, 176, 192-204, 209 f. – ii 149, 265, 536 f., 659. – iv 142, 564 f., 679, 759. – v 25-31.
seine *waṣīya* an Yūsuf as-Samtī ii 151.
seine Schule i 45 f., 51, 219 f. – ii 183, 536-539, 549-551, 560-562, 725. – iii 6, 60, 128, 187.
s. auch „Ḥanafiten".
Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī i 229. – ii 179, 267. – iii 83, 117, 227, 234, 253, 266, 268, 284, 288, 310, 327 f., 419. – iv 16, 19, 21, 27, 34, 42, 44, 54, 62, 75, 97, 107, 155, 170, 242, 246, 248, 250, 254 f., 324, 326, 331, 341 f., 469 f., 496, 501, 511, 516, 536, 569, 589, 600, 610, 657, 675, 722, 731, 737. – v 379, 389, 401, 444, 447, 453. – vi 153, 177, 193, 237, 272, 277 f., 291, 297, 307, 370, 377, 393, 437, 440 f., 488.
Abū Hāšim (aṣ-Ṣūfī) i 228.
Abū Hāšim b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya i 234, 304. – ii 205, 236, 251 f., 307, 604, 626. – iii 11, 216. – iv 60, 626.
Abū Ḥassān al-Aʿraǧ ii 217.
Abū Ḥātim ar-Rāzī, Ismāʿīlit i 450. – ii 638. – iv 91, 322-324, 326, 333, 422, 435, 574, 632, 634, 685, 710.
Abū Ḥātim Muḥammad b. Idrīs ar-Rāzī i 61 (?). – ii 78, 152, 636 f., 649, 707. – iv 215, 217 f.

Abū l-Ḫaṭṭāb i 274, 277, 285, 315 f., 327 f., 332 f., 383, 395 f. – ii 136. – iv 594, 741.
Abū l-Ḫaṭṭāb al-Maʿāfirī ii 198, 720. – iii 58.
Abū l-Ḫawārī Muḥammad b. al-Ḫawārī ii 712. – iv 754.
Abū Hilāl al-ʿAskarī iv 239, 246, 308.
Abū l-Huḏail i 21, 122, 130, 133, 356, 358, 361, 363, 371, 410, 443. – ii 3, 15, 21, 167, 178, 180 f., 252, 256, 259 f., 267, 274, 276, 288, 310 f., 313 f., 317, 324, 373, 390, 394, 396, 401 f., 423, 426, 428, 481, 485, 506, 619, 730-732, 741. – iii 33, 35, 38, 40 f., 48-51, 62, 67-69, 71, 79, 83-88, 90, 109, 111, 116-118, 120, 125, 128, 135, 137, 139, 141, 144, 164, 186, 193, 201, 209-297, 307-310, 319, 321, 323, 325-327, 334, 341, 361, 363, 368, 370, 372, 374, 377, 379, 382 f., 389, 394, 399-402, 404-406, 409, 416-423, 425 f., 446, 481, 485, 508. – iv 1-7, 9, 12-15, 18, 20, 25-32, 34, 38, 41–43, 45-47, 49-51, 55, 60-62, 69-71, 73 f., 81, 83, 85-88, 100 f., 103 f., 112, 119, 129 f., 139 f., 154 f., 158, 160, 162, 170, 182 f., 186-188, 192, 197, 200, 205 f., 236 f., 239, 248 f., 268, 272-274, 309, 331, 335, 358, 362 f., 371, 379, 397, 413-415, 422, 434-436, 439, 441-446, 453 f., 458, 460-463, 467-477, 479 f., 483-488, 490, 496, 499-501, 509 f., 513 f., 516 f., 519, 521, 527, 529, 536, 552, 555, 559, 561, 569, 572, 575, 581, 600 f., 608, 615, 617, 629, 650, 659, 665-668, 671, 690 f., 711, 719, 723, 727, 731, 734, 761. – v 72, 85, 158, 161, 176, 231, 234, 242 f., 249 f., 252, 254, 263, 269, 272, 274-276, 284, 302, 310 f., 324, 332 f., 338, 367-457. – vi 3 f., 7-9, 15 f., 18 f., 22, 28, 194, 222, 241, 288 f., 292 f., 335, 415.
Schüler ~s iii 291-296. – vi 216.
Abū Ḫulmān al-Fārisī i 144.
Abū Huraira ii 200, 273, 283, 680, 686. – iii 183. – iv 221, 365, 388, 427, 710, 721. – vi 423.
Abū Huraira ar-Rāwandī iii 18 f.
Abū l-Ḫurr ʿAlī b. al-Ḥuṣain al-Anbarī ii 657 f., 721.
Abū l-Ḥusain al-Baṣrī iii 268. – iv 50, 54, 108, 242, 256, 420, 496, 643, 654, 657, 717, 731. – v 216.
Abū l-Ḥusain al-Kātib iv 317.
Abū Ibrāhīm Muwaffaq ii 720.
Abū Idrīs al-Ḫaulānī i 72.
Abū ʿImrān ar-Raqāšī, Mūsā iii 131 f. – v 330.
Abū l-ʿĪṣ b. Umaiya i 215.
Abū ʿĪsā al-Ahwāzī iv 301.
Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī i 31, 66. – ii 616-618. – iii 397. – iv 752.
Abū ʿĪsā al-Uswārī ii 79.
Abū ʿĪsā al-Warrāq i 65, 267 f., 306, 346, 363, 377, 421, 424, 429, 431-434, 453. – ii 40. – iii 337, 351, 367, 375, 443, 446. – iv 289-294, 296, 299, 301 f., 313-315, 317, 319-321, 323-335, 340, 343-346, 349, 453, 472, 575, 653, 702, 744, 762. – v 69, 73, 84. – vi 106, 108, 216, 218, 309, 317, 364, 430-433, 448, 451, 458, 460 f., 464, 466 f., 469-481, 488.
Abū Isḥāq al-ʿAmšāʾ iv 269.
Abū Isḥāq al-Makkī iii 205. – iv 232.
Abū Isḥāq aš-Šīrāzī iv 302.
Abū Ismāʿīl al-Biṭṭīḫī ii 619-622. – iv 554.
Abū Kalada iii 89. – v 260, 272, 279, 284.
Abū Kāmil,
s. „Muʿāḏ b. al-Ḥuṣain an-Nabhānī“.
Abū Karib ii 465.
Abū Lahab i 171. – ii 71, 107, 300, 647, 672. – iii 422. – iv 628. – v 109 f. – vi 295.
Abū Lailā Isḥāq b. Muḥammad iv 259.
Abū l-Laiṯ as-Samarqandī i 207, 226. – ii 565 f. – iv 220, 452, 578, 618.
Abū Luqmān iv 459.
Abū l-Maʿālī i 289. – iv 548. – vi 431.
Abū Madyan iv 198.
Abū Maḥfūẓ ii 468.
Abū Maisara iv 603.
Abū Mālik al-Ḥaḍramī i 257, 348 f. – ii 216, 427. – iii 32. – iv 743. – v 67, 100.
Abū Maʿmar at-Tamīmī i 62.
Abū Manṣūr al-ʿIǧlī i 31, 271 f., 285, 317, 397, 454. – ii 8, 10, 13, 615. – iii 17, 152, 437. – iv 393 f. – v 190, 230.
Abū Manṣūr al-Iṣfahānī, Maʿmar b. Aḥmad ii 630. – iv 752.
Abū Maʿšar i 30. – ii 547. – iii 206, 373.
Abū Miǧlaz Lāḥiq b. Ḥumaid ii 492.
Abū Miḫnaf i 99, 179, 254, 288, 311 f., 315. – ii 187, 193, 461 f., 511. – iv 701 f.
Abū Muʿāḏ at-Tūmanī ii 183, 735-742. – iii 479. – iv 226, 446 f. – v 43-45.
Abū l-Muʾarriǧ as-Sadūsī ii 133, 209 f., 213, 601-603.
Abū l-Muʾaṯṯir aṣ-Ṣalt b. Ḥamīs ii 340, 712. – iv 754.
Abū Muʿāwiya aḍ-Ḍarīr i 136, 216-218, 226. – ii 540, 628. – iii 29, 99, 158.
Abū l-Mubārak ii 446.
Abū Muḍar Walīd b. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 466, 501. – iv 116.
Abū Muǧālid aḍ-Ḍarīr ii 373. – iii 215. – iv 94-96, 143, 180, 188, 224, 239, 301. – vi 287, 406, 414.

Abū l-Muġīra al-Baṣrī ii 183.
Abū l-Muhāğir i 406.
Abū Muḥammad al-Aʿmaš ii 535.
Abū Muḥammad an-Nahdī ii 194, 206.
Abū Muḥriz al-Kinānī iv 266.
Abū l-Muʿīn an-Nasafī ii 564. – iii 223. – iv 120, 154, 173, 312, 384, 419, 533. – v 24.
Abū Mukram ii 581, 598.
Abū Muqātil as-Samarqandī i 193, 204. – ii 313, 560-562.
Abū Mūsā al-Ašʿarī i 185, 214. – ii 129-131, 413. – iii 417. – iv 59, 565. – v 205. – vi 197-200, 203, 286.
Abū Mushir ad-Dimašqī i 97, 102, 108, 117. – iii 452 f., 473.
Abū Muslim i 49, 286, 308. – ii 10, 16, 24 f., 61, 64, 401, 492, 513, 517, 535, 548 f., 590-592, 604 f. – iii 10, 12, 14, 301. – iv 681.
Abū Muslim al-Ḥarrānī iii 445.
Abū Muslim al-Iṣfahānī ii 404. – iii 412. – iv 250, 610. – v 199.
Abū Muṭīʿ al-Balḫī i 193, 207 f., 210 f. – ii 303, 376, 471, 535-539, 541 f., 545, 562, 654. – iii 371, 508. – iv 354.
Abū Muṭīʿ Makḥūl an-Nasafī ii 50 f., 270, 502, 623. – iv 218.
Abū Nağīḥ ii 643, 645.
Abū Naṣr al-ʿIyāḍī, Aḥmad b. al-ʿAbbās ii 564 f.
Abū Nuʿaim al-Iṣfahānī i 79, 115, 144, 146, 160, 222, 229. – ii 120, 125, 325, 343, 346 f., 353, 369, 553, 627, 629 f., 727. – iii 461. – iv 423.
Abū Nūḥ Ibn aṣ-Ṣalt al-Anbārī ii 469. – iii 23. – iv 208.
Abū Nūḥ Saʿīd b. Zangīl i 413 f. – ii 208.
Abū Nūḥ Ṣāliḥ b. Ibrāhīm ad-Dahhān ii 192 f., 202, 208.
Abū Nuwās i 445, 447, 451. – ii 37, 91, 139, 168. – iii 103, 110, 192, 299, 303, 325, 336, 405, 420, 500. – vi 3, 6.
Abū Qilāba ʿAbdallāh b. Zaid ii 349 f. – iv 54.
Abū Qubais (Berg bei Mekka) v 72.
Abū Rāfiʿ b. ʿImrān ii 628.
Abū Rāfiʿ Sallām b. Ḥuqaiq iv 496.
Abū Raǧāʾ al-Ḥuddānī, s. „Muḥammad b. Saif".
Abū Rāʾiṭa i 55. – ii 442. – iii 163, 203. – iv 188, 371, 437.
Abū Rašīd an-Naisābūrī iii 235, 318, 327. – iv 11, 34, 61, 252, 311, 469 f., 473, 479, 643.
Abū Ruʾba i 165.
Abū s-Saʿādāt iv 423.
Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī ii 470, 562 f., 580. – iv 10 f., 435, 440, 751. – v 226 f.
Abū Sahl al-Masīḥī iv 727.
Abū Saʿīd, Manichäer iv 92, 744.
Abū Saʿīd al-Baṣrī iv 247.
Abū Saʿīd al-Ğannābī iv 232, 405.
Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī i 436. – iv 91 f., 134, 317 f., 333, 345. – v 344. – vi 364.
Abū Saʿīd al-Ḫudrī iv 401, 403.
Abū Saʿīd al-Iṣṭaḫrī ii 589.
Abū Saʿīd al-Miṣrī ii 714.
Abū Saʿīd al-Ušrūsanī iv 239 f., 254.
Abū Sāʿīda Aḥmad (?) b. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 501.
Abū ṣ-Ṣaidāʾ Ṣāliḥ b. Ṭarīf aḍ-Ḍabbī ii 492, 495, 626.
Abū š-Šaiḫ ii 629 f.
Abū Šākir ad-Daiṣānī i 354-356, 360, 399, 437-439, 440, 442, 451. – ii 504. – iii 323, 361. – iv 90, 444, 630, 744. – v 70. – vi 101.
Abū Salama al-Ḫallāl i 319. – ii 635. – iii 11.
Abū Ṣāliḥ, Schüler des Bišr b. al-Muʿtamir iii 132. – iv 180. – vi 414.
Abū Ṣāliḥ Bāḍām i 300. – v 355.
Abū Ṣāliḥ Ḍakwān as-Sammān iv 453.
Abū Sālim al-Ğaišānī ii 719.
Abū ṣ-Ṣalt al-Harawī ii 605, 609. – iii 157 f., 180. – iv 756.
Abū Šāma iv 415.
Abū š-Šamaqmaq i 448.
Abū Šamir al-Ḥanafī i 130, 220. – ii 38, 85 f., 174-180, 182 f., 223 f., 408, 539, 735, 737 f. – iii 64, 128, 136, 163, 193, 221, 299, 308, 325, 327 f., 389. – iv 123-127, 156, 171, 176, 362, 422, 571, 710. – v 37-42, 284, 368. – vi 193, 237, 391.
Abū s-Sarāyā i 256, 267, 295. – iii 150 f., 154.
Abū Šuʿaib al-Barāṭī iii 144.
Abū Šuʿaib al-Ḥaǧǧām iii 144.
Abū Šuʿaib al-Qallāl ii 22. – iii 144.
Abū Šuʿaib aṣ-Ṣūfī / an-Nāsik iii 142-145. – iv 94. – v 340.
Abū Ṣufra ʿAbdalmalik b. Ṣufra ii 201. – iv 754.
Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl i 14. – ii 189 f., 200-202, 205 f., 212-214, 224 f., 602, 658, 711, 721. – iv 589, 747. – v 121.
Abū Sulaimān ad-Dārānī i 139, 142-145. – ii 74, 98, 102. – iv 435, 740.
Abū Šurāʿa al-Qaisī iii 495.
Abū Ṭāhir al-Ğannābī iv 333.

Abū ṭ-Ṭaiyib al-Balḫī iii 131. – iv 253. – v 407 f.
Abū ṭ-Ṭaiyib ar-Rāzī ii 638.
Abū Ṭālib al-Makkī iv 8, 230, 244, 456, 584, 687, 735.
Abū Tammām ii 499. – iii 213, 295, 301, 483, 489 f., 498 f.
Abū Tammām, *dā'ī* iv 120, 740.
Abū Ṭaubān (Murǧi'it) ii 735-737. – iii 193, 428. – iv 128, 572. – v 43.
Abū Ṭaur ii 149. – iv 278.
Abū Ṭufaila al-Hirmāzī ii 72.
Abū Turāb an-Naḫšabī ii 629.
Abū ṭ-Ṭuruq aḍ-Ḍabbī ii 237 f., 320 f.
Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām i 35, 37, 142, 216, 226. – ii 18, 86. – iii 161, 297. – iv 202, 217 f., 570, 619.
Abū 'Ubaida b. al-Ǧarrāḥ vi 286.
Abū 'Ubaida at-Tamīmī i 171, 410, 412. – ii 188, 193-198, 200, 202-208, 212, 229, 269, 467, 601, 657 f., 711, 720. – iii 58. – iv 265, 588, 748. – v 120 f.
Abū 'Ubaida Ma'mar b. al-Muṯannā i 153, 168. – ii 8, 91, 160, 220, 266, 335, 391, 425, 464, 498. – iii 33, 433. – iv 420, 748. – v 177, 298 f.
Abū 'Ubaida b. Muḥammad b. 'Ammār b. Yāsir ii 690.
Abū 'Ubaidallāh al-Kātib i 132. – ii 157.
Abū 'Ubaidallāh Mu'āwiya, Wesir ii 7, 16. – iii 21.
Abū 'Umar al-Bāhilī,
s. „-Bāhilī, Abū 'Umar Muḥammad b. 'Umar".
Abū 'Uṯmān al-Makkī iv 721.
Abū 'Uṯmān an-Nahdī ii 170.
Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 465-467, 483, 496-498, 500 f. – iv 116.
Abū Ya'fūr al-'Abdī i 320.
Abū Ya'lā Ibn al-Farrā' i 264, 403. – ii 433. – iv 218, 420, 423, 432.
Abū l-Yaqẓān Muḥammad, Rustamide ii 232. – iii 480. – iv 262.
Abū Yazīd, der „Mann mit dem Esel" i 30. – iv 263 f., 270.
Abū Yazīd al-Biṣṭāmī iii 196. – iv 280, 286, 322, 394, 421, 426.
Abū Yazīd al-Ḫwārizmī ii 602.
Abū Yūnus al-Uswārī ii 79.
Abū Yūsuf i 45, 138, 184, 189, 191-193, 212, 215, 238. – ii 149 f., 152, 161, 303, 449, 536, 541, 544 f., 572, 628, 636, 646, 648 f., 698, 729. – iii 27, 33 f., 56, 100, 137, 169, 176, 178, 183, 187 f., 298. – iv 47, 655, 711, 757. – v 25, 326. – vi 7.
Abū Yūsuf al-Qazwīnī ii 404.
Abū Zaid al-Anṣārī, Sa'īd b. Aus i 189. – ii 85, 319, 384, 423. – iii 476.
Abū Zaid al-Balḫī iv 253, 717.
Abū Zufar aḍ-Ḍirārī iii 35, 61 f., 501. – v 251, 338.
Abu Zufar al-Makkī iv 251 f. – vi 225 f., 234.
Abū Zur'a ad-Dimašqī i 63, 129, 190. – iii 452.
Abū Zur'a al-Ḥaḍramī, 'Amr b. Ǧābir ii 716 f.
Abū Zur'a ar-Rāzī ii 541, 636 f. – iv 217.
Abwā' (Ḥiǧāz) i 396. – ii 252, 294 f., 341, 677.
adab ii 19, 119. – iii 162 f., 304 f., 332, 420, 488. – iv 3, 111.
adab al-ǧadal iii 37, 199. – iv 306 f.
'adāla, persönliche Integrität i 127, 169, 200. – ii 132 f., 149, 239, 282, 308. – iii 266, 383, 455, 466, 469, 475. – iv 211, 649, 651, 653, 697 f., 733.
s. auch Wortindex s. v.
Adam i 279, 454 f. – ii 12, 46, 64, 110, 405, 509, 516, 529, 688. – iii 53 f., 127, 303, 373. – iv 69, 100, 322, 324, 362, 370, 384, 387, 399, 422, 424, 456, 461, 522, 539 f., 552 f., 591 f., 597, 602, 639. – v 202, 244 f., 321. – vi 185, 426.
nach dem Bilde Gottes geschaffen i 144, 213 f., 346, 391, 403. – ii 110, 509, 681. – iii 425, 439 f. – iv 370, 377-384, 424. – vi 217.
Geist -s iii 12, 16, 373.
Ādam b. 'Abdal'azīz i 448.
Ādam b. Abī Iyās ii 67, 641.
-Ādamī, Abū 'Uṯmān Ismā'īl iii 295. – v 32, 274.
aḏān i 248. – ii 191, 359. – iv 424, 681.
Āḏarbaiǧān i 74, 89, 249. – ii 446, 465, 490, 588. – iv 241, 423, 561.
Aden ii 391.
'Adī b. 'Adī al-Kindī i 76.
'Adī b. Arṭāt ii 43 f., 127, 133. – iv 654.
-'Adlīya iv 509.
vgl. auch Wortindex s. v.
Adoptianismus iii 397-399, 438. – iv 238. – vi 137, 139, 217.
Adoption ii 1, 511.
Ādurfarnbag ī Farroḫzādān iii 203 f.
Äneas von Gaza iv 360, 452, 555.
'Affān b. Muslim aṣ-Ṣaffār ii 69. – iii 458.

Afghanistan i 419. – ii 219, 491, 513, 567, 572f., 587. – iii 157.
ʿAfīf b. Maʿdīkarib i 319.
ʿAfīf b. Sālim ii 84.
Aflaḥ b. ʿAbdalwahhāb i 411, 415. – ii 200, 211, 214.
Afrāsiyāb ii 560.
Afšīn ii 626. – iii 488f. – iv 254.
-Afwah, Abū ʿUbaidallāh iii 131.
aǧal,
s. „Todesgeschick, Todestermin".
Agathios iii 334.
Agathinus,
s. „Claudius Agathinus".
Aġlabiden iii 479. – iv 261, 265f., 268.
-ʿAǧradīya ii 574f., 616. – v 133.
s. auch „ʿAbdalkarīm b. ʿAǧrad".
-Āǧurrī i 60, 94. – ii 78, 538, 648f., 677. – iii 503.
Ägypten i 11, 33, 39, 55, 63, 74, 78, 81, 125, 325, 327, 418, 427. – ii 17, 27, 33, 42f., 117, 123, 183, 185, 194, 197, 210, 395, 420f., 474, 501, 507, 525, 550, 553, 631, 636f., 678, 694, 699, 713-717, 719f., 722-727, 729, 731-735, 737, 742. – iii 60, 96, 102f., 108, 148, 179f., 424, 428, 444, 452, 454, 470, 473, 476f., 485f., 488, 490, 494. - iv 52, 142, 195f., 259, 272, 378, 436, 447, 509, 530, 561, 662, 716, 732, 736.
Oberägypten ii 722, 727, 735. – iii 178f., 478. – iv 371.
āḥād,
s. „*ḫabar al-wāḥid*" und Wortindex s. v.
ʿahd Ardašīr ii 26. – iii 55, 448, 466. – iv 711, 734.
ʿahd ʿUmar (šurūṭ ʿUmarīya) ii 362, 722. – iii 27f.
-Aḥdab, Abū l-Ḥusain iv 161.
aḥdāṯ, ii 289, 387, 447.
s. auch „*ʿaiyārūn*".
-Aḥfaš al-akbar ii 86. – vi 31.
-Aḥfaš al-aṣġar iii 498. – iv 85.
-Aḥfaš al-ausaṭ, Saʿīd b. Masʿada ii 85f., 182, 456. – iii 307, 476. – iv 36, 145, 308, 380, 414. – v 299.
-aḥkām al-ḫamsa ii 302. – iii 286.
ahl al-ʿadl,
s. Wortindex s. r. *ʿ-d-l.*
ahl al-ʿĀliya ii 126, 166.
ahl al-bait i 258, 259f., 275, 288, 380. – ii 165, 271, 470-472, 477, 635, 654, 717. – iii 97, 507. – iv 80, 212, 701, 708. – v 55, 155.
s. auch Wortindex s. r. *ʾ-h-l.*
ahl aḍ-ḍimma i 329, 414. – ii 126, 449, 621, 722. – iii 27, 167f., 202. – iv 693, 720, 727.
ahl al-ǧanna,
s. Wortindex s. r. *ǧ-n-n.*
ahl al-ḥaqq
s. Wortindex s. r. *ʾ-ḥ-l.*
Ahl-i Ḥaqq iii 415. – iv 407.
ahl al-hawā/ahwā',
s. Wortindex s. r. *h-w-y.*
ahl al-iṯbāt,
s. Wortindex s. r. *ṯ-b-t.*
ahl al-kitāb i 423. – ii 233, 406, 563, 616. – iv 101, 113, 361, 609, 636, 677, 751.
ahl ar-raʾy i 189. – ii 134.
ahl aṣ-ṣuffa iii 104.
ahl as-sunna (wal-ǧamāʿa) i 199. – iii 453. – iv 179, 182, 264, 685. – v 159f. – vi 413, 426.
ahl aṯ-ṯabat,
s. Wortindex s. r. *ṯ-b-t.*
Weitere Zusammensetzungen mit *ahl*
s. Wortindex s. v.
Aḥmad an-Nāṣir i 408f.
Aḥmad Šarrāk iv 213.
Aḥmad as-Suhailī iv 256.
Aḥmad Zarrūq iv 198.
Aḥmad b. ʿAbdallāh al-ʿIǧlī iii 470. – iv 685.
Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Karḫī i 392.
Aḥmad b. ʿAbdallāh at-Tamīmī al-Gūybārī ii 520.
Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Salām ii 447.
Aḥmad b. Abī Duwād al-Ḥasanī iii 483.
Aḥmad b. Abī Ḫālid al-Aḥwal iii 158.
Aḥmad b. Abī l-Ḥawārī i 139f., 144f., 287.
Aḥmad b. Aiyūb al-Kātib iii 441.
Aḥmad b. Aiyūb b. Mānūs,
s. „Ibn Mānūs".
Aḥmad b. ʿAlī at-Tamīmī, Abū Yaʿlā ii 469.
Aḥmad b. ʿAmr b. Abī ʿĀṣim aš-Šaibānī ii 628f.
Aḥmad b. ʿĀṣim al-Anṭākī i 146f. – iv 34, 104.
Aḥmad b. ʿAṭāʾ, Mystiker i 303.
Aḥmad b. ʿAtāʾ al-Huǧaimī ii 95, 98f., 271.
Aḥmad b. Ǧaʿfar aḍ-Ḍarīr al-Wakīʿī ii 39.
Aḥmad b. Ǧamīl al-Marwazī ii 519f.
Aḥmad b. Ġassān ii 99. – iii 473.
Aḥmad b. Ḫābiṭ i 214. – ii 390. – iii 430-437, 439, 442, 444. – iv 58. – vi 139, 211-219.
Aḥmad b. Ḫalaf (al-Furātī ?) iii 92.
Aḥmad b. Ḫālid, Abū l-Wazīr iii 495.
Aḥmad b. Ḥarb ii 609.
Aḥmad b. al-Ḥasan al-Mīṭamī i 386.
Aḥmad b. al-Ḥasan al-Mismaʿī iv 121.
Aḥmad b. Ḥiḍrōya ii 547.

Aḥmad b. al-Ḥusain al-Aṭrābulusī i 415 f. – ii 208, 421. – iv 663.
Aḥmad b. Ibrāhīm ad-Dauraqī iii 461.
Aḥmad b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Dāwūd iii 190.
Aḥmad b. ʿĪsā b. Zaid i 252, 257, 267. – ii 473. – iii 94, 162.
Aḥmad b. Isḥāq al-Ǧūzǧānī ii 564.
Aḥmad b. ʿIṣma aṣ-Ṣaffār iv 95.
Aḥmad b. Manṣūr ar-Ramādī ii 347.
Aḥmad b. al-Muʿaḍḍal iii 134. – iv 51-54, 123.
Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥudair iv 274 f.
Aḥmad b. Muḥammad b. Masrūq vi 420.
Aḥmad b. Muḥammad b. Sālim iv 288.
Aḥmad b. Mūsā b. Ǧaʿfar iii 197.
Aḥmad b. Mūsā b. Saʿdī iv 737.
Aḥmad b. al-Muʿtaṣim iii 491. – iv 722.
Aḥmad b. Naṣr al-Ḫuzāʿī ii 388, 725. – iii 160, 175, 448, 471-473, 479, 494, 502. – iv 414.
Aḥmad b. Rabāḥ (?) iii 475 f.
Aḥmad b. Riyāḥ iii 475, 494.
Aḥmad b. Saʿīd al-Asadī iv 131.
Aḥmad b. Saiyār iii 158, 180.
Aḥmad b. Ṣāliḥ ii 522.
Aḥmad b. Šihāb al-Anbārī iii 500.
Aḥmad b. Sinān al-Qaṭṭān ii 437.
Aḥmad b. aṭ-Ṭaiyib as-Saraḫsī, s. „-Saraḫsī".
Aḥmad b. ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī ii 160.
Aḥmad b. ʿUbaidallāh aṯ-Ṯaqafī iii 6.
Aḥmad b. ʿUmar b. Ḥafṣ al-Wakīʿī ii 39.
Aḥmad b. Yaḥyā b. ʿAbdalʿazīz, s. „Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī".
Aḥmad b. Yazīd al-Muʿallim iv 271.
Aḥmadīya iv 353.
Aḫmīm ii 728.
Aḥnaf b. Qais i 343.
Aḫnas b. Qais ii 582-584, 587. – iv 752.
Aḫnas b. Šarīq aṯ-Ṯaqafī ii 146, 643.
Ahriman ii 40, 53.
Aḫṭal i 67.
(Banū l-) Ahtam ii 26, 242.
Aḫūdemmeh i 43.
-Aḥwaṣ ii 297.
Ahwāz i 284, 446. – ii 61, 81, 138, 160, 173, 218, 289, 294, 296, 332, 612, 625. – iii 150, 493. – iv 243, 252, 276, 302, 643.
-Ahwāzī, al-Ḥasan b. Ibrāhīm ii 371.
Ai Ḫanum ii 500.
ʿAinalquḍāt al-Hamaḏānī iii 232. – iv 359, 476, 529, 556.
Ainesidem iv 665.
ʿĀʾiša i 16, 180, 295. – ii 117, 200, 480, 512, 679, 691, 701. – iv 59, 214, 255, 387, 403, 700. – V 339. – vi 187, 189, 236, 286 f., 316, 424.
ʿaiyārūn iii 98, 106, 147, 173. s. auch *„aḥdāṯ"*.
aiyām al-ʿAǧam ii 41, 126.
-ʿAiyāšī, Muḥammad b. Masʿūd ii 566 f. – iv 742, 751. – vi 162.
Aiyūb al-Abraš, s. „Job von Edessa".
Aiyūb al-Qazzāz ii 288.
Aiyūb as-Saḫtiyānī i 77, 159, 189, 224. – ii 66, 80, 89, 94, 108, 131, 143, 147, 173, 191, 220, 286, 300, 323 f., 342-352, 353, 355, 362, 368, 379, 385, 419, 561, 646, 653, 660, 671. – iv 54, 660. – v 166.
Aiyūb b. ʿAbdassalām iv 402.
Aiyūb b. ʿĀʾiḏ aṭ-Ṭāʾī i 180.
Aiyūb b. al-Auṯar (?) ii 311. – iv 232.
Aiyūb b. Ǧaʿfar b. Sulaimān b. ʿAlī ii 177 f., 223. – iii 299, 301.
Aiyūb b. Ḫūṭ al-Ḥabaṭī ii 70, 77, 106.
Aiyūb b. Isḥāq b. Ibrāhīm Ibn Sāfirī iii 160.
Aiyūb b. Nūḥ b. Darrāǧ iv 742.
Aiyūb b. Sulaimān i 300.
Aizarǧ iv 264.
-ʿAkauwak iii 202.
ʿAkka i 68.
Akṯam b. Ṣaifī iii 451. – iv 330. – v 285. – vi 473.
Akzidens i 355 f., 358, 436. – ii 40, 398-400, 417, 732. – iii 37-42, 44, 47, 62, 68 f., 72, 115, 119, 224, 228-233, 240 f., 243 f., 255, 282 f., 325, 334, 337, 353, 360-364, 376, 426 f., 481. – iv 4-7, 17 f., 28-30, 34, 41-43, 73, 87, 129, 137-139, 150 f., 167, 186 f., 189, 192, 194, 311, 335, 444, 458, 460, 466, 470-472, 479 f., 484, 486, 527, 559, 730. – v 231-233, 302 f., 372, 374-376. – vi 8-11, 111, 224 f., 239 f., 253, 290, 303, 343 f., 358, 388, 396, 402, 408, 412 f. s. auch Wortindex s. v. *ʿaraḍ*.
ʿAlā' b. Burd b. Sinān i 100.
ʿAlā' b. al-Ḥāriṯ al-Ḥaḍramī i 96 f., 101. – vi 425 f.
Alabān ii 573.
Alchimie i 281, 398, 424, 428. – ii 40, 458. – iii 32, 38, 63, 66, 76, 160, 218, 333, 340, 365 f. – iv 36, 451, 461, 464, 718.
Aleppo i 68, 144, 323. – ii 562. – iii 10 f., 20. – iv 169.
Alexander ii 718. – iii 301, 453.
Alexander von Aphrodisias iii 43, 120, 242, 257, 321, 352, 354, 356, 364. – iv 452, 461, 490.

Alexander von Tralles iii 444.
Alexanderroman iv 344.
Alexandria i 418. – ii 279, 714 f., 718, 720 f. – iv 650, 672.
ʿAlī i 22, 70 f., 85, 138, 151, 154, 157, 160 f., 169 f., 172, 175 f., 181, 197 f., 224, 233-235, 238-240, 242-245, 257, 269, 272 f., 275, 281-283, 286, 288-291, 293 f., 297 f., 306-310, 326 f., 331, 334, 339, 350, 378-380, 386, 417, 440. – ii 9-11, 107, 116 f., 165, 211, 225, 270, 272, 307 f., 368, 396, 412-414, 429, 436, 439, 477 f., 480, 563, 580-582, 689, 698, 714, 716, 719, 734. – iii 5, 10 f., 13, 129-131, 141, 158, 166, 187, 189 f., 196, 199, 218, 289-291, 390 f., 416 f., 440, 446, 450 f., 455, 468, 473, 475. – iv 14 f., 44, 56 f., 59 f., 64, 67, 72, 78, 91, 114, 211 f., 245, 268, 290, 293, 314, 357, 380, 393, 399, 438, 459, 540, 544, 563, 575, 583, 594 f., 600, 602, 690, 697 f., 700, 702-704, 709. – v 18 f., 21, 27 f., 50-58, 63-65, 97-101, 115, 125, 130, 157, 177, 204 f., 227, 251, 300, 325-328, 456 f. – vi 197 f., 203, 234-236, 269 f., 285-287, 289, 301 f., 316 f., 423 f., 431, 440, 454.
als *ḫāsif an-naʿl* i 180, 257, 381.
steht zu Muḥammad wie Aaron zu Mose i 248. – ii 634. – v 99.
man ana maulāhu i 248, 381. – ii 479. – v 457.
seine Predigten i 252, 264, 278, 290, 297. – iv 438.
Überhöhung -s i 85, 160, 176, 197, 239, 283, 288, 309. – ii 478. – iii 440, 446. – iv 96, 754. – v 325 f.
nicht unter die *ḫulafāʾ ar-rāšidūn* gezählt i 95. – ii 107, 439. – iii 189, 450, 475. – v 115, 204 f.
seine Wiederkehr i 8, 286, 297 f., 303, 306 f., 309, 331, 380. – iii 11. – iv 549.
ʿAlī al-Aḥwal iii 188.
ʿAlī ad-Dārī iii 460.
ʿAlī an-Nāqī i 352, 371 f. – iii 189.
ʿAlī ar-Riḍā i 276, 278, 280 f., 306, 308, 324, 334 f., 352 f., 359, 371, 380, 384, 386, 388-391, 394, 438, 453. – ii 427, 436, 446, 486, 631. – iii 61, 95-98, 108, 150, 154-160, 180, 188 f., 191, 196 f., 402, 452. – iv 347, 371, 386, 442, 482, 553, 566, 599, 601, 756.
ʿAlī al-Uswārī,
s. „ʿAlī b. Ḫālid al-Uswārī“.
ʿAlī b. ʿAbdalʿazīz al-Ǧarawī ii 733.
ʿAlī b. ʿAbdallāh al-Madīnī i 60, 117, 217. – ii 138, 152, 324, 647, 655, 671, 676, 709. – iii 464, 470, 475.
ʿAlī b. Abī l-Ġanāʾim vi 430.
ʿAlī b. Abī Ḥamza al-Baṭāʾinī i 331. – iii 96.
ʿAlī b. Abī Muqātil iii 55.
ʿAlī b. Abī Sāra ii 108.
ʿAlī b. Abī Ṭalḥa i 119.
ʿAlī b. ʿAbīda ar-Raiḥānī iii 204. – iv 757. – v 324 f., 351.
ʿAlī b. Aḥmad al-Fārisī ii 537. – v 25.
ʿAlī b. Aiyūb al-Qummī v 170.
ʿAlī b. ʿĀṣim aṣ-Ṣiddīqī al-Wāsiṭī ii 52, 303, 320.
ʿAlī b. al-Ǧahm iii 204, 493, 495. – iv 236, 601 (?).
ʿAlī b. Ḥadīd b. Ḥukaim al-Azdī i 352.
ʿAlī b. Ḫālid al-Uswārī ii 84, 426. – iii 291, 299, 302, 419-422. – iv 5, 15, 110, 140, 309 f., 516, 758. – v 412. – vi 15, 120, 151-153, 205 f., 235.
ʿAlī b. al-Ḫalīl i 448. – iii 21.
ʿAlī b. al-Ḥasan aš-Šaqīqī ii 556 f.
ʿAlī b. Ḥatfān b. uḫt an-Naẓẓām iii 297.
ʿAlī b. al-Ḥazauwar al-Ġanawī i 294.
ʿAlī b. al-Ḥusain b. Abī l-Ḥurr al-ʿAnbarī ii 657 f.
ʿAlī b. al-Ḥusain b. Wāqid ii 519 f., 525, 555 f.
ʿAlī b. Ibrāhīm al-ʿAlawī ii 474. – iv 750.
ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī i 257, 295, 391.
ʿAlī b. ʿĪsā iv 118, 215.
ʿAlī b. Isḥāq b. Yaḥyā b. Muʿāḏ iii 490.
ʿAlī b. Ismāʿīl b. Ǧaʿfar iii 98.
ʿAlī Ibn al-Madīnī,
s. „ʿAlī b. ʿAbdallāh al-Madīnī“.
ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān ii 535, 540.
ʿAlī b. Manṣūr i 387. – v 71.
ʿAlī b. Mīṯam i 320, 351, 386, 389 f. – ii 426-429, 478, 480. – iii 59, 221, 290, 299, 419. – iv 313, 380, 565, 679, 689. – v 100 f. – vi 206.
ʿAlī b. Muǧāhid ar-Rāzī ii 634.
ʿAlī b. Muḥammad, ṣāḥib az-Zanǧ iv 47.
ʿAlī b. Muḥammad b. Sulaimān an-Naufalī ii 159, 474. – iv 750.
ʿAlī b. Muqātil ar-Rāzī vi 283 f.
ʿAlī b. Mūsā al-Qummī iv 652.
ʿAlī b. Niǧād al-Yaškurī ii 56.
ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī iii 364, 399. – iv 113, 330, 348, 557, 612, 632, 634, 637.
ʿAlī b. Riʾāb/Rabāb as-Saʿdī i 382 f. – ii 487, 599 f. – iv 743.
ʿAlī b. Riḍwān ii 715.
ʿAlī b. Riyāḥ ii 426.
ʿAlī b. Saʿīd al-Iṣṭaḫrī iv 249.
ʿAlī b. Saʿīd ar-Rustuġfanī ii 164.
ʿAlī b. Ṣāliḥ (b. Ṣāliḥ) b. Ḥaiy i 247.

ʿAlī b. Sulaimān ii 723.
ʿAlī b. Ṯābit i 448.
ʿAlī b. Ṭibrāḫ iv 219.
ʿAlī b. Yaqṭīn i 389 f., 398. – iii 96, 98. – iv 743.
ʿAlī b. Yāsīn iii 295.
ʿAlī b. Yazīd as-Samarqandī ii 567.
ʿAllān aš-Šuʿūbī III 200. – iv 91.
Allegorese,
s. „Koranexegese".
Almohaden iv 423.
ʿAlqama b. Marṯad al-Ḥaḍramī i 186, 199, 214, 404. – ii 144, 514, 655. – iv 740.
ʿAlqama b. Qais an-Naḫaʿī i 161, 186. – iii 169.
amāna,
s. Wortindex s. v.
-Aʿmaš, Sulaimān b. Mihrān i 160, 186, 217-219, 237 f., 247, 258, 266, 287, 289, 404. – ii 147, 151, 633 f. – iii 7, 217. – iv 212, 369, 660, 721, 741. – vi 174 f.
Ambrosius iv 608.
Ameise iii 161, 313-317, 433. – iv 309. – vi 16, 166, 444.
Amīda ii 440.
Amīn, Kalif ii 68, 181, 327, 420, 541. – iii 98, 135, 147 f., 150, 154, 173, 175, 192, 299, 303, 448, 450. – iv 174, 712, 715, 756.
amīr al-muʾminīn (Titel ʿUmars) iv 696.
(bei Ḫāriǧiten) ii 465, 587, 591, 613 f. – iv 702.
(bei Šīʿiten) iii 151. – iv 702.
ʿĀmir b. ʿAbd(al)qais al-ʿAnbarī ii 39, 87 f., 254, 553. – iii 134.
ʿĀmir b. ʿAbdallāh b. Masʿūd i 179.
ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail ii 372. – v 180.
ʿĀmir b. Wāṯila al-Kinānī i 51, 212, 292-294.
-ʿĀmirī iii 207. – iv 357, 444, 500, 520 f., 556, 558, 633, 637, 673-691, 736.
ʿāmm/ḫāṣṣ ii 278, 739. – iii 168, 193 f., 265, 389 f., 506. – iv 41, 126, 305, 648. – v 162, 345, 450 f. – vi 268, 356 f., 427, 434, 452.
(Banū l-) ʿAmm ii 108, 218.
-*ʿāmma*,
s. Wortindex s. v.
ʿAmmār al-Baṣrī i 53, 55. – ii 3. – iii 36, 38, 124, 220, 275 f., 340-342, 345, 367, 440. – iv 318, 371, 408, 425, 437 f., 455, 491, 503, 508, 510, 601, 631. – v 367.
ʿAmmār Ḏū Kubār al-Hamdānī i 445.
ʿAmmār b. ʿAbdalmaǧīd ii 519 f.
ʿAmmār b. Yāsir i 294, 379. – ii 329, 563, 690. – iv 704 f. – v 99, 227, 327. – vi 197, 200, 470.
(Pseudo-)Ammonios iii 280 f., 326, 338, 365. – iv 27, 433, 440 f., 444, 447, 451 f., 464, 555.
Amorium iii 469, 488.
amr bil-maʿrūf,
s. Wortindex s. r. *ʿ-r-f*.
ʿAmr b. Abī l-Miqdām,
s. „ʿAmr b. Ṯābit b. Hurmuz".
ʿAmr b. ʿAdī b. Naṣr al-Laḫmī ii 11.
ʿAmr b. ʿAlī al-Uswārī iii 295.
ʿAmr b. al-ʿĀṣ i 292, 310. – ii 124. – iii 130, 141. – iv 712. – v 153, 301, 339. – vi 197, 200, 285.
ʿAmr b. Dīnār ii 137, 349, 434, 640 f., 646, 649, 705. – iv 370, 747. – v 362.
ʿAmr b. Ḏukaina ar-Rabaʿī ii 464.
ʿAmr b. Fāʾid al-Uswārī ii 69, 81-84, 299, 351. – iii 295, 302, 422. – iv 494, 539.
ʿAmr b. Ġiyāṯ al-Ḥaḍramī i 180.
ʿAmr b. Ǧumaiʿ al-Azdī i 252. – ii 633.
ʿAmr b. Ǧurmūz vi 236.
ʿAmr b. al-Haiṯam ii 485.
ʿAmr b. al-Haiṯam, Abū Qaṭan ii 50, 73.
ʿAmr b. Ḫālid al-Wāsiṭī,
s. „Abū Ḫālid al-Wāsiṭī".
ʿAmr b. al-Ḥasan al-Kūfī ii 658.
ʿAmr b. Ḥaušab ii 319. – v 185.
ʿAmr b. Ḥuraiṯ al-Maḫzūmī i 230, 291.
ʿAmr b. al-Ḥusain al-ʿAnbarī ii 658. – iv 753.
ʿAmr b. ʿĪsā al-ʿAdawī ii 58.
ʿAmr b. Kulṯūm ii 11. – iii 100.
ʿAmr b. Laiṯ, Ṣaffāride iii 483.
ʿAmr b. Luḥaiy iii 398.
ʿAmr b. Maʿdīkarib iii 472.
ʿAmr b. Masʿada iii 504.
ʿAmr b. Murra b. Ṭāriq al-Murādī i 179, 183, 244.
ʿAmr b. Nuhaiwī iii 208.
ʿAmr b. Qais al-Kindī i 158.
ʿAmr b. Qais al-Māṣir i 158-160, 163, 184, 238, 252.
ʿAmr b. Šaddād ii 331, 382.
ʿAmr b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ i 78.
ʿAmr b. Šamir al-Ǧuʿfī i 295, 297.
ʿAmr b. Šarāḥīl al-ʿAnsī i 92 f.
ʿAmr b. Ṯābit b. Hurmuz i 272 f., 295, 311.
ʿAmr b. ʿUbaid i 48, 83, 108, 117, 189, 224, 353, 378, 396, 440. – ii 4 f., 45 f., 48, 51 f., 56, 59 f., 66 f., 69, 71, 74, 78, 81 f., 85, 101, 107 f., 137, 149, 153, 167, 173, 208, 237, 242 f., 249, 251, 253 f., 255-262, 270, 274 f., 280-310, 313, 317, 319, 321-328, 337-339, 341 f., 347, 350 f., 354, 366, 370-374, 380, 390, 517, 534, 539, 561, 634, 647, 649-651,

663, 671, 676, 682 f., 697. – iii 19, 35, 52, 57, 59, 114, 135, 170, 216 f., 264, 286 f., 291, 408, 417, 422. – iv 248, 272, 321, 508, 529, 536, 540, 544, 546, 553, 560, 572, 575, 649 f., 662 f., 665, 698, 746, 748 f., 760. – v 33, 109 f., 140-146, 151, 154, 156-158, 160, 163-179, 180, 183, 188, 248, 300. – vi 431.
Brief an - ii 258 f.
ʿAmr b. uḫt al-Muʾaiyad / (al-Mōbad ?) ii 5.
ʿAmr b. Yazīd at-Tamīmī i 214.
ʿAmr b. az-Zubair i 418.
ʿAmrūs b. Fatḥ i 415. – ii 188, 603.
Āmul i 166. – ii 513. – iv 629.
analogia entis iv 420.
Analogieschluß,
s. *„qiyās“*.
ʿAnān ben David i 188. – ii 341. – iii 430.
Anas b. Abī Šaiḫ iii 100.
Anas b. Mālik ii 54, 72, 146, 200, 362 f., 376, 684. – iii 52. – iv 526, 710.
Anastasianopolis,
s. „Mardīn“.
Anaxagoras iii 344, 350, 355, 365 f. – iv 468, 470, 665.
Anaximander iii 326.
Anaximenes vi 38.
ʿĀnāt ii 472, 475. – iv 56, 231. – vi 283.
Anbār i 187. – iii 3. – iv 142.
(Banū l-) ʿAnbar ii 154-164, 322, 657 f.
ʿAnbasa b. Saʿīd al-Qaṭṭān ii 56.
Anderssein,
s. „Identität“; Wortindex s. v. *taġāyur* und *lā huwa huwa wa-lā huwa ġairuhū*.
- Gottes,
s. Wortindex s. v. *šaiʾ lā kal-ašyāʾ*.
-Anmāṭī, Ǧaʿfar b. Muḥammad iv 757.
-Anmāṭī, Muḥammad b. Ṣāliḥ iv 215.
Anōširwān ii 28 f., 36, 445. – iii 324, 352.
Anrecht Gottes,
s. Wortindex s. v. *ḥuqūq Allāh*.
(Banū) ʿAns i 127 f., 142.
-Anṣārī, Abū l-Ḥasan iv 675.
Anselm von Canterbury iv 568.
-Anṭākī iv 577.
-Anṭākī,
s. „Aḥmad b. ʿĀṣim“.
Anthropologie,
s. „Mensch(enbild)“.
Anthropomorphismus i 28, 211-214, 228, 230, 238, 250, 265 f., 303, 317, 327, 342, 345, 348, 359 f., 383, 394, 401-403, 450, 452. – ii 30-32, 100, 109, 175, 184 f., 207, 212, 231, 369, 379 f., 400, 403, 428, 432-434, 454 f., 480, 482, 491, 526, 529 f., 550, 593, 600, 608 f., 611, 629, 632, 676, 696 f., 700, 711, 721, 723 f., 735, 742. – iii 6, 26, 37, 49, 99, 136, 138, 142-145, 156, 158, 168, 181 f., 212, 221, 270, 273, 288, 400, 425, 437 f., 440, 449, 459, 466-468, 472. – iv 15, 27, 57, 62, 96, 115, 131 f., 171, 173, 190 f., 215, 221 f., 230, 241 f., 244, 255, 286, 369 f., 373-424, 437, 443, 448, 537, 566, 588, 626, 674, 748. – v 69, 72-76, 107, 224, 240, 242, 333, 340, 345, 355-362. – vi 301, 312, 333, 355, 424 f.
Antichrist i 91, 266. – ii 617. – iii 53, 158. – iv 381.
Antike iii 9, 37, 42-44, 77, 200 f., 206 f., 224, 258, 280, 313, 315, 323 f., 329, 343, 349, 355, 357 f., 380. – iv 142, 323-325, 344, 359, 452-454, 459, 463, 465, 474 f., 482, 490, 552, 555, 592, 650, 666, 731, 741. – vi 367, 455.
s. auch „Aristoteles“, „Galen“, „Neuplatonismus“, „Übersetzungen“.
Antinomismus i 383. – ii 623, 626. – iii 5, 97. – iv 594, 692.
Antiochien i 68, 146. – ii 445, 715. – iii 10.
Antlitz Gottes,
s. „Gott“ und Wortindex s. v. *waǧh*.
Antonius iv 643, 682.
Anyab b. Sahl al-Ḫarrāz iv 440.
Aphrahat iv 403.
Apokalypse i 6, 273, 276, 295. – ii 716. – iv 385, 421 f., 695, 739.
Apollonios von Tyana i 427. – ii 714. – iii 281, 341 f., 354 f., 364, 369 f. – iv 344.
Apologos,
s. „Ubulla“.
Apostasie i 8. – iii 287, 466. – iv 14, 17, 39 f., 62, 171, 193, 423, 581-583, 690, 692. – vi 407.
apriorisch, „notwendig“ *(ḍarūrī)* iii 86 f., 118, 168, 231, 250 f., 269, 381. – iv 666-668.
s. auch „Erkenntnis“, „Gotteserkenntnis“, „Wissen“; Wortindex s. r. *ḍ-r-r*.
ʿaql,
s. „Verstand“.
ʿAqūla i 151.
Arabien ii 311, 384, 639. – iii 170. – iv 232.
s. auch „Südarabien“.
ʿArafāt ii 402. – iv 401. – vi 186, 267.
Arak (Ortsname) iv 235.
Archytas von Tarent i 364. – iii 357.
Ardašīr ii 36.
s. auch *„ʿahd Ardašīr“*.
Argument Gottes,
s. Wortindex s. v. *ḥuǧǧa*.
Arianismus ii 504. – iv 376, 629.

Aristobul von Alexandrien iv 417.
Aristoteles i 49, 151, 358 f., 365 f., 441, 449. – ii 18, 27, 39 f., 411, 441, 469, 502, 526, 721. – iii 23, 37, 42, 69, 75, 78, 112, 200, 206, 209, 218, 226, 237-240, 242 f., 269, 275, 298, 302, 309, 312-315, 318-324, 331, 333 f., 338, 340, 343-347, 350, 354-358, 363 f., 367, 370 f., 411. – iv 29, 73, 85, 97, 105, 120, 125 f., 132, 142, 186, 206 f., 313, 325, 359, 426, 451, 454 f., 458, 463-472, 474, 486-488, 490, 518, 527, 534, 573, 667, 727, 731 f., 758, 761. – v 70, 229, 298 f., 395. – vi 21, 37 f., 41, 63 f., 69, 80, 130, 313.
Theologie des -,
s. Buchindex s. t.
arkān ii 376. – iv 356-358.
s. auch Wortindex s. v. *rukn*.
Arkesilaos iv 727.
Armenien i 74 f., 89, 109. – ii 313, 316, 442, 612. – iii 12, 59, 166, 490, 500. – iv 238-240. – v 2.
Armut i 97, 164. – ii 19, 120, 438, 533, 637. – iii 63, 296, 406. – iv 197, 340, 498.
Arnobius iv 608, 612, 670, 744.
Arrağān ii 617. – iv 247.
Arrān iv 238, 241.
Arṭabān ii 356 f.
Arvastān ii 440.
Ärzte i 51 f., 427. – ii 37, 157, 241, 300, 396 f., 445, 487. – iii 69, 76, 179, 205, 307, 333 f. – iv 256, 269, 323, 451. – vi 75 f., 83.
Aʿšā Banī Rabīʿa i 309.
Aʿšā Hamdān i 171, 254, 286. – ii 8.
Asad b. ʿAbdallāh al-Qasrī i 167, 343. – ii 509, 512 f. – iii 11 f.
Asad b. al-Furāt ii 727. – iv 268.
Asʿad b. Hammām b. Murra i 321, 325.
Asad b. Marzubān al-Fāryābī ii 332.
Asʿad b. Muḥammad al-Karābīsī vi 423.
Asad b. Mūsā al-Umawī ii 105, 726 f., 732.
Asad b. Wadāʿa aṭ-Ṭāʾī i 117.
-Ašağğ,
s. „Ğaʿfar b. Ḥarb".
-Aṣamm, Abū Bakr b. Kaisān i 408. – ii 46, 164, 176, 396-418, 422, 426, 431, 481, 507, 731. – iii 20, 26, 33, 37 f., 44, 50 f., 55 f., 62, 68, 74, 79, 84, 87, 109, 111, 128 f., 132, 169, 174, 176 f., 187, 211, 222, 224, 268, 288, 334, 391, 394, 416, 477, 482. – iv 3, 7, 15, 53, 441, 460, 486, 513, 539, 541, 552, 580, 586, 600, 611, 630, 647, 655 f., 663, 674, 689 f., 705, 707, 714 f., 719, 750, 763. – v 47, 71, 78 f., 193-211, 240, 283 f., 395. – vi 162, 173, 222, 234, 337.
-ʿ*ašara al-mubaššara* i 21 f., 201, 240. – ii 480. – iii 130. – iv 59, 700. – v 52, 57. – vi 286.
-Aš'arī i 140, 152, 264, 268 f., 347 f., 356 f., – ii 50, 55, 109, 117, 189, 234, 336, 427, 475, 477, 484, 498, 574, 581, 599, 615, 629, 736 f. – iii 71, 86, 91 f., 123 f., 126, 132, 138 f., 143, 218, 234, 238, 257, 273, 275, 309, 311, 320, 343, 357, 409, 412, 423, 430. – iv 9 f., 16 f., 22, 31, 38, 48, 50, 75, 84, 112, 120, 134-136, 141, 147, 151 f., 154, 163-165, 168, 170, 173, 179, 181, 184 f., 190, 192, 194, 206, 213, 215, 247, 305, 307 f., 311, 325 f., 336, 348, 418, 431 f., 437, 443 f., 456, 475 f., 479, 485, 498, 505, 511, 571, 573, 578, 585, 603, 615, 645, 647, 669, 677-679, 688, 728, 737. – v 47, 224, 255, 364, 370, 379, 395 f. – vi 5, 14, 237 f., 250, 274, 302, 364, 366, 392 f., 396 f., 407, 413, 427, 430, 434, 441, 443, 453 f., 456.
s. auch Buchindex s. t. *Maqālāt al-Islāmīyīn*.
Aš'ariten iv 11, 22, 141, 183, 186, 243, 275, 348, 410, 419, 436, 456, 470, 475 f., 505 f., 541, 572 f., 576, 610, 615-617, 620 f., 642, 644 f., 670, 677, 700, 730.
-Aš'aṯ i 273.
-Aš'aṯ b. Qais i 319. – ii 239. – vi 199.
-Aš'aṯ b. Sa'īd as-Sammān ii 56.
asāwira ii 78, 81, 131.
-Aṣbağ b. Nubāta al-Muğāši'ī i 288, 291 f. – iii 13, 188.
ašbāḥ i 295, 454. – ii 635. – iv 379 f.
Asbaṭ b. Wāṣil aš-Šaibānī i 105, 129. – ii 237, 253, 320.
-Aṣfar al-Fāṭimī (= -Aṣfar b. al-Aṣfar) iii 151.
aṣḥāb al-fikr,
s. Wortindex s. r. *f-k-r*.
aṣḥāb al-ḥadīṯ i 209, 272, 405, 450. – ii 117, 134, 163, 342, 384, 407, 430, 434 f., 438, 453, 555, 608 f., 630, 632, 637, 642. – iii 34, 52, 89, 99 f., 174 f., 182 f., 217, 221, 270, 384, 386, 390, 419, 450, 455, 465, 468 f., 471, 473, 496, 501. – iv 57, 66, 93, 120, 179, 215, 221 f., 250, 258, 418, 421, 425, 505, 521, 523, 541, 553, 578, 596, 650, 653, 656, 687, 697 f., 700, 722, 729, 731, 762. – v 154, 300, 367.
aṣḥāb al-hayūlā iii 338. – iv 120.
aṣḥāb al-kisā' i 258, 455.
aṣḥāb al-luṭf iv 61.
aṣḥāb al-ma'ārif iii 168, 172, 252, 416, 421. – iv 109 f., 135, 141, 311, 363 f., 719. – vi 274.

aṣḥāb al-maqāyīs,
s. Wortindex s. r. *q-y-s*.
aṣḥāb aṭ-ṭabā'i' i 364. – ii 39 f. – iii 38, 88, 165, 307, 341, 360 f. – iv 8, 72, 107, 470. – v 70, 84, 229, 260. – vi 288.
aṣḥāb at-tafsīr i 405.
aṣḥāb al-yamīn iii 432.
Weitere Zusammensetzungen mit *aṣḥāb* s. Wortindex s. r. *ṣ-ḥ-b*.
Ashkabad ii 592.
'Āṣim ii 8, 12. – v 188.
'Āṣim b. 'Abdallāh al-Hilālī ii 512.
'Āṣim b. Abī n-Naǧǧūd i 286. – ii 80.
'Āṣim b. Ḥumaid al-Ḥannāṭ i 331.
'Āṣim b. Kulaib al-Ǧarmī i 182.
'Āṣim b. Sulaimān al-Aḥwal ii 298, 300.
'Āṣim b. 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb al-'Anbarī ii 332.
Aškāb iv 78.
Askalon i 68, 142.
'Askar Mukram ii 456. – iii 218. – iv 1, 241, 243-246, 250, 253 f., 274, 276, 301, 716, 736. – vi 308.
Askese i 23, 141, 160, 224, 252, 434, 437, 449 f. – ii 4, 19, 45, 61, 67, 87-121, 141, 180, 183, 237, 253 f., 289, 295 f., 340, 343, 346, 370, 461 f., 513, 540 f., 546, 553, 561, 637, 654, 672 f., 687, 727. – iii 100, 105, 107, 129, 293, 437, 469. – iv 68-70, 94, 124, 172, 197, 206, 230, 244, 275, 299 f., 366, 410 f., 415, 519, 544, 546, 573, 579, 588 f., 682, 735 f. – v 130.
Imam muß - üben i 259, 265.
s. auch „*ṣūf*“, „*taqaššuf*“.
aṣl (Sammlung juristischer Traditionen), s. Buchindex s. v.
aṣlaḥ (Optimum) ii 34, 478. – iii 125, 130, 277 f., 405 f., 431. – iv 31 f., 74 f., 111, 130, 133, 143, 237, 336, 346, 509. – v 314-316, 420 f. – vi 110, 147-151, 256 f., 297, 340.
s. auch „Theodizee“; Wortindex s. r. *ṣ-l-ḥ*.
-Aṣma'ī ii 85 f., 147, 220 f., 322, 343, 360, 371 f., 663. – iii 506. – iv 498. – v 352.
Ašnās iv 498.
ašrāf ii 123, 129.
Aṣram b. Ġiyāṯ an-Naisābūrī ii 515, 607.
Aṣram b. Ḥaušab al-Kindī ii 632.
Ašras b. 'Abdallāh as-Sulamī i 167.
Assuan i 17.
Astrologie i 398, 427, 432. – ii 222, 547. – iii 3 f., 66, 199, 206, 209 f., 307. – iv 71, 95, 113, 142, 327, 331, 454, 496. – v 399 f. – vi 136, 292, 367, 466, 468-470.
Astronomie i 424. – ii 222. – iii 26, 201, 207, 210, 320, 324, 329, 333, 350, 394. – iv 322-324, 451. – vi 73, 75, 111, 465.
Aswad b. Yazīd an-Naḫa'ī iii 169.
'aṭā', Pension i 87. – ii 43 f., 79, 128, 195, 285, 492, 640, 677, 722. – iv 721.
'Aṭā' b. Abī Maimūna ii 54 f.
'Aṭā' b. Abī Muslim al-Ḫurāsānī i 35, 43, 79, 99, 107, 117, 119, 123, 125. – ii 52, 703. – iv 739.
'Aṭā' b. Abī Rabāḥ i 198 f. – ii 136, 378, 423, 523, 640 f., 649, 651, 703. – v 28, 354.
'Aṭā' b. Dīnār v 143.
'Aṭā' b. Farrūḫ ii 357.
'Aṭā' b. Yasār al-Hilāli ii 55, 664, 703.
-Aṯarīya ii 742.
-'Aṭawī, Abū 'Abdarraḥmān iii 418, 498. – iv 165-168. – v 72. – vi 396 f.
Äther iii 344, 350 f., 373.
s. auch Wortindex s. v. *nasīm*.
Atheismus iv 333, 361.
Athen ii 445. – iii 324.
Athenagoras iv 464, 614.
'Aṭīya ii 204. – iv 747.
'Aṭīya al-Ǧūzǧānī ii 591.
'Aṭīya aṯ-Ṯa'labī ii 591 f.
'Aṭīya b. al-Aswad al-Ḥanafī al-Yaškurī ii 573 f.
'Aṭīya b. Qais i 33.
'Aṭīya b. Sa'd al-'Aufī ii 80.
Atomismus i 428, 442. – iii 38, 40 f., 62, 67 f., 84, 115, 121, 139, 224-230, 234, 236, 245, 255, 309-317, 340, 345 f., 358, 425 f., 431, 441-443. – iv 4 f., 28-31, 61, 73, 87 f., 137-140, 150 f., 165, 171, 173, 193, 249, 309, 358, 459-481, 488, 500, 513 f., 516, 519 f., 558, 617, 758. – v 78, 254, 273 f., 306 f., 341, 371-375. – vi 3, 11-26, 64 f., 105, 110, 206 f., 220, 222 f., 237 f., 290, 303, 358, 363, 371, 378, 399, 443 f.
-Aṯram, Aḥmad b. Muḥammad ii 693 f.
Attributenlehre i 329, 374, 392 f., 408. – ii 170, 274, 400, 427, 477, 480-484, 538 f., 564, 580, 676, 700, 721, 740. – iii 26, 37 f., 49, 80, 126, 142, 156, 185 f., 220, 270, 272-276, 280-283, 399 f., 403. – iv 9, 17-27, 44, 81 f., 88, 159, 186-191, 200, 275, 312, 370, 374-376, 383, 432, 435-445, 483, 509, 615. – v 59-62, 218 f., 240 f., 341, 354, 356, 363, 392-397. – vi 134-136, 244-252, 293, 305, 379 f., 393 f., 403-407, 421, 439.
s. auch „Theologie, negative“; Wortindex s. r. *w-ṣ-f*.
Aubergine ii 176. – iii 63. – v 41.
Audianer iv 378.
'Auf b. Abī Ǧamīla al-A'rābī ii 55 f., 58, 74, 79, 85, 382, 424. – iv 746.
'Auf b. Mālik i 72.

ʿAuf b. Mālik al-Ǧušamī i 404.
Auferstehung, iv 526, 532, 548.
- leibliche ii 506. – iii 87, 255, 281, 372 f., 377, 407. – iv 6, 28, 476, 515, 521, 526, 528, 555-559.
- geleugnet ii 152, 462 (?), 626. – iv 559.
-ʿAufīya ii 594 f., 597 f.
Augendienst,
s. Wortindex s. v. *riyāʾ*.
Augustin i 422. – iii 330. – iv 490, 511, 548, 608, 613.
auliyāʾ Allāh ii 88, 99, 221, 580, 623, 738. – iii 142, 267, 292. – iv 286, 541, 643. – v 134.
s. auch Wortindex s. v. *walī/auliyāʾ*.
ʿAun b. ʿAbdallāh b. ʿUtba i 163-166, 173. – ii 219, 463.
ʿAun b. Mālik al-Mismaʿī ii 333.
(Banū) Auraba ii 249. – iv 259 f.
Aussage,
s. *ḫabar*.
-Auzāʿī i 16, 22, 67 f., 72-74, 91 f., 95 f., 102 f., 113, 117 f., 123, 127, 138, 141, 145, 157, 189, 223, 227. – ii 121, 131, 137, 292, 326, 533, 676. – iv 408, 655. – vi 422.
Avicenna,
s. „Ibn Sīnā".
ʿawāšir ii 142. – iv 749.
āyat ar-raǧm i 36.
Āzādmard ii 80.
-Azalīya ii 470, 481, 562. – iv 10. – vi 228.
ʿAzāzaʾīl iv 385, 422, 539.
(Banū) Azd i 83, 119, 166, 302, 385. – ii 2, 190 f., 195, 218, 220, 316, 467, 636, 720. – iii 5.
-Azdī, Verfasser der *Futūḥ aš-Šām* i 127.
-ʿAzīz, Fāṭimide iv 523.
Azhar b. Saʿd as-Sammān ii 363.
Azraq b. Tamma aṣ-Ṣarīmī ii 334.
Azraqiten i 19, 36 f., 52, 161, 172. – ii 20, 195 f., 217, 225 f., 230, 262, 269, 462, 581, 588, 595, 601, 613 f., 618-621. – iii 5, 31. – iv 752. – v 15, 128, 230. – vi 316.
ʿAzzān b. aṣ-Ṣaqr iv 754.

bāb i 291, 295. – iii 188 f.
Bābai iv 418.
Bābak ii 632. – iii 210, 488, 491. – iv 693.
Babba,
s. „ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ b. Naufal".
„Babylon" i 419 f., 422. – iv 634.
Babylonien i 434. – ii 612.
Südbabylonien i 426, 434.
badāʾ i 37, 279, 315 f., 329 f., 374, 391, 394, 398. – ii 476. – iv 204, 304, 315, 439 f., 492, 647, 759. – v 53 f. – vi 490.
-Badaḫšī, Muḥammad b. Ṣāliḥ ii 536, 541.
badal,
s. Wortindex s. v.
Bāḏān ii 644-646, 659, 702.
Baḏḏ iii 488.
Badr i 265, 292, 376. – ii 107, 146, 191, 673, 678, 694. – iii 25. – iv 333, 536. – v 96, 251. – vi 186, 477 f.
Badr-Kämpfer i 201. – ii 107, 116, 160, 678. – iv 699. – v 115.
Bā Faḍḍāra ii 468.
Baġdād i 56, 61, 63, 82, 99, 104, 106-108, 117, 129, 137, 142, 146, 149 f., 188, 191, 193, 216-219, 229, 232, 235, 263, 288, 319, 332, 350, 385, 387, 389, 392, 395, 405 f., 408, 416, 420 f., 436, 444, 449 f. – ii 4, 15 f., 36 f., 39, 71, 73 f., 77 f., 87, 119 f., 140, 145 f., 151, 157, 160, 178, 180, 183, 186, 201, 209, 216, 290, 292, 314, 325, 327, 336, 344, 381, 383, 387, 397, 411, 419-421, 431 f., 436-439, 446 f., 472, 474, 519-521, 528, 536, 540 f., 544, 547, 551 f., 556, 558, 566, 568 f., 589, 601, 607, 619, 623, 629 f., 632, 634, 636, 642, 674, 684, 688-690, 692 f., 696, 700, 717, 722 f., 725, 730. – iii 3, 5 f., 8 f., 12 f., 15, 18 f., 21, 28-30, 32-34, 43, 60, 65, 89 f., 93-95, 97 f., 102, 104-106, 108 f., 129, 131, 135, 137, 144, 147, 156-159, 175, 177-180, 189, 191, 196, 199 f., 202-204, 208, 211, 215, 217, 261, 290 f., 293, 295, 298 f., 301 f., 308, 311, 332 f., 399, 420, 428, 446-449, 451 f., 454-456, 458, 462, 470-473, 475, 477, 479, 484-486, 492, 494, 497, 500, 503 f. – iv 1 f., 16, 55, 58, 69, 80, 118, 124, 133 f., 148, 162, 166, 169, 172, 180, 188, 195, 198 f., 201, 211, 213-216, 218, 220, 231, 239, 242, 246, 248, 276, 283 f., 288, 294, 297, 300 f., 345 f., 397, 404, 415, 423, 484, 575, 630, 677, 699, 709, 712, 715 f., 723, 735, 737, 755. – vi 285.
-Baġdādī, ʿAbdalqāhir i 144, 207. – ii 50, 109, 270, 281, 336, 397, 434, 585-587, 608, 736. – iii 36, 68, 123, 139, 141, 160 f., 164, 167, 253, 259, 323, 368, 406, 430. – iv 12, 17, 22, 46, 52, 77, 97, 162 f., 179, 188, 353, 406, 471, 531, 692, 710. – v 319, 323, 419. – vi 180, 217 f., 284, 290, 307, 381, 429 f.
-Bāġī iii 385. – iv 612.
baġy,
s. „Rebellion".
Bahā'-i Walad i 147. – ii 100, 504. – iv 397, 410, 416, 477.
Bāḥamrā i 253.
(Banū) Bāhila iv 244.

-Bāhilī, Abū ʿUmar Muḥammad b. ʿUmar ii 269. – iii 111, 132, 501. – iv 134, 244 f., 422, 610. – vi 364.
Baḥīrā i 407. – iv 637. – v 124 f.
Baḥīrā-Apokalypse ii 130. – iii 149.
Bahmanšīr ii 103.
Baḥrāʾ i 84, 86 f., 113.
Baḥrain i 446. – ii 194, 289, 311, 712. – iv 232, 381.
baiʿa,
s. Wortindex s. v.
-Baiḍāʾ iv 260 f.
Baihaq ii 605.
-Baihaqī, Aḥmad b. al-Ḥusain iv 357, 375, 403, 506, 584.
-Baihasīya i 134, 404 f. – ii 117, 187, 466, 574, 586, 594-599, 604. – iv 700, 752. – v 134.
Bailaqān iv 241.
bait al-ḥikma i 353. – ii 19. – iii 158, 161, 200, 206 f., 217. – iv 361, 517, 731, 733.
Bait Lihyā i 120, 128. – iv 235.
Bakkār al-Yamāmī ii 706.
Bakkār b. ʿAbdallāh b. Sahūk ii 707.
Bakkār b. Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Sīrīn ii 357, 359, 361, 363.
Bakr al-ʿAmmī ii 108.
Bakr b. ʿAbdalaʿlā b. Abī Ḥāḍir ii 334.
Bakr b. ʿAbdallāh (al-Muzanī) ii 108.
Bakr b. ʿAbdrabbih ii 108.
Bakr b. (Abī) l-Aswad an-Nāǧī ii 96. – iv 745.
Bakr b. Aiyūb b. Kaisān ii 343.
Bakr b. Bakkār ii 160.
Bakr b. (aš-)Šarūd aṣ-Ṣanʿānī ii 707.
Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid ii 108, 114, 117, 228, 369. – iii 125. – iv 515. – v 111-116, 287.
Bakr b. Ziyād al-Bāhilī ii 108.
Bakrīya i 201, 242. – ii 108-118, 257, 260, 263, 266, 271, 306, 500, 561, 651. – iii 107, 439. – iv 3, 225, 285, 410, 510, 538, 579, 581, 585, 587, 621, (703). – v 111-116, 150, 155. – vi 222.
Baktrien ii 21.
Baʿlabakk i 96, 123. – iv 235.
balāḏur, Malakkabohne ii 177. – v 41.
-Balʿamī ii 35.
-Balawī, Bišr b. Abī Kubār ii 707 f. – iii 150. – iv 607.
Balǧ b. ʿUqba ii 657.
Balḫ i 61, 142, 193. – ii 137, 491, 494, 508 f., 512 f., 515-517, 534-536, 538, 541, 543 f., 548, 559, 574, 579, 604, 607, 633, 637, 654. – iii 480. – iv 251, 253 f., 358, 369, 561, 751.
Bam i 18. – ii 624.
-Bannāʾ, Muḥammad b. Yūsuf ii 630.
Baqī b. Maḫlad ii 299. – iii 474. – iv 272 f.
-Bāqillānī i 140. – ii 35, 164, 696. – iii 395, 413. – iv 7, 87 f., 112, 292, 304, 323, 332, 338, 344, 435, 474, 476, 515, 644, 700, 722, 760. – v 430. – vi 5.
Baqīya b. al-Walīd i 112, 114.
-Baqlī i 455.
-Barāʾ b. Mālik v 325 f.
barāʾa (bei den Ibāḍiten) ii 195, 225, 562, 575, 580, 595.
(in der Šīʿa) ii 302.
-Barbahārī iv 145, 432.
Barḍaʿa ii 313. – iv 238.
-Barḍaʿī, Abū l-Ḥasan Aḥmad b. ʿUmar ii 248. – iii 213, 216, 223. – iv 16, 47, 169, 238 f. – v 176. – vi 352.
-Barḍaʿī, Abū Saʿīd Aḥmad b. al-Ḥusain iv 224, 239 f.
-Barḍaʿī, Muḥammad b. ʿAbdallāh iv 240, 313. – vi 442.
Bardesanes i 425-428, 437. – ii 26. – iii 337, 342. – iv 464. – v 188.
Barġawāṭa iv 260-262.
(Wādī) Barhūt iv 522.
Bāriḥ b. Aḥmad ii 522.
Bāriq (Fluß im Paradies) iv 525.
Barmakiden i 221, 228, 349 f., 354, 407, 417. – ii 20, 36, 183, 239, 325, 392 f., 397, 427. – iii 9, 28, 31, 34, 36, 59, 63 f., 93, 95, 98 f., 161-163, 204, 218, 298, 492. – iv 674, 726.
Barqa iv 269.
-Barra iv 235.
Bart,
s. „Haartracht“.
Barth, Karl iii 81, 258, 273. – iv 364, 366, 375 f., 379, 411, 420, 426, 436, 438, 440, 442 f., 475, 492, 511, 613.
Bartholomäus von Edessa iv 374.
Barūqān ii 508 f.
barzaḫ iv 524, 552.
Bašāma b. al-Ġadīr iv 678.
Bāšān ii 567.
Basilides iii 281.
Basilius iv 495.
Bašīr an-Nabbāl i 351.
Bašīr ar-Raḫḫāl i 134. – ii 251, 327, 328-330, 339 f. – iv 230, 259, 507. – v 5, 151.
Bašīr b. Muhāǧir al-Ġanawī ii 165.
Bašīr b. Muḥammad b. Maḥbūb ii 712.
Bašīr b. al-Munḏir an-Nazwānī ii 199.
Baškast ii 665.

Basmala i 9. – ii 563. – iii 446. – iv 202, 487.
Baṣra i 5, 18, 20, 23, 43 f., 50, 61, 73, 77, 83, 90, 97, 100 f., 107, 110, 118, 122, 125, 130, 137, 142, 144 f., 149-151, 159 f., 165 f., 172, 185, 189, 191, 193, 199, 212, 215, 219 f., 222-226, 228-230, 236, 282, 284, 299, 351, 386-389, 405, 416, 426, 438, 440 f., 443-445, 448. – ii 1-5, 13, 16, 19-24, 26, 36-39, 42 f., 47, 50-55, 60 f., 63, 65-67, 69, 73, 76-79, 82 f., 85, 88, 99, 102-105, 109, 118-123, 125 f., 128, 131 f., 134, 137, 139 f., 142-156, 158, 160, 163-168, 170-172, 174, 177-179, 181, 185-188, 190, 192-198, 201-204, 209, 212-215, 218-221, 228, 231 f., 236 f., 240, 242, 244 f., 249, 252, 254 f., 258 f., 262, 267, 269-271, 279, 281 f., 284-286, 288-290, 293 f., 298, 301, 304 f., 308, 310-313, 316-318, 320, 323, 325-333, 335 f., 340-344, 347 f., 352 f., 355-357, 361-364, 367 f., 371, 376, 378, 381-383, 385 f., 390-398, 400 f., 403, 414, 418 f., 422-426, 428, 430 f., 438, 441, 451 f., 457, 467 f., 471, 476, 485, 491, 500, 504, 507, 517, 531, 533, 544, 551, 567, 589, 591, 601, 614, 633, 646-648, 653, 655-660, 669-671, 677, 697, 708, 711, 717, 720 f., 730-732, 734. – iii 5, 16, 29, 33, 35, 37, 50, 52, 56, 58, 60, 63-65, 68, 75, 90, 97, 107, 109, 131, 134, 137, 150, 157, 161 f., 178, 180, 192 f., 200, 210 f., 214, 216-218, 221 f., 261, 265 f., 276, 289-291, 293, 298-302, 332, 382, 389, 399, 420, 422, 428, 431, 439, 475, 484 f., 497 f., 500. – iv 1-3, 15 f., 47, 51-53, 55, 69, 71, 91, 116, 119 f., 124, 128, 131, 147, 162, 166, 172, 174, 177, 180, 195-197, 201, 210, 230, 238, 243 f., 248 f., 254, 260, 273, 276, 283, 285, 287 f., 301, 355, 361, 366, 415, 417, 422, 428, 443, 457, 459, 482, 484, 496, 547, 560, 568-570, 593, 628, 658, 662, 684, 698 f., 710, 720, 722, 747.
Altbaṣra ii 103.
Baššār aš-Ša'īrī i 255, 310.
Baššār b. Burd i 272, 338, 418, 435, 444 f. – ii 4-14, 17, 20, 36, 237 f., 243 f., 245 f., 259, 383, 394-396, 430. – iii 17, 20 f., 61. – iv 573, 745. – v 142, 188, 191.
Baššār b. Qirāṭ an-Naisābūrī i 187.
Basūs-Krieg iii 296. – vi 198.
baṭ qol i 280. – iv 620.
-Baṭā'iḥ i 426.
-Baṭalyausī iv 202.
Batanaea i 94.
-Baṭīḥa ii 619.
-Batrīya,
s. „Butrīya".
Batt ii 146.
Battai i 434 f.
-Battīya iv 760.
Bayān b. Sam'ān i 234, 285, 317, 332, 348, 383, 397, 403. – ii 364, 600. – iii 152. – iv 378, 384, 537, 630. – v 91. – vi 476.
-Bazanṭī, Aḥmad b. Muḥammad i 384. – ii 487. – iv 743.
-Bazdawī,
s. „-Pazdawī".
-Bazzāz, Aḥmad b. Salama iv 217.
Beamte,
s. *„kātib/kuttāb"*.
Beeinträchtigung *(āfa)* iii 375-380, 393, 404, 428. – iv 515.
s. auch Wortindex s. v. *āfa*.
Begräbnis, Teilnahme am ii 704. – iv 199, 215, 223, 676, 679, 681.
s. „Gebet" (zu Totengebet).
Beirut i 67 f., 74, 90, 93, 125, 138, 141, 269, 418. – ii 517.
Bekenntnis ii 175, 496, 566. – iv 126, 135, 156, 193, 570 f.
Bekenntnisformel, frühislamische i 13.
s. auch Wortindex s. v. *iqrār*.
Belutschistan ii 419.
Benjamin von Tudela ii 442, 445.
Benyamin ben Mōšē an-Nihāwandī i 402 f. – iii 440. – iv 376, 536.
Berber iii 95. – iv 259-261, 265.
Beroia iii 10.
Berührung (durch Gott) iv 391-395.
Beschneidung ii 386, 625 f. – iii 23, 191, 452, 489. – iv 574.
Bestand, Dauer iii 229, 232 f., 241, 281, 360. – iv 30, 82, 129, 151, 459, 474 f. – v 270, 376. – vi 303, 387.
s. auch Wortindex s. v. *baqā'*.
Bēṯ 'Arabāyē ii 440.
Bewegung i 437, 442. – ii 34, 39 f., 180, 399, 402, 506. – iii 40, 69, 75, 78 f., 86, 91, 116, 120 f., 221, 226, 228-231, 233-237, 240 f., 256, 310-331, 360-362, 370 f., 378-380, 394, 409. – iv 3-5, 30 f., 48, 73, 97, 99, 107, 128 f., 150, 292, 316, 451, 453 f., 458 f., 463 f., 470, 472-474, 481, 483, 514, 555, 671, 760. – v 84 f., 218, 263-266, 274, 282, 306, 312, 338, 372, 374-381. – vi 1, 9, 13-28, 240, 290, 346, 348 f., 444.
= Handeln i 357, 368 f. – iv 97. – v 68.
= Vokal i 376.
~ in Gott i 333, 342, 347 f., 358, 361, 364, 374 f., 393, 399. – ii 427, 740. – iii 69,

71, 82, 141, 401. – iv 402, 439, 454. – v 70, 72, 75, 100, 355.
Beweis,
s. *„qiyās“*, *„mu'āraḍa“*; Wortindex s. v. *dalīl*.
Beweisverfahren iii 269 f. – iv 19, 43, 100, 306, 664 f., 727, 760. – v 142-144, 454. – vi 453.
Bibel,
s. „Thora“.
Bibelzitate, apokryphe i 126. – ii 61, 93 f., 661.
s. auch „Isrā'īlīyāt“.
bid'a,
s. „Neuerung“ und Wortindex s. v.
-Bid'īya ii 621 f. – iv 752.
Biene ii 52, 77, 635. – iii 433. – iv 459, 506. – v 295.
Bihāfrīd ii 621.
bilā kaif ii 538, 700, 739. – iii 103, 459, 468. – iv 418 f., 423, 444, 616. – v 332.
s. auch Wortindex s. r. *k-y-f*.
Bilāl b. Abī Burda i 185. – ii 48, 132, 136 f., 194, 364, 371.
Bilder i 27. – ii 454, 491. – iv 417.
-Bīrūnī i 306, 421, 423. – ii 21 f., 29, 444, 454. – iii 316, 318, 324, 430. – iv 120, 323 f., 390, 416, 463, 470, 635, 755. – vi 430.
(Banū) Birzāl iv 264.
Bišr al-Ḥāfī i 229. – ii 102. – iii 104-106. – iv 278, 589, 692, 756.
Bišr al-Marīsī i 192, 232. – ii 87, 200, 397, 416, 418, 431, 434, 437 f., 496, 557, 603, 608, 696, 730, 734 f. – iii 60, 102 f., 130, 148, 175-188, 193, 199, 205, 208, 211 f., 268 f., 272, 288, 290, 293, 412, 448 f., 454 f., 458, 460, 464, 481, 485 f., 504-508. – iv 56, 69, 91, 119, 136, 141, 148, 151, 156, 158, 160, 172 f., 191, 201, 220-222, 225 f., 265, 268, 305 f., 308, 383, 399-401, 405, 419, 429 f., 432, 435, 441, 443, 446 f., 484, 530, 571, 580, 584, 586, 589, 602, 630, 662 f., 691, 740, 756 f. – v 34, 47, 95, 209 f., 213, 243, 253, 326, 353-366, 448. – vi 284.
Bišr al-Qalānisī iii 131.
Bišr b. Abī Ḫālid iii 295.
Bišr b. al-'Alā' b. Zahr i 121.
Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī ii 144, 200, 208 f., 602-604, 720. – iii 180, 184, 282. – iv 756.
Bišr b. Ḫālid ii 318. – iii 295. – iv 749. – v 153.
Bišr b. al-Ḥusain iv 249.
Bišr b. Marwān b. al-Ḥakam i 343.
Bišr b. Muḥammad as-Saḫtiyāni ii 556.
Bišr b. al-Mu'tamir i 51, 280. – ii 109, 113-115, 171, 178, 183, 259, 267, 317, 401, 412, 414, 554, 735. – iii 32, 35, 45 f., 48, 55, 62, 65, 73, 85, 90, 92 f., 107-130, 135-137, 139-142, 164 f., 186, 193, 199, 211, 220, 222, 236, 247-253, 278, 280, 287, 308, 360, 362, 379, 382, 394, 405, 412, 417, 423. – iv 5, 8, 12, 55, 59-61, 65, 74 f., 84, 104, 129, 167, 244, 312, 441, 446 f., 473, 482, 486-488, 501, 503, 509 f., 517, 524, 529 f., 552, 561, 570, 641, 666, 668, 671, 691, 702, 704, 712, 723, 729 f., 733, 745, 756 f. – v 72, 101, 114, 153, 155, 161, 193, 231, 246, 252, 276, 283-328, 333, 336, 370, 385, 387, 412, 428, 435, 448. – vi 4, 28, 224, 276, 287, 297.
Bišr b. Šabīb al-Baṣrī ii 185. – iii 131.
Bišr b. Sa'īd ii 318. – iii 109.
Bišr b. as-Sarī b. Muslim al-Afwah i 51. – ii 185. – iii 131.
Bišr b. al-Walīd al-Kindī iii 137 f., 188, 449, 457, 459.
Bišr b. Yaḥyā ii 557. – iii 188.
Bisṭām iii 196.
Bisṭām, Abū n-Naẓar i 51.
Bisṭām aš-Šaibānī ii 465 f.
-Biṭṭīḫīya ii 619-621. – iv 752.
Blick, böser iii 354.
Blutzeuge,
s. *„šahīd“*.
Bohne(ntabu) ii 38, 176, 446. – iii 63. – v 41.
Boḫtīšū' iv 520.
Böses,
s. „Sünde“, „Im-Stiche-Lassen“; Wortindex s. v. *saiyi'a*.
Böses, nicht Gott zuschreiben i 23. – ii 75 f., 92, 161, 170, 202, 299, 579, 695, 704. – iii 404. – iv 32 f., 130, 193, 340, 489, 495, 506, 511. – vi 353 f., 415 f., 428.
s. auch „Unrecht (bei Gott)“.
Boṣrā i 67. – v 124.
Brahmanen, *barāhima* ii 22, 448, 504. – iv 290, 318-320, 322 f., 335, 340, 343 f., 346, 502. – vi 441, 458, 461, 475.
Buchstabenspekulation i 304, 327, 401, 454. – ii 18. – iv 205, 273, 287, 384-386, 396, 405, 449, 466.
Buddhismus i 422. – ii 21 f., 448, 491, 503 f., 508, 514, 536, 545, 548, 557. – iv 258, 361, 369, 467, 667.
Buddhalegende ii 36.
Buġair b. 'Amr aḍ-Ḍuba'ī iii 296.
Buḫārā ii 510, 512, 514. – iii 16. – iv 161, 216, 255.

-Buḫārī i 62 f., 111, 129, 142, 295. – ii 368, 534, 608 f. – iii 186. – iv 181, 201, 215-217, 219.
-Buḫārī, Muḥammad b. Muḥammad v 24.
Buhlūl b. Bišr aš-Šaibānī ii 465.
Buhlūl b. Rāšid iv 267.
-Buḫturī ii 18. – iii 497. – iv 169.
Bukair b. Abī ṣ-Ṣāmit ii 59.
Bukair b. A'yan i 394.
Bukair b. Māhān iii 11.
Bukair b. Ğa'far as-Sālimī ii 524, 534.
Bukair b. Ma'rūf ad-Dāmġānī ii 173, 494, 515, 540, 606.
-bukkā' i 99, 224. – ii 68, 74, 513.
Buluggin b. Zīrī i 413.
Bund (Gottes mit den Menschen), s. *„mīṯāq"*.
Bundahišn i 425.
Buraid b. Mu'āwiya al-'Iğlī i 331.
Buraida b. al-Ḥuṣaib al-Aslamī i 154, 205.
Burd b. Labīd al-Yaškurī ii 333.
Burd b. Sinān i 100, 110, 127.
burda i 380.
Bürgerkrieg, Erster i 8, 197, 220. – iv 658, 690, 696, 698, 700, 704. – v 8. – vi 197 f.
Zweiter - i 9. – ii 617. – iv 684, 697.
in Syrien i 101, 116. – iv 697.
s. auch „Kamelschlacht"; „Ṣiffīn".
Burġūṯ, Muḥammad b. 'Īsā ii 100. – iii 46, 91, 464 f., 481. – iv 62, 87, 89, 118, 131, 162-166, 171, 173, 305, 347, 409, 505. – v 238, 241. – vi 274, 289, 301 f., 378, 392-396, 399.
Buridan iv 473.
Burzōya ii 28 f., 34, 119. – iii 336. – iv 206, 573 f., 745.
Buße ii 231 f., 267, 408, 591, 598, 613. – iii 128, 262, 289. – iv 39, 64, 69, 156, 203, 401, 579-582, 586, 588, 598. – v 114, 322 f. – vi 266, 392, 400.
- löscht Sünde aus i 263. – ii 111, 121.
Aufforderung zur - i 20, 121, 164, 188, 210. – ii 227, 263, 354. – iii 177, 262. – iv 583, 587. – v 110, 149.
Zeit zur - i 90, 104. – iv 581 f.
- nicht angenommen i 242. – ii 112 f., 231, 267. – iv 581 f. (s. auch „Mord").
Bußformeln i 95.
Bust ii 572. – iv 255.
-Bustī, Abū l-Qāsim iv 255. – vi 397.
Butr i 241.
-Butrīya i 158, 224, 239-252, 260, 263, 265, 267 f., 270, 272, 287, 309, 311, 448, 450. – ii 475-477, 480, 532, 633, 654. – iii 217. – v 51 f., 55.
-Buwaiṭī, Yūsuf b. Yaḥyā iii 477. – iv 183, 629.
Būzğān ii 592.
Byblos i 68.
Byzanz ii 157, 721. – iii 64, 90, 200. – iv 134, 365, 491, 556, 679, 752.

Čaġān-Rūd ii 559.
Čaġāniyān ii 559.
Carmona iv 264.
Celsus iv 403, 555, 608.
Ceuta iv 198.
Chalkis iii 10.
Chiliasmus i 4, 7, 89, 92, 95, 121, 141, 296, 308, 313, 328. – ii 33, 157, 424, 518 f., 716, 724. – iii 10, 16, 148 f., 152-154. – iv 356, 548.
China i 43, 167, 426. – ii 196, 548. – iv 248.
Christen(tum) i 160, 170, 328. – ii 126, 302, 361, 427, 440 f., 443, 446 f., 503, 613, 617, 729, 734. – iii 22 f., 26-28, 32, 36, 49, 51, 127, 134, 137, 143, 163, 220, 268, 279, 293, 384 f., 392, 395, 397-399, 410, 437 f., 440, 443. – iv 2, 78, 95, 113, 125, 134 f., 141, 188, 238, 291, 321, 329, 334 f., 371, 376, 378, 381, 395 f., 411 f., 420, 426, 431, 436-438, 455, 457, 475, 490 f., 494 f., 548, 557, 568, 574, 585, 604, 608, 612, 621, 631 f., 645, 648, 686, 688, 691 f., 695, 720. – v 230, 250, 284, 331 f., 367. – vi 137-140, 304, 313, 321, 357, 367, 406, 430.
in Syrien i 66 f. – ii 126, 440 f., 443.
im Irak i 149, 151, 421, 431. – iii 392. – iv 2, 437.
in Baṣra ii 3, 162, 358. – iii 27.
in Madā'in iii 5, 9.
in Baġdād ii 152. – iii 20, 22 f., 97, 207. – iv 316.
- sind nicht *mušrikūn* i 414. – ii 617. – iv 361.
christl. Einfluß i 53-55. – iv 188 f., 431, 433, 437.
Chrysipp i 366, 370. – iii 243. – iv 359, 461, 490, 492, 665.
Claudius Agathinus iii 334. – vi 94.
Clemens Alexandrinus ii 21. – iv 363, 464.
consilium ii 134. – iv 707.
Córdoba ii 299, 446, 686. – iv 116.
Corpus Ğābirianum i 389. – ii 40, 395, 458, 714. – iii 43, 97, 116, 307, 333, 341 f., 364-366, 375, 409, 429, 433.
s. auch „Ğābir b. Ḥaiyān" und Buchindex s. v.
creatio ex nihilo i 425. – ii 32, 248, 456. – iii 281, 367. – iv 336, 347, 385, 447 f., 450 f. – v 107. – vi 341.

creatio in tempore,
s. Wortindex s. v. *iḥdāṯ, muḥdaṯ*.
Cyrenaica i 418. – iii 488. – iv 269.

-Dabbāġ, Abū ʿAbdallāh iii 295.
dābbat al-arḍ i 297, 331.
Dābiq i 67. – iii 15.
Daġfal b. Ḥanẓala ii 139. – v 183, 185.
Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim i 14, 30 f., 51. – ii 112, 121, 172, 403, 508 f., 517, 523, 606, 642, 679. – iv 389, 393, 535, 560. – v 124. – vi 162.
Ḍaḥḥāk b. Qais i 132, 338. – ii 13, 215, 217, 242, 442, 465 f., 590.
Dāhir b. Yaḥyā ar-Rāzī ii 634 f.
Dahlak-Inseln i 75, 92.
dahr i 25. – iii 241. – iv 452.
-Dahrīya i 192, 418, 432, 438, 451, 455. – ii 32, 40, 393, 399, 721. – iii 252, 256 f., 259 f., 332, 337, 350 f., 359, 365-367, 370, 373, 375, 377, 394, 403, 411 f., 424, 429. – iv 125, 129, 324, 336, 451-455, 460, 535, 573. – v 285, 413, 419, 454. – vi 3, 15, 66-69, 71 f., 75, 106 f., 109, 111, 216, 346, 364, 431, 456.
dāʿī, Werber, Missionar i 45, 50. – ii 270, 310 f., 342, 384-387. – iv 230, 232, 235, 241, 259.
s. auch „Mission, innere“ und Wortindex s. v. *dāʿī*.
Daibul iv 258.
Dailam i 94, 157, 232. – ii 472 f., 510, 612, 698. – iii 93, 108. – iv 629, 759.
Dair al-Ǧamāǧim i 94, 152, 155, 244, 286.
Dair Hizqil iii 218. – iv 757.
-Daiṣānīya i 425-430, 438, 440 f., 454. – ii 442. – iii 272, 332, 337, 355, 365, 370, 375, 392 f., 404. – iv 125. – vi 72 f., 100 f., 141-143, 145.
dāʿiya,
s. Wortindex s. v.
Damascius ii 445. – iii 324 f. – iv 472, 514.
Damaskus i 4 f., 13, 27, 33, 66-68, 70, 72 f., 77-81, 83 f., 86, 89-92, 94-101, 106 f., 113, 115, 118 f., 121, 127 f., 136, 138-140, 142, 144 f., 149, 154, 292, 305, 417, 419. – ii 127 f., 131, 202, 239, 319, 364, 371, 442, 450, 453, 464, 471, 493, 522, 606, 617, 665, 727. – iii 18, 29, 293, 300, 452 f., 470, 473 f. – iv 15, 124, 213, 236, 257, 349, 423, 616, 640, 691. – vi 353.
Dāmġān iii 196.
Dank (an Gott) iii 432. – iv 156, 563 f., 569, 669 f.
-Daqqāq, Abū Bakr ii 416.
dār al-Islām,
s. Wortindex s. r. *d-w-r (dār baġy, dār kufr, dār kufr niʿma, dār širk, dār at-taqīya, dar tauḥīd)*.
Dārā i 440. – ii 460.
Dāraiyā i 83, 92, 95, 97, 116, 128, 142, 145. – iv 235 f.
-Dāraquṭnī iii 501. – iv 415. – v 109.
Dargačīn/Darkazīn ii 632.
-Dārimī, ʿAbdallāh b. ʿAbdarraḥmān ii 565.
-Dārimī, Abū Saʿīd ii 571, 724. – iii 181 f. – iv 215, 221, 225, 411, 422. – v 354-363.
-Dārimī, Abū Yūsuf iv 169.
Ḍarīr, *zindīq* ii 153.
Ḍarīr al-Baṣrī,
s. „Ibn aṭ-Ṭaḥḥān“.
Ḍarr b. ʿAbdallāh al-Hamdānī i 155 f., 179.
Dastawā ii 61.
Dastmaisān ii 19.
Ḍāt as-Salāsil v 153. – vi 285 f.
Dattelkerne *(nawā)* i 241.
Dattelschnaps,
s. *„nabīḏ“*.
Dauer,
s. „Bestand“.
daula, „Wende“ i 8, 293. – iii 14 f., 152.
Dauraq iv 247.
David iv 412, 456, 598.
David Qimḥī vi 140.
-daʿwa i 43 f., 48-50. – iii 175, 463.
s. auch „Mission, innere“.
-daʿwa aṭ-ṭāniya iii 154.
-Dawānī iii 311. – iv 581.
Dāwūd al-Ǧawāribī i 347. – ii 432-434, 455, 723. – iv 370, 373, 381, 396 f., 399, 538. – v 69, 224. – vi 425.
Dāwūd al-Iṣfahānī i 61, 159. – ii 60, 69-71, 77, 117, 164, 421, 628 f., 674, 742. – iii 294, 506. – iv 66, 95, 145, 206, 214, 223-226, 239, 577, 662, 677. – vi 423, 427.
Dāwūd b. ʿAbdalḥamīd i 86.
Dāwūd b. Abī Hind ii 80, 173.
Dāwūd b. Aḥmad b. ʿAṭīya ad-Dārānī i 142.
Dāwūd b. ʿAlī, Abbaside i 90, 99, 321. – ii 666. – iv 224.
Dāwūd b. Farqad i 253.
Dāwūd b. al-Ḥusain al-Umawī ii 666 f.
Dāwūd b. Kaṯīr ar-Raqqī ii 485-487. – iii 100. – iv 750.
Dāwūd b. Marwān al-Muqammiṣ i 453. – ii 402, 442. – iii 49, 77, 231, 287. – iv 27, 124, 237, 344, 434, 438, 455, 547, 603, 631 f., 645, 650, 732.
Dāwūd b. al-Muḥabbar i 226. – ii 119 f. – iv 206, 746 f.

Dāwūd b. Nuṣair aṭ-Ṭā'ī i 215.
Dāwūd b. al-Qāsim al-Ǧa'farī ii 473 f.
Dāwūd b. Rāšid al-Kūfī al-Abzārī ii 434.
Dāwūd b. Rāšid al-Miṣrī ii 429.
Dāwūd b. Yazīd b. Ḥātim al-Muhallabī ii 382 f.
Dāwūd b. Yazīd b. Hubaira ii 23.
Demiurg iii 438, 440. – iv 376, 383-385, 536. – vi 218.
Demokrit iii 41, 224, 245, 313, 346, 365. – iv 461-465, 469.
Demut ii 172, 174, 183. – iv 127, 135, 156, 568. – vi 354.
s. auch Wortindex s. v. *ḫuḍū'*.
Dēnāvarīya i 419.
Dēnkart i 417. – ii 53, 119. – iii 203 f., 268, 326, 370. – iv 453, 491.
Depositum iii 287. – v 389, 447.
Determinismus i 340, 398, 448. – ii 152, 161, 205, 497-499, 504, 516, 578, 585, 600, 620, 661, 694. – iii 48, 138, 163, 168, 180, 210, 212. – iv 63, 147, 157, 222, 287, 484, 490, 493, 496, 499, 505, 674, 716. – v 117, 214, 219, 332 f., 410. – vi 146, 312, 355 f., 433.
deutungsbedürftig,
s. Wortindex s. v. *ǧarīb*.
Dialektik i 48. – iii 65, 89, 220, 453. – iv 70, 115, 207, 242, 266, 307, 316, 328, 336, 348, 727-729.
s. auch Wortindex s. v. *ǧadal, ǧidāl*.
Di'bil iii 483 f., 497 f., 500.
ḍidd, „Gegenteil",
s. Wortindex s. v.
-, personifiziert („Widersacher") i 429.
-, *5 aḍdād* i 310.
Diebstahl ii 145, 296, 305, 588. – iii 128, 288 f., 371. – iv 497, 499, 586. – v 446 f. – vi 193 f., 280 f.
Diḥya al-Kalbī iv 538.
ḏikr i 90, 95, 103, 116, 141. – ii 104, 360, 553, 658. – iv 8, 282, 287.
s. auch Wortindex s. v.
Dīnawar iv 218.
Dindān, Aḥmad b. al-Ḥusain ii 627.
Diodor von Tarsus iv 548.
Diodoros Kronos iii 234, 243, 324. – iv 465, 473 f.
Diogenes von Babylon iii 358.
Dioskurides iii 32.
Ḍirār b. 'Amr i 211, 282, 350, 369, 383, 391, 397, 409. – ii 86, 109, 170, 181, 223, 245, 274 f., 301, 336 f., 398 f., 427, 495, 505, 628, 730-732, 735. – iii 20, 32-59, 64 f., 67 f., 73, 84, 87, 107, 111, 122 f., 125, 127 f., 130, 133, 137, 155, 166, 168 f., 183 f., 186, 211, 216, 224, 228, 245, 254, 266, 270, 272, 278, 291, 333 f., 362-364, 370, 384, 413, 417. – iv 13, 36-38, 49 f., 62, 123, 147, 149-151, 160, 171, 230, 238, 292, 303, 307, 311, 413, 415, 425, 438, 441, 444-446, 460, 466, 471 f., 482, 497 f., 503 f., 513, 521, 524, 529, 552, 560, 577, 594, 596, 617, 638, 649 f., 652, 655, 669, 674, 685, 690 f., 698, 710 f., 713 f., 722 f., 731. – v 155, 158, 160, 229-251, 276, 283 f., 300, 316, 324, 338, 367, 405 f. – vi 28, 31 f.
Schüler ~s iii 59-62. – vi 171 f.
Ḍirār b. 'Amr aḍ-Ḍabbī iii 33.
Ḍirār b. 'Amr al-Malaṭī iii 33.
Disputation(spraxis) i 48, 66. – ii 152, 256 f., 306, 308, 311, 354, 668. – iii 31, 37, 64, 89, 162, 199, 203, 209, 218, 220-222, 270, 332, 395 f., 461, 463-465, 502-506. – iv 16 f., 68-70, 77, 80, 92, 95, 110, 119, 124, 130, 133 f., 143, 162, 166, 168 f., 172, 180, 189, 207, 239, 244 f., 252, 262, 266, 268, 272, 495, 616, 640, 718, 722, 725-730, 737. – v 366. – vi 435, 440 f.
s. auch Wortindex s. v. *munāẓara*.
Disputiersucht i 140, 320. – ii 668. – iv 727-729.
s. auch Wortindex s. v. *ǧidāl*.
Diṯār an-Nahdī i 163.
Diyārbakr i 74. – ii 440, 448. – iv 231.
Djerba i 407. – ii 199, 201, 208, 232, 656.
Doketismus iv 238.
Dongola ii 719.
Doxographie ii 468, 529, 554, 570, 574, 599, 638, 661. – iii 89, 332, 366, 373, 439. – iv 91 f., 119-121, 124 f., 131, 163, 173, 304, 343, 353, 672, 688, 725. – vi 288, 367 f., 392 f., 422, 430 f.
Drusen iv 549, 556.
Ḏū l-Kalā' al-Ḥimyarī i 96, 112, 114.
Ḏū n-Nūn i 417. – ii 17, 727. – iii 478. – iv 280, 412.
ḏū l-qurbā,
s. Wortindex s. r. *q-r-b*.
Ḏū r-Rumma ii 48. – iv 397.
Ḏū ṯ-Ṯudaiya i 293. – iii 450. – v 177.
Dualismus i 346, 355, 399, 422, 425, 431, 434 f., 438, 448 f., 452, 454. – ii 12, 17, 31. – iii 203, 221, 238, 270-272, 337, 361, 365-367, 392-394, 403, 407. – iv 26 f., 70 f., 90, 94, 121, 125, 128, 207, 290, 361, 371, 384, 464, 472, 483, 508, 576, 674, 690. – v 106, 246, 367, 390-392. – vi 291 f., 348.
du'āt,
s. *„dā'ī"*.
Duḥaim, 'Abdarraḥmān b. Ibrāhīm al-Qurašī i 63, 95, 97 f., 100, 106, 108, 111, 122.
Dulafiden ii 627 f.

Ḍumām b. as-Sā'ib al-'Abdī ii 192f., 201, 205, 214, 658.
Dūmat al-Ǧandal i 401.
Dura Europos i 401.
Durust b. Abī Manṣūr i 327, 348. – ii 435.
Dusares i 25.
Dūwād b. Abī Duwād iii 502.
Dyarchie ii 409f., 412, 563, 585. – v 208, 227f.

Ebioniten iv 197.
Ecija i 686.
Edessa i 426, 443. – ii 440-442, 444-446, 451. – iv 548.
(s. auch „Urfa").
Ehelosigkeit i 69, 79, 97, 124, 143f., 160, 223, 230, 433. – ii 65, 87, 93, 254. – iii 99, 101, 105, 437. – iv 682.
Eherecht ii 144f., 148, 429, 484f., 497, 581, 583, 589, 604, 623. – iii 295f., 388, 470, 497. – iv 65f., 676, 740. – vi 195, 283.
Ei, Henne und - i 451.
Welt in einem - i 438. – iii 350. – iv 128. – vi 342, 345.
Eid,
s. „Schwur".
Eidechse iii 434.
Eigenschaften Gottes,
s. „Attributenlehre".
Einfall, s. *„ḫāṭir/ḫawāṭir"*.
Einheitsbekenntnis,
-, theologisch i 204, 212, 344, 348, 361, 367. – ii 172, 175f., 185, 196, 212, 223, 230f., 306, 546, 598, 721. – iii 41, 127, 136, 179, 203, 275, 453, 455, 466. – iv 26f., 37, 41, 128, 136, 358, 364-372, 379, 426, 458, 570, 583f., 690, 701. – v 39, 125, 197, 202, 408, 412. – vi 31, 264f., 333, 409 (s. auch Wortindex s. v. *tauḥīd*).
-, mystisch ii 546. – iv 366f., 584. (s. auch Wortindex s. v. *iḫlāṣ*).
Ekphantos von Syrakus iv 464.
Ekstase iv 281f., 286.
Elchasai ii 395. – iii 263.
Elemente i 424, 428, 434, 441. – iii 307, 337-339, 367. – iv 559. – v 107. – vi 38, 50, 86.
-nlehre ii 12, 32, 394f. – iii 363-366. – iv 464. – vi 37, 67.
Elementarqualitäten ii 39f. – iii 38f., 337, 341f., 352, 359. – vi 37f., 66.
Elias von Nisibis i 358. – ii 278. – iv 208, 520. – vi 318.
Elkesaiten i 313.
Emesa,
s. „Ḥimṣ".
Empedokles i 438. – iii 218, 321. – iv 273f., 444.
Endzeit i 296, 326, 331. – ii 515, 570. – iv 354, 356.
s. auch „Chiliasmus".
Engel i 24, 373, 388, 402f., 425, 435. – ii 30f., 46, 60, 165, 405, 654. – iii 182, 280, 438, 440, 442. – iv 43, 255, 324, 334, 346, 354, 370, 376, 384, 387, 390, 393, 401f., 404, 406f., 423, 501, 522, 528, 531, 534-536, 538-541, 545, 553, 565, 621, 666, 741, 762. – v 94f., 104f., 201, 203, 213, 221. – vi 477.
s. auch „Todesengel".
Entschädigung,
s. Wortindex s. v. *ʿiwaḍ*.
Ephrem Syrus i 426. – iii 111. – iv 491, 557.
Epikur i 367. – iii 44, 234, 237f., 243, 245, 313, 315, 324, 359, 363, 463-465, 469, 471, 473f., 479, 514, 517. – v 83.
Epistemologie ii 276-280, 407, 415, 504. – iii 51, 86, 118, 187, 266-270, 380-384, 389f., 507. – iv 41-44, 97-108, 306f., 341, 358, 600, 639, 642, 645-672. – v 161f., 242f., 307-310, 389f., 454. – vi 176-182, 318-333, 390, 452-454.
s. auch *„takāfu' al-adilla"*; Wortindex s. v. *muḥāl*.
Erbrecht ii 44, 222, 262, 363, 431, 590, 723. – iii 18. – iv 676, 694, 709. – vi 2.
Erbe ausschlagen iv 69, 676.
Erde,
Ruhe der - im Raum i 364. – ii 21. – iii 238f., 326f., 329, 344. – iv 359. – v 83, 398f. – vi 111f., 434, 444.
- als Element ii 12, 14, 394f. – iii 346-348. – v 186-188. – vi 44, 47.
Erfahrung iv 101-103, 113, 669.
Erkenntnis i 348, 372. – ii 110, 276, 456. – iii 86f., 118, 251-254, 381f. – iv 43, 50, 93, 97, 102f., 105, 108-110, 137, 145, 156, 325, 568, 666-672. – v 277f., 307-310, 347-349, 384f. – vi 130-133, 318-333, 374f.
durch Nachdenken erworben i 390, 448. – iii 86, 267, 381f. – iv 666f.
von Gott gegeben i 340f. – iii 168f., 285. – iv 96, 102, 107, 109f., 135, 193, 325. – v 66f. – vi 374f.
Selbsterkenntnis iii 81, 86f., 118, 127, 381. – iv 667. – v 278.
s. auch „Wissen".
Erkenntnistheorie, s. „Epistemologie".
Erlaubnis Gottes,
s. Wortindex s. v. *iḏn Allāh*.

erlaubt und verboten,
s. *„ḥalāl wa-ḥarām“*.
Erwählungsbewußtsein,
frühislamisches - i 7-9, 11, 13, 17, 157. – ii 375, 531, 563, 622. – iv 564, 632, 684, 695 f.
- der Šīʿa i 8, 14, 17 f., 21, 212, 275, 325 f., 350. – iv 563.
Erwerb(stätigkeit) i 143, 223. – ii 107, 239, 254, 377, 588. – iv 358, 498.
- verpönt *(taḥrīm al-makāsib)* i 141, 228, 448, 450. – ii 547, 565, 610. – iii 131-133, 135, 305 f., 436. – iv 89, 95, 197, 213, 299-301, 499, 716, 735 f. – v 225 f., 330. – vi 434.
Erziehungswesen ii 37, 80. – iii 112, 298. – iv 246, 254, 282, 291, 718-730, 737.
Erzurum,
s. „Qalīqalā“.
Eschatologie, iv 354, 452, 509, 543-561, 574, 593, 695.
s. auch „Gericht“, „Grabesstrafe“, „Jenseits“, *„ḥauḍ*, Zisterne“, „Waage“.
Esel, als Reittier des Messias i 7, 397. – ii 169, 291. – iii 179. – iv 634 f.
s. auch „Jahr des Esels“.
Esra ii 63, 169, 687, 705. – iii 397. – iv 635.
Ethik ii 509. – iii 205, 254. – iv 502, 732.
-, natürliche i 409. – iii 395, 413, 432. – iv 502, 512, 572-576. – vi 308.
s. auch „Natur“.
Euklid iii 200, 207, 225. – iv 341, 462 f. – vi 487 f.
Europa iii 147.
Ewigkeit ii 275, 505, 580. – iii 54, 83, 273, 396, 400, 460, 467. – iv 24, 82, 136 f., 140, 143, 190, 193, 434, 550-552. – v 217, 271. – vi 247, 252 f., 304, 361, 364 f., 370, 407, 412.
s. auch Wortindex s. r. *ḫ-l-d* und s. v. *qadīm*.
Ewigkeit der Welt ii 32, 39, 487. – iii 81, 141, 221, 253, 256, 261. – iv 118, 125, 128, 134, 292, 315, 324, 336, 341, 452-455, 459, 552. – v 412 f., 419. – vi 338-340, 364 f., 367, 454-457, 464, 407.
Exegese,
s. „Koranexegese“.
Existenz,
s. Wortindex s. v. *wuǧūd*.
Exkommunikation ii 202 f., 213, 216, 225, 227, 412. – iv 238, 581, 586.
s. auch *„takfīr“*.
Ezechiel i 399. – iv 402, 409, 559, 607.
Eznik von Kolb iii 231. – iv 360.
Fadak v 99.
Faḍl al-Ḥadaṯī ii 390. – iii 132, 436-439. – iv 91, 376. – v 330. – vi 139, 214, 216-219.
Faḍl b. ʿAbdallāh iii 173.
Faḍl b. ʿAbdaṣṣamad ar-Raqāšī ii 91, 168, 173 f. – iii 131.
Faḍl b. Dalham al-Qaṣṣār ii 436 f. – iv 750.
Faḍl b. Dukain al-Mulāʾī i 236, 239, 249, 258, 289, 303, 404. – ii 388, 642. – iii 175, 474. – iv 741. – v 50.
Faḍl b. Ġānim al-Ḥuzāʿī ii 636 f. – iii 458.
Faḍl b. Ġassān al-Ġālibī ii 648.
Faḍl b. al-Ḥubāb iv 52.
Faḍl b. ʿĪsā ar-Raqāšī i 130, 212. – ii 82, 90 f., 105 f., 167-174, 242, 245, 268, 297, 317, 346, 367, 370, 737. – iv 371, 492, 504, 655. – v 36 f., 191. – vi 210, 416 f.
-Faḍl b. Marwān iii 210, 487, 490, 492. – iv 46.
Faḍl b. ar-Rabīʿ b. Yūnus i 447 f. – ii 291. – iii 94, 97, 192.
Faḍl b. Šāḏān i 282, 349, 388, 390, 392. – ii 412, 503 f., 575, 600, 605, 610. – iii 182, 184, 386. – iv 291, 541, 659, 663, 720. – v 194. – vi 302.
Faḍl b. Sahl ii 446. – iii 156, 169, 191 f., 199, 208, 219.
Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī ii 472 f. – iii 32, 93, 108, 162.
-Faḍlīya ii 169, 173 f. – v 36, 230.
-Faʾfaʾ,
s. „Ḫālid b. Salama al-Maḫzūmī“.
Faḫḫ ii 249, 472. – iii 28, 151.
Fahnen, schwarze i 89, 106. – ii 472, 493, 635, 716. – iii 11.
grüne iii 154.
rote iii 148.
Faḫraddīn ar-Rāzī i 333. – ii 397, 404, 500, 581, 605, 642, 651, 689. – iii 78, 98, 311 f., 390. – iv 108, 188, 335, 338, 383, 446 f., 456, 474, 541, 575, 598, 601, 737. – v 90. – vi 20 f., 162.
Faiḍ b. Abī Ṣāliḥ iii 21.
Faiyūm ii 714, 729.
Fairūz Ḥusain ii 155.
Fall (e. Körpers) iii 40.
Fam as-Silḥ ii 132. – iv 755. – v 400.
Familie iii 101.
fanāʾ iv 279, 286, 421, 618.
faqīh, Imam muß - sein i 259.
s. auch Wortindex s. v.
faqīh al-ǧund i 101, 124.
-Fārābī ii 412, 445, 498. – iii 55, 251, 357, 468. – iv 307, 322, 359, 438, 452, 470, 520, 534 f., 603, 667. – vi 441.

-Farağ b. Faḍāla at-Tanūḫī al-Ḥimṣī ii 67.
Farağ b. Salām iv 116 f.
Farah ii 572 f. – iv 751.
Farazdaq i 165, 286. – ii 43, 129, 221, 282, 454. – iii 279, 489. – iv 400, 633.
Farbe i 362, 366, 428, 441, 449. – ii 399. – iii 39, 69, 116, 154, 227 f., 232, 235 f., 249, 336-340, 347, 349 f., 353-356, 360, 375 f. – iv 73, 87, 138 f., 160, 385, 408, 414 f., 470 f., 538. – v 165, 256 f., 377. – vi 9 f., 55-61, 87-89, 118, 133, 275, 303, 359.
Farġāna i 227. – ii 535.
Farqad as-Sabaḫī ii 44, 76, 94, 144, 346.
-Farrā', Yaḥyā b. Ziyād i 216, 346. – ii 87, 182, 266, 278. – iii 159, 206. – iv 413, 746.
Fārs i 31, 144, 215, 455. – ii 25 f., 80, 221, 289, 331, 381, 590, 601, 612 f., 625, 629. – iii 12, 291. – iv 132, 243, 249, 276.
Farṭana v 188, 190.
-Farṭīya ii 232.
Fasā ii 80.
-Fasawī i 60. – ii 556.
fāsiq,
s. Wortindex s. v.
Fasten ii 91, 99, 232, 329, 357, 368, 454, 540, 621, 651, 687. – iii 205, 420. – vi 190, 267, 681.
Fatalismus, Astral- i 24 f., 426. – iv 452, 454, 490.
Fāṭima i 156, 235, 249 f., 277 f., 281, 379, 381, 455. – ii 10, 117, 295, 368, 477, 605. – iii 17. – iv 212, 709. – v 55, 63, 99, 125.
muṣḥaf Fāṭima i 281, 380. – ii 625.
Fāṭima al-Ma'ṣūma ii 631.
Fāṭima bt. Hišām b. al-Ḥakam i 350.
Fāṭimiden i 18, 30. – ii 211. – iv 117, 242, 263 f.
-Fāṭimī iii 151.
-Fāṭimīya ii 605.
Fatwās ii 135, 143-145, 154, 191, 194, 199, 217, 348, 354, 646, 650, 677, 679, 693, 700. – iii 156, 294, 391, 419, 479. – iv 210, 218, 278, 391, 418, 661, 677, 682, 688, 693, 718, 724.
-iḫtilāf fī l-futyā ii 276. – v 390 f.
Faṭyūn b. Aiyūb iii 395. – iv 188.
(Banū) Fazāra i 67, 333, 406.
-Fazārī, Abū Isḥāq i 127, 187, 202. – iv 684.
-Fazārī, Muḥammad b. Ibrāhīm iii 206.
Felsendom iv 365, 395 f., 684, 739.
Inschriften am - i 10, 20, 33, 95, 116. – iii 196. – iv 355, 365, 427, 545, 602.
Feuer i 364 f., 434 f. – ii 12, 14, 394 f. – iii 70, 86, 245, 336, 338 f., 342-348, 356, 358 f., 363-365, 369, 392. – iv 475, 488, 538, 561. – v 186, 437. – vi 28-55, 59-61, 67, 96, 100, 145, 303.
-fi'a al-bāġiya i 210, 264 f. – ii 409, (563). – iii 130. – iv 704. – vi 470.
s. auch Wortindex s. r. *b-ġ-y.*
Fihr b. Mālik i 250.
-Fikrīya ii 118.
fiqh,
s. u. „Recht, islamisches" und Wortindex s. r. *f-q-h.*
firāsa ii 125, 129, 131. – iv 175.
s. auch Wortindex s. v.
-firqa an-nāǧiya i 340. – ii 337, 554. – iv 686.
Fīrūzābād,
s. „Gūr".
-Firyābī, Muḥammad b. Yūsuf i 142.
Fisch ii 484, 620, 622. – iii 239, 308. – iv 321, 449. – v 296, 299.
fitna,
s. Wortindex s. v.
Fiṭr b. Ḫalīfa al-Maḫzūmī i 289.
fiṭra iii 278. – iv 304, 361 f., 574, 592 f., 684. – vi 410. (s. auch Wortindex s. v.)
Wissen ist - i 260. – iv 361, 370.
Fiṭyaun ii 678.
Fledermaus ii 37. – iii 152.
Fleischgenuß ii 13. – iv 290, 321.
Fliege ii 53, 176. – iii 87. – iv 176. – v 41, 272. – vi 156, 400 f.
Fluch (Gottes),
s. Wortindex s. v. *la'n.*
Frauen i 143-145, 258, 326, 397 f., 435. – ii 13, 101 f., 105, 191, 195, 197, 203, 213 f., 315, 353, 369, 461, 463, 494, 665. – iii 99, 167, 219, 387, 469 f. – iv 199, 250, 282, 285, 382, 603, 643, 709, 721, 723, 742, 745.
Freiheit,
s. „Willensfreiheit".
Freitagsgottesdienst i 18 f., 103, 249, 404. – ii 87, 154, 191, 214, 340, 358, 680. – iii 103, 164. – iv 680.
Freunde Gottes,
s. *„auliyā' Allāh"*.
Friedrich II. iii 239. – iv 333.
Frosch ii 53, 684.
Fuḍail b. Ḥusain al-Ǧaḥdarī iv 172.
Fuḍail b. 'Iyāḍ iii 99 f., 105. – iv 675.
Fuḍail b. az-Zubair ar-Rassān i 255, 260, 324.
Fundukistān ii 491.
(Banū l-) Furāt i 395. – iii 188 f. – iv 118.
Furāt b. al-Aḥnaf al-Hilālī iii 189.
-Furātī, Abū 'Umar Aḥmad iii 80, 91 f. – v 267, 282.

Furcht (vor Gott) ii 546, 553, 561.
s. auch „Gottesfurcht".
Furḍa iii 210.
Fürsprache,
- des Propheten i 11, 159. – ii 72, 306, 354, 545, 570, 642, 726. – iii 54, 290. – iv 127, 203, 404 f., 413, 544-547, 591, 594 f. – v 221, 229.
- ʿAlīs i 276, 398. – ii 638. – iv 357, 547, 594.
- der Engel ii 165.
- des Korans i 14.
Fürstenspiegel ii 26. – iv 508, 711.
Fusṭāṭ ii 420, 716 f., 720, 722. – iv 540, 590, 716.
-Fuṭḥīya i 381, 389.
Futūwa ii 296 f., 547. – iii 105.

Ǧabal Banī Ḥibš iv 233.
Ǧabal Nafūsa ii 199, 602 f. – iv 259.
Ǧabal Tais iv 233.
Ǧabal b. Yazīd ii 16.
Ǧabbūl ii 463.
Gabes iv 265.
Ǧābir b. ʿAbdallāh al-Ḥazrağī ii 106, 130, 139, 369. – iii 152.
Ǧābir b. Ǧabala ii 467.
Ǧābir b. Ḥaiyān i 281. – ii 40. – iii 336. – iv 93, 318 f. – v 342. – vi 3.
Ǧābir b. Yazīd al-Ǧuʿfī i 102, 273, 294-298, 317 f., 332, 343, 381. – ii 424. – iv 385, 394.
Ǧābir b. Zaid al-Azdī i 171 f., 174, 178, 405. – ii 1, 125 f., 142-144, 187 f., 190-193, 197 f., 200 f., 207, 214, 304, 350, 604, 656, 720. – iv 400, 661, 745, 747. – vi 2.
Ǧābiya iv 522.
Gabriel iii 13, 72, 165, 216. – iv 43, 62, 214, 328, 353, 387, 535, 538, 581, 603, 613, 615, 617 f., 621 f., 625, 732. – v 437 f. – vi 243, 469.
Ǧaʿd b. Dirham i 41, 417, 439, 456. – ii 449-458, 495. – iii 72. – iv 389, 417, 422, 614, 620, 627.
Gadames ii 194.
Ġadīr Ḫumm ii 479. – iv 285. – v 12, 97, 457.
Ǧaʿfar al-Aḥmar v 361.
Ǧaʿfar al-Ḫuldī ii 120.
Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq i 156, 158, 180, 190, 224, 232, 238, 241, 243, 245, 248, 252-256, 259, 266 f., 269, 274 f., 277, 279, 281, 283-285, 288, 293, 295 f., 299, 301, 303 f., 310-312, 315, 319-321, 324, 326 f., 336, 338 f., 342-344, 352-356, 358, 363, 376, 381, 383 f., 386, 390, 394, 396-398, 438 f., 450, 453. – ii 20, 33, 124, 136, 164, 171, 240, 250, 289, 307, 325, 424-426, 456, 476, 486 f., 504, 532, 625, 630, 633, 635, 654, 662-664, 697 f. – iii 94, 96, 151 f., 298, 373, 387, 424, 430. – iv 226, 232, 259, 356 f., 361, 363, 425, 433 f., 521, 523, 537, 540, 553, 560, 594, 618, 628, 637, 669, 704. – v 54, 64. – vi 162, 282.
Ǧaʿfar al-ʿUtbī iii 171.
Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib iv 523.
Ǧaʿfar b. ʿAlī ad-Dimašqī iv 736.
Ǧaʿfar b. Burqān i 153. – ii 132.
Ǧaʿfar b. Dāwūd ii 631.
Ǧaʿfar b. Ǧasr b. Farqad i 62. – ii 75.
Ǧaʿfar b. Ḥarb i 130, 235, 270, 370, 392. – ii 272, 339, 477. – iii 35, 46, 57, 125, 129, 135, 260-262, 273, 386, 436. – iv 50, 55, 59-62, 66-78, 82-86, 88, 162, 172, 253, 473, 486, 541, 586, 626, 676, 702, 723, 730, 734, 762. – v 92, 153, 157, 268, 274 f., 302, 316, 322, 339, 370, 394, 398, 401, 407 f., 412, 417 f., 430, 445. – vi 4, 275-277, 279, 285 f., 288-300, 307, 311, 392.
Ǧaʿfar b. ʿĪsā al-Ḥasanī ii 186. – iii 455.
Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman i 383.
Ǧaʿfar b. Mubaššir i 408. – ii 267, 475, 737. – iii 181, 285, 289, 409, 415. – iv 40, 55-68, 71-73, 75, 83, 89, 94, 110, 124 f., 131, 183, 224, 231, 305, 312, 501, 572, 585, 600 f., 613, 663, 673, 679, 716, 719, 730, 735 f. – v 40, 196 f., 203, 320, 339, 341 f., 398, 430, 433 f., 447. – vi 158, 173, 274-287, 289, 297, 316, 338, 393.
Ǧaʿfar b. Muḥammad b. Ḥukaim i 335.
Ǧaʿfar b. Muḥammad al-Iskāfī iv 77, 79 f., 722.
Ǧaʿfar b. Sulaimān aḍ-Ḍubaʿī ii 424, 709. – iv 746.
Ǧaʿfar b. Sulaimān b. ʿAlī i 443. – ii 353, 371, 653, 682, 688. – iii 222. – iv 174.
Ǧaʿfar b. Yaḥyā al-Barmakī i 219. – iii 26, 31, 99, 129, 161, 298.
ǧafr i 253, 280 f. – iii 110. – v 288.
Ǧaḥdar b. Muḥammad at-Taimī i 221. – iv 740, 747.
Ǧaḥğāh iii 63, 100.
-Ǧaḥḥāf ii 88.
Ǧāhilīya i 176, 205. – iv 386, 494, 550, 554, 605, 646. – v 7, 19.
-Ǧāḥiẓ i 42, 51 f., 54, 61, 68, 105 f., 109, 132, 237, 260, 269, 271 f., 307, 310, 326, 349, 359, 377, 422, 427, 444, 451. – ii 9-12, 15, 21, 38, 54, 57, 59, 68, 73, 83, 85, 109, 114, 117, 125, 132, 164, 173, 177 f., 188, 196,

205, 222, 234 f., 280, 283, 298, 302, 317, 322, 329, 382 f., 396, 403, 409, 422, 425, 446, 455, 498, 705, 708, 731, 735. – iii 19, 41, 57, 61-64, 66, 70, 72, 89, 91, 110-112, 119, 129, 131, 136, 139, 143 f., 147, 152, 161, 164 f., 169-172, 180, 183, 192, 195, 205, 208, 212, 232, 285, 297, 303, 306, 310, 315, 327, 332, 335 f., 340, 342, 351, 358, 363, 368 f., 381, 384-386, 399, 404, 408, 411 f., 416, 418-420, 422, 425, 428-431, 436, 460, 462, 464-469, 481, 486, 495, 501. – iv 3, 16, 19, 37 f., 55, 73, 77-79, 96-116, 118 f., 124, 129, 133, 135, 148, 175, 180, 203, 205 f., 208, 225, 238, 249, 272, 285, 293, 300 f., 311, 313, 317, 321, 327, 330-332, 336, 373, 416, 418, 422, 433, 445, 451, 458 f., 466, 476, 482, 501, 506, 516, 519, 535, 541, 561, 575 f., 588, 600, 608 f., 612, 622, 638 f., 641 f., 650, 656, 659, 666, 669-671, 711, 713 f., 717 f., 723, 728, 730, 732 f., 756. – v 73, 161 f., 178, 202, 235, 240, 248, 251, 254, 261, 274, 289-292, 298 f., 302, 340, 346. – vi 2, 4, 7, 31, 40, 47, 51, 57 f., 69, 71, 110 f., 117 f., 140, 147, 151, 180, 183, 191, 201, 216, 302, 435, 437, 440.

Ğahm b. Ṣafwān i 41, 48 f., 117, 130, 192, 213. – ii 20, 32, 109, 268 f., 300, 312 f., 400, 431, 453, 455, 493-508, 513, 515 f., 529, 532, 535, 557, 562, 569, 593, 619, 730. – iii 35, 48, 53, 72, 181, 183, 185, 256, 261, 363, 405, 439, 505. – iv 9, 71, 136, 144, 241, 349, 370, 414, 417, 425, 432-434, 436, 439, 453, 459, 472, 490, 492, 552, 554, 570 f., 577, 595, 614, 627 f., 630, 707, 732, 751. – v 77, 152, 212-219, 222, 237, 300, 362, 367, 411. – vi 31 f., 410.

Ğahm b. Yazīd al-ʿAbdī ii 59.

-Ğahmīya i 139 f., 142, 191 f., 204, 208, 335, 355. – ii 70, 76, 152, 184-186, 374, 420, 432, 496, 502-508, 537 f., 544, 550, 554, 557, 559, 565, 568, 571, 600, 605 f., 609, 629, 636-638, 642, 662 f., 693, 697 f., 700 f., 714, 721, 723, 727, 735. – iii 32, 35 f., 52-54, 100, 138, 157 f., 176, 181-184, 421, 449, 464, 469 f., 476, 481, 506. – iv 23, 135, 165, 168, 170, 184, 192, 201, 213, 216, 218, 222, 243, 266, 283, 370, 383, 399, 409-411, 413-415, 418 f., 422, 425, 428, 430, 505, 529 f., 554 f., 559, 614 f., 628, 676, 685. – v 37, 220-223, 229, 244, 331, 356. – vi 62, 312, 315, 390.

Ğahrum iii 291. – iv 247 f.

ġaib,
s. Wortindex s. v.

ġaiba i 307. – iii 95 f., – iv 91, 653, 663, 703, 755.

-Ġaihānī, Aḥmad b. Muḥammad vi 367.

Ġailān ad-Dimašqī i 41, 73-76, 80-83, 89, 91 f., 104, 125-127, 130-134, 139. – ii 18, 131, 157, 166, 170 f., 205, 260, 330, 340, 342, 364, 376, 381, 450, 452, 467, 643, 669, 675, 688, 708, 723, 736. – iii 136, 217. – iv 497, 692, 722, 732. – v 2-5, 36-38, 47, 151, 164, 319. – vi 2.

Ġailān-Legende i 133 f. – iv 493. – v 1-5, 368.

s. auch „Ġailāniten".

Ġailān aš-Šuʿūbī i 447.

Ġailān b. Ğāmiʿ i 231.

Ġailān b. Ğarīr al-Azdī ii 59.

Ġailān b. Ḫaraša aḍ-Ḍabbī ii 167.

Ġailāniten (in Syrien) i 85, 96, 99 f., 106, 113, 128, 130, 142. – iv 235 f.

-Ġailānīya (in Baṣra) i 130-132, 138. – ii 166 f., 171 f., 174 f., 206, 326, 376, 495, 648, 650, 711. – iii 127, 136, 217, 221, 231. – iv 125. – v 229, 368.

Ğaiy ii 625.

Ğalāluddīn Rūmī iv 37, 421, 612, 614, 618, 625.

Galen i 366. – ii 447. – iii 258, 280, 333 f., 350, 358, 371, 406. – iv 323, 518, 650, 665, 672. – vi 60, 86.

Ġālib b. Šāḏak ii 583.

Ğām ii 592.

ğamāʿa i 17, 153, 160, 170, 210, 249, 257, 263, 325. – ii 358, 386 f., 390. – iii 391, 453. – iv 564, 654, 656 f., 684, 686.

s. auch Wortindex s. v.

ğāmiʿa i 281.

Ğamīl b. Darrāğ an-Naḫaʿī i 335, 338, 340, 391. – iii 96. – iv 751. – v 68.

Ğamīl b. Maḥfūẓ al-Muhallabī i 448.

Ġannām iv 583.

Ğaraš i 106.

Ġarčistān ii 609.

Gardēz ii 513, 587. – iv 253.

Gardēzī iv 416.

-ğarḥ wat-taʿdīl i 59-63, 80. – ii 280, 304, 315, 647. – iv 687.

s. auch *„ʿadāla"*.

ġarīb,
s. Wortindex s. v.

Ğarīd ii 214. – iv 263.

Ğarīr, Dichter i 164. – ii 343.

Ğarīr b. ʿAbdalḥamīd ar-Rāzī i 236.

Ğarīr b. Ḥāzim ii 20, 371.

Ğāriya b. Harim al-Fuqaimī ii 75.

Ǧarrāḥ b. ʿAbdallāh al-Ḥakamī i 74. – ii 492, 549, 626.
-Ǧārūd b. Muʿāḏ as-Sulamī ii 558.
-Ǧārūdīya i 239, 253-268, 270, 284, 287 f. – ii 477 f. – iii 152. – iv 741. – v 63-65.
ġaṣb ii 180. – iii 105, 389.
s. auch Wortindex s. v.
Ġassān ar-Ruhāwī i 442 f. – iii 361.
Ġassān b. Abān al-Kūfī i 219-221. – iv 147 f., 740. – v 32, 35 f. – vi 383.
Ġassān b. ʿAbdalḥamīd i 443.
Ġassān b. ʿAbdallāh al-Yaḥmudī ii 711.
Ġassān b. Muḍar al-Azdī ii 76.
Ġassān b. Muḥammad al-Marwazī i 221. – iii 474.
Ġassāniden i 97, 102, 125, 323. – iv 599.
-Ǧaṣṣāṣ ii 449. – iii 385. – iv 100, 127, 419 f.
ǧauf i 401. – iv 369 f., 397, 524, 536. – vi 425.
Ǧauf ii 190.
ǧauhar,
s. „Substanz"; Wortindex s. v.
-Ǧauharī iii 10.
Ǧaulān i 66. – iv 522.
Ǧāvīdān ḫiraḏ iii 210.
-Ǧawālīqīya i 343 f. – v 68.
Ǧazīra, Obermesopotamien i 6, 89, 114, 150, 164, 250, 269, 440. – ii 25, 204, 440, 442, 450 f., 455, 458, 460, 464 f., 471, 475, 481, 615, 659. – iii 32, 151, 333. – iv 118, 231, 417, 435, 440, 630.
Ġazna, Ġaznīn ii 573. – iv 601.
ġazw, ġāzī i 107, 144. – ii 329, 530 f., 548, 582 f.
-Ġazzāl, Ibn Badad (?) iv 133.
-Ġazzālī i 453. – iii 45, 179, 287, 311, 316, 319, 331, 386, 406. – iv 22, 32, 198, 206, 218, 326, 383, 387, 390, 415, 455, 458, 505, 520, 535, 617, 621, 657, 678 f., 689, 692-694, 736 f. – vi 14, 411.
Gebet i 164, 383. – ii 7, 101, 107, 215, 296, 301, 358, 369, 398, 416, 421, 454, 508, 533, 535, 624, 680, 693. – iii 132, 190, 287, 294, 305, 321, 385, 389, 446, 451 f., 494, 504 f. – iv 131, 136, 220, 239, 321, 393, 407, 429, 453, 498, 571, 592, 676, 680, 692, 747. – v 35, 42, 210. – vi 191, 193.
unterbrochenes - i 327, 333. – iv 11 f., 18, 485. – vi 232, 267.
Schuhe anbehalten beim - i 115. – ii 106 f., 301. – iv 68.
(nicht) beten hinter i 313, 352. – ii 197, 214, 323, 370, 403, 538, 581, 623, 660, 673. – iii 470. – iv 68, 250, 680, 706.
Abendgebet i 327, 391, 403. – ii 358.
nächtliches Gebet iv 261.
Bittgebet i 398. – ii 70, 83 f., 107, 320, 725, 739. – iii 126. – iv 401, 484, 500.
Totengebet i 248, 265. – ii 77, 365, 381, 551, 555, 576, 660, 673, 692. – iii 98, 196, 213, 494. – iv 2, 145, 242, 267, 676, 681.
zweimaliges Gebet ii 583, 620 f. – iv 680, 752.
s. auch *„raf' al-yadain"*.
Gebot, göttliches i 264. – ii 82, 278, 538, 579. – iii 122, 127, 282, 402. – iv 446, 486, 493, 500, 565, 615, 648. – vi 385.
s. auch Wortindex s. v. *amr*.
Gedankenanstoß,
s. *„ḫāṭir/ḥawāṭir"*.
Gefühl iv 34.
s. auch „Berührung (durch Gott)".
Gegenteil,
s. Wortindex s. v. *ḍidd*.
Gehälter ii 127 f., 156. – iii 212, 302. – iv 70, 721 f., 732, 735.
Gehorsam,
- gegenüber dem Herrscher i 210, 238. – iii 173, 416. – iv 706, 711.
- gegenüber Gott i 87 f. – iii 252 f., 288. – iv 153, 484, 567 f., 585, 624, 706.
Geist i 318, 365, 368, 433, 455. – ii 98, 110. – iii 70, 85, 115, 369 f., 372-377, 393, 420, 422-425, 428, 434 f. – iv 5, 72, 74, 206, 272, 309-311, 450, 482, 515-521, 523, 527, 531, 534, 578, 596. – v 111, 319, 428. – vi 8, 112 f., 115, 119, 123, 211-213, 221, 224, 298, 446 f.
- Gottes i 284. – iii 373.
Geistwesen i 354. – iv 534 f. (s. auch *„aš-bāḥ"* und „Schatten").
s. weiterhin „Pneuma"; Wortindex s. v. *rūḥ*.
Gemeinde i 8. – iv 654, 656-659, 686.
s. auch *„ǧamāʿa"*, *„umma"*.
Genua iii 302.
Georg der Araberbischof i 151.
Georgien iii 12.
Georgios Pachymeres vi 18.
Geräusch,
s. „Schall".
Gerechtigkeit,
irdische - i 93, 106, 116, 171, 200, 233, 240, 265, 271, 307. – ii 133, 157, 287, 329 f., 340, 462, 493. – iii 413. – iv 499, 507 f., 683.
- Gottes i 199, 452. – ii 171, 175 f., 250, 306. – iii 55, 135, 139-141, 193, 212, 251, 288, 395, 403-405, 407, 414, 442. – iv 127, 143 f., 156, 230, 241, 261, 347 f.,

506, 508 f., 576, 590. – v 279-282. – vi 141-144, 416.
s. auch Wortindex s. r. *ʿ-d-l* und *q-s-ṭ*.
Gericht iv 354, 363, 384, 395, 401, 404, 411 f., 423, 442, 480, 507, 509, 513, 518, 526, 530, 532, 543-545, 547, 549, 566, 579, 595, 620 f., 693.
- unmittelbar bevorstehend i 7.
- geleugnet i 383. – ii 452.
Vergegenwärtigung des - ii 3 f. – iv 8, 196, 198.
Gott redet mit dem Menschen beim - ii 109, 726. – iv 191.
Germanos iv 494.
Geruch iii 232, 249, 339, 347, 359, 375. – vi 90, 96.
Geschichtsbild i 8, 175 f., 194, 235, 269. – ii 271-273, 307-309, 412-414, 428, 439, 462, 566. – iv 16 f., 44, 218, 593, 686 f., 695-700, 703.
„mission topos" i 13. – iv 593, 696.
Vierkalifenthese i 236. – ii 436. – iv 44, 51, 114, 698 f.
Geschmack iii 39, 41, 116, 232, 249, 338 f., 347, 359. – iv 73. – vi 90, 96.
Gesetz, rationale Begründung i 451. – ii 301 f., 583, 598, 737. – iii 395 f., 406. – iv 321, 346, 574 f., 646.
Umdeutung des - iii 5.
Verhältnis zur Gotteserkenntnis ii 175, 496 f., 737. – iv 570.
Verhältnis zur Religion ii 595, 598.
Gestirnkult ii 443-445, 448. – iv 592.
Gesundheit iii 39, 45, 85 f., 115, 139, 247. – iv 104, 144, 151, 482. – vi 298.
s. auch Wortindex s. v. *ṣiḥḥa*.
Gewicht iii 237, 328 f., 345 f., 349, 359. – iv 30, 481. – vi 51, 78, 238, 359.
Gewissen iv 574, 645.
Gewissenhaftigkeit,
s. *„wara ʿ"*.
Gewohnheit (im Ablauf natürlicher Vorgänge) iii 354 f., 425. – iv 113, 476, 640-642. – v 385. – vi 325-327, 482.
-Ǧibāl ii 496, 625, 627, 633. – iv 16, 161.
Ǧibla i 68.
Ǧibrīl b. Baḫtīsūʿ iii 27, 156, 191, 333.
Ǧibrīl b. Nūḥ al-Anbārī iv 208 f.
ǧihād i 43, 68 f., 79, 97, 103, 113, 115, 123, 126, 141, 143, 147, 167, 174. – ii 90, 92, 103, 157, 180, 220, 286, 329, 390, 462, 532, 552, 586. – iii 104, 107, 132, 157, 173, 264, 267, 472. – iv 52 f., 230, 356, 412, 421, 423, 531, 674, 684, 705 f., 734. – vi 287.
„verborgener -" i 271.
ǧihād akbar, - gegen sich selber i 143, 147. – ii 92.
Ǧīlān ii 38. – iv 218, 423.
Ǧinn i 373. – ii 65, 83, 300, 469. – iii 167, 380, 412, 416. – iv 534 f., 538-540. – v 94 f., 104, 166 f., 450. – vi 173 f., 474.
ǧins, „Klasse",
s. Wortindex s. v.
-Ǧiʿrāna vi 479.
Ǧirūft iv 251.
Ġiyāṯ b. Ibrāhīm at-Tamīmī iii 217.
Glaube i 101, 159, 169 f., 176, 182-184, 194-199, 218, 220, 225, 230, 275 f., 305, 322, 357, 412. – ii 72, 84, 110, 149, 171 f., 174 f., 183, 262, 268 f., 276, 322, 348, 375 f., 428, 495-497, 500, 502 f., 515, 531, 537-539, 544, 561, 565, 582, 595 f., 605, 609 f., 637, 660, 662 f., 731, 733 f., 736 f. – iii 7, 54 f., 103, 127, 158, 168, 183, 282 f., 287 f., 371, 413 f., 421, 463, 507. – iv 13 f., 18, 38-40, 125-127, 135-137, 141 f., 147, 153, 155-157, 193, 305, 353-358, 563-578, 581 f., 639, 645, 657, 671, 673, 697. – v 30, 32 f., 37-39, 42-44, 100 f., 112, 125 f., 152, 176, 197, 212 f., 225, 246, 252, 321 f., 364 f., 406, 443 f. – vi 171 f., 206, 231, 264, 295, 297, 354 f., 365 f., 374, 391 f., 416 f., 422.
- als Zeugnis i 194 f., 202. – iv 563, 568.
- läßt sich (nicht) aufteilen i 202. – ii 174, 183, 737. – iv 127, 136, 156, 569. – v 212.
- nimmt weder zu noch ab i 184, 195, 202, 220, 227. – ii 376, 565, 663. – iii 371. – vi 365 f.
Ausnahmeformel bei - *(istiṯnāʾ)* i 142, 182, 201, 218, 225-227, 404. – ii 120, 380, 537 f., 570, 622. – iii 85, 157. – iv 271 f.
- geschaffen ii 497, 500, 731. – iii 54 f., 127, 282. – iv 74 f., 153, 193, 363, 577 f.
s. auch Wortindex s. v. *īmān/muʾmin*.
Glaubensbekenntnis i 207-221 *(Fiqh Akbar I)*, 225. – ii 565, 575, 577 f., 595, 598, 637, 727. – iii 156, 475. – iv 353-358, 584, 629, 687, 723, 748, 751 f., 754.
s. auch Buchindex s. v. *ʿAqīda*.
Glaubenszeuge,
s. *„šahīd"*.
Gleichheit/Verschiedenheit iii 77 f., 243 f., 343, 347, 361, 366, 369, 372, 375. – v 103, 378 f., 382 f., 429. – vi 122, 144, 239.
s. auch „Identität".
Gleichheitsideal i 113, 116, 124 f. – ii 64, 489, 584, 618, 655, 669. – iii 56. – iv 654, 696 f., 701, 707.

Gnade,
s. „Hilfe (Gottes)".
Gnadenerweis Gottes,
s. *„luṭf"*.
Gnosis i 152, 271, 284 f., 295 f., 316, 344 f., 402, 454. – ii 548, 625 f. - iii 5, 97, 263, 281, 440. – iv 92, 376, 385, 393, 448-450, 461, 515, 555, 724.
Gondēšāpūr ii 612. – iii 496. – iv 246 f., 672.
Gott, Gottesbegriff i 284 f., 355, 358-364, 367. – ii 172, 175, 183, 185, 212, 223, 306, 546, 721. – iii 23, 49, 60, 119, 136, 244, 438 f. – iv 8-11, 18, 21 f., 24, 130, 136 f., 141, 143 f., 157-159, 289, 317, 337, 348, 358, 361-459, 509, 534, 576, 669. – vi 141, 340-343, 368-371, 379-382.
laisa ka-miṯlihī šai' i 407. – iv 158, 372, 378. – v 222, 356.
- als *šai' lā kal-ašyā'* i 303, 334 f., 360. – iv 136 f., 140, 433 f. – vi 360 f.
- als *ǧism lā kal-aǧsām* i 360 f., 363.
māhīya Gottes i 211, 362. – iii 49, 51, 60, 166. – iv 150, 425 f., 438, 440 f., 740. – v 241, 345.
ǧauharīya Gottes i 391.
Gestalt Gottes i 345-347, 361 f., 383, 387, 400-403. – iv 369 f., 373 f., 377-384, 389, 397, 419, 423 f. – v 69, 75, 360.
- als Jüngling i 346. – iv 380 f., 389, 392.
Schönheit Gottes iv 380-382, 389, 392.
Lachen Gottes iv 406.
sichtbarer Gott ii 109. – vi 216-219.
- ist kompakt,
s. *„ṣamad"*.
Auge Gottes i 345-347. – iv 190 f., 385, 398. – v 393. – vi 246, 252, 405.
Fuß Gottes i 347. – iv 191, 397, 400, 403. – v 360 f.
Hand Gottes ii 529. – iv 190 f., 392, 394 f., 399-401, 762. – v 356 f., 359, 393. – vi 246, 252, 405, 426.
Seite Gottes i 347. – iv 398 f.
Hören und Sehen Gottes iii 273. – iv 25 f., 81, 191, 405 f. – v 357. – vi 247, 304 f.
„Wahrnehmung" Gottes iv 81 f., 402, 443.
s. auch „Sinne".
Antlitz Gottes i 276, 348. – ii 482, 515, 529, 600. – iii 273, 375, 400. – iv 27, 190, 384, 397 f., 427. – v 362, 393, 397. – vi 135, 246, 251 f., 405.
Schau Gottes im Jenseits,
s. *„ru'yat Allāh"*.
Schau Gottes im Diesseits i 144.
- auf Erden und - im Himmel i 285, 438. – iv 384.
zweiter - ii 109, 500. – iii 271. – vi 216-219.
ferner - i 213 f., 402. – iv 376, 425.
Allgegenwart Gottes ii 110, 501-503, 537 f., 739, 741. – iii 50, 88, 184 f., 271. – iv 9, 130, 159, 192, 203, 222, 409-411, 414. – v 75, 115, 222, 356, 358, 362. – vi 378 f., 408-411.
„Ort" Gottes i 192, 204, 363 f., 407, 452. – ii 550, 554, 569. – iv 192 f., 268, 408-410. – v 45 f., 72, 75, 220. (s. auch „Thron").
inneres Wesen -es nicht erkannt iv 22, 425 f., 440.
s. auch o. unter *„māhīya* Gottes".
nafs Gottes iv 406 f., 425, 438, 513.
Gott als Denken ii 456.
Wille Gottes i 205, 347 f., 375, 394. – ii 169 f., 483, 538, 578, 741. – iii 48, 70, 82 f., 121-123, 125, 139, 186, 240 f., 280-283, 396, 401-403. – iv 6, 31, 71, 106, 108, 157 f., 164, 171, 188, 202 f., 439-441, 445-447, 449 f., 455, 460, 484 f., 492, 496. – v 70, 133 f., 239 f., 253, 312 f., 423 f. – vi 153-155, 293, 334, 377, 380 f., 394, 406, 445.
s. auch Wortindex s. v. *irāda* und *mašī'a*.
Meinungsänderung Gottes,
s. *„badā'"*.
Vorherwissen Gottes i 316. – ii 153, 481 f. – iii 259, 279, 460. – iv 10 f., 140 f., 157, 203, 312, 337, 340, 383, 439, 490, 492, 601. – vi 254, 256, 445.
- hat kein Vorherwissen i 316 f., 329, 341, 345, 373 f., 391, 394. – ii 309, 400, 498 f., 579 f., 592. – iii 505 f. – iv 9 f., 70, 316, 341, 347, 379, 385, 405 f., 439, 456, 495 f. – v 67, 196, 215 f., 219. – vi 487.
Wissen Gottes i 345 f., 361, 364, 373-375, 393. – ii 153, 481 f., 484, 532. – iii 80, 140 f., 258, 260, 274 f., 277, 460. – iv 9 f., 24 f., 28, 31, 47-49, 385, 398, 405, 411, 442. – v 18, 59 f., 67, 69, 73, 86-90, 102, 196, 215-217, 219, 267 f., 312, 392 f., 395-397, 407 f., 415. – vi 226-228, 271 f., 293, 359 f.
Allmacht Gottes i 329, 374. – ii 482. – iii 69, 79, 82, 126, 140, 258 f., 276-279, 400, 404, 425-427. – iv 12, 25, 31 f., 76, 128, 139, 159, 190, 365, 425, 444, 457, 459, 475, 491, 511. – v 61 f., 279 f., 336 f., 400-403. – vi 205, 208, 254 f., 342, 361 f.
Weisheit Gottes i 213. – ii 434. – iii 280, 395 f., 403. – iv 144, 340, 346, 370, 437, 441, 510 f., 626. – v 401. – vi 168, 343, 432 f., 482 f., 489 (s. auch „Theodizee"; *„aṣ-laḥ"*)

Heiligkeit Gottes iv 366 f.
Ideen im Geiste Gottes iii 44. – iv 383, 440, 447.
Fluch Gottes,
s. Wortindex s. v. *la'n*.
List Gottes,
s. Wortindex s. v. *makr*.
Freundschaft und Feindschaft - iii 126, 270. – iv 153.
Freude/Wohlgefallen und Ärger/Zorn - ii 97, 481, 483, 538, 592. – iii 38, 142. – iv 188, 193, 374, 402, 406, 435 f., 439. – v 367.
s. auch Wortindex s. v. *riḍā* und *saḫaṭ*.
allgemein s. noch „Attributenlehre"; Wortindex s. v. *istidrāǧ*.
Gottesbeweise i 362, 443, 452. – ii 502. – iii 51, 78, 87, 111 f., 229-232, 256, 366 f., 406. – iv 7, 100 f., 207-209, 292, 315, 335, 362 f., 458. – v 79, 262, 383 f. – vi 224, 242.
Gotteserkenntnis, „notwendig" i 362, 367. – ii 171, 175, 497. – iii 49 f., 51, 127, 142, 168, 231, 251-253, 256, 381 f., 414, 421, 427, 431. – iv 100 f., 192, 361-363, 570, 576, 666, 669. – v 66 f., 213, 242 f., 384. – vi 210, 324-327, 331-333, 374 f.
- erworben i 415. – ii 496 f. – iv 63, 165, 361, 371, 668. – v 246. – vi 224.
- unmöglich ii 499, 502. – v 220.
s. auch „Berührung (durch Gott)".
Gottesfurcht i 14-16, 23, 314. – ii 248, 461. – v 3, 6, 130, 139.
s. auch Wortindex s. v. *taqwā*.
Gottvertrauen,
s. Wortindex s. v. *tawakkul*.
Grabesbefragung i 14, 276. – iii 185. – iv 310, 357, 528, 531 f. – v 448.
Grabesstrafe i 107, 335. – ii 208, 306, 354, 506, 537 f., 545. – iii 52, 85, 185, 290, 427, 473. – iv 139, 157, 173, 267, 310, 516, 528-534, 545, 547, 549. – v 221, 243 f., 439. – vi 210, 390.
Grabinschriften i 3, 14. – ii 723. – iii 474. – iv 214, 530 f., 540, 590 f.
Grammatik ii 350, 377, 550. – iii 76, 200, 248. – iv 2, 22, 37, 62, 142, 145, 201, 298 f., 326, 368, 427, 442, 466, 472, 480, 483, 607, 615, 617, 648, 662, 730, 748. – vi 337, 437, 442.
Grammatiker,
-, baṣrische i 189, 445. – ii 77, 82, 84-87, 147, 179, 182, 218 (?), 147, 179, 182, 218 (?), 221, 376. – iii 244. – iv 200.
-, kūfische i 216, 323, 334. – ii 523. – iv 200, 299.
-, in Medina ii 665.
Gregor der Alchimist iv 750.
Gregor der Große iv 613.
Gregor von Nyssa iii 44. – iv 464, 474, 555, 625.
Grenzkampf, Grenzwacht,
s. *„ǧihād"*, *„ribāṭ"*.
Gruß, verweigert i 76, 160. – ii 343. – iv 676 f., 679.
Ǧubair b. Ġālib ii 216, 468.
Ǧubair b. Nufair al-Ḥaḍramī vi 425 f.
-Ǧubbā'ī i 24, 47, 365. – ii 267, 275, 302, 374, 403 f., 429. – iii 36, 82 f., 195, 210, 218, 223, 228-230, 233-235, 239, 241-243, 245, 250, 252-254, 262, 264-266, 268, 271 f., 276-278, 284-289, 291, 309 f., 327, 388, 444, 468, 501 f. – iv 16 f., 19-21, 38, 40, 45-47, 50, 54, 58, 62-64, 81, 83, 97, 101, 103, 105 f., 110, 116, 127, 134, 146, 158 f., 185, 237, 239, 241 f., 244 f., 247, 250, 252-254, 274 f., 290, 296, 301, 306, 309, 313 f., 316 f., 322 f., 325 f., 337-339, 342, 345, 375, 430, 432 f., 437 f., 463, 473, 479 f., 486, 496, 503, 511, 516, 530, 536, 538, 546, 561, 569, 572, 585, 589 f., 601 f., 643, 652, 656, 663, 665, 669 f., 674 f., 716 f., 719, 736 f., 763. – v 71, 151, 153, 197, 254, 320, 323, 342, 370, 375, 379-381, 390, 393, 398, 401, 404, 423-426, 438-441, 444, 447-449, 451, 453, 455 f. – vi 4, 193, 237 f., 254-256, 263, 272, 287 f., 297, 303, 309, 317, 327, 358, 439 f., 442, 447, 461, 476, 483, 485.
Ǧudai' b. 'Alī al-Kirmānī ii 513, 517, 591, 618.
(Banū) Ǧu'fī i 294, 343. – ii 451.
Ǧuḥā ii 463.
ġulām,
s. Wortindex s. v.
Ġulām al-Abharī,
s. „Muḥammad b. al-Mu'ammal al-Baġdādī".
Ġulām Ḫalīl ii 35. – iv 281-287, 685.
Ǧulandā b. Mas'ūd i 406. – ii 601.
ġulāt, Übertreiber i 234 f., 285 f., 310, 320, 331, 392, 395, 439. – ii 217, 485, 635, 709. – iii 5 f., 97, 188 f., 217, 429 f., 434 f. – iv 91, 380, 384-386, 393 f., 415, 537, 689, 692 f., 752.
s. auch Wortindex s. v. *ġulūw*.
-Ǧumaḥī, Muḥammad b. Sallām ii 86, 147, 425.
Ġumr b. Yazīd i 89.
Gunstbeweis (Gottes, eines Menschen),
s. Wortindex s. v. *luṭf* und s. r. *f-ḍ-l*.
Ǧunaid ii 630. – iii 87. – iv 202, 278-281, 284, 287-289, 362, 366, 368, 426, 501, 527, 536, 571, 721.

Gūr (Fīrūzābād) ii 614.
Ġūr ii 587.
Ǧuraiy b. Kulaib as-Sadūsī ii 217.
Ǧurǧān i 229. – ii 209, 514. – iii 20, 34. – iv 161, 251.
Gurganǧ iv 256.
Ġūṭa i 81, 122, 142.
Gütergemeinschaft ii 386 f., 508.
Ǧuwaibir b. Sa'īd al-Balḫī ii 509.
Ǧuwain ii 572 f.
-Ǧuwainī i 207. – ii 417, 492. – iii 80, 165, 226, 232, 311, 316, 322, 327 f., 334, 340, 360 f., 368. – iv 7, 38, 87 f., 242, 302, 476, 621, 623, 669, 737, 757, 763. – v 210. – vi 16 f., 19, 23, 370, 378.
Ǧūzǧān i 70, 271, 343. – ii 564, 592, 625.

Haartracht i 90, 109. – ii 345, 353, 362, 384-386, 461, 485, 664, 670, 687. – iii 104 f., 502. – iv 381 f., 404, 750.
s. auch „Schnurrbart".
ḫabar ii 278 f. – iii 266, 282, 381-383, 386. – iv 649 f. – v 451 f. – vi 132.
s. auch Wortindex s. v.
ḫabar al-wāḥid/āḥād i 37, 189. – ii 279 f., 420. – iii 60 f. – iv 66, 95, 195, 212, 220, 306, 651 f. – v 211, 247, 333. – vi 176-179, 315, 426, 434, 479.
s. auch Wortindex s. v. *„āḥād"*.
Ḥabbāb b. al-Aratt iii 172. – v 325. – vi 200.
Ḥabīb al-'Aǧamī ii 96, 102.
Ḥabīb b. 'Amr al-Farāhīdī ii 198.
Ḥabīb b. Ḥafṣ b. Ḥāǧib aṭ-Ṭā'ī ii 196.
-Ḥabībī, Aḥmad b. 'Abdallāh iv 117.
ḥadd-Strafe ii 132, 213, 231 f., 305, 596 f., 687. – iii 128, 288 f. – iv 564, 586 f., 613. – v 446.
-Ḥaddād al-Ǧadalī, Abū 'Amr ii 184 f., 394. – iv 428.
Hadern (mit Gott) iv 348 f., 511.
-Hādī, Kalif i 67. – ii 689. – iii 21 f., 28, 31, 34, 129. – iv 177.
-Hādī ilā l-ḥaqq i 408. – ii 312, 388, 481, 484 f., 709. – iv 233, 499, 723. – v 163.
Ḥadīǧa i 144. – iv 602. – v 124 f. – vi 184, 316.
Ḥaḍir ii 291, 395, 518. – v 187.
Ḥadīṯ i 145, 188 f., 200 f., 260, 300, 346, 372, 385. – ii 41, 191, 200, 279 f., 302-305, 338, 407, 420, 423 f., 438, 489, 532, 551-554, 561, 568 f., 685. – iii 7, 51 f., 60, 67, 89, 99, 105, 130, 157 f., 169, 182, 266-268, 293, 383-386, 390, 419, 429, 434, 464, 470 f., 474, 482. – iv 57, 59, 95, 112 f., 119, 131, 172, 195, 212, 217, 221, 225, 271, 278, 283, 306, 314, 354-357, 377, 381-383, 387, 390, 392, 399 f., 402, 406 f., 412, 416, 428, 439, 456, 493, 495, 500, 506, 518, 522, 527, 530, 543 f., 556, 560, 581 f., 595 f., 626, 628, 631, 640, 646, 649-653, 655 f., 661, 664, 678, 695, 698, 721, 727, 731, 734. – v 211. – vi 183-187, 302, 422, 424.
Überlieferungsmodus i 91, 99, 104 f., 108, 112 f., 115, 123, 138, 185 f., 216-218, 232, 243. – ii 50, 58, 63, 72, 139, 304 f., 349 f., 351, 353, 360 f., 369, 378, 431, 459, 552, 646, 654, 660, 662, 671, 686, 693. – vi 183, 424.
s. auch *„ḫabar al-wāḥid"*; Wortindex s. v. *āḥād, muṣannaf, tawātur.*
ḥadīṯ al-ġibṭa ii 90.
ḥadīṯ al-iḫlāṣ ii 99. – iv 366, 746.
ḥadīṯ an nuzūl i 393. – ii 186, 608. – iii 185. – iv 401.
Ḥadīṯfälschung *(tadlīs)* i 136, 261, 439, 446, 450. – ii 369, 698. – iii 384, 416.
Ḥadīṯkritik iii 205, 383 f. – iv 43, 57, 212, 221 f., 652.
s. auch *„-ǧarḥ wat-ta'dīl"*.
Ḥaḍramaut i 120 f., 244, 348. – ii 197, 212, 604, 639, 666, 702, 710 f. – iv 522.
Hadrian i 66.
Ḥafṣ al-Fard i 211. – ii 402, 423, 438, 651, 729-735, 736. – iii 39, 48, 60, 148, 186, 211, 221, 247, 276 f., 479. – iv 155, 165, 561, 577. – v 234, 238, 241, 246-249, 252 f., 284, 300, 316, 367 f., 370, 405 f. – vi 301.
Ḥafṣ b. 'Abdallāh b. Rāšid as-Sulamī ii 568.
Ḥafṣ b. 'Abdarraḥmān al-Balḫī i 187. – ii 607.
Ḥafṣ b. Abī l-Miqdām i 415. – ii 231, 616. – v 125 f., 128.
Ḥafṣ b. Abī Wadda i 445.
Ḥafṣ b. Ašyam ii 215, 231, 468.
Ḥafṣ b. al-'Auwām ii 325.
Ḥafṣ b. al-Baḥtarī i 332. – iv 742.
Ḥafṣ b. Ġailān ad-Dimašqī al-Hamdānī i 80 f., 91, 102.
Ḥafṣ b. Sālim i 48. – ii 253, 268, 297, 312 f. – iv 241. – v 152, 183.
Ḥagar iv 232.
Ḥaǧǧ i 124, 320, 322, 451. – ii 8, 88, 220, 275, 295, 329, 345, 348, 461, 494, 552, 581, 640, 656. – iii 20, 97, 105. – iv 210, 239, 355, 401, 489, 681 f., 692, 753. – vi 267 f.
Vorschriften i 101, 78, 203. – ii 136, 143, 202, 403, 485, 552, 620, 641, 646. – iv 321. – vi 424, 461.
Ḥaǧǧa ii 710. – iv 234.

-Ḥaǧǧāǧ i 29, 46, 93 f., 155, 159 f., 161, 165, 168, 174 f., 270, 292 f., 419. – ii 1, 23, 35, 42-44, 47, 49, 57, 79 f., 88, 92, 103, 123, 126, 138, 158, 191, 193, 219, 236, 282, 430, 436, 450, 459-461, 594, 613, 640, 672, 684. – iv 369, 563, 755. – v 174.
Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt ii 147, 153 f., 166, 353, 646.
Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf b. Maṭar iii 200.
Ḥāǧib aṭ-Ṭā'ī ii 196 f., 202, 204. – iv 747. – v 120.
Ḥāǧib b. 'Umar aṯ-Ṯaqafī ii 197.
Ḥai, Gaon iv 642.
Ḫaibar iv 328. – vi 467.
-Haiṣam b. Muḥammad iv 408.
-Haiṯam aṭ-Ṭuhawī ii 333.
Haiṯam b. 'Adī iii 13, 18, 95.
Haiṯam b. al-Aswad vi 84.
-Haiṯam b. al-Haiṯam an-Nāǧī ii 215 f.
Haiṯam b. Ḥumaid al-Ġassānī i 97, 102, 122 f.
Haiṯam b. Mu'āwiya al-'Atakī iii 13 f.
Haiyāǧ b. al-'Alā' as-Sulamī ii 318 f. – iii 484.
-Haiyāǧ b. Bisṭām al-Ḥanẓalī ii 569 f.
Ḫaiyān an-Nabaṭī ii 511 f.
Ḫaiyān as-Sarrāǧ i 305 f., 308. – iii 96.
Ḫaiyān b. Ḥāǧib aṭ-Ṭā'ī ii 196.
Ḫaiyān b. Wabra al-Murrī i 93.
-Ḫaiyāṭ i 427. – ii 235, 260-263, 268, 272, 280, 336, 373, 481. – iii 35, 61, 71 f., 78, 80, 88 f., 116, 120 f., 131, 136, 140, 143, 169 f., 203, 214 f., 253, 257, 260-262, 293, 295, 327, 358, 368 f., 377, 392, 412, 419 f., 427, 430, 436. – iv 12, 19, 45, 55 f., 58, 62 f., 66, 68, 78, 89, 112, 119, 127, 133, 139 f., 169, 237, 253, 292, 297-301, 312 f., 315 f., 327, 336 f., 340, 342, 346, 514, 517, 657. – v 157, 178, 268, 272, 315, 319, 342, 407, 428, 438. – vi 237, 272, 284, 287, 297, 307, 336, 435 f., 438 f.
Ḫaiyawaih al-Balḫī iv 347.
Ḫaiyōya b. Ma'bad ii 587.
Ḫaizurān iii 28.
ḥakam i 51. – ii 124, 243. – iv 661, 707.
Ḥakam b. 'Amr al-Baḥrānī iii 429.
-Ḥakam b. Aiyūb aṯ-Ṯaqafī ii 126, 282.
-Ḥakam b. Hišām b. al-Ḥakam ii 426.
-Ḥakam b. Marwān aḍ-Ḍarīr i 405.
Ḥakam b. Munḏir al-Ballūṭī iv 275.
Ḥakam b. 'Utaiba i 168, 190, 242 f., 246, 325, 327, 333, 404. – ii 435, 567, 644. – v 52.
Ḥakam b. al-Walīd b. Yazīd i 113, 107, 126.
-Ḥākim al-Ǧušamī/Ǧašumī i 62, 381. – ii 310, 404, 610, 629. – iii 89 f., 138, 202. – iv 46, 68, 240, 248, 253, 256, 297, 315, 423. – v 144. – vi 289, 400, 431.
-Ḥākim an-Naisābūrī ii 568. – iv 217.
-Ḥakīm as-Samarqandī ii 564 f. – iv 435, 681. – v 31.
-Ḥakīm at-Tirmiḏī i 30. – ii 558 f., 638. – iv 421, 505, 519, 538, 571, 602, 613, 643, 677 f., 690.
-Ḥalabī, Muḥammad b. 'Imrān iv 169.
Ḫalaf ii 585 f. – iv 752.
Ḫalaf al-Aḥmar ii 86, 689.
Ḫalaf b. 'Abdaṣṣamad i 268. – iv 741.
Ḫalaf b. Aiyūb al-'Āmirī ii 541-543.
Ḫalaf b. al-Muṯannā ii 5.
Ḫalaf b. as-Samḥ ii 199, 602.
-ḥalāl wal-ḥarām i 96, 186, 260, 328. – ii 179, 301 f., 476, 698, 719. – iii 286. – iv 498 f., 751.
ḥalaqa, vom Menschen ausgesagt i 409. – ii 182, 456. – iv 36-38, 50, 82, 442 f., 486.
Ḫalbīya ii 203.
Ḫālid ad-Daryūš iii 173.
Ḫālid an-Naḥwī ii 493.
Ḫālid al-Qannās iii 110.
Ḫālid al-Qasrī i 21, 168, 186, 188, 277, 395, 419 f., 424. – ii 23, 128, 136 f., 194, 450, 454 f., 463, 579, 640. – iii 217. – v 133.
Ḫālid (b. 'Abdarraḥmān) al-'Abd ii 95. – iv 741.
Ḫālid b. 'Abdarraḥmān al-'Abdī i 231. – iv 741.
Ḫālid b. al-Haiyāǧ b. Bisṭām ii 570.
Ḫālid b. Ma'dān al-Kalā'ī i 111-114, 116. – ii 49.
Ḫālid b. Qaḥṭān ii 712.
Ḫālid b. Rabāḥ al-Huḏalī ii 56.
Ḫālid b. Ṣafwān i 51. – ii 242-244. – v 191.
Ḫālid b. Sa'īd aṣ-Ṣadafī ii 717.
Ḫālid b. Salama al-Maḫzūmī i 161, 181.
Ḫālid b. Sinān al-'Absī iv 262.
Ḫālid b. Sulaimān al-Balḫī ii 535.
Ḫālid b. Ṭalīq al-Ḫuzā'ī ii 123, 151, 317, 392.
Ḫālid b. al-Walīd i 113, 115. – ii 155. – iii 57. – vi 184.
Ḫālid b. Yazīd ii 130 f., 458. – iii 148.
Ḫālid b. Yazīd aš-Šaibānī iii 490, 499.
Ḫālid b. Yūsuf as-Samtī ii 153.
-Ḫālidī, 'Abdallāh b. Muḥammad vi 266.
-Ḫālidī, Ibrāhīm b. Muḥammad iv 238.
-Ḫālidīya ii 605.
ḫalīfat Allāh, ḫalīfat ar-Raḥmān iii 55, 155. – iv 695.
s. auch Wortindex s. v. *ḫalīfa*.
Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ iii 475.

Ḫalīl al-Ġafla ii 299. – iv 272.
Ḫalīl b. ʿAbdalmalik b. Kulaib ii 299.
Ḫalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī i 189. – ii 5, 85 f., 163, 178-180, 209, 220-224, 278, 350, 391. – iii 48, 113, 157, 297, 301. – iv 21, 145, 163, 285, 425 f., 434, 725, 748. – vi 393 (?).
Ḫalīl b. Murra ar-Raqqī i 190. – ii 471.
-Ḫalīmī iv 357, 569.
Ḫallād b. Yaḥyā as-Sulamī ii 662.
-Ḫallāğ i 314, 417. – ii 45, 183, 630. – iii 440. – iv 282, 387, 634, 643, 692.
-Ḫallāl iii 105, 133, 482.
ḫalq al-afʿāl iv 147, 182, 212, 216, 504, 577. s. auch Buchindex s. t.
ḫalq al-Qurʾān i 188, 191 f., 228, 232, 437, 442. – ii 99, 185 f., 381, 388, 397, 400, 415, 420, 431, 438 f., 453, 455, 485, 507, 544, 550, 554, 557 f., 636, 696, 711, 725, 727, 732. – iii 71, 103, 132, 136-139, 144, 147 f., 165, 177 f., 186, 197, 205, 285, 288, 410, 446 f., 451-455, 459 f., 462, 467, 470-474, 476, 478-481, 487, 493 f., 497, 503 f., 506 f. – iv 57, 77, 80, 95, 110, 112, 132, 145, 161 f., 165 f., 171, 179, 182, 205, 211 f., 216, 220 f., 223, 225, 227, 231 f., 243, 266, 268-270, 300, 429, 577, 583, 614 f., 625-630, 674, 676 f., 716, 722, 736, 754. – v 193, 331, 333, 445. – vi 157, 225, 337, 381, 414, 421, 424 f., 427.
Ḥamadān ii 553, 612, 632. – iii 10, 471. – iv 423.
-Ḥamadānī iii 218. – iv 246.
Ḥamal b. ʿUbaidallah as-Sadūsī ii 334.
ḥamalat al-ʿilm i 44. – ii 194 f., 340, 601, 711.
Ḥamāt i 67.
Ḥamdān b. al-Haiṯam iv 383.
Ḥamdān b. al-Muʿāfā aṣ-Ṣabīḥī ii 487.
Ḥamdōya (Muḥammad b. ʿĪsā) ii 6 f. – iii 21.
Ḥamdūn al-Qaṣṣār ii 610.
Ḥamdūn b. Ismāʿīl b. Dāwūd iii 190.
Ḥamīdaddīn al-Kirmānī iv 434 f., 455. – vi 317.
Ḥammād ʿAǧrad i 190, 445-448. – ii 5. – iii 61.
Ḥammād ar-Rāwiya i 445.
Ḥammād b. Abī Ḥanīfa i 188, 190, 207, 214 f. – ii 599. – iv 530. – v 354.
Ḥammād b. Abī Sulaimān al-Aš'arī i 168, 184-186, 188, 190 f., 243. – ii 1, 94, 140, 148, 165, 348, 378.
Ḥammād b. Dulail iii 6.
Ḥammād b. Isḥāq al-Azdī iv 52.
Ḥammād b. Salama i 450. – ii 85, 172 f., 303, 376-379, 380, 419. – iv 230, 381 f., 399, 401 f., 406, 408, 422.
Ḥammād b. Zaid ii 54, 300, 323, 344, 349, 361, 371, 377. – iv 52.
Ḥammād b. Zibriqān i 445.
Hammām b. Munabbih ii 130, 705, 708.
Hammām b. Yaḥyā al-ʿAuḏī ii 70, 141, 323.
Ḥammōya al-Ḥuraibī iii 302.
Ḥamza al-Kūfī i 406. – ii 203 f., 206, 468. – iv 747.
Ḥamza b. Āḏarak i 14. – ii 573, 583, 585-588, 594, 598. – iv 751 f.
Ḥamza b. Ḥabīb i 323, 328. – ii 521.
Ḥamza b. Muḥammad aṭ-Ṭaiyār i 333.
Ḥamza b. Nağīḥ al-Aʿwar ii 57.
Ḥamza b. ʿUmāra al-Barbarī i 284, 455. – iv 742.
Ḥanafiten i 138 f., 191, 193, 212, 227. – ii 150, 164, 213, 301 f., 324, 376, 417, 421, 489 f., 508, 529, 533, 534-544, 549, 551, 555, 557 f., 565 f., 589, 605, 607 f., 628, 632, 636-638, 709. – iii 90, 179, 388 f., 410, 477, 479, 482, 494. – iv 65, 161, 183, 195, 210, 215 f., 220, 224, 239, 246, 253, 255, 266, 269 f., 278, 293, 297, 414, 430, 435, 437, 484, 490, 571, 578, 601, 628, 643, 656, 687, 719, 726, 751. – vi 192 f., 423.
s. auch „Abū Ḥanīfa, Schule".
Ḥanān b. Sadīr b. Ḥukaim i 334.
Ḥanbal b. Isḥāq b. Ḥanbal iii 34, 145, 456 f., 461-463, 470, 474, 481. – iv 162, 758.
Ḥanbaliten i 52. – ii 389, 629 f., 637, 642, 727. – iii 99, 175, 456, 462 f. – iv 75, 83, 145, 196, 201, 214-218, 220, 223 f., 246, 251, 284, 288, 370, 381, 397, 409 f., 420 f., 423 f., 572, 605, 615-618, 620, 630, 677, 723, 729, 736 f., 758.
Handauflegung iv 392-395.
Hand geben i 117, 276. – ii 232 f., 359. – iv 267.
Handel,
s. „Erwerbstätigkeit", „Indienhandel", „Kaufleute".
Handeln, menschliches i 195, 357 f., 369-372, 390, 428. – ii 110, 161, 170, 497, 725, 730, 732. – iii 45-48, 85, 115, 234, 241 f., 247-250, 276 f., 286 f., 361, 377-379, 402. – iv 6 f., 28, 34-38, 48-51, 71, 74, 82, 103-106, 144, 149-154, 164, 169, 173, 177, 217, 309 f., 445, 459, 474, 480, 482-494, 500, 502-505, 512, 559, 561, 577, 603, 668, 687. – v 92 f., 236-238, 275 f., 402-406, 430. – vi 125, 127, 171, 211, 333, 383-386, 451.
s. Wortindex s. v. *ʿamal, fiʿl, kasb/iktisāb*.

Handlungsunfähigkeit,
s. Wortindex s. v. *ʿağz.*
Handlungsvermögen i 206 f., 322, 327, 330, 333, 340, 348, 372, 375, 393 f., 408-410. – ii 110, 171, 204-206, 299, 375, 401, 428, 483, 497, 537, 539, 696, 730. – iii 40, 44 f., 69, 85, 115, 117, 123 f., 130 f., 139, 164, 186, 193, 232, 234, 247-249, 376-378, 426 f., 431. – iv 5, 33, 74, 85, 87, 104, 130, 139, 143 f., 151-153, 167, 170, 181, 272, 292 f., 308-310, 359, 445, 480-486, 488 f., 502, 505. – v 62, 68, 94, 214, 236, 275 f., 319 f., 430 f., 432 f. – vi 119 f., 262 f., 273, 299, 309, 311, 322 f., 330, 362 f., 383, 385-387, 389, 397 f., 400, 407, 450 f.
s. Wortindex s. v. *istiṭāʿa, qudra, qūwa.*
ḥanīf/ḥunafāʾ ii 443 f., 446 f., 454. – iv 39, 362, 597, 750.
(Banū) Ḥanīfa i 4, 110. – ii 591.
ḥannāqūn ii 8, 485.
-Ḥannāṭ, Ḥusain i 351.
-Ḥannāṭ, Muḥammad i 351.
Ḥanẓala b. Baihas ii 187, 594.
Harāt,
s. „Herat".
Ḥarb b. ʿAbdallāh ar-Rāwandī iii 12.
Ḥarbīya i 284, 306. – iii 5 f., 434.
s. auch „ʿAbdallāh b. Ḥarb".
Ḥarbīya (Ortsname) iii 175. – iv 69.
Häresie i 52, 56, 84 f., 121, 136, 181, 188, 191 f., 263, 281, 355 f., 388, 416-455, 435. – ii 4-36, 40, 153, 381, 383, 397, 399, 447, 452, 503, 527 f., 625, 665, 714. – iii 20 f., 28, 31 f., 34 f., 67, 93, 99 f., 158, 162, 182, 203 f., 215, 217, 221, 271 f., 286, 304, 323, 361, 455. – iv 402, 406, 422, 438, 464, 472, 586, 603, 608, 620, 630, 645, 676-678, 680, 689-694. – v 230. – vi 433.
s. auch Wortindex s. r. *z-n-d-q* und s. v. *mulḥid.*
Häresiographie,
s. „Doxographie".
ḥarf,
s. Wortindex s. v.
Ḥāriğa b. Muṣʿab as-Saraḫsī ii 140, 555 f.
Ḥāriğiten i 8, 14, 17-19, 20 f., 23, 33, 38, 49, 135, 153, 160, 165, 168, 170, 194 f., 197, 204, 225, 263, 349, 404 f., 410. – ii 7, 9, 51, 111, 143 f., 195, 226, 238, 261 f., 269 f., 350 f., 388, 409, 424, 440, 460, 467, 471, 481, 489, 537, 565, 625, 672, 704. – iii 12, 36, 89, 128, 130, 152, 187. – iv 20, 65, 120, 123, 171, 210-212, 240 f., 258, 261, 265, 435 f., 492, 495, 507, 521, 527, 544, 546-548, 552, 560, 563 f., 571, 583, 586, 595, 599, 628, 631, 649, 656, 663, 674, 676, 681, 683, 685, 689, 700 f., 703, 705, 710, 714, 751 f. – v 18, 21, 23 f., 66, 120-135, 148-150, 207, 283 f., 301, 353. – vi 287, 321.
- in der Ğazīra ii 460-466.
- in Iran ii 572-588, 613-624. – iv 356, 751 f.
- in Mekka ii 655-659.
- in Medina ii 666-668.
- in Ägypten ii 720.
-Ḥarīrī vi 275.
-Ḥāriṯ b. Abī Usāma iv 746.
Ḥāriṯ b. ʿAlī al-Warrāq iv 252, 316. – v 285, 342. – vi 439, 441.
-Ḥāriṯ b. Ḥaṣīra al-Azdī i 288.
Ḥāriṯ b. Mazyad al-Ibāḍī ii 189, 204, 225 f., 230.
Ḥāriṯ b. Miskīn ii 310. – iii 494.
Ḥāriṯ b. Qais b. ʿUmaira i 251.
Ḥāriṯ b. Saʿīd „al-Kaḏḏāb" i 4 f.
Ḥāriṯ b. Suraiğ i 49, 75. – ii 493 f., 496, 512 f., 516, 548 f.
Ḥāriṯ b. Talid al-Ḥaḍramī iii 58.
-Ḥāriṯ b. ʿUbād b. Ḍubaiʿa iii 296.
-Ḥāriṯ b. ʿUmair v 33.
Ḥarīz b. ʿAbdallāh al-Azdī i 391. – ii 588 f.
Ḥarīz b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 482-484, 500.
-Ḥarīz b. ʿUṯmān ar-Raḥabī i 70. – ii 436.
Ḥarra ii 677.
Ḥarrān i 426, 428, 443. – ii 13, 242, 441-447, 449, 451-455, 458-460, 494 f., 500, 560. – iv 120, 373, 747, 750.
-Ḥarrāz, Abū Saʿīd i 144. – ii 630. – iv 280-282, 286, 421, 604, 643, 723.
Ḥarṯama b. Aʿyan i 209. – ii 420. – iii 148, 150, 191. – iv 238, 750.
Hārūn ar-Rašīd i 14, 191, 209, 212, 215-218, 252, 314, 334, 336, 350 f., 385, 389, 407, 439, 445-448. – ii 15 f., 20, 67, 120, 157, 168, 184, 219, 239, 324 f., 381, 383, 392 f., 410, 419, 446 f., 471, 473, 540, 587, 631, 633, 636, 661, 685, 698, 724. – iii 21-27, 31 f., 60, 64 f., 89, 93 f., 98-102, 104, 108, 144, 147, 149, 161 f., 166, 178 f., 196, 200, 223, 298-300, 449, 492. – iv 174-177, 208, 266, 374, 520, 632 f., 675, 688, 715, 729, 740, 758. – v 352.
Hārūn b. ʿAbdallāh az-Zuhrī iii 476 f.
Hārūn b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 501.
Hārūn b. al-Maʾmūn iii 180 f.
Hārūn b. Mūsā, *mustamlī* des Yazīd b. Hārūn iii 176.
Hārūn b. Mūsā al-ʿAtakī ii 77, 85.

Hārūn b. Sa'd al-'Iğlī i 252 f., 268, 280, 287. – ii 431, 435.
Hārūn b. al-Yamān ii 212-214, 710 f. – iv 564, 589.
Hārūt und Mārūt ii 46, 405. – iii 303. – iv 539, 541. – v 203.
-Ḥasā iv 232, 405.
-Ḥašabīya i 160, 179, 224, 288 f.
Ḥasan al-Baṣrī i 20, 41 f., 73, 83, 101, 115, 118, 132, 175, 230, 337, 440, 450. – ii 1, 7, 17, 41-50, 51, 54 f., 61 f., 66, 68, 75, 79, 81, 87, 89 f., 95 f., 99 f., 104 f., 106 f., 109, 111 f., 117, 122-128, 130, 133-135, 142, 144 f., 147, 149, 157, 161 f., 166, 169, 190 f., 202, 206, 212, 228 f., 233, 243, 257-259, 262 f., 266, 274 f., 279, 286, 289, 297-307, 309, 314, 335 f., 347, 353 f., 357, 361, 366 f., 370 f., 405 f., 436, 541, 647, 653, 659, 664, 703, 708, 726. – iii 33, 128, 140, 214, 278, 399, 415, 455. – iv 131, 197, 358, 366, 369, 375, 400 f., 410 f., 413, 428, 457, 492, 494, 496, 529, 539, 541, 544, 546, 566, 593, 596, 599, 660, 664, 699, 702, 721, 745 f., 748, 753. – v 110, 115, 142, 147-149, 151, 154, 165 f., 174, 177, 201-203, 441. – vi 2, 316.
sein Sendschreiben an 'Abdalmalik i 13, 18. – ii 46-50. – iv 439, 489 f., 492, 494, 507, 579.
sein *Tafsīr* i 46. – ii 45 f., 67, 81-83, 141, 208, 257, 275, 298 f., 322, 422, 634, 676. – iv 272, 566, 745, 749. – v 165.
Ḥasan b. 'Abdallāh al-'Aṭṭār ii 59.
Ḥasan b. 'Abdallāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī ii 160. – iii 498.
Ḥasan b. 'Alī i 245, 257, 270, 273, 286, 289, 297, 306, 315, 385. – ii 50, 563. – iv 211, 314, 684, 745. – vi 197, 200.
-Ḥasan b. 'Alī al-Baṣrī iv 92.
Ḥasan b. 'Alī b. Yaqṭīn i 391.
Ḥasan b. Ḏakwān i 262. – ii 315 f., 323. – iii 35.
Ḥasan b. Dīnār at-Tamīmī ii 60. – v 165.
Ḥasan b. Ğahm b. Bukair i 325.
Ḥasan b. Ḥaiy,
s. „Ḥasan b. Ṣāliḥ (b. Ṣāliḥ) b. Ḥaiy".
Ḥasan b. Maḥbūb i 382. – ii 487.
-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥaḍramī iv 743.
Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya i 180. – ii 341, 470, 659. – v 6, 11.
sein *K. al-Irğā'* i 13 f., 37, 153, 174-178, 194, 282, 285 f., 309. – ii 142, 190, 462, 662. – iv 593, 597, 679, 696, 759. – v 6-12.
sein *Radd 'alā l-Qadarīya* i 47, 50, 55, 409. – ii 274, 276, 497, 665, 687, 694. – iv 36, 489, 498, 512, 660.
Ḥasan b. Muḥammad b. Ṭālūt i 442.
Ḥasan b. Qaḥṭaba aṭ-Ṭā'ī i 181. – iv 750.
Ḥasan b. ar-Rabī' al-Būrānī ii 323.
Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ i 436.
Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ al-Bazzār iii 458.
Ḥasan b. Sahl ii 427. – iii 191 f., 218. – iv 722. – v 400.
Ḥasan b. Ṣāliḥ (b. Ṣāliḥ) b. Ḥaiy i 156, 182, 237, 246-250, 251, 258, 265, 273, 290. – ii 65, 477 f., 480. – iii 6, 475. – iv 283, 595. – v 51 f., 55.
-Ḥasan b. Suwār iv 362.
Ḥasan b. Wahb iii 499.
Ḥasan b. Wahb al-Ğumaḥī ii 647.
Ḥasan b. Zaid ii 665, 682 f., 685, 718.
Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī iii 90, 183, 474. – iv 220, 681.
Ḥasaniden i 274, 282 f., 380, 396. – ii 435, 471. – iii 94.
Hase ii 484.
-Ḥaṣībī, 'Abdallāh ii 18. – iv 201.
Hāšim (aus Marv) iii 11.
(Banū) Hāšim i 258, 261, 380, 396. – iii 3, 213, 290, 507. – iv 394.
-Hāšim b. 'Abdallāh ii 601.
Hāšim (b.) al-Auqaṣ ii 106 f. – iv 599. – v 109 f., 115, 177.
Hāšim b. Naṣīḥ iii 131.
„Hāšimidentreffen" in Abwā' i 396. – ii 252, 294, 341, 677.
Hāšimīya (Ortsname) ii 290. – iii 12, 14, 21. – iv 755.
-Ḥaṣīrī, Abū 'Abdallāh iv 92.
Haß um Gottes willen i 276. – ii 173, 606.
-Ḥaṣṣāf, Aḥmad b. 'Amr iv 170.
Ḥassān b. 'Aṭīya al-Muḥāribī i 90-92, 104, 123. – ii 326, 617.
Ḥassān b. Muğālid ii 465, 468.
Ḥassān b. Ṯābit iv 440, 465.
-Ḥašwīya ii 113. – iii 189, 450, 466, 469. – iv 57, 107, 225, 336, 685. – v 229 f. – vi 457.
ḫaṭīb i 47, 50 f., 82, 155, 164, 181, 380. – ii 13, 91, 156 f., 169, 174, 194, 217, 241-244, 297, 311, 331, 385, 468. – iii 500. – iv 52, 259, 262.
-Ḫaṭīb al-Baġdādī i 191, 217. – ii 303. – iii 503, 507. – iv 119, 166, 225, 284, 344, 726. – v 170.
Ḥātim al-Aṣamm ii 545, 547, 629.
Ḥātim b. Harṭama b. A'yan iv 238.
Ḥātim b. Manṣūr ii 209, 601.
ḫāṭir/ḫawāṭir, ḫātirān iii 50, 127, 193, 253 f., 361 f., 379 f. – iv 106, 313, 500-502. – v 242, 320 f., 385, 433 f.

Ḥatra ii 355. – iv 91.
Ḥaṭṭāb b. Qatāda b. Di'āma ii 135, 137.
-Ḥaṭṭābī iv 610.
-Ḥaṭṭābīya i 277. – ii 635. – iv 385.
ḥauḍ, „Zisterne" i 101, 293. – ii 208, 306, 354, 545. – iii 290. – iv 543 f., 550, 560. – v 368.
Ḥaula vi 287.
(Banū) Ḥaulān i 128.
Ḥaurān i 94.
Ḥaušab b. 'Aqīl al-Ǧarmī ii 59.
Ḥaušab b. Muslim aṭ-Ṭaqafī ii 107 f., 319, 346. – v 115, 185.
(Banū) Hauwāra iv 265.
hawā,
s. Wortindex s. v.
ḥawārī i 21, 328.
-Ḥawārī b. Ziyād b. 'Amr al-'Atakī ii 334.
Ḥāzim b. 'Alī ii 580-582, 589, 598, 621. – iv 65.
Ḥāzim b. Ḥuzaima ii 601.
Heilige,
s. *„auliyā' Allāh"*.
Ḥ^{e}dattā ii 548.
Hēḵalōt-Mystik i 400, 402. – iv 388.
Ḥ^{e}nānīšo' iv 132 f.
Heraklius i 66, 68. – iv 494 f.
Herat ii 520, 567, 570 f., 573, 592, 601, 606, 630. – iii 104. – iv 251, 423.
Hermeneutik, juristische,
s. *„'āmm/ḫāṣṣ"*.
Hermetismus i 428. – ii 448, 714. – iii 374. – iv 319, 322, 425 f., 441, 450.
Heron von Alexandrien III 320, 348. – iv 470.
Herrschaftstheorie i 211 f. – ii 167, 198, 407-412, 537, 563, 710-712. – iii 55-59, 129 f., 132, 173, 291 f., 416-418, 446, 453, 486. – iv 15, 44, 51, 72 f., 110, 114 f., 160, 245, 315, 600, 695-717. – v 203-208, 247-249, 329 f. – vi 195-197, 234 f., 269.
s. *„imāmat al-fāḍil"*, *„imāmat al-mafḍūl"*, „Kalifen"; Wortindex s. v. *afḍal*.
Herrscher, gerechter i 93, 229. – ii 409. – iv 358, 710-712.
Herz,
- Gottes i 213, 401. – ii 434. – iv 370, 397.
- des Menschen i 367, 378. – ii 434. – iii 248, 250, 256, 283, 287, 380. – iv 5 f., 34, 309 f., 392, 399, 501, 516, 518 f., 521, 537, 570. – vi 363, 366, 447.
s. auch Wortindex s. v. *af'āl al-qulūb*.
Ḥidāš ii 604. – iii 12, 152.
Hierapolis ii 446.
s. auch „Mambiǧ".
Ḥiǧāz i 5, 23, 27, 55 f., 61, 63, 90, 149, 177 f., 190, 233, 262, 293, 309, 315, 325, 345, 395, 439, 446 f., 451, 455. – ii 13, 42, 194, 197, 210, 213, 237, 250-252, 259, 262, 273, 276, 286 f., 332, 341, 348, 360, 412, 467, 489, 509, 550, 567, 639 f., 653, 661, 677, 693, 695, 700, 709 f., 722. – iii 28, 94 f., 150 f., 197, 205, 476. – iv 232, 259, 395, 418, 606.
hiǧra i 8, 94, 126, 261, 291, 404. – ii 188, 196, 574. – iv 595, 674, 705, 739.
Hilāl ar-Ra'y ii 153.
Hilāl b. 'Aṭīya al-Ḥurāsānī ii 204, 601.
-Hilālīya i 182.
Ḥilās b. 'Amr ii 349.
Hilfe (Gottes) iii 127. – iv 484, 502 f.
s. auch Wortindex s. v. *'aun, ma'ūna, luṭf, taufīq*.
-Ḥillī, Ibn Muṭahhar i 301. – iii 50. – iv 423. – vi 318.
Ḥimār al-'Uzair iii 6. – iv 635.
-Ḥimārīya ii 457.
Ḥimṣ i 67 f., 70, 72, 82, 88, 95, 98, 111-114, 116 f., 125, 127, 139. – ii 106, 702. – iv 235.
Hind,
s. „Indien".
Hind bt. al-Muhallab i 168.
Ḥindiq b. Murra al-Asadī i 309.
Hindukusch ii 573.
Hiob (Buch) iv 349.
Hipparch i 367. – ii 714. – iii 329 f.
Hippolyt von Rom iii 281. – iv 344.
Ḥīra i 149, 216, 421, 443. – ii 684. – iii 178. – iv 744.
Ḥīra bt. Ḍamra al-Qušairīya iv 745.
Ḥirbat Mird i 126.
Ḥirrīt b. Rāšid ii 195, 613.
Hišām al-Fuwaṭī i 71, 327. – ii 109, 260, 397, 402, 470. – iii 35, 92, 120, 141, 226, 259 f., 262, 310, 377, 421. – iv 1-18, 21, 23, 25, 29-32, 38, 40-45, 49, 59, 71, 100, 134, 136, 193, 197, 230, 236 f., 249, 251, 283, 309 f., 313, 433, 442, 467, 473, 475, 485, 510, 516, 537, 552, 559, 609, 623, 653, 699 f., 723, 733, 736, 761. – v 79, 95, 193, 196, 275-277, 302, 310 f., 320, 370, 398, 417 f., 430, 451 f. – vi 222-236, 238, 266, 269, 301, 434.
Hišām b. 'Abdalmalik i 65, 73-75, 85 f., 89, 91-93, 98, 101, 127, 132, 153, 167, 181, 261, 296, 446. – ii 26, 298, 340, 342, 437, 450, 453 f., 457, 466, 640, 669. – iv 425. – v 2, 4.

Hišām b. Abī ʿAbdallāh ad-Dastuwāʾī i 43. – ii 51, 60-62, 64, 70 f., 74, 77, 135, 137, 194, 200, 217, 569, 671.
Hišām b. ʿAmmār as-Sulamī i 119, 139 f. – iii 474. – iv 213.
Hišām b. al-Ġāz al-Ǧurašī i 99, 106 f., 124.
Hišām b. al-Ḥakam i 211, 239, 245, 250, 273, 284, 311, 322, 332, 335-339, 342-344, 347 f., 349-379, 383 f., 387, 389, 392, 394, 398 f., 401-403, 406-408, 437 f., 451 f., 454. – ii 33, 40, 395, 399 f., 412, 426-428, 473, 481, 485, 499, 529, 555. – iii 20, 32 f., 44, 46 f., 49 f., 59, 72-74, 80, 82, 129 f., 166, 183, 221, 235, 238, 244, 290, 307, 312 f., 322 f., 326, 336, 342, 354, 370, 375, 377, 379, 415. – iv 6, 9, 104, 120, 136, 167, 183, 187, 294, 300, 313 f., 340, 347, 358 f., 373 f., 380, 384 f., 398, 403, 408 f., 425, 429, 433, 441, 444, 472, 487, 490, 494, 500, 514-516, 518, 537, 539, 559, 589, 599, 602, 657, 674, 690, 727, 731, 733, 743. – v 66, 69-100, 102, 193, 216, 224, 283 f., 301 f., 328, 368, 406, 418 f., 428. – vi 28, 65, 101, 125, 146, 226 f., 288, 292, 301, 431, 433 f., 439, 444.
Hišām b. Ḥassān al-Qardūsī ii 95.
Hišām b. Ibrāhīm (al-ʿAbbāsī) iii 98.
Hišām b. Muḥammad al-Kalbī i 300, 421. – ii 103.
Hišām b. Sālim al-Ǧawālīqī i 332, 342-348, 350, 353, 355, 359, 373 f., 383 f., 386, 391, 394. – ii 428, 433-435. – iv 373, 377, 380, 385, 388, 398, 492, 751. – v 68-70, 91, 96, 225. – vi 229.
Hišām b. ʿUbaidallāh ar-Rāzī ii 633, 636 f.
Hīt iii 484.
Ḥīwī al-Balḫī iv 339, 346-348.
Hobbes iv 712.
Hölle ii 53, 366, 506. – iii 264, 371. – iv 8, 39, 77, 109, 393, 400, 403, 506, 522, 554, 556, 559, 561. – v 107.
- auf Erden iii 432. – iv 522, 550.
Höllenstrafe,
endliche Dauer der - i 182 f., 198. – ii 61, 408, 505, 638, 726, 738. – iii 185, 193, 427. – iv 120, 123, 126, 135, 143, 203, 287, 305, 545 f., 548, 551, 564 f. – v 364. – vi 266, 482.
ewige - ii 90, 111, 113, 227, 229, 263, 277, 305, 372, 407, 622. – iii 128, 166-169, 377, 405. – iv 13, 64, 84 f., 125, 127, 157, 243, 273, 275, 306, 340, 509, 547 f., 552, 564, 572, 648.
Bewahrung vor - i 156 f., 212. – ii 171, 176, 370 f., 375, 503, 531, 537, 622. – iv 563 f. – vi 298.
- geleugnet i 452.
- ohne Schmerzen ii 620.
Homosexualität, Päderastie i 84, 115. – ii 145, 160, 626. – iii 170 f., 208, 219, 303-305, 437, 487. – iv 119, 170, 282, 298.
Ḫorāsān i 45, 74, 82, 96, 118, 135, 143, 145, 154, 166-168, 191-193, 213, 222, 227, 254, 299, 302, 419, 423, 426, 431, 440. – ii 26, 126, 184, 194, 197, 289, 312, 356, 451, 471, 481, 489, 492, 494, 512, 514, 519 f., 529, 532, 535, 539-541, 552, 559, 567 f., 573, 579, 585, 587, 590 f., 594, 601 f., 604, 608 f., 625, 630, 633, 642, 660, 662, 725, 727. – iii 7, 9, 11, 101, 126, 148, 151, 155, 157, 160, 162, 175, 180, 196, 467, 471, 493. – iv 3, 10, 80, 134, 220, 250 f., 254, 296, 300, 313, 356, 578.
Hormizd i 419.
Ḫosrau I. i 435, 454.
Hubaira aḍ-Ḍabbī i 163.
Ḫubaiš b. Ibrāhīm at-Tiflīsī ii 525.
Ḫubaiš b. Mubaššir iv 56 f.
-Ḫubbīya ii 622 f. – iv 246, 752.
Hūd vi 137.
Hūd b. Muḥkim al-Hauwārī ii 656. – iv 271, 753.
hudā,
s. „Rechtleitung“.
Ḫudaibiya ii 480. – iv 612.
Ḫuḏaifa b. al-Yamān ii 514 f., 620. – iv 658.
Huḏail b. Abī l-Huḏail iii 291.
Huḏail b. Ḥabīb ii 517, 521-523.
Ḫūf i 254.
Ḫuǧand iv 254.
ḫuǧǧa,
s. Wortindex s. v.
Huǧr b. ʿAdī i 290.
Huldigung,
s. Wortindex s. v. *baiʿa*.
ḫulūl i 144.
Ḫulwān ii 633, 714.
Ḫumaid b. Ḥabīb ii 675.
Ḫumaid b. Qaḥṭaba ii 365.
Ḫumaid b. Saʿīd b. Baḥtiyār ii 41. – iv 131 f., 556. – vi 357.
-Ḫumaidī, Abū Bakr ii 723. – iv 762.
Ḫumaima i 70.
Humāma iv 762. – vi 105 f.
Ḫumrān b. Aʿyan i 280, 323, 328, 333 f. – ii 219. – iv 751.
ḫums/aḫmās ii 2.
Ḫunain b. Isḥāq i 366. – ii 447. – iii 280. – iv 496 f., 650.
Hund ii 65. – iii 305. – vi 165.
Hunger(n) i 143, 224. – ii 99, 546.

-Ḥuraimī iii 147.
Ḥuris i 143 f., 147. – ii 98, 100, 110. – iv 199, 421, 538, 555 f.
ḥurma i 195.
Hurmuz ii 550.
Ḥurqūṣ b. Zuhair as-Saʿdī i 21. – iii 130, 450. – v 301.
-Ḥurqūṣīya iii 449-451. – iv 215, 758.
-Ḥurramīya i 435. – ii 19, 632. – iii 15, 434, 441. – iv 692.
Ḥurūfī iv 424, 681.
Ḥuṣaif b. ʿAbdarraḥmān al-Ǧazarī ii 459.
Hušaim b. Bašīr as-Sulamī ii 435 f. – iv 754.
-Ḥusain al-Afṭas iii 150.
Ḥusain al-Kūfī iii 132. – v 330.
Ḥusain al-Muʿtazilī ii 147, 316.
Ḥusain b. ʿAbdallāh i 455 f.
-Ḥusain b. Abī l-Ḥurr al-ʿAnbarī ii 155.
-Ḥusain b. Aḥmad al-Minqarī iv 750.
Ḥusain b. ʿAlī i 17, 233, 245, 257 f., 270, 273, 286, 291, 294, 304, 306 f., 326, 381, 386, 395. – ii 717. – iv 211, 743.
Ḥusain b. ʿAlī, ṣāḥib Faḫḫ i 232, 290. – iii 28, 153. – iv 175, 259.
Ḥusain b. ʿAlī al-Miṣrī vi 423.
Ḥusain b. ʿAlī aṣ-Ṣaimarī iv 242, 716. – v 170.
-Ḥusain b. ʿAlī as-Siġnāqī v 24.
-Ḥusain b. ʿAun ii 522.
Ḥusain b. aḍ-Ḍaḥḥāk al-Bāhilī iii 192, 488.
Ḥusain b. Ḍakwān al-ʿAuḍi ii 316.
-Ḥusain b. al-Faḍl al-Bağalī ii 608. – iii 507. – iv 217, 541.
Ḥusain b. al-Ḥasan b. Ḥarb al-Marwazī ii 553.
Ḥusain b. Muḥammad b. Ḫusrau al-Balḫī iv 253.
Ḥusain b. Lāwī al-Fārisī iii 202.
-Ḥusain b. Muḥammad b. al-Faḍl iv 756.
Ḥusain b. Muḥammad b. Ḥamza i 267.
Ḥusain b. Qais ar-Raḥabī v 4 f.
Ḥusain b. Qaiyāmā ii 435. – iii 96.
Ḥusain b. Riʾāb ii 599.
Ḥusain b. Saʿīd al-Ahwāzī i 386.
Ḥusain b. Wāqid i 301. – ii 525, 551.
Ḥusain b. Zaid b. ʿAlī i 267.
Ḥusainiden i 284, 304, 307, 322, 325, 343, 380 f. – ii 435, 716.
-Ḥusainīya i 270.
Ḫušaiš b. Aṣram ii 501-503, 505, 727. – v 222.
-Ḫušanī i 37. – ii 421. – iii 465. – iv 404.
Ḫuttalān ii 545.
Ḫuwail b. Wāqid ii 660.
(Banū) Ḫuzāʿa i 82.
Ḫūzistān ii 80, 421, 442, 612. – iii 444. – iv 131.
Ḫwāf ii 621.
Ḫwārazm i 191, 219. – ii 194, 601, 619. – iii 7, 50, 369. – iv 256 f., 276.
-Ḫwārizmī, Muḥammad b. Aḥmad i 289, 326 f. – ii 442. – iii 36. – iv 353, 359, 740.
-Ḫwārizmī, Muḥammad b. Mūsā iii 210.
Hypostase ii 499 f. – iii 70, 83, 240 f., 280 f., 334, 401. – iv 312, 437, 442, 446 f., 474, 628 f. – v 314. – vi 293.
s. Wortindex s. v. *lā fī maḥall* und *lā fī makān*.

-Ibāḍīya i 14, 18, 21, 38, 44, 50 f., 119, 165, 171-174, 191, 197, 201, 209, 249, 264, 304, 398, 405-416, 445. – ii 2, 44, 61, 91, 111, 122, 124, 126, 143 f., 165, 172, 179, 185, 186-233, 262, 265, 340, 342, 396 f., 400 f., 408, 411 f., 415, 421, 463, 467-469, 471, 562, 590, 601-604, 614, 618, 641, 655, 656-659, 666 f., 698, 710-712, 720-722, 733. – iii 58 f., 62, 110, 137, 180, 184, 289, 291, 416, 480. – iv 148, 163, 170-177, 211, 213, 234, 240 f., 258 f., 261-268, 362, 367, 416-418, 422, 560, 564, 572, 575, 581, 585, 587, 589, 631, 654, 669 f., 674, 676, 684, 698, 714, 720 f., 745, 747, 751 f., 754. – v 120-127, 129, 388. – vi 316, 388, 397 f.
Ibn ʿAbbād al-Madanī ii 666.
Ibn ʿAbbād ar-Rondī iv 198.
Ibn ʿAbbās,
s. „ʿAbdallāh b. ʿAbbās“.
Ibn ʿAbdalbarr iv 275.
Ibn ʿAbdrabbih ii 258. – iv 275.
Ibn ʿAbdūs iv 271.
Ibn Abī ʿĀmir al-Manṣūr iv 274 f.
Ibn Abī Anas, Nāfiʿ b. Mālik ii 674.
Ibn Abī l-ʿAuǧāʾ i 338, 355, 439-441, 450-452. – ii 4 f., 7, 28, 259, 390. – iv 338, 422, 744.
Ibn Abī ʿAzafa iv 198.
Ibn Abī d-Dam iv 135.
Ibn Abī Ḍiʾb, Muḥammad i 122. – ii 74, 681-687, 689, 701, 706. – iv 393, 586.
Ibn Abī Dirham vi 296.
Ibn Abī d-Duʿmī iii 501 f.
Ibn Abī d-Dunyā ii 120, 520. – iv 2, 521, 746.
Ibn Abī Duwād i 44, 61, 221. – ii 318 f., 415, 485. – iii 103, 145, 180, 199, 213, 293, 310, 431, 458, 460, 463-466, 468-472, 474-477, 479, 481-503. – iv 1 f., 46, 55 f., 68, 77, 110, 116, 118 f., 132, 162, 165 f., 170, 219, 221, 223, 235, 414, 722, 733, 740. – vi 217, 302, 314.

Ibn Abī Ǧarāda, Maǧdaddīn ii 562.
Ibn Abī Ḥaḍara i 338 f.
Ibn Abī l-Ḥadīd i 301, 327. – iii 186. – iv 79, 255. – vi 392.
Ibn Abī Ḥaiṯama i 127. – ii 84.
Ibn Abī Ḥaiya, ʿAbdalwahhāb iv 225.
Ibn Abī Ḥātim i 60, 129, 222. – ii 636 f. – iii 104. – iv 752.
Ibn Abī Huraira, Abū ʿAlī ii 416. – v 209.
Ibn Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī,
s. „ʿAbdallāh b. Abī Isḥāq".
Ibn Abī Kāmil vi 296.
Ibn Abī Lailā i 187, 247 f. – ii 472, 549. – iii 128.
Ibn Abī l-Miqdād i 415.
Ibn Abī Muʿaiṭ vi 184.
Ibn Abī Naǧīḥ, ʿAbdallāh i 227, 230, 243. – ii 299, 641, 643-652. – iii 7 f. – iv 753.
Ibn Abī Ruʾba, ʿAbdalḫāliq b. Ḥasan ii 521 f.
Ibn Abī Šaiba, ʿAbdallāh b. Muḥammad i 168, 190. – ii 435. – iii 496. – iv 570.
Ibn Abī Šaiba, Muḥammad b. ʿUṯmān ii 502.
Ibn Abī Šaiba, ʿUṯmān iii 496.
Ibn Abī Sarḫ iv 622.
Ibn Abī Ṭāhir Ṭaifūr iii 24, 454, 482, 507 f. – iv 219.
Ibn Abī Yaḥyā,
s. „Ibrāhīm b. Muḥammad".
Ibn Abī Zaid al-Qairawānī ii 109. – iv 644.
Ibn Abī Zamanīn iv 271.
Ibn al-Aʿdā i 443.
Ibn ʿAiyāš,
s. „Ibrāhīm b. ʿAiyāš".
Ibn al-Aʿmā al-Ḥarīzī i 443, 451.
Ibn al-ʿAmīd, Abū l-Faḍl iii 218.
Ibn al-Anbārī iv 367.
Ibn ʿAqīl iii 171, 301, 385. – iv 218, 296, 307, 318, 337, 575, 586 f., 615 f., 677. – vi 436, 459.
Ibn al-Aʿrābī i 216. – ii 282. – iii 494. – iv 298, 400.
Ibn al-ʿArabī ii 433. – iv 423, 672.
Ibn ʿArabī iv 48, 262, 387, 403, 421, 428, 432, 440, 459, 474, 501, 536, 581, 667, 688.
Ibn ʿAsākir i 63, 134. – ii 131, 451. – iii 482 f., 503. – iv 121, 236, 253.
Ibn al-Aš ʿaṯ i 73, 94, 152, 154 f., 157 f., 164 f., 172, 174, 178 f., 270, 275, 286, 292 f. – ii 1, 3, 8, 42, 47, 54, 79, 92, 123, 166, 239, 364, 492, 576, 594, 630, 640, 664, 668, 670 f. – iv 563.
Ibn al-Aṣbaġ ii 727.
Ibn al-ʿAssāl, Abū l-Faḍāʾil aṣ-Ṣafī vi 367.
Ibn al-ʿAssāl, Abū Isḥāq al-Muʾtaman iv 496. – vi 430.
Ibn al-ʿAṭṭār i 209.
Ibn Bābōya i 314, 322, 324, 384, 451. – ii 434, 522. – iii 415. – iv 246, 361, 372, 374 f., 398 f., 428, 434, 527 f., 530, 532, 544, 549, 601, 669.
Ibn Badad al-Ġazzāl iv 133.
Ibn Bāǧǧa iv 470.
Ibn Bahrīz i 363. – iii 88, 201, 313.
Ibn al-Baqqāl, ʿAlī b. Yūsuf iv 349.
Ibn al-Bārizī vi 418.
Ibn Baṭṭa ii 397, 642, 693, 700. – iii 138, 428, 504, 507. – iv 2, 165.
Ibn Baṭṭūṭa iv 257.
Ibn Bint Manīʿ, ʿAbdallāh ii 378.
Ibn al-Biṭrīq, Saʿīd iii 444.
Ibn al-Biṭrīq, Yaḥyā ii 411. – iii 364, 444. – v 396.
Ibn Bulbul iii 164. – iv 142.
Ibn Dāb al-Laiṯī, ʿĪsā b. Yazīd ii 392, 688 f. – iii 129. – iv 753.
Ibn ad-Dāʿī, Murtaḍā i 333, 345. – ii 501. – iii 450. – iv 187, 424.
Ibn Ḍarr aṣ-Ṣairafī iv 94.
Ibn Duraid v 169 f.
Ibn Durustawaih iv 299. – vi 442.
Ibn Fandīn, Yazīd i 411. – ii 199, 210.
Ibn al-Farağī, Muḥammad vi 419.
Ibn Farīġūn iv 359.
Ibn Fāris iv 326.
Ibn Farzōya iii 215.
Ibn Funṭus,
s. „ʿAbdallāh b. Yazīd al-Huḏalī".
Ibn Fūrak i 207. – iii 90, 311. – iv 161, 179, 192, 222, 312, 507, 582, 691, 737. – vi 409.
Ibn Ǧabrōya,
s. „ʿAbdarraḥmān b. Aḥmad".
Ibn al-Ǧauzī ii 270. – iii 456, 461, 503 f. – iv 253, 278, 295 f., 318, 337, 340, 409, 423, 763. – vi 435, 488.
Ibn Ǧinnī iv 38, 645.
Ibn Ǧuraiǧ ii 75, 523, 644, 646, 650, 653, 662 f. – iii 7.
Ibn Ḥabīb an-Naisābūrī ii 520, 557.
Ibn al-Ḥaddād, Abū Bakr iv 70.
Ibn al-Ḥaddād, Saʿīd b. Muḥammad iv 268-270.
Ibn Ḥafīf iv 6, 421, 434, 505.
Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī i 62 f., 444. – ii 552 f. – iv 211, 297, 746.
Ibn Ḥaǧar al-Haitamī iv 198.
Ibn al-Ḥāǧǧ vi 315.
Ibn Ḥair, Abū Bakr ii 727. – iv 198.
Ibn al-Haiṯam vi 442.
Ibn Ḫaldūn i 253. – iv 257, 261, 476.
Ibn Ḥallād ar-Rāmhurmuzī, al-Ḥasan iv 116.

Ibn al-Ḥallāl iv 241. – vi 288.
Ibn Ḥanbal, Aḥmad i 21 f., 52, 60 f., 100, 106, 108, 128, 139, 178 f., 215, 218, 221, 226, 232, 238, 289, 299, 330, 405. – ii 50, 62, 68, 73, 119, 186, 309, 326, 379, 389, 420, 431, 499, 501, 503, 552, 559, 573, 630, 637, 642, 659, 684 f., 693, 709, 725. – iii 7 f., 34, 104 f., 133, 145, 174, 179, 188-190, 206, 294, 448-451, 456-465, 467, 470 f., 473-476, 481, 496, 501-503, 506. – iv 23, 52, 77, 116, 162, 172, 180, 182, 184 f., 189 f., 199 f., 202 f., 206, 212-215, 217, 219, 221, 224, 278, 283 f., 383, 401, 404, 414, 420 f., 423, 428, 432, 498, 577, 629 f., 679, 685, 690, 699, 728, 746 f., 754, 759. – vi 422.
Ibn Harma ii 246, 452.
Ibn Ḥauqal i 43. – ii 190, 269. – iv 243, 246, 264.
Ibn Ḥaušab ii 712. – v 183, 185.
Ibn Ḥazm i 16, 377. – ii 448, 470, 562, 617. – iii 41, 123, 165, 171, 303, 368, 372, 384, 397, 403, 430, 432 f. – iv 10 f., 62, 67, 109, 133, 142, 264, 274 f., 323, 331, 339, 406, 419, 436, 456, 477, 522, 610, 634, 637, 730, 744. – v 76. – vi 308, 442.
Ibn Ḥibbān al-Bustī i 129, 191, 230. – ii 558, 566. – iv 410, 423, 603.
Ibn Hišām iii 353.
Ibn Hubaira i 156, 181, 188. – ii 6, 41, 128, 168, 492. – iii 3.
Ibn Ḥurradāḏbih iv 260, 263.
Ibn Ḥuzaima ii 609 f. – iv 222, 252, 374, 383, 399, 421, 424 f., 565.
Ibn al-Iḫšīḏ, Abū Bakr ii 37, 337. – iii 135. – iv 1, 223, 242, 248, 297, 516, 610, 675. – v 449. – vi 115.
Ibn Isḥāq i 80, 115, 219, 244, 345, 407. – ii 298 f., 633, 646, 666 f., 670, 672, 674-677, 697. – iv 329, 387, 418, 753.
seine *Sīra* i 55, 219, 300. – ii 81, 323, 368 (Sulaimān at-Taimī), 549, 633 f., 690, 705, 719. – iii 99. – iv 333 f., 630, 632 f., 640, 702, 740, 753.
Ibn Kaʿb iv 675.
Ibn Kabar, Abū l-Barakāt vi 367.
Ibn al-Kābulī ii 634.
Ibn Kaisān, Muḥammad v 441.
Ibn Kammūna iv 7, 16.
Ibn Karrām i 118. – ii 520, 609 f. – iii 171. – iv 91, 346 f., 367, 408, 421, 531, 571, 752. – v 47, 227.
Ibn Kaṯīr, Koranleser ii 66, 648 f., 651, 653.
Ibn Killis iv 726.
Ibn al-Kūfī ii 37.
s. auch „Ġassān b. Abān".
Ibn Kullāb i 358. – ii 438, 608, 638, 725. – iii 132, 218, 284, 467, 506. – iv 16, 62, 72, 82, 95, 138, 148, 160, 179-196, 199-203, 212, 217, 220, 223, 277-279, 310, 312 f., 409, 433, 435, 437, 443 f., 570 f., 577, 614-617, 620, 630, 671, 700, 758. – v 61, 395. – vi 402-417.
Ibn Maʿdān iii 160.
Ibn al-Madīnī,
s. „ʿAlī b. ʿAbdallāh al-Madīnī".
Ibn Māğa i 323. – ii 553.
Ibn al-Māğašūn, ʿAbdalʿazīz i 54. – ii 484, 690-696, 700. – iii 29. – iv 283, 418, 430, 489, 628, 729.
-, ʿAbdalmalik b. ʿAbdalʿazīz ii 696. – iv 52.
Ibn Mālağ,
s. „Muḥammad b. Muʿāwiya al-Anmāṭī".
Ibn al-Malāḥimī iv 81, 165, 225, 247, 256 f. – v 392. – vi 430 f.
Ibn Manda, ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad ii 629. – iv 357.
-, Muḥammad b. Isḥāq ii 567, 629. – iv 357, 401.
-, Yaḥyā b. Manda iii 202.
Ibn Mānūs iii 433, 441 f. – iv 58. – vi 214 f., 219 f.
Ibn Masarra iv 273 f., 286 f., 435, 558.
Ibn Māsawaih, Yuḥannā iii 156. – iv 119.
Ibn Mattōya iii 62, 64, 225, 230, 311, 318, 322, 327. – iv 150, 469, 473. – v 456. – vi 16, 25.
Ibn al-Mudabbir ii 15, 25.
Ibn al-Mufaḍḍal i 318.
Ibn Muğāhid iv 614.
Ibn Mulğam ii 225. – v 126.
Ibn Mumlak, Muḥammad b. ʿAbdallāh iv 17, 245, 250 f., 475.
Ibn al-Munādī iv 204.
Ibn al-Munağğim ii 421. – iii 207, 412. – iv 341, 603, 608, 622, 650.
Ibn al-Muqʿad i 318.
Ibn al-Muqaffaʿ, ʿAbdallāh i 31, 42, 47, 50, 88, 132, 427, 444, 451. – ii 16, 19, 22-36, 40 f., 66, 119, 134, 147, 239, 243, 403. – iii 14, 21, 25, 199, 207, 254, 286, 301, 361, 410. – iv 91, 197, 206, 330, 334, 337, 374, 388, 446, 452, 536, 608, 637, 656, 673, 678, 706, 711 f., 744 f. – v 104-108.
s. auch „Muḥammad b. ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ".
Ibn al-Murtaḍā i 62. – ii 335. – iii 92, 202 f., 295, 462. – iv 229, 242, 302. – vi 19.
Ibn al-Muʿtazz ii 15-18. – iii 165, 202, 303. – iv 142, 166.

Ibn an-Nadīm i 193, 239, 339, 344, 353, 377, 386, 408, 416 f., 419, 421 f., 426, 431, 443 f. – ii 37, 215 f., 234, 336, 346, 379, 422, 428, 445, 447, 449, 532, 566, 731. – iii 18, 35, 43, 134, 159, 214, 294, 506. – iv 2 f., 6, 45 f., 52, 79 f., 88 f., 94, 166, 169, 179, 208, 212, 222, 240, 297, 299, 302, 316, 340. – v 136 f. – vi 357, 366, 392, 420, 435-437, 440.
Ibn an-Nafīs iii 406. – iv 669.
Ibn an-Naġrīlla iv 339.
Ibn an-Naḥḥās, ʿAbdarraḥmān iv 415, 763.
Ibn Nāʿima iii 43, 207.
Ibn Naẓīr ii 5.
Ibn Nubāta i 442. – ii 451. – iii 301.
Ibn Nuṣair iii 170. – iv 294.
Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya ii 506. – iii 507. – iv 522, 554. – vi 417.
Ibn al-Qāriḥ vi 435 f.
Ibn al-Qāṣṣ, Aḥmad iv 420.
Ibn Qiba ar-Rāzī ii 638. – iv 245 f., 601, 752 f. – vi 179.
Ibn Qudāma iv 423, 616, 676, 678, 689.
Ibn Qutaiba i 60, 111, 239, 244, 293, 299, 359, 421. – ii 70, 259, 266, 337, 377, 436, 497, 526. – iii 52, 87, 182, 205 f., 384. – iv 112, 117 f., 217 f., 222, 338, 419 f., 422, 560, 634, 639, 709. – vi 2.
Ibn Rāhōya, Isḥāq b. Ibrāhīm ii 532, 608 f., 709. – iii 157, 501. – iv 116, 224. – vi 422.
Ibn ar-Rēwandī i 206, 261, 308, 373, 377, 379, 437, 453. – ii 41, 260, 270, 336, 496, 735. – iii 35, 61, 69, 71, 74, 78, 80 f., 88, 92, 116, 120 f., 123, 125, 134, 137, 140, 143 f., 165-167, 169, 171, 238, 253, 260 f., 267 f., 301, 307, 322, 332, 345, 367 f., 380, 392, 399, 403 f., 413, 433, 436, 446, 468. – iv 9, 11, 14, 16, 41, 55, 62, 72 f., 84, 89 f., 92-94, 96 f., 109, 112, 118, 134, 136, 141, 236 f., 240, 242, 249, 252, 277, 289 f., 292-349, 455, 485, 516, 531, 575 f., 608, 610, 639, 641 f., 653, 660, 672. – v 71 f., 83, 90, 157, 213, 236, 254, 262, 268 f., 272, 314, 334, 340, 342, 364 f., 395, 418. – vi 143, 172 f., 216 f., 219, 224, 268, 276, 284, 290, 307, 314, 316 f., 336, 364 f., 433-490.
Ibn ar-Rūmī i 252, 276, 287.
Ibn ar-Rūmīya iii 177.
Ibn Rušd iii 232. – iv 274, 291, 689.
Ibn Rusta i 61, 88. – iii 491. – iv 168, 458.
Ibn Šabīb,
s. „Muḥammad b. Šabīb“.
Ibn Sabʿīn iii 264. – iv 380.
Ibn Saʿd i 120, 163, 169, 183, 245, 298. – ii 66, 281, 323, 342, 346, 357, 424, 697. – iii 455. – iv 219, 636.
Ibn Sāfirī iii 160.
Ibn Ṣaġīr ii 211.
Ibn Šāhīn, ʿUmar b. Aḥmad i 257.
Ibn Ṣaḫr iv 267.
Ibn Ṣāʿid al-Andalusī iii 218. – iv 444.
Ibn Ṣaiyād i 403.
Ibn Sālim vi 422.
Ibn Ṣallā-Allāh iv 274.
Ibn Sallām i 406. – ii 720.
Ibn Samāʿa,
s. „Muḥammad b. Samāʿa“.
Ibn as-Samḥ, al-Ḥasan b. Sahl iv 653 f.
Ibn as-Samīna, Yaḥyā b. Yaḥyā ii 299. – iv 273.
Ibn as-Sammāk, Muḥammad b. Ṣabīḥ ii 296, 325. – iii 102.
Ibn as-Sammāk, ʿUṯmān b. Aḥmad ii 521 f.
Ibn as-Saqaṭī iv 245.
Ibn Sīnā iii 69, 80, 90, 224, 236 f., 311-314, 316, 320, 322, 331, 336, 346, 357 f., 434, 438. – iv 10, 48, 103, 256, 358, 365, 367, 370, 376, 385, 420, 463 f., 470, 473, 477, 488, 515, 529, 534, 556, 603, 623, 666. – vi 12.
Ibn Sinān al-Ḥarrānī ii 5.
Ibn Sīrīn, Muḥammad i 230. – ii 44, 57, 59, 61, 102, 125, 144, 147, 151, 220, 347 f., 352, 357, 360-363, 366 f., 370, 659. – iv 415, 698. – v 174. – vi 2, 360.
Ibn Ṣubaiḥ iii 428.
Ibn Šubruma i 189, 247. – ii 28, 66, 128, 133, 147, 286, 293, 301, 324, 427, 646. – iii 128. – iv 748.
Ibn Suraiǧ, Aḥmad b. ʿUmar iii 223. – v 342. – vi 450 f.
Ibn aṭ-Ṭabarī,
s. „Muḥammad b. Saʿīd b. Ḥassān al-Urdunnī“.
Ibn aṭ-Ṭaḥḥān aḍ-Ḍarīr al-Baṣrī ii 184.
Ibn Taimīya i 301, 403. – ii 449, 506-508, 534, 630, 700, 736. – iii 36, 459, 465. – iv 165, 183, 188, 194, 200, 202, 204, 218, 401, 419 f., 456, 554, 570-573, 578, 615, 617, 638, 667, 678. – v 224. – vi 410, 417.
Ibn aṭ-Ṭaiyib iii 314.
Ibn aṭ-Ṭalǧī,
s. „Muḥammad b. Šuǧāʿ“.
Ibn Ṭālib, ʿAbdallāh b. Aḥmad iv 269.
Ibn at-Tammār i 387. – v 101.
s. auch „Aḥmad b. al-Ḥasan al-Mīṯamī“ und „ʿAlī b. Mīṯam“.
Ibn Ṭāwūs, Aḥmad b. Mūsā i 74, 268, 299, 303. – ii 724. – iii 286, 451. – iv 275, 285, 345, 361, 531, 762. – v 100. – vi 2, 318, 423.

Ibn Ṭufail iv 669 f.
Ibn Ṭūlūn i 427.
Ibn Ṭūlūn, Šamsaddīn i 238.
Ibn ʿUlaiya, Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm ii 416, 418-421, 729, 732. – iii 147 f., 176, 187, 459. – iv 269, 651. – v 209, 211.
-, Ismāʿīl b. Ibrāhīm ii 164, 255, 348, 350, 353, 419 f., 646. – iii 147.
Ibn ʿUqda, Aḥmad b. Mūsā iv 741.
Ibn ʿUmair, Muʿtazilit ii 393.
Ibn al-Wazīr iv 415, 511.
Ibn Yāsīn i 403.
Ibn Yazdāḏ,
s. „Muḥammad b. Yazdāḏ".
Ibn Yūnus ii 716.
Ibn az-Zaiyāt, Muḥammad b. ʿAbdalmalik iii 305, 472, 487, 489, 491-495, 499. – vi 314.
Ibrāhīm I., Aġlabide iv 266.
Ibrāhīm II., Aġlabide iv 268-270.
Ibrāhīm al-Balḫī iv 253.
Ibrāhīm al-Fazārī iv 269.
Ibrāhīm al-Ḥarnānī ii 454.
Ibrāhīm al-Imām,
s. „Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAlī".
Ibrāhīm al-Mauṣilī iii 164.
Ibrāhīm an-Naǧǧārī iv 169.
Ibrāhīm aṭ-Ṭuhawī ii 333.
Ibrāhīm b. ʿAbdallāh b. Ḥasan i 183, 187, 237, 252, 265, 271, 289. – ii 10, 64, 154, 198, 217, 249, 289, 313, 327, 329-335, 365, 435, 717. – iii 4, 214.
Ibrāhīm b. ʿAbdassalām b. Šāhak iii 95.
Ibrāhīm b. Adham i 142, 145. – ii 513, 541, 544 f. – iv 544, 589.
Ibrāhīm b. ʿAiyāš iii 297. – v 402. – vi 272, 293.
Ibrāhīm b. Aiyūb iv 177.
Ibrāhīm b. al-Aštar ii 451.
Ibrāhīm b. Bakkūš al-ʿAššāri iii 42 f. – iv 755.
Ibrāhīm b. al-Ġašmāʾ iv 270.
Ibrāhīm b. al-Ḥakam al-Fazārī iv 741.
Ibrāhīm b. Ḥammād ii 43.
Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābi' ii 446.
Ibrāhīm b. Hišām b. Ismāʿīl al-Maḫzūmī ii 675.
Ibrāhīm b. Isḥāq al-Ḥarbī ii 84.
Ibrāhīm b. Isḥāq al-Ibāḍī ii 215 f.
Ibrāhīm b. Isḥāq aš-Šuʿairāwī i 86.
Ibrāhīm b. Isḥāq aṭ-Ṭālaqānī ii 556.
Ibrāhīm b. Ismāʿīl al-Ḫurāsānī ii 602.
Ibrāhīm b. al-Mahdī ii 388. – iii 138, 159, 173-177, 188 f., 448-450, 466 f., 500.
Ibrāhīm b. Maimūn aṣ-Ṣāʾiġ ii 549, 551, 606. – v 354 (?).
Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maflūǧ ii 423.
Ibrāhīm b. Muḥammad aṭ-Ṭaqafī ii 627.
Ibrāhīm b. Muḥammad Ibn Abī Yaḥyā al-Madanī ii 75, 250, 422, 667, 674, 689, 697-699, 701, 724. – iv 418, 529, 753.
Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Usāmī ii 688.
Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAlī ii 293, 452, 459. – iii 11, 154.
Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAqīl aš-Šahrazūrī ii 522.
Ibrāhīm b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya ii 631.
Ibrāhīm b. Mūsā al-Ǧazzār iii 150.
Ibrāhīm b. Nāfiʿ al-Maḫzūmī ii 651 f.
Ibrāhīm b. Numaila al-ʿAbšamī ii 330.
Ibrāhīm b. Rustam al-Faqīh ii 555. – iii 157.
Ibrāhīm b. Salama iii 463.
Ibrāhīm b. Ṣāliḥ b. Muǧālid ii 292.
Ibrāhīm b. Sayāba i 448.
Ibrāhīm b. Šihāb v 176.
Ibrāhīm b. as-Sindī ii 37. – iii 65 f., 90, 136, 205, 300, 307. – v 268, 333 f.
Ibrāhīm b. Sulaimān az-Zaiyāt ii 534.
Ibrāhīm b. Ṭahmān ii 494, 540, 556, 559, 561, 567-569, 571, 606. – iv 493.
Ibrāhīm b. ʿUṯmān al-ʿAbsī ii 435.
Ibrāhīm b. ʿUyaina v 11.
Ibrāhīm b. al-Walīd b. ʿAbdalmalik i 77, 88 f., 100, 114, 126, 128. – ii 726.
Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Yazīdī iii 137 f.
Ibrāhīm b. Yaḥyā az-Zuhrī i 448.
Ibrāhīm b. Yaʿqūb al-Ǧūzǧānī i 91. – ii 647 f.
Ibrāhīm b. Yaʿqūb as-Saʿdī i 70.
Ibrāhīm b. Yazīd an-Naḫaʿī i 155, 160, 169, 184-186, 235, 237, 242, 286. – ii 136, 144, 148, 275, 359, 361, 423, 533. – iii 210, 388.
Ibrāhīm b. Yazīd at-Taimī i 160.
Ibrāhīm b. Yūsuf al-Mākyānī ii 543 f. – iii 480.
Ibrāhīm b. Zibriqān at-Taimī i 262 f.
Iḏāǧ ii 294.
Identität, „weder identisch noch nicht identisch" i 357 f., 369, 374, 437. – ii 481, 502. – iii 274 f., 361. – iv 17, 27 f., 30, 34 f., 187 f., 190 f., 200, 339, 444, 472.
s. auch „Gleichheit/Verschiedenheit" und Wortindex s.r h-w *(lā huwa huwa wa-lā huwa ġairuhū)*.
Idrīs al-Ibāḍī iv 173. – vi 398.
Idrīs b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan ii 249, 473. – iii 94. – iv 259 f.
Idrīsiden iv 259-262.
(Banū) Ifran iv 264.
iʿǧāz i 31. – ii 36. – iii 74, 139, 165, 285 f., 410-413. – iv 7, 43, 111 f., 205, 249, 330 f.,

335, 337-339, 421, 605, 607-612, 622, 638, 641, 653. – v 262, 339, 455. – vi 158-160, 243, 471-474.
s. auch Wortindex s. v. *iʿǧāz, ṣarfa, taḥaddī.*
-Īǧī, ʿAḍudaddīn iv 358.
(Banū) ʿIǧl i 244 f., 252, 273, 331. – ii 325.
-ʿIǧlīya i 253.
iǧmāʿ, Konsens ii 162, 172, 260, 279, 400, 407-410, 412-415, 685. – iii 51, 61, 87, 187, 267, 288, 384-386, 390, 417. – iv 20, 41, 44, 67, 135, 195, 306, 335, 646, 654-660, 663, 689, 702, 707, 714. – v 148, 164. – vi 176, 181 f., 242, 434, 441, 481.
iǧtihād, muǧtahid i 51, 263, 279. – ii 15, 161-164, 277, 415, 417, 439, 478, 524. – iii 61, 141, 169, 187, 194 f., 267. – iv 65 f., 211, 576, 660-664, 700. – v 118, 209, 345, 453. – vi 424.
iḫlāṣ,
s. Wortindex s. v.
-Iḫšīḏ,
s. „Ibn al-Iḫšīḏ".
iḫtilāf iv 115, 195, 316, 338 f., 342, 657-660, 686 f., 696.
iḫtilāṭ, Unzurechnungsfähigkeit,
s. Wortindex s. v. *muḫalliṭ/muḫallaṭ, iḫtalaṭa, iḫtilāṭ.*
iḫtirāʿ,
s. *„creatio ex nihilo"*.
Iḫwān aṣ-ṣafā' i 281. – iii 371. – iv 85.
ʿIkrima ii 144, 166, 213, 271, 304, 347, 349 f., 360, 368, 403, 515, 525, 555 f., 589, 655-657, 659 f., 666 f. – iv 389 f., 411, 753. – v 155. – vi 162.
-Ilbīrī, Muḥammad b. Ḫalaf vi 418.
ʿilǧ,
s. Wortindex s. v.
ilhām i 260, 280, 284, 288, 340, 390. – iii 95. – iv 107. – v 63.
ʿilla,
s. Wortindex s. v.
ʿilm,
s. Wortindex s. v.
imām i 210, 245, 437. – ii 367. – iii 132, 154, 386, 447. – iv 172, 177, 600, 708, 711.
imām al-ḥaqq i 287.
šīʿitischer - i 259, 276, 340, 377 f., 381. – ii 475 f. – iii 133, 156. – iv 314, 357, 363, 380, 386, 414, 530, 541, 594 f., 600, 701, 719 f., 727, 755.
seine Allwissenheit i 278-285, 398. – ii 605. – iv 600, 612, 743.
Anerkennung des - i 276, 320, 351. – iv 530.
= Vorbeter ii 438. – iii 132.
s. auch „Herrscher".
imāmat al-fāḍil ii 211, 307, 324, 409, 479. – iii 59, 417. – iv 131, 702 f.
imāmat al-mafḍūl ii 211, 271, 318, 479. – iv 59, 114, 269, 702. – v 66, 71, 153 f., 204.
-Imāmīya i 259 f., 299, 301, 304 f., 315, 375, 398, 450. – ii 484, 631. – iii 96, 98, 153, 157, 291, 429 f. – iv 65, 80, 226, 245, 251, 294, 315, 414, 548, 601, 656, 677, 704, 717. – v 209. – vi 287.
„Imāmīya" i 240, 250. – ii 475, 477. – v 58.
Imraʾalqais vi 277.
ʿImrān al-Qaṭṭān i 119. – ii 217 f. – iv 748.
ʿImrān b. Muslim al-Qaṣīr ii 72. – iv 94.
Im-Stiche-Lassen (Gottes),
s. Wortindex s. v. *ḫiḏlān.*
Inder ii 2 f., 20 f., 37, 103 f., 222, 398, 487, 503, 506. – iii 78, 324, 333, 365, 370, 373. – iv 120, 361.
Indien i 421. – ii 1, 3, 104, 129, 178, 194 f., 383, 619. – iii 89. – iv 2, 14, 258, 290, 344, 416, 467, 474, 667, 748, 751.
Indienhandel ii 1-3, 104 f., 129, 195, 573. – iii 89 f. – iv 2, 230, 248, 258, 276.
Infinitiv iii 224, 244, 251, 275. – iv 419.
Inhärenz iii 39, 75, 79, 230, 236, 246, 326, 376.
Insekten ii 52, 70, 77, 174. – iii 87, 104, 160 f., 434.
Inspiration,
s. *„ilhām"*; Wortindex s. v. *muḥaddaṯ.*
intentio,
s. Wortindex s. v. *nīya.*
iʿrāb ii 157.
Irak i 13, 25, 40, 42, 44, 46, 55 f., 63, 70, 80, 88, 105, 107 f., 116, 118, 121, 130, 132, 138, 141 f., 145, 149, 154, 167, 173, 178, 189, 255, 261, 271, 292, 313, 338, 343, 386, 396, 408, 419, 421, 423-425, 434, 455. – ii 6, 13, 19, 21 f., 28, 47, 50, 61, 88 f., 128, 132, 155, 170, 186, 194, 201, 209, 213, 221, 233, 241, 267, 273, 328, 368, 384, 392, 395, 398, 412, 420 f., 440, 442, 450, 453-455, 459 f., 463-465, 469, 472, 489 f., 496, 506, 509, 514, 517, 529, 538, 547, 550, 553, 579, 591 f., 608, 612 f., 619, 624, 626 f., 639, 646, 652, 654, 657, 664, 673, 677, 689, 692 f., 708 f., 713, 717, 725, 727, 729, 735. – iii 10, 21, 28 f., 31 f., 35, 53, 95 f., 102, 106, 129, 150, 153-155, 170, 174, 176, 178 f., 188, 190 f., 197, 199 f., 294-296, 298, 392, 424, 440, 445 f., 448 f., 470, 473, 477 f., 484, 508. – iv 220 f., 229, 238 f., 254, 258, 265, 267, 270, 272, 276, 300, 348, 389, 395, 452, 530, 560, 572, 634, 644.

Iran i 6, 33, 40, 63, 138, 151, 166, 213, 281, 335, 387, 404, 406, 431, 433, 435 f., 442. – ii 21, 23, 26, 61, 80, 129, 184, 215, 231, 404, 466, 489-491, 496, 499 f., 507, 509, 550, 573 f., 593 f., 601, 610, 612, 617, 619, 624 f., 630, 639. – iii 10 f., 101, 103, 180, 184-186, 440, 480. – iv 147, 158, 215, 217, 230 f., 241-257, 281, 300, 346, 356, 358, 381, 400, 404 f., 410, 423, 435, 446, 463, 467, 472, 491, 508, 529, 560, 618, 630.
Mitteliran ii 33. – iii 204. – iv 484.
Nordostiran ii 714.
Ostiran i 46, 49, 56, 186. – ii 22, 42, 140, 145, 500, 534, 544, 548, 563, 571, 618, 642, 723, 725. – iii 20, 170. – iv 62, 131, 353, 410, 417, 434, 439 f., 484, 552, 570 f., 606, 678, 719, 751.
Westiran i 251. – ii 221, 231.
Īrānšahrī iv 120, 291, 457.
Irenäus iv 549.
irǧā' i 154, 169, 171, 175, 184, 199-201, 210, 264, 275, 278. – ii 162, 272, 531, 541, 605, 628, 632, 661. – iv 125 f., 658. – v 9, 16 f., 20, 25. – vi 338, 368.
s. auch „Murǧi'a"; Wortindex s. r. *r-ǧ-'*.
Irrtum iv 98, 664, 689.
s. auch Wortindex s. v. *ḫaṭa', ḍalāla.*
nicht alle Muslime können einem - anhängen i 378. – ii 279. – iii 385 f. – iv 656-658.
ʿĪsā al-Ḫabbāz ii 457.
ʿĪsā al-Ḫaṭṭī iv 704.
ʿĪsā aṭ-Ṭabarī ii 393.
ʿĪsā b. Abān ii 302. – iii 60 f., 181. – iv 280, 652. – v 353.
ʿĪsā b. ʿAbdallāh al-Aš'arī ii 630 f.
ʿĪsā b. ʿAlī ii 23, 28.
ʿĪsā b. ʿAlqama al-Miṣrī ii 185, 721-723, 729. – iv 429.
ʿĪsā b. Fūrak iv 751.
ʿĪsā b. Ǧaʿfar ii 184, 394.
ʿĪsā b. Ḥāḍir ii 151, 167, 317, 334, 422. – v 183.
ʿĪsā b. al-Haiṯam aṣ-Ṣūfī iv 82, 88 f., 94, 299, 437, 443. – v 274, 341.
ʿĪsā b. Ḥammād al-Miṣrī ii 732.
ʿĪsā b. Maimūn al-Ǧurašī ii 644, 648 f. – iv 753.
ʿĪsā b. Mūsā i 447. – ii 290, 650. – iii 16.
ʿĪsā b. Sinān al-Qasmalī i 109 f.
ʿĪsā b. Sulaimān b. ʿAlī iii 420.
ʿĪsā b. ʿUmair (al-Hamdānī) i 414 f., 416. – ii 219, 231, 393.
ʿĪsā b. ʿUmar i 415. – ii 658, 721.
ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī ii 2, 86, 197, 273. – iii 192. – iv 749.
ʿĪsā b. Wardān ii 708.
ʿĪsā b. Zaid b. ʿAlī i 247, 252, 265, 267, 271. – ii 289. – iii 54.
Isaak, Opfer -s iii 396. – iv 204, 439, 575. – v 165, 172 f. – vi 156, 170.
Isaak von Ninive iv 548.
ʿĪsawīya,
s. „Abū ʿĪsā al-Iṣfahāni".
Iṣfahān i 5, 157, 185, 215, 290. – ii 67, 79, 81, 330, 494, 612, 617, 626-632, 637, 690. – iii 61, 292, 420. – iv 244 f., 296, 423.
Isfarāyīn iv 210.
Isfarā'īnī, Abū Ḥāmid iv 295.
-Isfarā'īnī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ii 521 f. – iii 412. – iv 134, 187, 193, 305. – vi 364, 370, 413.
-Isfizārī, Abū Ḥāmid iv 441.
Isḥāq al-Aḥmar ii 636. – iv 294, 754.
Isḥāq at-Turk ii 548.
Isḥāq b. Abī Isrā'īl iv 219, 225.
Isḥāq b. Faḍl al-Hāšimī ii 291.
Isḥāq b. Ǧaʿfar (aṣ-Ṣādiq) i 274. – ii 718.
Isḥāq b. Ġālib al-Asadī i 334.
Isḥāq b. Ḥanbal iii 461.
Isḥāq b. Ḥāzim ii 699.
Isḥāq b. Ḥunain iii 364. – iv 469.
Isḥāq b. Ibrāhīm al-Mauṣilī i 217. – iii 301. – iv 659.
Isḥāq b. Ibrāhīm b. Muṣʿab iii 454-456, 459-461, 473, 492 f. – iv 53, 221.
Isḥāq b. Ibrāhīm aṯ-Ṯaʿlabī ii 519.
Iṣḥāq b. Ibrāhīm at-Tamīmī iv 219.
Isḥāq b. ʿĪsā b. ʿAlī iv 174.
Isḥāq b. Maʿḏīr ii 666.
Isḥāq b. Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān al-Musaiyabī ii 699 f.
Isḥāq b. ar-Rabīʿ al-ʿAṭṭār ii 57.
Isḥāq b. Suwaid al-ʿAdawī i 308. – ii 58, 238, 259. – iv 748.
Isḥāq b. Ṭālūt i 441 f., 451. – iii 49, 64.
Iskāf Banī l-Ǧunaid i 21. – iv 78.
-Iskāfī i 392. – ii 414, 735. – iii 233, 261, 425. – iv 31, 36, 50, 60, 62, 66, 74, 77-88, 92, 109, 118, 124 f., 134, 139, 155, 162, 166, 168, 191, 213, 226, 293, 324, 437, 443, 454, 468, 471, 486, 488, 505, 572, 647, 683, 723, 733, 735. – v 72, 252, 274, 302, 339, 376, 398, 412, 430. – vi 4, 207, 222, 251, 263, 277, 279, 285-287, 299, 301-312, 314, 316, 338, 356, 377, 393.
Islam i 30, 43, 113, 165, 170, 213. – iv 398, 564 f., 592, 637, 645, 682, 688, 695.

ism, Bezeichnung,
s. Wortindex s. r. *s-m-y*.
ism/musammā ii 507. – iv 201 f., 430. – vi 244, 403.
ʾiṣma i 157, 171, 205, 240, 376 f., 398, 411. – ii 405, 477, 539, 667. – iii 156, 195, 267, 277, 293, 386, 414 f., 446. – iv 293, 314, 342, 346 f., 526, 541, 596-602, 653, 683. – v 58, 96, 451. – vi 173, 185.
Ismael v 165, 173. – vi 137, 156, 281, 328, 386, 395 f., 486.
Ismāʿīl aṣ-Ṣaffār iv 722.
Ismāʿīl b. Abān al-Ġanawī ii 629.
Ismāʿīl b. ʿAbdallāh al-ʿAbdarī i 139.
Ismāʿīl b. ʿAbdallāh ar-Ruʿainī iv 558.
Ismāʿīl b. ʿAbdallāh b. Qusṭanṭīn ii 708.
Ismāʿīl b. Abī Masʿūd iv 758.
Ismāʿīl b. Abī Uwais iii 476.
Ismāʿīl b. Aḥmad, Sāmānide ii 565 f.
Ismāʿīl b. ʿAiyāš i 70.
Ismāʿīl b. Bulbul,
s. „Ibn Bulbul".
Ismāʿīl b. Dāwūd al-Ǧauzī iii 189 f., 450, 455.
Ismāʿīl b. Ǧābir al-Ḥaṭʿamī i 332, 348.
Ismāʿīl b. Ǧaʿfar (aṣ-Ṣādiq) i 274, 315 f., 321, 332, 381, 396. – ii 476, 487. – iii 96. – iv 741.
Ismāʿīl b. Ġazwān vi 81.
Ismāʿīl b. Ḥammād b. Abī Ḥanīfa i 187, 192 f., 206. – iii 464, 474.
Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Huḏalī iv 758.
Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-ʿIǧlī ii 322.
Ismāʿīl b. Ibrāhīm aš-Šuʿairāwī i 86.
Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Wāsiṭī ii 432.
Ismāʿīl b. Isḥāq al-Azdī ii 347, 349 f. – iv 52, 286.
Ismāʿīl b. Mihrān b. Muḥammad i 384.
Ismāʿīl b. Mihrān as-Sakūnī ii 487.
Ismaʿīl b. Muḥammad b. Saʿd b. Abī Waqqāṣ ii 671 f.
Ismāʿīl b. Muslim al-Makkī ii 65 f., 77, 145 f., 244, 354.
Ismāʿīl b. Šuʿaib b. Mīṯam i 387.
Ismāʿīl b. Sumaiʿ al-Ḥanafī i 404. – ii 340.
Ismāʿīliten i 43, 306, 316, 343, 382 f., 435, 438. – ii 486 f., 612, 627, 638. – iii 97 f., 430, 433. – iv 90, 161, 246, 249, 251, 258, 264, 270, 333, 353, 362, 434 f., 447, 455, 536, 556, 594, 623, 648, 689, 691-693, 703, 737.
Isnād i 185, 262, 385. – ii 139, 143 f., 543, 634, 679, 693, 699. – iii 183, 202. – iv 212, 649, 651 f., 656.
s. auch „Ḥadīṯ".
Īšōʿbuḫt, Metropolit iv 132 f., 208, 566.
isrāʾ i 277, 345. – ii 505. – iii 6. – iv 90, 388, 390, 395, 596. – v 221. – vi 478 f.
Israel von Kaskar iii 41. – iv 27, 136, 143, 189, 371, 514, 725.
Israeliten i 307, 317. – iv 648, 686.
- von Propheten regiert i 5, 291.
Isrāʾīlīyāt i 32, 91 f., 115, 126. – ii 378, 703. – iii 268. – iv 598.
Iṣṭaḫr ii 26, 619. – iv 248 f.
-Iṣṭaḫrī iv 248.
istiḥsān iii 187.
istiʿrāḍ ii 226, 594, 613.
istiṭāʿa,
s. „Handlungsvermögen"; Wortindex s. v.
istiṯnāʾ (in der Murǧiʾa),
s. „Glaube".
iʿtimād,
s. Wortindex s. v.
iʿtikāf i 287.
ʾiwaḍ,
s. Wortindex s. v.
īwān Kisrā iii 5.
Iyās b. Muʿāwiya ii 41, 122-131, 134, 148, 162, 165, 221, 233, 378, 430. – iii 319. – iv 661, 664.

„Jahr des Esels" i 7, 396.
Jakob von Edessa i 426, 428. – ii 441, 458. – iii 201. – iv 494 f., 739.
Jakob von Sarūǧ iv 548.
Jamblich iv 409. – vi 18.
Jemen i 40, 63, 80, 155, 288, 325, 350, 406, 408 f. – ii 27, 46, 138, 140, 178, 197, 202, 224, 247, 289, 311 f., 485, 553, 639, 644, 657, 676, 702-704, 706, 708-710. – iii 32, 60, 150, 204, 397, 478. – iv 232-234, 241, 246, 276.
Jenseits iii 52-54, 87, 255-263, 278, 435. – iv 550 f., 555-561.
s. auch „Grabesstrafe", „*ḥauḍ*, Zisterne", „Hölle", „Paradies", „Waage".
Jerusalem i 5 f., 10, 65 f., 114, 116, 118, 397. – ii 269, 517, 610. – iii 6. – iv 246, 346, 355, 389, 392, 395 f., 421, 550, 672, 752. – vi 282, 478 f.
Jesus i 115, 125, 260, 291, 307 f., 345, 377, 403, 433. – ii 61, 93 f., 169, 503, 515, 530, 617, 679, 716, 734. – iii 180, 197, 268, 281, 437-441. – iv 36, 57 f., 112, 313, 333, 335, 341 f., 381 f., 394, 411, 416, 525, 536, 540, 549, 557, 594, 597 f., 600-602, 604, 630 f., 633-636, 638, 735. – v 221. – vi 140, 163, 216-218, 446, 457.
als „Knecht" Gottes i 11, 95. – ii 3, 617. – iv 594.

Prophetentum - geleugnet i 220.
- kommt wieder am Ende der Tage i 5, 29. – iii 16 f., 438, 440.
- als sichtbarer Gott ii 109.
Geist Jesu iii 11, 16.
Gottessohnschaft - iii 25, 397-399.
Job von Edessa iii 44, 299, 308, 311, 333-336, 338-341, 346, 353, 355 f., 359, 363, 365, 367, 380. – iv 548, 556. – vi 86-94.
Johannes Chrysostomos iv 612.
Johannes Climacus iv 502.
Johannes Damascenus i 49, 66, 419. – ii 458. – iii 49, 231, 271. – iv 427, 437, 457, 490, 492, 503, 597, 627, 631, 633, 637. – v 190.
Johannes Philoponos i 356, 370. – ii 399. – iii 42 f., 116, 231, 237, 240, 321, 329-331, 371, 394, 430. – iv 368, 441, 452, 468, 470, 487, 555. – vi 21, 348.
Johannes der Täufer ii 68, 449. – iii 197.
Jonas ii 626. – iv 449, 591. – vi 185.
Jordanien i 70, 85, 88, 108 f.
Josef i 314, 344, 452. – ii 575. – iii 504. – iv 380, 599.
Josefsure ii 574 f., 582. – iv 599. – v 131 f.
Juden i 11, 31, 126, 149, 151, 160, 204, 328, 403. – ii 3, 152, 302, 548, 557, 612, 616, 618, 621. – iii 5, 36, 178 f., 392, 410. – iv 136, 141, 301-303, 316, 327-329, 335, 361 f., 399, 493, 607-609, 634-636, 725, 762. – vi 466-469, 489.
- sind nicht *mušrikūn* i 414. – iv 361, 583 f.
Judenchristen i 5 f., 126. – ii 617, 734. – iii 397. – iv 394.
Judentum i 11, 65 f., 115, 327, 399-403. – ii 106, 213, 484, 533, 702. – iii 143, 220, 227, 280, 372, 385, 394-397, 440. – iv 22, 291, 302-304, 332, 339, 347 f., 375 f., 381, 391, 397, 402 f., 406, 408, 411, 417, 436, 438, 448, 457, 462, 495, 502, 533, 536, 540, 546, 548, 551 f., 557, 568, 574, 606, 619 f., 626, 642, 655, 662, 677, 719-721, 744, 752, 760. – v 284, 367. – vi 168-170, 313.
Justin iv 376.

Kaʿb al-aḥbār i 92. – ii 65, 702. – iii 148. – iv 403.
Kaʿba i 85, 451. – iii 13, 99, 150 f., 471. – iv 396, 430, 683. – v 187. – vi 461.
-Kaʿbī, Abū l-Qāsim i 61 f., 95, 100, 102, 104, 109, 122, 229, 253, 288, 305, 324, 343, 358 f., 375 f. – ii 54, 57, 153, 260, 280, 283, 310, 317, 328, 331, 336, 373, 397, 494, 536, 577, 599, 647, 654, 736. – iii 35 f., 39, 50, 59, 61, 78 f., 88 f., 122, 131, 134, 143, 161, 215, 227 f., 242, 253, 262, 277, 291, 325, 327, 343, 355, 360 f., 365, 377, 415, 430, 436, 481. – iv 13, 17, 50, 56, 62, 71, 77 f., 81, 89, 107, 134, 138, 160 f., 212, 222, 224, 229-232, 235 f., 238 f., 241-243, 245-248, 250 f., 253-255, 258, 260 f., 276, 284, 292, 296, 307, 311, 316, 325, 430, 458, 463, 468-470, 475 f., 516, 538, 561, 620, 639, 642, 715, 737. – v 38 f., 74 f., 86 f., 127 f., 163, 178, 203, 275, 305, 317, 320, 323, 370 f., 380, 382, 388, 401, 424, 428, 442, 445. – vi 135, 151, 154, 173, 206, 219, 238, 266, 277, 296 f., 299, 302, 304, 309, 329, 334, 355 f., 392 f., 433, 435, 437, 440 f., 454, 459.
s. auch Buchindex s. t. *Maqālāt* (Kaʿbī).
Kabul i 77, 186. – ii 42, 282, 458, 513, 544, 567, 573.
kāfir,
s. Wortindex s. v.
- zur Bezeichnung von Muslimen, s. *„takfīr“*.
kāfirkūbāt ii 154.
Kafr Sūsiya i 81. – iv 235.
Kahlān ii 206.
Kahmas b. al-Ḥasan at-Tamīmī ii 100 f., 105.
Kahmas b. al-Minhāl as-Sadūsī ii 72, 100.
Kaiḫosrau iv 405.
Kain iii 154. – iv 235, 582.
Kairo ii 385.
Kaisān, Abū ʿAmra i 280. – iii 13.
wuld Kaisān i 314.
-Kaisānīya i 160, 233, 280, 285, 290, 294, 304-306, 313, 315, 381. – ii 589, 626. – iii 11, 17, 434.
Kākūyiden iv 369.
kalām,
s. „Theologie“ und Wortindex s. v.
kalām Allāh,
s. „Rede Gottes“.
kalām nafsī,
s. Wortindex s. v.
Kalanos iv 344.
(Banū) Kalb i 66 f., 83 f. – ii 319. – iii 148. – iv 235 f.
-Kalbī, Muḥammad b. as-Sāʾib i 37, 46, 227, 298-301, 317. – ii 80, 141, 403, 449, 520, 523, 527, 549, 558. – iv 417, 701, 742. – v 355. – vi 162.
Kalifen,
als „Stellvertreter Gottes“ i 24, 29. – iv 387, 393, 696.
als Nachfolger Muḥammads i 5. – iii 202. – iv 600, 695.

als Rechtsinstanz i 12, 37 f. – ii 489, 597. – iii 195. – iv 654, 701.
-ḫulafā' ar-rāšidūn i 225, 235-237. – iii 18, 189 f., 290, 451, 475, 503. – iv 699.
s. auch „Herrschaftstheorie" und „Geschichtsbild, Vierkalifenthese".
Kalifatsidee ii 2. – iii 31, 453, 505. – iv 600, 684, 695, 701, 711 f.
Kalīla wa-Dimna,
s. Buchindex s. t.
Kallinikos,
s. „Raqqa".
Kamālpašazāde iii 311.
Kamāluddīn-i Iṣfahānī iv 37.
Kamel, Gott auf einem - iv 401.
Prophet auf einem - iii 25. – iv 634-636.
Kamelfleisch i 321.
Kamelschlacht ii 107, 116, 162, 198, 271 f., 308, 439, 480, 734. – iii 57 f., 392, 417, 422. – iv 14, 44, 97, 690, 697, 699, 704. – v 115, 117, 156 f., 159 f., 178 f., 205 f., 249 f., 326 f., 339, 456 f. – vi 235 f., 269, 287.
Kāmil b. Ṭalḥa al-Ǧaḥdarī iv 172.
-Kāmilīya i 269-272. – ii 10-12, 14. – iii 18, 152.
Kantäer i 434 f. – ii 12 f.
Kanzel i 28. – ii 364, 381, 572, 620. – iii 20, 478. – iv 550.
Kār ii 468.
-Karābīsī, Ḥusain b. ʿAlī i 61, 140, 159 f. – ii 431, 439, 581, 659. – iv 80, 83, 195, 206, 210-215, 220, 224 f., 700. – v 132. – vi 422-424.
s. auch „Walīd b. Abān al-Karābīsī".
Kara Tepe ii 557.
Karäer ii 341, 610. – iv 376, 533, 536, 740.
-Kardarī, Muḥammad b. ʿAbdassattār v 24.
-Karḫ i 350. – iii 9, 95, 469, 490. – iv 242, 423.
-Karḫī, ʿUbaidallāh b. al-Ḥusain iv 239.
Karkōya ii 572.
Karneades iv 488, 496.
-Karrāmīya i 228, 299 f., 360. – ii 557, 564 f., 570 f., 740, 742. – iv 218, 251 f., 297, 300, 346, 408-410, 426, 447, 499, 531. – vi 210, 238, 363, 417.
Kāšān ii 631, 638. – iv 161, 169, 423.
kasb, iktisāb,
s. Wortindex s. v.
Kaskar i 15, 55, 149. – ii 430. – iii 205. – iv 231, 750, 755.
Kaskar Dūlāb iii 205.
-Kaššī i 294, 329, 332, 382, 384, 388, 391. – ii 425, 566. – iii 188.
kātib/kuttāb ii 156, 662 f., 673. – iii 21, 66, 101 f., 109, 114, 161, 188-190, 208, 492. – iv 46, 57, 69, 77, 132, 142, 162, 166, 169, 253, 255, 353, 608, 649, 722, 724, 732, 734.
Kaṯīr al-Ḥidrī i 241.
Kaṯīr an-Nauwā' i 240-242, 245, 249, 290. – v 52.
Kaṯīr b. ʿAiyāš al-Qaṭṭān i 256.
Kaṯīr b. Ismāʿīl at-Taimī,
s. „Kaṯīr an-Nauwā'".
Kaufleute i 41-43, 187, 223, 266, 349 f., 384, 395, 419. – ii 2, 22, 44, 56, 61 f., 96, 128 f., 159, 195 f., 222, 239, 310, 312 f., 345, 352, 377, 387, 418 f., 425, 545, 553, 588, 609, 664. – iii 9, 106, 133, 192, 490. – iv 2, 278, 498, 649, 716, 733-735.
s. auch Wortindex s. v. *muǧahhiz* und *šarīk*.
kaun, „Befindlichkeit",
s. Wortindex s. v.
Kausalität iii 116, 239 f., 250, 402, 423 f. – iv 35 f., 86 f., 139, 455, 475, 486-488.
s. auch *„tawallud"*.
Kavāḏ i 435.
Kāẓimain/Kāẓimīya iii 98.
Kerala ii 93.
Kermānšāhān iv 255.
Ketzerei,
s. „Häresie"; Wortindex s. r. *z-n-d-q* und s. v. *mulḥid*.
Ketzerrichter,
s. Wortindex *z-n-d-q* (s. v. *ṣāḥib az-zanādiqa*).
Kilāb b. Ǧarī ii 106.
Kināna b. Ǧabala as-Sulamī ii 571.
(Banū) Kinda i 435.
Kinder i 277, 373, 410. – ii 105, 115 f., 268, 306, 575-579. – iii 278, 406 f. – iv 32 f., 157, 167. – v 132 f., 151, 317, 368, 441.
- der Ungläubigen i 19, 23. – ii 575 f., 585 f. – iii 407.
Schmerzen der -, s. „Leid".
-Kindī, ʿAbdalmasīḥ ii 447. – iv 322, 334, 345, 437.
-Kindī, Yaʿqūb b. Isḥāq i 366, 424. – ii 159, 245, 498 f., 547. – iii 43, 87, 114, 200, 206-208, 210, 230, 257, 350, 364, 373, 394, 406, 430, 486, 491. – iv 111, 145, 207, 224, 275, 301, 359, 372, 425, 433, 440, 447, 450 f., 454, 477, 500, 516, 520, 551, 609, 647, 722, 730, 732. – v 396. – vi 316, 367, 438.
Kirchen ii 152, 302, 447, 450. – iii 27.
Kirchenväter ii 53. – iii 77, 231, 280, 340, 367. – iv 359, 418, 431, 462, 464, 482, 502, 548, 573, 648, 655, 679, 725.

Kirmān i 167. – ii 23, 25 f., 555, 573, 585 f., 588, 590, 601, 613, 624 f. – iv 248, 251, 258.
Kiš iv 254.
-Kisā'ī, ʿAlī b. Ḥamza i 56, 414. – ii 168, 174, 182, 559, 633. – iv 442.
-Kisā'ī ad-Dīnawarī, Abū Bakr iv 281.
Kiyā al-Harrāsī iii 311. – iv 161. – vi 23.
Kleidung i 224. – ii 39, 345, 358, 362, 384 f., 573, 680 f. – iii 101, 105, 258, 477, 480. – iv 403. – v 11, 184.
Knoblauch ii 38, 112, 145, 359. – v 116.
Kōḫē iii 5.
Konsens,
s. *„iǧmāʿ“*.
Konstantin VI. iii 24, 64, 202. – iv 208, 374, 611.
Konstantinopel i 7, 65, 112, 115. – iii 22.
Kontingenz iv 454 f., 472.
s. auch Wortindex s. v. *ḥadaṯ* und *muḥdaṯ*.
Konversion i 39, 157, 167. – ii 77, 94, 491, 550, 713 f. – iii 104, 128. – iv 374, 377, 581, 606, 612, 658. – vi 247.
Kopten i 74. – ii 713, 719, 734. – iii 488, 494.
Koran i 12, 33-38, 376, 408. – ii 71, 107, 123, 300, 359, 400, 434, 506 f., 574 f., 582, 615, 621, 647, 696, 725, 733, 741. – iii 47, 52, 71-73, 165, 173 f., 176, 181 f., 283-285, 409-412, 447, 459, 465, 467, 503, 506. – iv 7 f., 41, 43, 61 f., 68, 72, 80, 82-84, 111 f., 144, 160, 182-186, 202, 204, 213, 216, 218, 224-226, 237, 243, 283, 287, 312, 330 f., 335, 359, 363, 370, 378 f., 387, 391, 393, 416, 419-421, 427, 429, 432, 444, 446, 448, 456, 466, 491, 503, 507, 518, 535, 566, 568, 579 f., 604-631, 638, 640, 642, 645-647, 655, 714, 734. – v 20, 22, 44-46, 87, 97, 99, 119, 196, 218, 238 f., 259-261, 347, 362, 426 f., 455. – vi 157-160, 162, 225, 243, 276, 306, 314, 337, 414, 421, 424 f., 446, 473 f., 479.
„arabischer -“ i 4. – iv 606.
Argumentationsweise im - i 48, 54. – iv 605.
Kanonisierung i 34 f. – iv 205, 605, 683.
Chronologie der Suren ii 142, 191. – iv 739.
Teile des - unterschlagen i 36, 176, 282, 298, 314, 378, 408. – iv 293, 648, 741. – vi 431.
„satanische Verse“ iv 301, 337, 546, 597 f.
Kritik des - i 452. – ii 35 f. – iii 286. – iv 316. – vi 483-486.
Parodie des - ii 35 f. – iv 146.
Rezitation des - i 46, 164, 231, 376. – iv 18, 160, 182, 237, 250, 606, 616, 623, 749. – vi 231, 252, 277, 411 f.
Aussprache des - geschaffen i 140, 144. – ii 439. – iii 474. – iv 80, 83, 201, 212-219, 224, 284, 617 f. – vi 423.
Lesarten i 280. – vi 357, 360, 614, 617, 745, 748.
wuǧūh al-Qurʾān ii 526 f.
500 Verse des - ii 524. – iv 751.
Übersetzung des - ii 491 f. – iv 571, 606.
Schwören beim - i 192. – iv 430.
Widersprüche im - iii 21, 285 f., 410 f., 420 f. – iv 337-339, 608, 646 f. – vi 457, 483-486.
- legt Fürsprache ein i 14. – iv 628. – v 22.
Koranexemplar (um den Hals) i 102.
s. auch Wortindex s. v. *ḥikāya, maḥkī, qirāʾa*.
Koranexegese *(Tafsīr)* i 46 f., 119, 161, 227, 243, 256 f., 265 f., 296, 298-304, 344. – ii 45 f., 58, 63, 67, 74, 81, 86, 137, 140 f., 274 f., 403-407, 420, 422, 459, 509, 514 f., 518-528, 557 f., 566 f., 608, 637, 641-643, 644-652, 705, 712. – iii 7, 37, 265, 343, 389 f., 400. – iv 67 f., 85, 98-100, 126, 202 f., 236 f., 257, 271, 327-329, 367 f., 377, 398-401, 449 f., 553, 568, 611, 646-649, 689, 754. – vi 161-167.
allegorisierende - i 297 f., 301, 311, 335 f., 383, 389. – ii 486, 600. – iv 648.
juristische -, s. *„ʿāmm/ḫāṣṣ“*.
vierfacher Schriftsinn i 304. – iv 648.
s. auch Wortindex s. v. *mutašābihāt*.
Koranlesung,
in Syrien i 106 f., 112, 115.
im Irak 160, 168, 319 f., 323, 328, 333 f., 404, 414. – ii 432. – iii 52. – iv 221.
in Baṣra ii 46, 48, 66, 77, 80, 82, 142, 218 f., 371, 377, 391. – iv 745.
in Iran ii 559.
in Madāʾin iii 7.
in Mekka ii 648 f., 651.
in Medina ii 679, 700.
im Jemen ii 708.
ohne *iʿrāb* ii 550.
s. auch *„qirāʾa bil-alḥān“*.
Körper i 342, 347, 355-360, 364, 394, 398 f., 408, 428, 437, 442. – ii 398-401, 506 f. – iii 37-39, 43, 67 f., 73, 88, 117, 224-228, 231 f., 243 f., 331-335, 344, 353, 356 f., 361 f., 375, 382, 402, 426. – iv 28-30, 45, 47 f., 87 f., 109, 112, 129, 137-139, 141, 150 f., 367, 454, 460 f., 466-468, 471, 474 f., 479, 486, 534, 538, 540. – v 76, 252, 341, 371-377. – vi 28, 33 f., 36, 55, 64, 66, 207, 239, 335-337, 347, 358 f.

Korporeismus i 342, 360-363, 398 f. – iii 62, 333-335, 365. – iv 167, 315, 367 f., 373 f., 379, 403, 441. – v 72-76. – vi 63, 292, 357.
Kosmologie ii 40, 714. – iii 228, 333. – iv 115, 359, 385 f.
s. auch Wortindex s. v. *ittiṣāl at-tadbīr.*
Kosmogonie i 317 f., 451. – iv 379, 450.
manichäische - i 424.
Krankheit ii 31, 116. – iv 340. – v 105, 261.
Kreuzigung i 5, 136. – ii 658. – iii 15, 508.
Krieg,
s. *„ǧihād“.*
Kriegsfreiwillige *(muṭṭauwi'a)* i 107, 124. – ii 360, 509.
Kriegsgefangene als Neumuslime i 39, 77, 123, 138, 157, 185, 343. – ii 41, 148, 282, 344, 356 f., 419, 430, 451, 458, 510.
Krone iv 389, 407. – vi 440.
Ktesiphon i 27, 149, 419. – ii 320. – iii 5.
-Kudamī, Abū Sa'īd iv 754.
Kūfa i 4, 7, 27, 36, 56, 70, 78, 88, 90, 94, 102, 110 f., 127, 149-152, 154 f., 158 f., 163-166, 168 f., 172-174, 177 f., 182 f., 185, 187, 190, 192 f., 200 f., 211-215, 220-222, 225-230, 232-236, 239, 244, 246 f., 249, 251, 253 f., 261 f., 267, 269 f., 273 f., 276, 278, 282-284, 286, 288, 290 f., 294, 296, 301, 303-305, 307, 309, 311, 313, 315 f., 319 f., 322-328, 330-334, 336 f., 342 f., 346, 349-351, 382, 384, 386 f., 389, 395 f., 404-408, 410 f., 414, 416, 426, 436, 438-440, 443 f., 446, 451, 454-456. – ii 1, 3-5, 23, 28, 36, 39, 50 f., 53, 62, 65, 70 f., 80, 83, 85, 88, 94, 102, 123, 132, 134, 136, 138, 140, 143, 146 f., 150 f., 153-155, 165-167, 170 f., 195, 197, 203, 219, 270, 279, 284, 286, 290, 301, 314-316, 318, 323, 325, 327, 349, 352, 360 f., 365, 371, 390, 393, 395, 398 f., 418 f., 423, 425 f., 430, 433, 435, 437, 441, 444, 451-453, 455, 458-461, 465, 472, 475 f., 479 f., 491, 493 f., 499 f., 514, 531, 533 f., 536, 544, 547, 549, 551, 559, 566 f., 585, 588, 594, 600, 607 f., 625, 628 f., 631, 635, 640, 655, 659, 662, 667, 673, 679, 684, 690, 702, 716, 721, 730, 734. – iii 3, 5-7, 9, 15, 21, 24, 29, 32 f., 35, 37, 49, 52, 55, 59 f., 94 f., 97, 109, 128, 150, 178, 183 f., 187, 189, 197, 200, 217, 272, 286, 289, 361, 439, 449, 474 f., 477, 482. – iv 148, 169, 171, 199, 230, 271, 302, 385-387, 405, 415, 417, 425, 439, 459, 484, 489, 563, 568, 684, 698, 710, 723, 747, 752, 759.
Kulaib iii 296.
Kulēn ii 638.
-Kulīnī i 303, 322, 354. – ii 434, 638. – iv 435, 669.
-Kullābīya iv 179 f., 196, 274. – v 60.
Kulṯūm b. 'Amr al-'Attābī ii 181 f. – iii 32, 100-102, 219, 297. – iv 175. – v 284, 368.
Kulṯūm b. Ḥabīb b. Unaif (al-Muhallabī ?) ii 181. – iii 60, 128, 221.
Kumail b. Ziyād i 270, 381.
-Kumailīya,
s. „-Kāmilīya“.
Kumait i 259, 309, 313. – iii 429. – iv 600.
kumūn i 356. – iii 41, 62, 335 f., 338 f., 342 f., 347, 356, 362, 364 f., 367 f., 418. – iv 87, 128, 458, 470. – v 234. – vi 28, 30 f., 34, 42, 49, 64.
Kurink ii 572.
Kušāǧim ii 240.
Kusaila iv 260.
-Kūšānī, Aḥmad b. Salām iv 148, 168 f.
Kuṯaiyir i 286, 304, 309, 316 f. – ii 690. – iii 429. – iv 594.
(Banū) Kutāma iv 263.
Kuṯāra ii 465.
-Kūzīya ii 215, 624. – iv 752.

Labīd iv 554.
lafẓ,
s. „Koran, Aussprache geschaffen“.
Lafẓīya iv 213 f., 218.
Lailā an-Nā'iṭīya v 188, 190.
-Laiṯ b. Abī Ruqaiya iii 24.
Laiṯ b. Abī Sulaim al-Laiṯī i 233, 237. – ii 644. – iv 753.
Laiṯ b. Anas b. Zunaim al-Laiṯī ii 219.
Laiṯ b. al-Musāfir iii 480.
Laiṯ b. al-Muẓaffar i 216.
Laiṯ b. Sa'd i 16, 121. – ii 693, 719, 723, 726. – iii 102. – iv 721.
Laktanz iii 365, 412. – iv 192, 557, 670.
Latenz,
s. *„kumūn“.*
Leben ii 401. – iii 39, 44, 71, 73, 117, 228, 232, 245 f., 249, 347, 362, 369, 374, 376 f., 427. – iv 5, 311, 480, 513, 521, 527. – v 262, 428. – vi 9, 119, 121, 298, 422.
- Gottes iii 272, 275, 400. – iv 82, 402, 440, 534. – vi 305, 309.
Lebensodem,
s. „Geist“ und Wortindex s. v. *rūḥ.*
Lebensunterhalt,
s. *„rizq“.*
Leibniz iv 506, 509.
Leid,
- Gottes iii 142. – iv 406.
- der Menschen, vor allem der Kinder i 332, 373. – ii 115 f. – iii 74, 124 f., 140,

278, 406-408, 430, 433. – iv 13, 32, 84, 130, 506, 510 f., 589 f. – v 91, 111 f., 261. – vi 157, 229, 382.
s. auch „Schmerz".
Leo Africanus iv 718.
li'ān (als Vergleich) ii 148, 272. – iii 57-59. – iv 698.
s. auch Wortindex s. v.
Libanon i 67. – iv 235, 682.
Liber de Causis iv 451, 455, 520, 732. – v 396.
Licht ii 14, 30, 34, 141. – iii 5, 183, 240, 321, 324, 331, 339, 344 f., 350, 354-356, 392. – iv 380, 407-409, 423, 515, 538. – v 104, 381. – vi 27, 41 f., 55, 70, 99, 105, 209.
- im Dualismus i 425, 429 f., 441 f., 449. – ii 526. – vi 99, 104-106, 126, 141 f., 144-146, 291 f.
Gott ist - i 317 f., 326, 333, 345 f., 361 f., 364, 375, 399 f., 449, 454. – ii 140, 379, 434, 531, 610. – iii 183, 294. – iv 159, 287, 373, 380, 383-387, 391, 398, 401, 450. – v 69, 72 f.
göttliches - i 234, 279, 295, 303, 317, 368, 439. – iv 386, 592, 594.
siehe auch *„ašbāḥ"*.

Liebe iv 145, 375. – v 278 f., 324, 343, 351, 439 f. – vi 129, 375 f.
- zu Gott i 220. – ii 90, 98, 172, 174. – iv 135, 172, 198, 282, 556, 568 f. – v 37 f., 212.
Liebe Gottes ii 90, 98, 481, 740. – iv 188, 282-284, 375.
sich gegenseitig in Gott lieben i 79, 113, 126. – ii 530, 606, 623. – iii 31, 70, 209, 218 f., 372. – iv 739.
s. Wortindex s. v. *maḥabba, 'išq*.
-Liḥyānī, 'Alī b. Ḫāzim vi 163, 165.
List (Gottes),
s. Wortindex s. v. *makr*.
Locke, John i 364.
Logik i 363. – ii 27, 279, 469. – iii 110, 201, 207, 269 f., 393. – iv 19, 28, 30 f., 34 f., 98 f., 126, 137 f., 145, 167, 306-308, 339, 665-667, 671. – v 142 f. – vi 247, 368, 452 f.
s. auch Wortindex s. v. *muḥāl*.
Logos iv 394.
Lohnethik iii 405, 442. – iv 39, 348, 513, 526, 533, 547, 589 f.
Lokāyata ii 22. – iv 410.
Loyalität,
s. *„walāya"*; Wortindex s. v. *tawallā*.
Luft i 363, 365-367, 436. – ii 503, 741. – iii 70, 201, 227, 237, 239 f., 343 f., 346, 352, 357-359, 373, 375, 409. – iv 468, 470, 522, 527, 537. – v 46, 82, 84, 94, 261, 381. – vi 36 f., 52, 64, 68 f., 73-75, 78-80, 97 f., 111.
Lüge iii 63. – iv 98 f., 105, 113, 156, 237, 420, 508, 575 f. – v 447 f. – vi 319.
Fähigkeit zur - bei Gott ii 482. – iii 140, 287, 378 f., 381, 385, 393, 405. – iv 76, 150, 166, 169, 313, 510 f. – v 402, 404. – vi 353, 382.
Lukrez i 364, 367. – iii 309, 337, 342, 365. – iv 470.
luṭf ii 97. – iii 54, 121, 123-127, 139, 283, 405. – iv 61, 64, 72, 74 f., 133, 152 f., 312, 504, 509. – v 314-316. – vi 151, 297 f., 387, 462.
s. auch Wortindex s. r. *l-ṭ-f*.
luṭġa,
s. Wortindex s. v.
-Ma'āfir ii 712.
(Banū) Ma'āfir ii 732.
-Ma'arrī, Abū l-'Alā' i 453. – ii 12, 17. – iii 218, 489. – iv 33, 68, 340, 456, 556, 575, 587.
Ma'bad iii 305. – vi 165.
Ma'bad al-Ǧuhanī i 72-74, 80, 123. – ii 54, 79, 92, 166, 354, 365 f., 664. – iv 355. – v 110.
Ma'bad b. 'Abdarraḥmān ii 584 f.
Mabbōg,
s. „Mambiǧ".
-Maḍā' b. al-Qāsim at-Taġlibī ii 331.
Madā'in i 215, 251 f., 306, 419, 454. – ii 57, 331, 621, 625. – iii 5 f., 8 f., 434. – iv 242, 754.
-Madā'inī ii 22, 37 f., 176, 196, 242 f., 247, 294 f., 343, 594, 657. – iii 19, 92. – v 41, 137, 299.
Ma'dān aš-Šumaiṭī i 270 f., 312, 328. – ii 238, 259. – iii 151-153. – iv 547.
-Maḍār iv 231.
maḍhab kalāmī iii 303, 336. – iv 167, 729.
ma'dūm iii 258. – iv 45, 140, 279, 336, 459.
s. auch Wortindex s. v.
-Maġārīya i 402.
Māǧašūn, Abū Salama ii 690 f.
maǧāz ii 497 f., 526, 642. – iii 71, 185, 281, 409. – iv 144, 397-399, 410 f., 416, 419-421.
-Maǧlisī i 371.
Magnet(stein) iv 331.
(Banū) Maġrāwa iv 261, 264.
Maġrib i 28, 30, 44, 70, 203, 411, 414. – ii 109, 117, 187, 190, 197-199, 202, 210-212, 215, 232, 238, 249, 269 f., 276, 312, 330,

341 f., 473, 602 f., 639, 656, 693, 710, 712, 742. – iii 58, 94, 470, 473, 479. – iv 198, 221, 259-272.
(Pseudo-)Maġrīṭī i 281.
Māhān i 433.
-Māhānīya i 434, 446.
Maḥbūb b. ar-Raḥīl,
s. „Abū Sufyān".
Mahdī i 4 f., 7, 24, 229, 233, 287, 292, 298, 305, 326, 336, 396 f., 446. – ii 120, 253, 292, 327, 341, 586, 617, 626, 631, 635, 664, 680, 689, 716. – iii 11, 17-19, 22, 24, 31, 148 f., 151 f. – iv 80, 381, 392, 508, 548, 683, 706, 755. – v 84.
- ʿAbdallāh (ʿUbaidallāh) i 70, 315, 324. – iv 117 f., 246, 270.
-Mahdī, Kalif i 52, 67, 90, 104, 215, 246, 250, 286, 311, 313, 318, 338, 344, 352, 354, 389, 416, 420, 437, 440, 442-444, 446-448, 456. – ii 5-8, 11, 15 f., 26, 65, 104, 120, 157-159, 252, 289 f., 292, 294, 317, 383, 386, 472, 517, 528, 568, 633, 640, 650, 677, 683 f., 688-690, 692, 698. – iii 9, 16 f., 19-25, 28 f., 94, 102, 129, 161, 173, 196, 211, 300, 450. – iv 133, 367, 633, 674, 690 f., 706, 709, 749. – v 168-170.
-Mahdī li-dīn Allāh iii 402.
Mahdī b. Hilāl al-Baṣrī ii 75, 354.
Maḫlad b. al-ʿAmarrad ii 602.
Maḫlad b. Bakkār iii 499.
-maḫlūʿ i 89. – iii 154.
Maḥmūd al-ʿAlawī al-Īlāqī iii 434.
Maḥmūd Ṭāhā iv 565.
Maḥmūd von Ġazna ii 21. – iv 252, 256.
Maḥmūd b. ʿAlī al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī iv 257, 761.
Maḥmūd b. Ġailān al-ʿAdawī iii 473.
Maḥmūd b. Ǧarīr aḍ-Ḍabbī iv 256.
Māḥōzā iii 5.
(Banū) Maḫzūm ii 237, 643, 648, 650, 652, 662, 675. – iv 262, 748.
Mailāʾ i 272. – ii 8. – v 188, 190.
Maimonides ii 233, 617. – iii 82. – iv 373, 375, 459, 462, 470, 495, 619. – vi 22.
Maimūn b. Ḫālid/Maimūnīya ii 574, 579-582, 586. – iv 495, 752. – v 132-134, 151.
Maimūn al-Qaddāḥ i 438.
Maimūn b. Mihrān i 20, 153, 178. – ii 142, 453, 459, 688. – iv 696, 702, 729.
Maisara iv 261.
Maisara b. ʿAbdrabbih ad-Dauraqī ii 120 f. – iv 206, 285, 389.
Maiṭam b. ʿAlī al-Baḥrānī iv 476, 558.
Maiyāfāriqīn iv 231.
Makḥūl b. Abī Muslim i 68, 75-80, 96-98, 101 f., 106-109, 111-113, 115-117, 123-125, 128, 136. – ii 108, 122, 458, 706. – iv 497, 753.
Makḥūl an-Nasafī,
s. „Abū Muṭīʿ".
Makkī al-Qaisī iv 204.
Makkī b. Ibrāhīm al-Balḫī ii 494.
Makrān ii 468, 585 f. – iv 258.
Malabar ii 93. – iv 746.
-Malāmatīya ii 610 f.
-Malaṭī i 378, 405. – ii 51, 189, 280, 317, 398, 527, 601. – iii 35, 216, 481. – iv 16, 60, 241, 246, 248, 251, 338.
Mālik al-Aštar i 182.
-Malik aẓ-Ẓāhir iv 688.
Mālik b. Anas i 5, 16, 18, 54, 68, 121, 138 f., 190. – ii 43, 121, 137, 148, 348, 358, 392, 421, 468, 544, 567, 650, 655, 664-666, 668 f., 673 f., 676 f., 679, 681 f., 685, 688, 692, 698 f., 707, 719. – iii 190. – iv 52 f., 267, 283, 418, 493, 660, 674, 676. – vi 35, 422.
sein *Muwaṭṭaʾ* i 12. – ii 639, 655, 685 f., 688, 693, 698. – iv 719.
Mālik b. Aʿyan i 327.
Mālik b. Dīnār ii 7, 91-93, 343 f. – iv 457, 746.
Mālik b. al-Haiṭam al-Ḫuzāʿī iii 471.
Mālik b. Ismāʿīl an-Nahdī i 249. – iii 475.
Mālik b. Miġwal i 309.
Mālik b. al-Munḏir al-ʿAbdī ii 44.
Mālik b. Sulaimān al-Harawī ii 570 f.
Mālikīya ii 421, 696, 729, 733. – iii 476-479, 506. – iv 220, 266, 268, 270-272, 274, 687.
in Baṣra ii 43, 77, 347. – iv 52-54, 288.
in Baġdād iv 52, 220, 700.
Maʿmar,
s. „Abū l-Aš'aṯ".
Maʿmar b. al-Aḥmar iii 66. – iv 742. – v 230.
Maʿmar b. Rāšid i 184. – ii 48, 137, 140-142, 303, 707-709. – iii 66.
Mambiǧ i 68. – ii 440.
-Mamṭūra i 389. – ii 427. – iv 743.
-Maʾmūn, Kalif i 122, 192, 363, 381, 385, 390, 420. – ii 2, 68, 87, 178, 181, 209, 388, 394, 414, 431, 447, 541, 555, 619, 631, 713. – iii 24, 55, 65, 101 f., 108, 137 f., 141, 147 f., 150 f., 154-156, 159 f., 162 f., 169, 173-175, 179-182, 190 f., 193, 195-197, 199-204, 206-209, 212, 218-220, 240, 270, 293, 297, 301, 333, 348, 393, 403, 416, 419, 446-459, 462, 464, 466, 468, 471, 474 f., 479-481, 484-488, 494, 500, 504 f., 507. – iv 1,

55, 70, 110, 176 f., 180, 188, 238, 268, 315, 359, 371, 400, 553, 572, 599, 601, 629, 711, 715, 726, 732, 752, 756. – v 351, 399.
Ma'mūn b. Aḥmad as-Sulamī ii 571.
Ma'mūniden iv 256.
Ma'n b. Zā'ida i 440, 448. – ii 27. – iii 14.
Manasse b. Ṣāliḥ vi 168.
Mandäer i 313, 434, 438. – ii 449. – iii 307.
Mangūtakin iv 523.
Mani i 420-422, 424-426, 428, 440. – ii 26, 395, 463. – iii 238. – iv 604, 634.
Mānī al-Muwaswis i 418, 442.
Manichäismus i 29, 43, 84, 313, 417-425, 426, 431, 440 f., 449, 452. – ii 13, 22, 29-34, 53, 441 f., 452 f., 491, 560. – iii 5, 21 f., 144, 170, 202, 272, 322, 332, 336 f., 343-345, 350, 353, 361, 367, 371, 392 f., 404, 430, 437. – iv 92, 96, 118, 125, 268, 290 f., 321, 381, 460, 549, 645, 744. – v 107 f., 137 f., 391 f. – vi 99 f., 104-106, 116 f., 125 f., 143-146, 216, 433, 478.
Manka vi 161.
Mānkdīm iv 161, 165, 189.
-Manṣūr, Kalif i 29, 67 f., 82 f., 90, 99, 104-106, 114, 121, 129, 134, 136, 141, 181, 188, 237, 251 f., 275, 334, 418, 440, 445-447. – ii 6, 10, 23 f., 36, 67, 88, 154, 156, 168, 197 f., 218 f., 249, 270, 287-295, 296, 327-330, 335, 437, 455, 468, 517, 653 f., 674, 677, 680, 682 f., 685, 689, 692, 717. – iii 3, 9-16, 18 f., 28 f., 34, 60, 154, 385. – iv 258 f., 382, 393, 635, 691, 706, 709, 748 f., 755. – v 168-170.
-Manṣūr, Fāṭimide iv 117.
Manṣūr al-Ḥādim iii 162.
Manṣūr an-Namarī iii 100 f.
Manṣūr b. 'Abdalḥamīd al-Bāwardī ii 524.
Manṣūr b. Abī l-Aswad al-Laiṯī i 266.
Manṣūr b. 'Ammār i 51, 229, 449. – iii 102-105. – iv 284. – vi 6.
Manṣūr b. Ǧumhūr al-Kalbī i 88, 128, 296.
Manṣūr b. al-Mahdī iii 175.
Manṣūr b. Muḥammad al-'Abbāsī iv 429.
Manṣūr b. al-Mu'tamir as-Sulamī ii 647.
Manṣūr b. Sarǧūn i 66.
Manṣūr b. Ziyād iii 300.
-Manṣūr billāh i 62. – iv 315.
-Manṣūra iv 258.
Manteltradition i 236, 258.
siehe auch *„aṣḥāb al-kisā'"*.
Mānū (Ortsname) ii 603.
Manuel I. iv 374.
Manuel II. iv 557.
-manzila baina l-manzilatain i 197, 201, 320. – ii 163, 176, 179, 228, 257, 260-267, 273, 336, 341, 408, 428, 738. – iii 35, 54, 115, 167, 193, 414, 427. – iv 105, 126, 153. – v 148-150, 159, 229, 283.
Ursprung des Terminus ii 264 f.
Māppiḷa ii 93. – iv 746.
maqām(āt) ii 546, 630.
-Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir i 383, 440. – ii 336, 379, 600. – iii 36, 243, 322. – iv 120, 201, 242, 255.
-Maqrīzī i 220. – iv 147. – v 136.
Mardāwīǧ iv 250.
Mārdīn i 65. – ii 448, 460.
Marǧ Rāhiṭ i 106.
-Marġinānī, 'Alī b. Abī Bakr v 24.
Maria iii 397. – iv 603. – vi 140, 163.
Markion i 426. – ii 26. – iii 391. – iv 303, 648.
Markioniten i 425-427, 431-434, 440, 446. – ii 442. – iii 272, 367. – iv 125, 347 f., 453.
Markos i 401.
Marokko iii 95, 103.
Marrān ii 284.
-Marrūḏī, Abū Bakr iv 199, 212 f.
Märtyrer,
s. *„šahīd"*.
Ma'rūf al-Karḫī iii 144. – iv 278, 630.
Ma'rūf b. Abī Ma'rūf ii 330, 467. – v 5.
Ma'rūf b. Ḫarrabūḏ ii 663 f.
Marv i 49, 154, 278, 301, 390. – ii 85, 209, 419, 446, 486, 493 f., 508 f., 511 f., 514, 516, 520, 525, 529, 532 f., 535, 539, 541, 547 f., 550, 552, 555-557, 559, 573, 579, 583, 608 f., 619, 636, 660, 723-725. – iii 7, 11, 101, 108, 154-157, 159 f., 169, 174, 184, 191, 196 f., 199, 200, 416, 447-449, 451, 456, 461, 484. – iv 216, 219, 642, 756.
Marvarrūḏ iv 296 f.
Marwān I. i 112, 292. – iv 635.
Marwān II i 15, 41, 74, 89, 98, 101, 104, 107, 114, 215, 443, 456. – ii 1, 6, 13, 329, 440, 442, 450-453, 455, 457 f., 465, 625, 669. – iv 233, 635.
seine Beinamen i 7. – iv 452, 635.
Marwān b. Abī Ḥafṣa iii 19.
Marwān b. Abī Ḥafṣa al-aṣġar iii 56, 495, 499.
Marwān b. al-Ḥakam vi 236.
Marwān b. Muḥammad aṭ-Ṭāṭarī i 138. – ii 606.
Marwān b. al-Muhallab ii 128.
-Marzubānī i 337 f. – iii 48, 135, 214, 297. – iv 94, 146, 218. – v 167, 170, 300, 334, 336.
-Marzūqī iii 242.
Mas'ada b. Ṣadaqa al-'Abdī i 252.

Mašgid al-Ḫaif iv 753.
masḥ ʿalā l-ḫuffain i 240, 248, 265, 299, 314. – ii 116, 162, 484, 514, 532. – iv 680. – v 53, 116.
Mašhad ii 592.
Mašhad al-Kāẓim,
s. „-Kāẓimain".
Masīḥ b. al-Ḥawārī ii 23.
-Māṣirīya i 157.
Maslama b. ʿAbdallāh b. Muḥārib al-Fihrī ii 38 f. – iv 745.
Maslama b. ʿAbdalmalik i 112, 115. – ii 44, 48, 89, 464, 592.
Masʿūd b. Qais ii 586.
-Masʿūdi i 268 f., 349 f., 382, 445. – ii 26, 117, 147, 236, 336, 415, 438, 443, 445, 448, 588, 715. – iii 31, 418, 446 f., 482, 504. – iv 58, 121, 142, 294 f., 297, 301, 406, 693, 743. – vi 430.
maṭālib al-ʿArab i 181, 447. – iii 200.
Maṭar al-Warrāq ii 62, 83.
Maṭar b. Nāğiya ar-Riyāḥī i 179.
materia prima ii 40, 399, 721. – iii 231, 338. – vi 343 f.
(Banū) Maṭğara iv 261.
Mathematik ii 222. – iii 200, 206, 298, 302, 313, 317, 341.
Matrosen ii 12, 240. – iii 56.
Mattā b. Yūnus, Abū Bišr iv 461, 667. – vi 368.
-Māturīdī i 207, 422, 428, 433. – ii 164, 404, 564 f. – iii 186, 367. – iv 62, 124-126, 128, 154, 190, 245, 297, 313, 319-322, 331 f., 334, 343, 345, 354, 418, 466, 526, 571 f., 724, 737. – vi 292, 340, 346 f., 377, 408, 446, 462, 467, 471-474, 481.
Māturīditen iv 475, 573, 618.
mawālī, Klienten i 39-41, 116, 124 f., 151 f., 157 f., 161, 163, 183, 186 f., 217, 221, 241 f., 244 f., 248, 254, 275, 323, 330, 333, 342 f., 349, 382, 394 f. – ii 43 f., 80, 94, 122 f., 127, 129, 135, 193, 218, 239, 281, 328, 344, 359, 364, 370, 387, 430, 492, 613, 652, 710. – iii 161, 192, 296, 300, 468. – iv 77 f., 95, 166, 497, 566, 682, 734.
Maximus Confessor iii 378. – iv 426.
Māzandarān ii 38, 638.
(Banū) Mazāta iv 264.
Mazdaismus,
s. „Zoroastrismus".
Mazdak i 435.
s. auch Buchindex s. v. *Mazdaknāmak*.
Mazdakiten i 433, 435 f., 443, 454. – ii 632. – iv 405, 744.
Māziğ (Ortsname) iii 151.
-Māzinī, Abū ʿUṯmān ii 86, 182, 373, 429.
-Māzulī, Abū ʿAmr iv 91.
Māzyār iii 489.
Medina i 18, 78, 88, 96, 98, 116, 138, 154, 156, 158, 163 f., 178, 184, 188, 190, 226, 254, 256, 261 f., 274 f., 278, 283 f., 293, 297, 299, 304, 320-322, 324 f., 343, 395-397, 418, 438, 443. – ii 8, 42, 49, 67 f., 136, 142, 148, 152, 186, 203, 213, 217, 236 f., 249 f., 252, 255, 258 f., 270, 289, 294, 311 f., 325, 341, 357 f., 423, 453, 474 f., 477, 544, 552, 574, 639 f., 650, 653, 657, 663-669, 672-675, 677 f., 680, 682 f., 686-695, 697, 700, 702, 708 f., 718, 721, 724. – iii 20, 28 f., 93 f., 97, 99, 102, 151 f., 155, 190, 199, 222, 476. – iv 174, 232, 301, 303, 337, 436, 496, 529, 550, 567, 588, 680, 709, 714. – v 11.
Medizin i 424. – ii 222. – iii 32, 66, 89, 156, 200, 205, 264, 340, 350, 352 f., 444, 496. – iv 77, 145, 323, 426, 536, 665, 722, 731, 741. – vi 83, 368, 465.
Megariker iv 458, 473.
Megasthenes ii 21. – iv 344.
Mekka i 13, 43, 73, 93, 98, 108, 116 f., 131, 153 f., 159, 163, 181, 203, 212, 222, 225 f., 230, 322, 325, 332, 361, 378, 397, 435. – ii 6, 17, 45 f., 62, 65 f., 76, 136, 153, 158, 169, 185 f., 199, 210, 213, 226, 237, 250, 252, 258, 285, 289, 294, 348, 351, 378, 391 f., 406, 423, 459, 467, 485, 489, 517, 536, 541, 552 f., 559, 561, 568, 592, 639 f., 643 f., 646, 649 f., 652-654, 656-663, 665, 670, 672, 680 f., 687, 692, 708, 721. – iii 6-8, 13, 20, 34, 72, 99, 160, 176, 194, 221, 398, 424, 476, 498, 504, 507. – iv 47, 282, 301, 337, 418, 566, 568, 609, 680, 748, 753. – vi 50, 479.
Meliton von Sardes iv 377.
Melkiten i 66. – iii 144.
Mensch(enbild) ii 401. – iii 44-48, 83-88, 109, 115, 245-247, 255, 370, 374 f., 392, 420. – iv 5, 33-38, 74, 103-105, 107, 139 f., 150, 163 f., 206, 310, 372, 377-379, 382 f., 476, 480, 491, 500, 513 f., 516, 577, 682, 711 f. – v 111, 196, 272-275, 286, 288 f., 319, 428. – vi 113 f., 120, 206, 224, 261, 363, 383, 395, 446-448.
Menstruation ii 37 f. – iv 750.
Merkaba-Mystik i 399-402.
Mesene ii 155, 355-357. – iv 231.
Mesopotamien i 54, 88, 150, 401, 419, 431, 453. – iv 378.
s. auch „Babylonien".
Obermesopotamien, s. „Ğazīra".
Messalianer iv 411.
Messias iv 394.

Messiaserwartung i 4 f.
Metamorphose,
s. Wortindex s. v. *masḫ*.
Metaphysik iv 359.
Metatron i 402. – iv 406, 744.
Methodius von Patara i 6. – iv 739.
Metrik ii 220. – iv 145.
miḫna i 139, 192, 249, 376. – ii 69, 99, 186, 342, 394, 420 f., 431, 439, 544, 636, 725-727. – iii 55, 137-139, 157, 160, 177, 182, 190, 293 f., 446-508. – iv 3, 16, 95, 165, 171, 179, 183, 199, 265, 267, 273, 423, 553, 627, 629 f., 676 f., 683, 691, 711 f., 715, 732, 740, 759.
Mihr i 420.
Mihrğānqaḏaq iv 241 f., 300.
miḥrāb ii 358, 431. – iv 749.
- *muğauwaf* i 28.
Mikrokosmos iii 209, 307. – v 399.
Mīlās iii 270-272. – iv 761. – v 369, 391 f.
Minā ii 656. – iv 401, 753.
Miqdād b. al-Aswad i 379. – ii 486. – v 99.
Miqlāṣ i 420.
Miqsam b. Buğra i 243.
mi'rāğ i 30, 277, 317, 345, 348, 399. – ii 99, 121, 141, 368, 455, 505, 509, 701. – iii 6. – iv 286 f., 357, 387-395, 421, 526 f., 535, 553, 592, 594-596, 598, 620, 624, 642.
Mirbaṭ iv 210.
Mirdās b. Udaiya iv 747.
-Misāḥī iii 50.
Mis'ar b. 'Alī b. Mis'ar iii 500.
Mis'ar b. Kidām al-Hilālī i 182 f., 187, 219, 222, 225. – ii 552, 559, 659, 662.
Mischung (κρᾶσις) i 424 f., 430, 441 f., 455. – ii 30 f., 39, 483, 501, 506. – iii 43, 336-341, 343, 348, 353, 361, 363, 365-369, 375 f., 392 f. – iv 103, 118, 163 f., 176, 451, 464. – v 73, 220, 391 f. – vi 144.
s. auch Wortindex s. v. *mudāḫala*.
Miṣlāq ii 733.
-Misma'ī i 354, 437, 441 f. – ii 14, 34, 59, 118. – iv 2, 120 f., 236, 353.
Mission, innere i 41-45, 48-50, 149. – ii 194, 276, 310. – iv 2 f., 244, 256, 258 f., 263, 712, 721 f.
s. auch *„dā'ī"*.
Mīṯam b. 'Alī al-Baḥrānī,
s. „Maiṯam[1] b. 'Alī al-Baḥrānī".
Mīṯam b. Yaḥyā at-Tammār i 256, 291, 386. – ii 426.
mīṯāq ii 172, 376, 486, 610. – iii 278, 432. – iv 279, 286 f., 362, 461, 527, 592-594, 596, 607, 610.
Mithras iv 381.
Miṯqāl al-Wāsiṭī iii 444.
Mizza i 83-85, 89 f., 116, 128.
-Mizzī i 62.
Mönche, Mönchtum i 20, 145. – ii 19, 22, 88, 110. – iii 134, 144, 248. – iv 502, 682.
Monotheismus,
s. „Einheitsbekenntnis".
Monotheletismus iii 378.
Mopsueste i 127. – ii 552.
Mord i 115. – ii 112 f., 162, 277, 306, 375, 563, 651, 738. – iii 279, 376. – iv 157, 495 f., 584, 588. – v 117 f., 175, 442. – vi 449 f.
keine Buße bei - i 115, 225, 227. – ii 112 f., 118, 263, 277. – v 113.
Moschee i 4, 12. – ii 180, 345, 358, 386, 391, 431, 444, 446, 461, 496, 560, 624. – iii 5, 20, 99, 107, 163, 173, 175-177, 193, 210, 300, 451, 469, 474-478, 489, 494, 505. – iv 58, 145, 161, 246 f., 267, 676, 680, 718.
s. auch *„miḥrab"*.
Mose i 7, 175, 196, 248, 281, 291, 377, 380. – ii 64, 182, 453, 455, 507, 518, 634. – iii 49 f., 72, 220, 251, 265, 396, 495. – iv 112, 184, 191, 216, 279, 302-304, 327 f., 331, 333, 342, 382, 388, 413, 507, 540, 574, 592, 595, 597, 619-621, 623 f., 626, 630, 632, 638. – v 9, 16, 190, 202 f., 221, 242 f., 398. – vi 137, 149, 169, 185, 412, 457, 489.
Mosul i 45, 74, 149, 229. – ii 84, 123, 197, 204, 215, 231, 330, 355, 364, 440 f., 460, 464-469, 657, 664. – iii 12, 201, 474, 490. – iv 213 f.
Mu'āḏ b. Ǧabal ii 211. – v 325. – vi 203.
Mu'āḏ b. Hišām ad-Dastuwā'ī ii 77.
Mu'āḏ b. al-Ḥusain an-Nabhānī i 270.
Mu'āḏ b. Mu'ād i 226. – ii 185, 319, 380 f., 393 f. – iii 193. – iv 397, 406, 630. – v 109 f.
Mu'āḏa bt. 'Abdallāh al-'Adawīya ii 101, 140.
Mu'āfā b. 'Imrān i 229. – ii 84, 467. – v 138.
-Mu'aiyad billāh iv 318. – vi 315, 435.
-Mu'aiyad fī d-dīn aš-Šīrāzī iv 319 f., 323, 326, 334, 340, 343 f., 420.
Mu'allā b. Hilāl al-Ḥaḍramī i 230 f.
Mu'allā b. Ḫunais i 320 f. – iv 594, 742.
-*Mu'allaqāt* ii 11. – iii 100.

[1] Dies ist (nur?) in diesem Falle gegenüber *Mīṯam* die authentische Vokalisierung.

Mu'ammar i 441. – ii 37-40, 176, 180, 390, 396, 498. – iii 26, 32, 38, 45, 63-88, 90 f., 115, 117, 120, 122, 139, 165, 185, 222, 224 f., 227, 232, 236, 243, 245, 251, 278, 281, 293, 308 f., 325, 330, 341, 368, 370, 381 f., 420, 425, 441. – iv 1, 5, 46, 50, 82, 87 f., 109, 140, 167, 187, 309-311, 336, 441, 445, 458, 460, 466-469, 472 f., 490, 514, 516, 537, 666-668, 716, 723. – v 41, 95, 158, 250, 254-279, 298, 311, 412, 429. – vi 4, 15, 28, 115, 224, 288, 315, 333, 433.
Schüler -s iii 88-92. – v 279-282.
Mu'ammil b. Umail al-Muḥāribī iii 17.
Mu'arriğ b. 'Amr as-Sadūsī ii 209, 213.
Mu'āwiya i 12, 16, 21 f., 24, 65, 70 f., 74, 93, 112, 117, 123, 125, 154, 172-174, 185, 200, 236 f., 270, 292, 307, 310, 315, 419. – ii 1, 49, 87, 132, 273, 286, 308, 413, 440, 472, 563, 566, 627, 632, 640, 673, 709, 721. – iii 57, 130, 141, 158, 196, 291, 446 f., 451, 468. – iv 214, 314, 404, 684, 699, 702, 704, 714. – v 14, 204-207, 248, 250, 301, 339. – vi 200, 286, 316, 424.
Mu'āwiya b. 'Abdalkarīm aṭ-Ṭaqafī ii 76.
Mu'āwiya b. Ḥarb b. Qaṭan ii 331. – iv 174.
Mu'āwiya b. Hišām b. 'Abdalmalik i 99.
Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī vi 425 f.
mubāhala i 258. – ii 477, 543. – iii 410. – iv 327 f. – v 55. – vi 466, 469 f., 474.
Mubārak b. Faḍāla ii 45, 64, 66 f., 95, 105, 354, 726.
-Mubarqa', Abū Ḥarb ii 388.
-Mubarrad iii 213, 219, 264, 476. – iv 3, 141, 146, 166, 175, 202, 249, 298 f., 305, 308, 345, 433, 519. – v 449.
Muḍar al-Qāri' al-'Ābid ii 100. – iv 197.
Muḍar b. Muḥammad b. Ḫālid aḍ-Ḍabbī ii 100.
Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī i 252. – iv 120.
Mufaḍḍal b. Faḍāla al-Qitbānī ii 735.
Mufaḍḍal b. Muhalhil i 223.
Mufaḍḍal b. Muhallab i 167.
Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ğu'fī i 278 f., 332, 383, 388, 452. – ii 487. – iv 208, 594.
Mufarriḥ b. Aḥmad iv 226.
Mufauwiḍa iii 440.
-Mufīd i 268, 276, 280, 296. – ii 109, 113, 336, 412, 426, 434. – iii 35, 95, 253, 386, 390 f., 412. – iv 12, 18, 60, 72, 97, 127, 212, 330, 459, 516, 525, 530, 541, 549, 553, 601, 615, 678, 700. – v 160, 194. – iv 289, 317, 402, 423, 431.
Muğāhid i 46, 51, 99, 212, 227, 243. – ii 67, 113, 140, 149, 160, 207, 406, 459, 467, 528, 640-644, 646, 651, 656, 700. – iii 7. – iv 59, 329, 369, 403, 411, 414, 416, 418, 431 f., 545, 560, 660, 665. – iv 164.
Muğbira ii 370, 401, 423, 704. – iii 128, 163. – iv 50, 169 f., 230, 489, 538, 684, 751. – v 193, 283, 331, 367. – vi 271, 301.
s. auch Wortindex s. v. *ğabr*.
Muġīra b. al-Faz' al-'Abšamī ii 332.
-Muġīra b. Ḥakīm ii 704.
Muġīra b. al-Muhallab ii 660.
Muġīra b. Sa'īd i 234, 240, 242, 252, 285, 287, 296, 308, 310-312, 317, 321, 329, 395, 397, 401 f., 454. – ii 364, 380, 434, 615. – iii 152. – iv 380, 384-387, 396 f., 407, 450, 466, 522, 602. – v 230.
Muġīra b. Šu'ba vi 286.
Muġīra b. 'Uyaina an-Naḥḥās i 242.
Muhāğir b. Abī l-Muṭannā at-Tuğībī ii 720.
Muhallab b. Abī Ṣufra ii 6, 184, 195, 573, 619. – iv 752. – v 18.
Muhallab b. al-Muġīra ii 184.
Muhallabiden i 385. – ii 127, 138, 184 f., 191 f., 197, 203, 220 f., 333, 382. – iii 211. – iv 210.
Muḥammad i 3. – ii 110, 516, 616 f., 642, 661. – iii 99, 120, 154, 180, 202, 437, 441. – iv 113, 173, 211 f., 301, 327-331, 337, 342, 380, 404, 409, 456, 525, 545 f., 565, 567, 591-604, 606 f., 613, 618, 620, 622 f., 630-639, 663, 707. – v 106. – s. auch „Prophet".
Heirat mit Frau des Zaid i 29. – iv 342, 597 f. – v 10.
Brustöffnung i 112. – iv 387, 391, 393, 578, 591, 599.
Berufung -s iv 387, 393, 591, 602, 618 f.
illiterat ? i 31, 165. – ii 405. – iii 27. – iv 112, 611 f., 619. – v 202.
- als Symbol i 28. – iv 591.
allwissend ii 605. – iv 327, 392.
hat Gott mit eigenen Augen gesehen i 345. – ii 99 f., 455, 505, 642, 655, 701. – iv 388-391, 624. – (s. auch „*ru'ya*").
spürt Berührung durch Gott ii 509. – iv 392 f.
Himmelfahrt, s. „*mi'rāğ*", „*isrā'*".
als Beiname des Messias unter Juden Südarabiens ? i 3. – iv 636.
in manichäischer Polemik ii 30. – v 105 f.
als Identitätssymbol i 14.
als Lichtwesen i 303, 454. – iv 287, 387, 592, 613.
Fürsprache -s, s. „*šafā'a*".
Schwert -s i 274, 379 f.
Fußabdruck -s iv 395 f.

Sündhaftigkeit -s ii 667. – iii 180, 267, 414 f. – iv 89, 91, 165, 301, 347, 599 f. – v 10, 96, 203, 341 f., 456. – vi 185, 219.
Kritik an - i 437. – iii 437. – iv 89-91, 316 f., 341 f., 346, 600, 693, 717, 735. – v 341 f. – vi 486 f.
als „Siegel der Propheten", s. „Siegel".
Muḥammad al-Aḥwal vi 296.
Muḥammad al-Bāqir i 156, 158, 163, 232, 241, 243, 245, 254-259, 261, 273-275, 277, 280, 283-285, 288, 294 f., 297, 303, 312 f., 317-319, 325, 330-332, 337, 348, 362, 379-381, 394. – ii 136, 171, 251, 307, 328, 424, 426, 476, 486, 604 f., 633, 641, 663, 697. – iii 152, 188. – iv 356, 361, 386, 394, 422, 431, 443, 450, 522, 527, 553, 582, 628. – v 54. – vi 282.
Muḥammad al-Ǧawād i 280, 386, 390. – iii 191, 199.
Muḥammad b. Abān al-Qurašī i 215. – ii 633.
Muḥammad b. Abān ar-Rāzī i 215. – ii 632 f.
Muḥammad b. ʿAbbād al-Miṣrī ii 720.
Muḥammad b. ʿAbdalkarīm ii 422. – iv 131. – vi 393.
Muḥammad b. ʿAbdallāh b. ʿAbdalḥakam iii 479. – iv 716.
Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Anṣārī ii 150-152, 314.
Muḥammad b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan, s. „-Nafs az-zakīya".
Muḥammad b. ʿAbdallāh ar-Rabaʿī ii 687.
Muḥammad b. ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ ii 25, 27, 469. – iii 37, 42, 375. – iv 466.
Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir i 442.
Muḥammad b. ʿAbdallāh aṭ-Ṭaiyār i 333, 338, 348. – iv 12.
Muḥammad b. ʿAbdallāh al-ʿUtbī iii 171.
Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān aṣ-Ṣairafī iii 177.
Muḥammad b. ʿAbdūn iv 269.
Muḥammad b. Abī l-ʿAbbās aṭ-Ṭūsī iii 486.
Muḥammad b. Abī Bakr ii 365.
Muḥammad b. Abī Bakr al-Bastī v 24.
Muḥammad b. Abī l-Laiṯ al-Ḫwārizmī ii 421, 726. – iii 477 f.
Muḥammad b. Abī Naṣr al-ʿIyāḍī iv 255.
Muḥammad b. Abī Sinān i 110.
Muḥammad b. Abī ʿUmair Ziyād al-Azdī i 384-386. – ii 487. – iii 98. – iv 750.
Muḥammad b. Abī Yaḥyā al-Aslamī ii 697.
Muḥammad b. ʿAǧlān ii 153, 250, 653, 678-681, 682, 697. – iv 418, 493.
Muḥammad b. Aḥmad al-Harawī al-Ǧārūdī iv 741.
Muḥammad b. Aḥmad Ibn Abī Burda iv 274.
Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād, s. „Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad".
Muḥammad b. ʿĀʾiḏ al-Qurašī i 122.
Muḥammad b. ʿĀʾiša v 251.
Muḥammad b. ʿAlī iv 616.
Muḥammad b. ʿAlī ad-Dāmġānī ii 525.
Muḥammad b. ʿAlī al-Ḫurāsānī iii 199.
Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. ʿAbbās iii 11 f.
Muḥammad b. ʿAlī b. Abī Duwād b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 501.
Muḥammad b. ʿAlī al-Makkī, Abū Zufar iii 61, 131.
Muḥammad b. ʿAmmār b. Yāsir ii 690.
Muḥammad b. ʿAmr at-Tannūrī ii 324.
Muḥammad b. ʿAmr aṭ-Ṭūsī iii 486.
Muḥammad b. ʿAqīl b. Zaid aš-Šahrazūrī ii 521.
Muḥammad b. Aslam aṭ-Ṭūsī ii 609.
Muḥammad b. Aswad aṣ-Ṣaddīnī iv 270.
Muḥammad b. Bakr b. ʿAbdarraḥmān al-Arḥabī i 256 f.
Muḥammad b. Bakr al-Firisṭāʾī iv 264.
Muḥammad b. Bašīr i 344, 397. – iii 97.
Muḥammad b. Dāwūd al-Iṣfahānī iii 444. – iv 145, 224, 250, 420. – vi 368.
Muḥammad b. Dīnār aṭ-Ṭāhī ii 75.
Muḥammad b. al-Furāt iii 188 f.
Muḥammad b. Ǧaʿfar (aṣ-Ṣādiq) i 267, 326, 396. – iii 151, 153, 196.
Muḥammad b. Ǧaʿfar al-Asadī i 393.
Muḥammad b. al-Ǧahm al-Barmakī ii 37, 403. – iii 62, 66, 160, 204-207, 312, 490, 504. – iv 111.
Muḥammad b. Ǧarīr b. Rustam aṭ-Ṭabarī iii 450.
Muḥammad b. Ǧuḥāda al-Kūfī ii 323.
Muḥammad b. Ḥabīb i 169, 421.
Muḥammad b. al-Haiṣam iv 183.
Muḥammad b. al-Haiṣam al-Baġdādī ii 705.
Muḥammad b. Ḫālid b. ʿAbdarraḥmān al-Barqī iii 61.
Muḥammad b. Ḥamdōya as-Sanǧī ii 519 f.
Muḥammad b. Ḥammād i 191.
Muḥammad b. al-Ḥanafīya i 5, 8, 22, 152, 233 f., 250, 273, 286, 288, 292-294, 304-306, 396. – ii 251. – iii 216. – v 151. – vi 167.
Muḥammad b. Hāni' ii 522, 525.
Muḥammad b. Hāni' al-ʿAnsī i 96.
Muḥammad b. Ḥarb iv 173.
Muḥammad b. Ḥarb (b. Qaṭan ?) ii 331. – iii 336. – iv 69, 163, 173-176. – vi 398, 400 f.

Muḥammad b. al-Ḥasan b. Ātaš ii 708.
Muḥammad b. al-Ḥasan b. Dīnār vi 296 f.
Muḥammad b. al-Ḥusain al-Kābulī ii 544.
Muḥammad b. al-Ḥusain as-Samarqandī v 24.
Muḥammad b. Ḥāzim at-Tamīmī, s. „Abū Muʿāwiya aḍ-Ḍarīr".
Muḥammad b. Hišām b. ʿAbdalmalik i 98.
Muḥammad b. Ḥukaim al-Ḥaṯʿamī i 335, 338, 340. – v 68.
Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī iv 358, 669 f.
Muḥammad b. Ibrāhīm al-Muṭṭalibī ii 683.
Muḥammad b. Ibrāhīm an-Nuʿmānī i 303.
Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn ʿUlaiya ii 420.
Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAlī ii 653.
Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Kātib aš-Šāfiʿī vi 317.
Muḥammad b. Idrīs iv 260.
Muḥammad b. ʿImrān al-Ḥalabī iv 169.
Muḥammad b. ʿĪsā as-Sīrāfī an-Naẓẓāmī iii 91. – iv 163. – v 267, 279, 281 f., 402.
Muḥammad b. ʿĪsā b. al-Qāsim i 122.
Muḥammad b. ʿĪsā b. ʿUbaid b. Yaqṭīn i 392, 394.
Muḥammad b. Ismāʿīl al-ʿAskarī ii 423. – iv 243 f.
Muḥammad b. Ismāʿīl at-Tirmiḏī ii 642. – iii 465.
Muḥammad b. Ismāʿīl b. Abī Fudaik ii 686.
Muḥammad b. Kaʿb al-Qurazī ii 687 f. – iv 547, 715.
Muḥammad b. al-Laiṯ, Abū Rabīʿ ii 405, 487. – iii 24, 26 f., 31 f., 93, 200, 410 f. – iv 611, 633 f., 690, 755.
Muḥammad b. Maḥbūb al-Bunānī ii 78.
Muḥammad b. Maḥbūb b. ar-Raḥīl ii 711 f. – iii 480. – iv 227, 751, 754.
Muḥammad b. Mārid i 330.
Muḥammad b. Marwān as-Suddī, s. „-Suddī".
Muḥammad b. Marwān b. al-Ḥakam i 164.
Muḥammad b. Mauhab at-Tuǧībī iv 603.
Muḥammad b. al-Muʾammal al-Baġdādī ii 421.
Muḥammad b. Muʿāwiya al-Anmāṭī iii 471. – iv 225.
Muḥammad b. al-Mubārak aṣ-Ṣūrī i 145 f.
Muḥammad b. Muḥammad as-Samarqandī al-Buḫārī ii 564.
Muḥammad b. Munāḏir ii 239, 317, 360, 391 f., 422, 689. – iv 722.
Muḥammad b. al-Munkadir ii 664, 691.
Muḥammad b. Muqātil ar-Rāzī iii 508.
Muḥammad b. Mūsā, Abū Ǧaʿfar vi 419.
Muḥammad b. Muṣʿab ad-Daʿʿā' iii 455.
Muḥammad b. Muslim aṭ-Ṭaqafī i 277, 330, 334.
Muḥammad b. Muyassar aṣ-Ṣaġānī ii 559 f.
Muḥammad b. Naṣr al-Ḫurāsānī iv 177.
Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī ii 566.
Muḥammad b. Nūḥ al-Ǧiġlī iii 457 f.
Muḥammad b. an-Nuʿmān al-Aḥwal, s. „Šaiṭān aṭ-Ṭāq".
Muḥammad b. Nuṣair iii 170. – iv 294.
Muḥammad b. Qais al-Murhibī i 179.
Muḥammad b. al-Qāsim, s. „Mānī al-Muwaswis".
Muḥammad b. al-Qāsim b. ʿAlī i 267.
Muḥammad b. Rāšid al-Ḫuzāʿī i 107, 110, 129. – ii 326.
Muḥammad b. Ribāṭ al-ʿAqīmī ii 334.
Muḥammad b. Šabīb i 422. – ii 171, 174, 183. – iii 327 f., 361, 367, 398. – iv 23, 41, 51, 74, 124-131, 133, 135, 143, 237, 451, 454, 565, 569, 571, 632, 671, 702, 724. – v 32, 37-41, 47, 403. – vi 123, 274, 301, 338-357.
Muḥammad b. Saḥnūn ii 109. – iv 270 f., 578.
Muḥammad b. as-Sāʾib al-Kalbī, s. „-Kalbī".
Muḥammad b. Saʿīd b. Ḥassān al-Urdunnī i 136, 417. – iv 691.
Muḥammad b. Saʿīd b. Zanǧīya iv 252.
Muḥammad b. Saif al-Ḥuddānī ii 58. – iv 746.
Muḥammad b. Sālim iv 288.
Muḥammad b. Samāʿa ii 108, 498. – iii 133, 464. – v 25.
Muḥammad b. Šarīk (?) al-Mismaʿī ii 118.
Muḥammad b. Sawā' as-Sadūsī ii 73.
Muḥammad b. Šuʿaib b. Ṣabūr al-Qurašī i 138.
Muḥammad b. Šugāʿ aṭ-Ṭalǧī ii 701, 742. – iii 182, 482. – iv 200-223, 225-227, 754, 762. – vi 424-426.
Muḥammad b. Sulaim ar-Rāsibī ii 67, 303.
Muḥammad b. Sulaimān al-Kūfī iv 753.
Muḥammad b. Sulaimān b. ʿAlī i 440. – ii 83, 158, 329, 333, 353, 371, 381. – iii 161. – iv 174 f.
Muḥammad b. Sulaimān b. ʿUbaidallāh an-Naufalī ii 158 f.
Muḥammad b. Suwaid iii 61. – iv 93 f.
Muḥammad b. ʿUmar aṣ-Ṣaimarī iv 16, 241 f. – vi 440.
Muḥammad b. ʿUrwa ii 120.
Muḥammad b. Wahb ii 704.

Muḥammad b. al-Walīd b. ʿAbdalmalik i 77.
Muḥammad b. Wāsiʿ ii 92.
Muḥammad b. Yaʿfūr i 320.
Muḥammad b. Yaḥyā aḏ-Ḏuhlī iv 217.
Muḥammad b. Yaḥyā al-Marwazī iv 116.
Muḥammad b. Yaʿlā as-Sulamī iii 183. – iv 383.
Muḥammad b. al-Yamān al-Bakrī al-ʿAnazī i 268 f.
Muḥammad b. al-Yamān as-Samarqandī ii 564, 610. – iv 121.
Muḥammad b. Yaʿqūb aṣ-Ṣūfī vi 419.
Muḥammad b. Yasīr ar-Riyāšī iii 192. – iv 727. – vi 5.
Muḥammad b. Yazdāḏ i 62. – ii 247, 280, 337, 641. – iii 89, 161, 213. – iv 2, 78. – vi 288.
Muḥammad b. Zaid al-Wāsiṭī iv 145, 610.
Muḥammad b. Zāʾida at-Tamīmī i 232.
Muḥammad b. Ziyād al-Ḥarīrī vi 275.
-Muḥammira iii 20.
-muḥammisa i 454 f.
Muhannā b. Ǧaifar ii 212, 711 f. – iii 480.
Muḥārib b. Diṯār as-Sadūsī i 14, 168-171, 185, 214, 242, 308. – ii 134, 554. – iv 600, 759. – v 19-21.
Muḥāriq iii 500.
-Muḥāsibī, al-Ḥāriṯ b. Asad i 35, 146, 228, 368. – ii 346, 386, 431, 547. – iii 133, 135, 282, 460, 506. – iv 34, 74, 104, 106, 183, 190, 192, 195-209, 214, 219, 277-279, 283 f., 363, 412, 440, 445, 450, 501, 532, 537, 547, 577, 581, 587, 589, 616, 648, 676, 686, 727. – vi 417-422.
muhla, Frist,
s. Wortindex s. v.
-Muhtadī iii 490, 502. – iv 170, 244, 422.
-Muḫtār i 5, 70, 152, 178, 243, 254, 280, 286, 289, 292, 299, 309 f., 315, 380, 397. – ii 103, 241, 451, 470, 659, 690. – iii 13 f.
Muḫtār b. ʿAuf,
s. „Abū Ḥamza“.
-Muʿizz, Fāṭimide i 413.
Mukaḫḫal v 183, 185.
mukātab iv 58.
Muknif al-Madanī iii 221. – v 369.
Mukram b. ʿAbdallāh al-ʿIǧlī ii 581.
Multān i 306. – ii 382 f. – iv 258.
Muʾmin aṭ-Ṭāq,
s. „Šaiṭān aṭ-Ṭāq“.
munāfiq,
s. Wortindex s. v.
(Banū l)-Munaǧǧim iii 201. – iv 169.
munāẓara,
s. „Disputation(spraxis)“; Wortindex s. v.
Munḏir b. Abī Ṭarīfa i 336.
-Munḏir b. al-Ǧārūd i 255.
Munḏir b. Saʿīd al-Ballūṭī iv 274 f., 420, 553.
Munīr b. an-Naiyir al-Ǧaʿlānī ii 711. – iv 754.
Muʾnis al-Ḫādim iii 192.
Munkadir b. Hudair ii 691.
Munkar und Nakīr i 310. – iv 528, 530 f. – v 221. – vi 186.
Munqiḏ b. ʿAbdarraḥmān al-Hilālī ii 36.
-Muqaddasī i 5. – ii 50, 103, 487, 496, 588, 622, 627, 632, 638, 709, 712. – iv 161 f., 231 f., 243, 246-248, 251, 258, 260, 403, 728.
-Muqammiṣ,
s. „Dāwūd b. Marwān“.
-Muqannaʿ ii 548. – iii 13, 20. – iv 642, 755.
Muqātil b. Ḥaiyān i 49. – ii 493, 509, 510-518, 523, 532 f., 560, 592, 606 f. – iv 440, 634.
Muqātil b. Qaiyāmā iii 96.
Muqātil b. Sulaimān i 191, 212 f., 227, 251, 266, 300, 302 f., 346 f. – ii 46, 82, 105, 113, 120, 266, 277, 389, 403, 433-435, 494, 503, 505 f., 509, 513, 516-532, 538, 544, 549 f., 555, 557, 575, 655, 723. – iii 142, 169, 449. – iv 271, 337, 370, 373, 377, 380, 388, 396, 398, 401 f., 404, 408, 416, 421, 524, 539 f., 551, 554, 565, 581 f., 588, 598 f., 633 f., 636. – v 223-225. – vi 162, 365.
Muqātil b. Sulaimān al-Qurašī ii 511 f.
-Muqtadir, Kalif i 420. – iv 115, 369.
-Murādī, Muḥammad b. Manṣūr i 247, 257, 267. – iii 174. – iv 60, 80.
Murdār, ʿĪsā b. Ṣabīḥ i 134. – ii 176, 482. – iii 61, 134-142, 147, 163, 168 f., 181, 200, 203, 222, 236, 252 f., 259 f., 288, 404. – iv 46, 55 f., 60, 62, 65, 69-71, 74, 76, 84, 88 f., 93 f., 109, 155, 194, 244, 422, 441, 446, 473, 588 f., 608, 671, 691, 723, 730, 735. – v 153, 275, 314 f., 331-339, 341, 345, 369 f., 385-388, 413, 415. – vi 4, 279, 287, 377 f.
Murġāb ii 564.
Murǧi'a i 8, 15, 20, 130, 135, 152-221, 222, 225 f., 235 f., 238, 243-245, 263 f., 275, 299, 320 f., 327, 340, 395, 398, 404, 406. – ii 44, 86, 122, 155, 164-186, 206, 230, 262, 268, 271, 273, 278, 348, 370, 375 f., 380, 437, 459 f., 463, 471, 511, 652, 734-742. – iii 7, 36, 54, 60, 89, 103, 128, 138, 157, 168, 180, 193 f., 217, 265, 292, 304, 427 f., 482, 494. – iv 13, 40, 63, 120, 123-147, (143), 149 f., 156, 167, 271, 304, 357, 361, 413, 417, 509, 547, 554, 560, 565, 568-570, 577, 583, 587, 615, 628, 648, 678 f., 685, 690, 697 f., 706,

710. – v 25, 29, 137, 148-150, 152, 154, 181, 229 f., 250, 284. – vi 150, 196, 354, 365, 391.
- in Syrien i 138 f., 142.
- in Mekka ii 641, 652, 659-663.
- in Medina ii 668.
- in Iran ii 491-493, 495, 497, 531, 534-544, 548 f., 552, 555-561, 564-566, 568-571, 588 f., 595 f., 599, 605-607, 609, 622, 628, 632, 637 f.
- von Bagdād iii 183, 508.
al-Murği'a al-ūlā i 169.
(Banū) Mūsā iii 64.
Mūsā al-Kāẓim i 152, 252, 274, 279, 284, 305 f., 319 f., 323 f., 328, 331 f., 335 f., 338, 343 f., 348, 351-354, 360, 368, 371, 375, 381 f., 384 f., 389 f. – ii 425, 427, 476, 486 f., 599, 630. – iii 28, 94-98, 108, 150 f., 153, 155, 197. – iv 743. – v 406.
Mūsā al-Uswārī ii 56, 79-81, 306, 347. – iv 746.
Mūsā b. 'Abdallāh al-Aš'arī ii 630 f.
Mūsā b. 'Abdarraḥmān aṭ-Ṭaqafī ii 523.
Mūsā b. Abī Kaṯīr aṣ-Ṣabbāḥ al-Anṣārī i 50, 162, 183.
Mūsā b. al-Ḥasan al-Bagdādī iii 456.
Mūsā b. Ḥizām at-Tirmiḏī ii 559.
Mūsā b. Muḥammad Ibn Ḥudair iv 274.
Mūsā b. 'Uqba ii 152.
Mūsā b. Yaḥyā b. 'Abdallāh aṣ-Ṣūfī iii 94.
Muṣ'ab b. 'Abdallāh az-Zubairī iii 496. – iv 219.
Muṣ'ab b. Ḥaiyān ii 511.
Muṣ'ab b. al-Miqdām al-Ḥaṭ'amī i 219.
Muṣ'ab b. az-Zubair i 10, 88, 299, 315, 447. – ii 79, 103, 355.
-Musabbiḥī v 174.
Musailima i 4. – iv 537, 642.
-Musaiyab b. Zuhair aḍ-Ḍabbī iii 19.
Musāwir al-Warrāq i 190, 445. – iv 332.
Musik, verboten i 265. – ii 296, 368, 389, 421, 691, 720. – iii 164, 219, 357, 500. – iv 84, 324. – vi 308, 464.
muslim,
als Selbstbezeichnung bei Ḥāriğiten und Ibāḍiten ii 189, 193, 207, 211, 226, 462 f., 575, 616. – iv 564, 684.
s. auch Wortindex s. v.
Muslim b. Abī Maryam ii 688.
Muslim al-Baṭīn i 183.
Muslim b. Ğa'd i 405.
Muslim b. al-Ḥağğāğ i 62, 295. – ii 609. – iv 217, 354 f.
Muslim b. Ḫālid az-Zanği i 47. – ii 650 f.
Muslim b. Nuḏair as-Sa'dī i 292.
mušrik,
s. „*širk*" und Wortindex s. v.
-Mustadrika iv 161 f.
-Musta'īn, Kalif iv 132.
mustamlī ii 74, 431. – iii 176 f.
(Banū l-) Mustaurid b. 'Amr b. 'Abbād ii 333.
Mu'ta v 153.
mut'a i 287, 339. – ii 72, 429. – iii 486. – v 100. – vi 423.
-Mu'taḍid, Kalif iii 265. – iv 95, 118, 142, 728 f.
mutakallim(ūn),
s. Wortindex s. v.
-Mu'tamid, Kalif iv 142.
Mu'tamir b. Sulaimān ii 168, 367 f. – iii 296.
-Mutanabbī iv 390. – v 170.
Muṭannā al-Anmāṭī ii 437. – iii 188.
Muṭannā b. al-Walīd al-Ḥannāṭ i 331.
Muṭarrif b. 'Abdallāh, Abū Muṣ'ab iii 476.
Muṭarrif b. 'Abdallāh b. aš-Šiḫḫīr ii 59. – iv 623, 745.
-Muṭarrifīya iv 428, 458.
mutašābihāt (vs. *muḥkamāt*),
s. Wortindex s. r. *š-b-h*.
-Mu'taṣim, Kalif i 52, 221. – ii 303, 320, 427, 636, 722. – iii 15, 138, 147, 160, 199, 204, 207, 210, 212, 258, 301, 400, 453, 460-465, 468-471, 473-476, 478, 480, 482, 485-492, 494, 500, 504. – iv 77, 95, 132, 180, 208, 268, 734, 759.
-Mutawakkil, Kalif ii 445, 722, 727. – iii 192, 197, 463, 470-472, 475, 486 f., 493-498, 507. – iv 55, 96, 113, 119, 172, 200, 219, 221, 300, 729.
-Mutawakkil 'alā llāh vi 287.
Mutawakkil b. Ḥumrān ii 513.
Mu'tazila i 18, 44, 61 f., 81, 85, 128 f., 191, 195, 197, 204, 210, 274, 322, 336, 340, 359, 372 f., 375, 382 f., 394, 407-410, 438. – ii 8 f., 50, 57, 64, 71, 81 f., 85-87, 95, 102, 109, 113, 119, 169, 175 f., 181, 189, 204-206, 213, 224, 228, 233-342, 354, 365, 380, 382-385, 391-394, 426, 428, 436, 455-457, 481, 499, 502 f., 530, 539, 562, 596, 628 f., 647, 652, 671, 677, 697 f., 709, 711, 735, 737 f. – iii 31 f., 35, 52, 65 f., 82, 89, 100, 106, 109, 121 f., 131, 135, 152, 156 f., 163, 177, 180, 205, 208, 211, 214, 261, 279, 282, 304, 358, 369, 418, 430 f., 436, 443 f., 447, 468, 477, 479, 481, 494, 500-502. – iv 1 f., 15-17, 20, 30, 37 f., 45-48, 51 f., 56, 58, 60, 64, 66, 75, 81, 84, 89, 95, 106, 108, 115, 117, 120, 123 f., 126 f., 134, 136, 140, 142 f., 151 f., 154, 162 f., 166, 168, 179, 182-184, 188, 191, 201, 203, 205, 207, 226, 229-276,

289 f., 297, 299, 304, 306, 309, 311, 315 f., 323, 336, 348, 357-359, 367, 371, 373 f., 376, 390, 398 f., 410, 413-415, 417, 419, 422, 425, 430 f., 436, 442 f., 446, 455, 457-459, 473, 483, 489 f., 498 f., 505-508, 510, 521, 524, 526, 530, 535, 537, 539, 541, 544, 546-548, 564 f., 569, 572 f., 577, 579, 583, 588 f., 596, 600 f., 614, 617, 620, 628, 640, 642-644, 649, 653, 673-675, 685, 697, 700, 702, 704, 713, 717, 723, 725. – v 46, 66, 70 f., 88-91, 142, 148, 252, 367, 441. – vi 100, 105, 131, 283, 299, 390, 402, 428.
Baġdāder Schule iv 1, 4, 20, 28, 37, 45, 54-96, (67, 80-82, 91), 162, 245, 250-252, 277, 298-304, 313, 317, 432, 437, 443, 470, 476, 482, 496, 657, 717. – vi 285, 304 f.
Ṣūfīs in der -, s. „*ṣūf*, Ṣūfīs".
s. auch Wortindex s. r. *ʿ-z-l.*
-Muʿtazz, Kalif iii 471.
Muṭīʿ b. Iyās al-Kinānī i 445 f., 450, 455 f. – ii 28. – iii 19.
-Muwaffaq iv 95, 224, 284.
Muwais b. ʿImrān ii 86, 177. – iii 131, 144, 191-196, 217, 265, 420, 427. – iv 123 f., 126. – v 47-49.
-Muzanī, Ismāʿīl b. Yaḥyā ii 727, 734. – iii 194. – v 353.
Muzdalifa i 327.
Mystik iv 104 f., 172, 198, 207, 363, 367, 387, 390, 394, 415, 421, 426, 436, 456, 482, 491, 497, 501, 519, 541, 568, 589, 603 f., 645, 737.
in Syrien i 142-147.
in Baṣra ii 96-106, 109 f. – iv 287 f.
in Baġdād iv 196, 277-287.
in Iran ii 504, 507, 544-547, 558 f., 565, 610 f., 629 f., 637 f., 727 f. – iv 246.
Mzāb ii 215, 225, 227, 232, 656. – iii 58. – iv 264.

„Nabatäer",
s. Wortindex s. r. *n-b-ṭ.*
nabīḏ i 115, 218, 224, 240, 265, 303, 314. – ii 92, 116, 160, 301 f., 351, 369, 558, 597, 604. – iii 179, 188, 204, 477, 486. – iv 267. – v 53, 116, 171, 353.
Nābiġa iv 599.
Nābita iii 175, 467 f., 473. – iv 3, 77, 80, 179 f., 188, 192, 220, 685, 706, 735, 758. – v 397. – vi 150, 283, 314.
Nachdenken i 340. – ii 308. – iii 85, 87, 119, 127, 168, 251, 253 f., 379. – iv 102 f., 666, 669, 671. – vi 328 f., 331.
s. auch Wortindex s. v. *fikr/tafakkur; naẓar.*
Nachfolge (in der Šīʿa),
s. Wortindex s. v. *naṣṣ; waṣī.*
nadīm, nudamāʾ iii 9, 162, 180, 199, 204, 498.
Naḍr b. al-Ḥāriṯ i 421.
Naḍr b. Ismāʿīl al-Baġalī iii 89.
Naḍr b. Muḥammad al-Qurašī ii 551.
Naḍr b. Šumail i 227. – ii 220, 360, 539, 555. – iii 157.
-Naffāṭ b. Naṣr al-Qanṭarīnī ii 214. – iv 453.
Nāfiʿ i 198. – ii 286, 349, 360, 660. – v 28.
Nāfiʿ b. al-Azraq i 198 f. – ii 126, 187, 195, 264, 614. – iv 547, 609. – v 126-128.
Nāfiʿ b. Mālik al-Aṣbaḥī ii 674.
nāfila/nawāfil,
s. Wortindex s. v.
-Nafs az-zakīya i 23, 30, 45, 187, 233, 237, 247, 253, 255, 262, 267, 271, 274, 283, 305, 311 f., 321, 381, 396 f. – ii 10-12, 67, 83, 120, 189, 249 f., 286-288, 290, 292, 295, 311, 327, 341, 382, 388, 436, 635, 653, 677-687, 689, 717. – iii 10, 16-18, 94. – iv 174 f., 259, 386, 709. – v 169.
-Naǧāšī i 304, 339. – iii 450. – iv 285.
Naǧda b. ʿĀmir ii 573 f., 655. – iv 548, 564, 581, 714, 752. – v 131.
-Naǧdīya i 172. – ii 228, 412, 655. – iv 357, 564. – v 151, 230. – vi 316.
Naǧmaddīn Kubrā iv 501.
-Naǧǧār i 206, 220, 411. – ii 153, 170, 539, 564, 638, 734. – iii 60, 137, 180, 211, 276 f., 299, 325, 334, 418. – iv 38, 49 f., 63, 87, 143, 147-167, 171-173, 181 f., 201 f., 216, 222, 286, 292, 308, 310, 413, 425, 437 f., 445, 456, 484-486, 496, 502-505, 529, 571 f., 577, 602, 630, 706. – v 37, 47, 95, 101, 234 f., 241, 252, 331, 364, 405, 409. – vi 4, 28, 123, 301 f., 312, 377-393, 397.
Schule des - iv 160-170, 287, 529.
Naǧrān i 258. – ii 204, 239.
Naherwartung,
- im frühen Islam i 7. – iv 593.
- in der Šīʿa i 307.
-Naḫḫār b. Aus v 183, 185.
Nahr Mīna iv 262.
Nahrawān i 264, 294, 407. – ii 190. – iv 211.
Naisān (?) iv 232-234.
Name(n) Gottes ii 184 f., 394, 397, 400, 454, 507, 598, 711, 721. – iii 38, 185, 398. – iv 8 f., 20, 22, 44, 81 f., 136, 186, 190, 200 f., 275, 427-433, 444, 507, 578. – v 354. – vi 244-246, 249.
allerhöchster - i 279. – iv 386, 405, 407, 450.
s. auch „Attributenlehre".

-Namir b. Taulab vi 83 f.
Narse iv 481.
Nasā i 186. – ii 501, 592.
-Nasafī, Muḥammad iii 373.
-Nasā'ī i 71, 245.
-Nāši' al-akbar i 377, 433, 437. – ii 477. – iii 31, 35, 46, 129, 132, 189, 371 f., 443. – iv 96, 141-146, 224, 291 f., 304 f., 372, 503, 514, 667, 678, 689. – v 47, 71. – vi 288, 364, 366-376.
(Pseudo-)Nāši',
s. auch „Ğa'far b. Ḥarb".
-Nāši' al-aṣġar iv 160, 353.
Nāṣir-i Ḫosrau iv 247, 297, 336.
Naṣr b. Aḥmad, Sāmānide ii 564.
Naṣr b. Aḥmad b. al-'Abbās al-'Iyāḍī ii 564.
Naṣr b. Ḥarb b. 'Abdallāh ar-Rāwandī iii 12.
Naṣr b. Muzāḥim al-Minqarī i 186, 263, 288, 294 f., 301, 407. – iv 701.
Naṣr b. Saiyār i 49, 423. – ii 493, 496, 512, 516 f., 549, 591 f. – iv 707.
Naṣr b. Yaḥyā b. Abī Kaṯīr ii 671.
naṣṣ,
s. Wortindex s. v.
Našwān al-Ḥimyarī iv 229.
Nathanael Ibn al-Faiyūmī ii 616.
Nātni'ēl von Sīrzōr i 434.
Natur ii 458. – iii 42, 46, 62, 67-70, 73, 75 f., 89, 116, 121, 165, 277 f., 307, 335, 341-343, 366, 393, 404. – iv 8, 48, 109, 129, 144, 163 f., 166, 311, 331 f., 457-459, 461, 476, 488, 503, 640. – v 256-261, 345 f. – vi 336.
- des Menschen i 449. – iii 353, 378 f. – iv 103-105, 176, 206, 324, 482, 484, 577. – vi 323 f., 330-332, 395, 400, 464, 475-477.
natürliche Religion/Theologie i 205. – ii 14. – iii 382, 389, 395, 403 f., 408. – iv 39, 63, 84, 93, 101, 156, 192, 320 f., 572-576, 669 f.
s. auch „Ethik, natürliche"; Wortindex s. v. *ḫilqa* und s. r. *ṭ-b-'*.
Naturphilosophie ii 13, 36-40. – iii 38, 64, 69, 89, 205, 307, 354. – iv 730.
Naubaḫt, Astrologe iii 3 f.
(Banū) Naubaḫt i 56, 383. – ii 429. – iv 251, 516, 526.
-Naubaḫtī, Abū Sahl Ismā'īl b. 'Alī i 449. – iii 61. – iv 133, 169, 292, 516. – vi 317, 431, 440.
-Naubaḫtī, Ḥasan b. Mūsā i 239, 242, 246, 250, 252-254, 271, 284, 296, 320, 377, 389, 393, 422, 429, 439. – ii 476, 495. – iii 35, 50. – iv 92, 120, 170, 317, 762. – v 57, 71, 370. – vi 289, 317, 379, 432, 440.
s. auch Buchindex s. t. *-Ārā' wad-diyānāt*.
Nauf al-Bikālī iv 57.
-Nāwūsīya ii 424 f. – iv 750.
Nazwā ii 190, 712.
-Naẓẓām i 52, 214, 356 f., 358 f., 366, 369, 372, 393, 403, 416, 442. – ii 17, 21, 40 f., 86, 110, 177 f., 180, 182, 222 f., 260, 298, 301, 318, 382, 403, 405, 415, 426, 518, 638, 732. – iii 41, 52, 56, 62 f., 65, 68, 70 f., 84, 86-88, 91, 104, 111, 116 f., 120, 128, 137, 139-141, 147, 164, 169, 193, 203, 208, 215, 217, 222, 225 f., 228, 233, 235 f., 238-240, 246, 249, 252 f., 261, 266, 270, 276 f., 289, 293, 296-419, 421-423, 425, 428 f., 431-433, 435 f., 438, 442, 446, 481. – iv 1, 4-7, 29, 31, 33 f., 43, 55, 60-62, 64-67, 70, 72 f., 81, 87, 89, 97 f., 101 f., 105, 107, 109, 111, 113, 115 f., 118 f., 128-130, 142, 144, 147, 149 f., 155 f., 163, 165, 167, 169, 176, 206 f., 232, 268, 272, 279, 302 f., 309-312, 321, 326 f., 336, 359, 371, 397, 409, 433, 435 f., 442, 445-447, 451, 458, 461, 463 f., 468, 470, 472 f., 476, 482, 484, 500-502, 509 f., 512, 514-517, 519 f., 527, 536-538, 556, 572, 575 f., 588, 600, 608 f., 638, 641, 645, 652 f., 656 f., 663, 666 f., 670 f., 688, 690 f., 699, 709, 711, 714 f., 718, 724, 730 f., 733-735, 758, 761 f. – v 42, 74, 76, 78, 80 f., 95, 158, 161, 174, 195, 203, 233, 235, 248 f., 254, 265, 271, 274-277, 279, 283 f., 289, 299, 307, 326, 331, 333, 368-371, 376, 380, 385-388, 402, 412, 433, 456. – vi 1-204, 238, 276, 279 f., 289, 301, 314 f., 320, 344, 348, 359, 377, 393, 444, 446.
Nemesios von Emesa iv 520.
Nēšāpūr i 187, 325, 388. – ii 23, 189, 209, 457, 471, 494, 514, 534 f., 542, 555, 557, 559, 561, 566-569, 578, 585 f., 591, 600, 604-610, 612, 621, 632, 637, 660. – iii 61, 101, 156 f., 185, 196, 311, 508. – iv 15, 120, 161, 196, 216 f., 242, 251-254, 296, 324, 521, 541, 571, 601, 644, 691.
Nestorchronik iv 557.
Nestorianer i 55. – ii 441, 469, 548, 612. – iii 144.
Neuerung i 91. – ii 105, 258, 396, 532 f., 538, 554, 614, 695, 727. – iii 132, 177, 452. – iv 199, 210, 220, 284, 429, 678 f., 687, 693, 728. – v 1, 7, 147, 279, 453. – iv 274.
s. auch Wortindex s. v. *bid'a* und *aḥdaṯa*.
Neuplatonismus ii 170, 445, 454, 499 f., 502. – iii 43, 83, 340. – iv 273, 359, 417, 425 f., 433, 440 f., 450, 455, 511, 518, 732.
s. auch „Jamblich", „Plotin", „Proklos".

Nichtseiendes,
s. „*maʿdūm*"; auch Wortindex s. v.
Niftawaih iv 145, 224.
Nihāwand i 402. – ii 240, 496. – iii 440. – iv 243, 278.
Nihyā iv 235.
Nikephorion,
s. „Raqqa".
Nikephoros I. iii 27, 104.
Niketas von Byzanz iv 373.
Ninive i 149. – ii 441, 468 f.
Nisibis i 164. – ii 440, 442, 466, 469 f., 481. – iv 213.
Noah iv 574. – vi 295 f.
Nonnos von Nisibis ii 442.
Nordafrika i 418. – ii 232, 656.
Nuʿaim b. Ḥammād ii 550, 553, 698, 723-726. – iii 148, 152, 154, 448, 470, 477, 479. – iv 381, 430, 754. – v 224.
Nuʿaim b. al-Yamān i 268.
-Nuʿaimīya i 268 f. – ii 478.
Nūḥ b. Abī Maryam i 192. – ii 515 f., 520, 523, 529, 540, 549-552, 555, 723. – iv 751.
Nūḥ b. Darrāǧ b. ʿAbdallāh i 336, 391, 395. – iv 742.
Nūḥ b. Maimūn al-Maḍrūb iii 458.
Nūḥ b. Manṣūr, Sāmānide ii 565. – vi 367.
-Nukkār i 411, 413. – ii 187, 199, 210 f., 213-215, 602, 710. – iii 58. – iv 263 f., 270, 429, 564.
Numaila b. Murra al-ʿAbšamī ii 330 f.
Numair b. Aus i 98.
Nuʿmān al-Manānī i 442 f. – iii 221.
-Nuʿmān b. ʿAbdassalām ii 628.
Nuʿmān b. Bašīr i 112.
Nuʿmān b. al-Munḏir ad-Dimašqī i 97, 102.
nūr Muḥammadī,
s. „Muḥammad, als Lichtwesen".
-Nūrī, Abū l-Ḥasan iv 280 f., 286.
Nuṣair b. Yaḥyā al-Balḫī i 193. – ii 536 f., 539. – v 25.
Nuṣairier i 291, 295, 316 f., 454. – ii 18, 635. – iii 189, 436, 445. – iv 201, 294, 394.

Oberägypten,
s. „Ägypten".
Obrigkeit i 141, 212, 219, 222 f., 229, 238. – ii 295 f., 330, 347, 359, 390, 398, 540, 542, 591. – iii 217, 416. – iv 14, 250, 691-693, 704-706, 712 f., 716, 721.
Kritik an - ii 287 f., 680 f., 682 f. – iii 107, 132 f., 135, 436, 456. – iv 53, 56, 70, 180, 244, 715-717, 735.
Kontrolle der - durch fromme Leute i 84 f. – ii 293. – iii 492. – iv 46, 715.
s. auch Wortindex s. v. *sulṭān*.
Obskurantismus ii 30. – iv 93, 333, 337.
Offenbarung i 194, 202, 205, 280, 376, 412, 455. – ii 171, 400, 498, 614 f. – iii 51, 72, 128, 186, 200, 252-254, 277, 281, 395, 402, 405, 410, 413 f., 420 f., 433. – iv 9, 101, 135, 182, 214, 224, 320, 325 f., 333, 357, 361 f., 371, 388, 392,. 510, 571, 576, 599, 602 f., 605, 607, 616, 621 f., 624, 671 f. – v 121, 124, 246. – vi 390.
natürliche - ii 172, 175, 301 f. – iv 572-576, 679 f.
Okkasionalismus iii 232, 243, 368. – iv 86, 459, 474-476, 642.
Oman iii 58.
Ontologie i 342, 355-358, 437. – ii 398-402. – iii 37, 62, 68, 74-80, 88, 224, 228 f., 331-342. – iv 9, 28-31, 87, 476.
Opfer iv 289 f., 321, 347, 575, 597, 670. – v 173 f. – vi 461.
Optik i 365-367. – ii 502. – iii 227, 321, 354. – iv 138 f., 385, 398, 405, 414. – v 82 f. – vi 26, 94-96.
s. auch „Farbe".
Oq ii 585.
Origenes ii 172. – iii 76, 263, 278, 404, 432. – iv 378, 385, 457, 517, 534, 545 f., 555, 625, 642, 725.
Ostiran,
s. „Iran".
Ostjordanland i 67.

Palästina i 67, 106-110, 116, 223, 419. – ii 610. – iii 28. – iv 395.
Palladios iv 344.
Palmyra i 84, 138. – iii 200. – iv 235 f., 535.
Pandschab iii 95.
Paradies i 164 f. – ii 53, 90, 130, 366, 441, 515, 530, 569. – iii 154, 233, 255-263, 405, 421, 431 f., 439, 442. – iv 3, 32 f., 337, 380-382, 386, 389 f., 407, 412, 500, 523, 532, 544 f., 551-559, 757. – v 244 f., 407-417. – vi 123, 147, 150, 213, 485.
Verheißung des - für Muslime i 20, 144. – iv 93.
s. auch - *ʿašara al-mubaššara*.
Verheißung des - für Šīʿiten i 263, 276, 331, 388.
- noch nicht geschaffen i 390 f. – ii 152, 408, 505, 538. – iii 34, 53, 82, 107, 473. – iv 7, 13, 17, 357. – v 221, 244, 324. – vi 233, 268.
- endlich ii 408, 503, 505 f., 600, 620. – iii 53. – iv 453, 551-554. – v 217-219, 221.
irdisches - iii 152. – iv 389, 395 f., 412, 522 f., 531, 537, 549 f.

himmlisches und irdisches - ii 46, 274 f., 306. – iii 53 f., 435.
irdische Paradieseserfahrung ii 98 f., 110.
Stupor im - i 373. – iv 559.
Paradiesesjungfrauen,
s. „Huris".
Paraklet i 424. – iii 25, 377, 441. – iv 633 f., 637.
Parmenides iv 368, 373, 472.
Partev,
s. „Barḍa'a".
Pascal iv 206.
Wette des - i 453. – iv 744. – v 5.
Pataliputra ii 21.
Paulikianer iv 238.
Paulus i 5. – iv 574, 645.
-Pazdawī i 210. – ii 21, 280, 736. – iii 35 f., 73, 418. – iv 218, 297, 762.
Pelagianismus iv 504, 511.
Pᶜraṯ dᶜ-Maišan i 149.
Pērōz i 434.
Persien ii 139, 209, 238, 472, 601 f., 617. – iii 324.
s. auch „Iran".
Persis ii 23, 612, 614.
Persischer Golf ii 2, 103.
Persischkenntnisse ii 2, 42, 60, 80, 356, 690. – iii 101, 191, 210. – iv 239, 245, 393, 419.
Peter von Capitolias i 86.
Peter von Mayūmā i 86.
Pethion iii 395. – iv 188 f., 725.
Pferdefleisch ii 145.
Pharao i 175, 373. – ii 225, 228. – iv 532, 551, 553, 581.
Pharisäer ii 341.
Philo i 206. – ii 504. – iii 49, 410. – iv 417, 457, 517, 620, 624, 627, 648.
Philo von Byzanz vi 80.
Philosophie ii 87, 714 f. – iii 66, 218, 299 f., 304, 307, 331, 334, 343, 366, 372, 481. – iv 132, 142, 249, 256, 336, 354, 359, 431, 444, 471, 477, 534, 555, 573, 575, 603, 691, 717, 728-731, 733. – v 285. – vi 455.
Physik iii 64, 307 f., 331-352. – iv 111, 459, 468, 473, 477.
Plato i 365. – ii 714. – iii 43, 69, 77, 84, 243, 280, 318, 338, 353, 370 f., 375, 430. – iv 325, 433, 472, 502, 515 f., 519 f., 522, 670. – vi 18.
Plato der Kopte ii 399, 714.
Plotin iv 27, 520.
Plutarch iii 338. – vi 18.
Pneuma i 339, 441. – ii 39. – iii 331. – iv 5. – vi 72.
s. auch „Geist".
Poesie ii 156, 372-374, 395, 425, 554, 571, 663, 665, 689 f., 713. – iii 100 f., 109-112, 144, 151 f., 192, 219, 302-304, 476 f., 493, 500. – iv 37, 53, 132, 142, 166 f., 169, 269, 397, 514, 733.
politische Theorie,
s. „Herrschaftstheorie"; *„imāma"*.
Polytheismus,
s. *„širk"*.
Porphyrios iii 43, 374. – iv 344, 517.
Potentialität iii 258 f., 325. – iv 9 f., 28, 31 f., 45, 47-49, 129, 140 f., 158, 292, 312, 336, 438, 440, 454, 458. – vi 272.
Prädestination i 19, 24 f., 152, 168, 211, 253, 257, 263, 265, 267, 277, 328, 331, 341, 410, 424. – ii 68, 70, 137, 153, 189, 304, 308 f., 334, 457, 470, 481, 498, 538, 562 f., 580 f., 622, 709 f., 723. – iii 53, 99, 136, 163, 183, 186, 279, 468, 475. – iv 62 f., 68, 75, 193, 237, 242, 286, 337, 354 f., 362, 385, 435 f., 445, 450, 490-500, 507, 528, 539, 547, 551, 588, 660. – v 110, 175. – vi 296, 333.
Präexistenz,
- Muḥammads i 295. – ii 141, 486, 635. – iv 287, 380, 456, 540, 593, 604, 613, 626, 634.
- ʿAlīs und der Imame i 273. – ii 486. – iv 480, 595.
- des Menschen iii 278, 428 f., 431 f., 441. – iv 279, 393, 399 f., 422, 461, 527, 571.
- der Thora iv 626.
Predigt i 47. – ii 33, 45, 214 f., 620. – iii 103, 110, 113, 135. – iv 250, 284.
Preise iv 499 f., 735.
Priszian ii 445. – iii 352.
Proklos iii 43, 363. – iv 325, 441, 452, 504.
Prophet, s. „Muḥammad".
- nur für die Araber i 31. – iv 606, 637.
läßt etwas von Offenbarung weg i 282.
kein Prophet mehr nach Muḥammad,
s. „Siegel der Propheten".
Propheten i 345, 452. – iv 525, 540 f., 591 f., 597, 599-601, 643, 709, 711.
„Propheten", kūfische i 5, 152, 171, 234, 279, 284, 317, 320, 397. – iv 593 f., 604, 701.
falsche Propheten iii 163. – iv 261, 393 f., 640, 642. – vi 325.
Prophetengenossen i 194, 198, 268, 311, 379. – ii 271, 273, 308, 354, 408, 439, 478, 508, 586, 626, 659. – iii 129 f., 169, 195, 408, 451. – iv 15, 43 f., 59, 80, 96, 236, 239, 283, 335, 544, 565, 653, 658 f., 685-687, 697, 699, 702, 734, 744. – v 100. – vi 202-204.

Widersprüche der - i 340. – iii 390 f. – iv 659, 688. – vi 202, 234.
nicht an Ermordung ʿUṯmāns beteiligt i 71. – iv 14, 699 f.
s. auch „-ʿašara al-mubaššara".
Prophetie i 4, 376 f., 415. – ii 22, 274, 614 f., 627. – iii 11, 51, 132, 183, 202, 268, 286, 384, 405 f., 414 f., 432 f., 437, 442. – iv 40, 64, 90, 93, 100, 112 f., 144, 160, 262, 289, 302 f., 315, 320, 322-334, 341, 346, 591, 594, 601-603, 607, 619, 621, 623 f., 638 f., 650. – v 95 f., 127, 351. – vi 110, 173 f., 182, 266, 325-327, 396, 458, 462-467, 487 f.
permanente - i 31, 397. – ii 615. – iv 594.
als Lichtfunke ii 14.
als anvertrautes Gut ii 274. – iii 56, 286, 442. – iv 602. – v 161.
Pseudo-Dionys iv 426 f., 536.
Psychologie,
s. „ḫāṭir/ḫawāṭir", „Herz", „Seele"; Wortindex s. v. *aʿmāl al-qulūb*.
Ptolemaios i 366. – iv 323, 341, 487. – vi 487 f.
Pūšang ii 517, 573. – iii 104.
Pythagoras ii 38. – iii 430, 439. – iv 344.
Satz des - iii 317 f. – vi 3, 17 f.
Pythagoreer iii 43, 366. – iv 464.

Qabīṣa b. ʿAbdarraḥmān al-Quḥāfī ii 461.
Qabīṣa b. al-Muḥāriq al-Hilālī iv 174.
-Qadarīya i 23, 59, 89 f., 113, 116, 120, 127 f., 373, 408-410, 440. – iii 29, 162, 434. – iv 36, 149, 243, 248, 266-268, 270, 439, 489 f., 492, 494 f., 497-499, 503, 510, 537 f., 595, 660, 665, 676, 684, 706. – vi 185.
in Syrien i 72-135, 142. – iv 235, 237, 497, 508, 708.
in Mekka ii 643-655. – iv 753.
in Medina ii 668-700. – iv 232.
im Yaman ii 702-708. – iv 233, 753.
im Irak i 162 f., 179, 183, 186, 340. – iv 498.
in Kūfa i 229-233, 412.
in Baṣra ii 44, 47 f., 50-87, 89 f., 92, 95 f., 98 f., 102, 105, 118, 131, 137 f., 161, 166, 169, 173, 189, 202-206, 217-219, 244, 274, 308, 323, 325, 327, 334, 341 f., 347, 354, 365 f., 369 f., 376 f., 382, 386, 397, 441, 452 f., 457, 459, 467 f., 471, 537, 569 f., 601, 634, 641, 643-655, 659-661, 664, 666 f., 668-700, 703-708, 723, 736. – iv 176, 195, 546, 656, 745.
als Begriff i 371. – ii 51, 206, 306, 340, 370, 379, 688. – iv 272, 331. – v 165, 224, 367. – vi 288.
-Qaddāḥ ii 186.
qāḍī i 51, 187, 222, 242. – ii 42-44, 66, 122-124, 126, 130, 145, 154, 156, 160, 162, 362, 415, 417, 511, 542, 555, 589. – iii 54, 216, 466, 469. – iv 115, 211, 242-244, 247, 249, 266, 269 f., 663 f., 676, 707, 722, 732, 751.
qāḍī al-ǧaiš i 101.
Qāḍī Nuʿmān i 270. – iv 51, 702.
-Qādir, Kalif iii 507. – iv 242, 249.
Qādisīya ii 444. – iii 29. – iv 334.
-Qaḥṭabī, Aḥmad b. Muḥammad iii 442-445. – iv 292, 758. – vi 221, 432.
qāʾim,
s. Wortindex s. v.
Qairawān i 413. – ii 611, 693, 727. – iii 479, 480. – iv 260, 265-272, 276, 404, 578, 642.
Qais al-Ašaǧǧ ii 239.
Qais al-maʾṣir i 157 f.
Qais b. Hāniʾ al-ʿAnsī i 95.
Qais b. Muslim al-Ǧadalī i 179 f. – ii 659.
Qais b. ar-Rabīʿ al-Asadī i 246, 251 f.
Qais b. Saʿd ii 649.
-Qaisī, Haiṯam b. Sulaimān iv 221.
-Qalānisī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad ii 638. – iv 181, 185, 468, 616. – vi 4, 352, 378, 413, 415 f., 422, 444, 450 f.
qalb,
s. „Herz".
Qalīqalā ii 292.
Qaʿnab b. Aʿyan i 327. – ii 216.
Qandahār ii 500.
Qarmaten ii 712. – iii 210. – iv 232, 239, 333, 381, 405, 692.
-Qarmīsīnī, Abū Ḥafṣ al-Muʿauwad iv 255.
Qaryat al-Faʾw ii 639.
Qaryat al-Milḥ iv 231.
-Qaṣabī,
s. „Ǧaʿfar b. Mubaššir".
Qasāmil(a) i 110.
Qāsim b. al-ʿAbbās al-Lahabī ii 250, 672.
Qāsim at-Tammār iii 208.
Qāsim b. Abī Bazza i 243. – sii 643.
-Qāsim b. al-Faḍl al-Ḥuddānī ii 165.
Qāsim b. Ḫalīl ad-Dimašqī i 71, 129. – iv 130, 236 f., 588, 615. – vi 234-236, 428 f.
Qāsim b. Ibrāhīm i 47, 267, 360. – ii 29-35, 717 f., 734. – iii 131, 232, 239, 336, 368. – iv 13, 60, 71, 82, 207 f., 232, 325, 343, 358, 388, 405, 422, 425, 434, 436, 438, 496, 626, 671, 711 f., 723. – v 104-108.
-Qāsim b. Maʿn al-Huḏalī i 215, 235.
Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr ii 360 f., 365. – iv 658.
-Qāsim b. Muḥammad b. Ḥumaid al-Maʿmarī ii 450.

-Qāsim b. aṣ-Ṣaʿdī ii 311 f.
Qāsim b. Saiyār al-Ǧurǧānī iii 208.
Qāsim b. ʿUṯmān al-Ǧūʿī i 145.
-Qāsimī, Ǧamāladdīn iii 507.
Qaṣr Ibn Hubaira (Ortsname) iii 3.
Qatāda b. Diʿāma i 35 f., 46 f., 119 f., 132, 179, 211. – ii 1, 51, 54, 59-65, 67-71, 74, 79, 86, 89 f., 112, 132, 135-145, 191, 198, 202, 209, 217, 229, 269, 278, 298 f., 337 f., 341, 350, 364, 378, 380, 436, 567, 655, 670 f. – iii 128, 264. – iv 59, 370, 386, 391, 523, 529, 593, 598, 607, 677. – v 142, 151, 166, 450. – vi 282.
Qatāda b. Nuʿmān iv 403.
Qaṭan i 127.
Qaṭan al-Hilālī ii 240. – iv 174.
Qaṭan b. Kaʿb al-Quṭaʿī ii 58.
Qaṭarī b. al-Fuǧāʾa ii 573, 613 f.
-Qaṭīʿī, Abū Yūsuf Īšuʿ ii 447.
-Qaṭʿīya i 354. – v 76.
Qazwīn ii 120 f. – iii 480.
qibla iii 395. – iv 67, 692.
-Qifṭī iv 146.
Qinnasrīn i 67. – iii 221, 484.
qirāʾa bil-alḥān i 164, 323. – ii 219. – iv 176 f., 748.
-Qirqisānī i 453. – iii 268, 395 f. – iv 27, 188, 303, 307, 334 f., 559, 631.
qiṣaṣ al-anbiyāʾ i 345. – ii 93 f., 141.
-qiyām bil-lail i 90, 107, 124, 232, 246, 265. – ii 100, 104, 368, 543, 620, 673.
qiyās,
(= rationales Schließen) i 54, 436. – ii 277, 504. – iv 426, 661, 664 f. – vi 247 f.
(= Analogieschluß) i 180-190, 263, 339 f., 415. – ii 129 f., 132-134, 143, 148, 162, 191, 208, 221, 277, 293, 302, 415-417, 597. – iii 76, 142, 171, 187, 268-270, 289, 387 f., 390. – iv 66 f., 78, 119, 145, 239, 267, 661-663. – v 145, 162, 171-173, 210, 365, 453. – vi 177, 180, 190 f., 278, 284 f.
qiyās aš-šabah ii 133, 148. – iv 662, 750.
qiyās aṣ-ṣūra ii 416. – v 210.
s. auch Wortindex s. r. *q-y-s*.
Qubais b. az-Zubair i 448.
Qudaid b. Ǧaʿfar ii 183. – v 283.
Qudāma b. Ǧaʿfar iv 317.
Qudāma b. al-Munḏir ii 704.
-Qudūrī iv 239.
Qūhistān ii 573, 585 f.
Qum i 281, 388. – ii 425, 566, 589, 630 f., 638. – iv 147.
-Qūmiṣī, Daniel iv 536.
-Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm iv 551.
-Qummī, Saʿd b. ʿAbdallāh i 388, 391, 393.
Qumrān i 402. – iii 397. – iv 624, 647, 749.
qunūt,
s. Wortindex s. v.
Qunwa bt. Rušaid i 291.
Quraiš i 130-132, 212, 250, 421, 435. – ii 167, 339, 342, 409, 663, 689, 692, 734. – iii 55 f., 130, 217, 300. – iv 331, 709 f., 713, 734.
Quraiš al-biṭāḥ i 181.
Quraiš b. Anas al-Anṣārī v 175.
qurbā, al-mawadda fī l-qurbā, ḏū l-qurbā,
s. Wortindex s. v.
Qurra b. Iyās ii 126.
Qurra b. Šarīk ii 720.
qurrāʾ i 46, 152, 156 f. – ii 43, 93, 127, 217, 654. – iii 106. – iv 607.
Qurṭ b. Ḥuraiṯ al-Bāhilī ii 76.
Quṣair ʿAmra i 25, 84.
-Qušairī iv 366, 423, 428, 501.
Quss b. Sāʿida iv 426.
quṣṣāṣ i 12, 41, 46, 52, 155 f., 160, 164, 404. – ii 15 f., 42, 68-70, 78, 80 f., 83, 91, 97, 121, 141, 168, 297, 325, 330, 346 f., 378, 394, 461, 494, 513, 515 f., 526, 533, 575, 664, 672, 687, 704, 723. – iii 89, 103, 111, 135, 163, 239. – iv 142, 377, 599, 721 f., 732, 735, 751.
Quṣṭā b. Lūqā ii 421. – iii 207. – iv 341, 469, 520.
Qutaiba b. Muslim i 166. – ii 492, 508, 510, 577.
Qutaiba b. Saʿīd ii 544.
Qutaiba b. Ziyād iii 176 f.
Quṭam b. Ǧaʿfar iv 69.
Quṭāmī i 29.
Quṭrub ii 41, 86, 246. – iii 35, 300, 476. – iv 268, 338.

Rabāb as-Siǧistānī ii 599.
-rabb, Gottesprädikat i 3, 14, 375. – ii 500. – iii 13. – iv 402, 406.
Rabīʿ al-Ḥāriṯī i 42.
-Rabīʿ b. ʿAbdallāh b. Ḫuṭṭāf ii 69.
Rabīʿ b. ʿAbdarraḥmān b. Barra ii 83 f., 319 f.
Rabīʿ b. Ḥabīb i 23, 405, 411 f., 414. – ii 144, 191, 198-202, 204, 206-208, 210 f., 220, 229, 467, 601, 603, 711. – iii 184, 386. – iv 756. – v 120.
Rabīʿ b. Ḥayyān i 83, 129.
Rabīʿ b. Ḫuṯaim iv 622.
Rabīʿ b. Ṣabīḥ i 143. – ii 52, 63, 67, 104 f., 120.
Rabīʿ b. Yūnus i 447. – ii 291 f. – iii 28, 60, 470. – v 168.

Rabīʿ b. Ziyād ii 42.
Rābiʿa al-ʿAdawīya (al-Qaisīya) i 144. – ii 101 f. – iv 556.
Rabīʿa b. ʿAbdarraḥmān,
s. „Rabīʿat ar-raʾy".
Rābiʿa bt. Ismāʿīl i 144 f. – iv 740.
Rabīʿa b. Yazīd al-Iyādī i 77.
Rabīʿat ar-raʾy i 188, 190. – ii 130, 147 f., 664, 669, 688, 691, 693.
-Rāḍī, Kalif iv 381.
rafʿ al-yadain i 154. – ii 215, 326, 533 f., 535, 566. – iii 452. – iv 680, 751.
-Rāfiḍīya,
s. „Rawāfiḍ".
-Rāfiqa ii 472. – iii 101.
raǧʿa,
s. Wortindex s. v.
Raǧāʾ b. Abī ḍ-Ḍaḥḥāk iii 180.
Raǧāʾ b. Ḥaiwa i 76, 79. – ii 136, 360 f., 366.
Rāġib al-Iṣfahānī iv 357, 361, 372, 554, 693, 762.
Raḥbat Mālik b. Ṭauq i 114. – iv 235. – v 5.
-Raḥmān, Gottesname i 3. – ii 500. – iv 26. – v 218, 363.
raʾīs ahl al-masǧid i 12.
Raisān v 302.
Raiy i 14, 215, 436. – ii 25, 65, 511, 576, 612 f., 630, 632-634, 636-638. – iii 310, 444, 464. – iv 147, 161 f., 216 f., 245, 255, 297, 369, 530, 680.
Rāma vi 50.
Ramaḍān, Berechnung des -anfangs i 439 f., 450. – iv 681.
Rāmhurmuz ii 394, 421, 613. – iv 247.
-Rāmhurmuzī, ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās iii 294. – iv 247. – v 456.
-Rāmhurmuzī, al-Ḥasan b. ʿAbdarraḥmān iv 116.
Ramla i 63, 228.
Raqaba b. Maṣqala al-ʿAbdī ii 100, 368 f., 551. – iv 415.
Raqqa i 45, 86, 139, 153, 168, 190, 216, 255, 448. – ii 132, 326, 440, 442, 446, 450, 455, 464, 469, 471-473, 485, 487, 540, 553. – iii 28, 60, 101, 104, 151, 190 f., 218, 452, 455-459, 462, 464, 474-476. – iv 124, 231, 282, 577.
-Raṣṣāṣ, Aḥmad b. Muḥammad iv 110.
Rassenunterschiede iii 352. – vi 86.
ratio legis,
s. Wortindex s. v. *ʿilla*.
Rationalismus ii 32. – iii 51 f., 142, 163, 169, 176, 187, 306, 380, 387, 389 f., 406. – iv 63, 115, 205, 289 f., 318, 320 f., 348, 363, 422, 452, 509, 529, 535, 572 f., 575 f., 588, 639 f., 663, 669, 673.
Rauḥ al-ʿAbdī iii 132.
Rauḥ b. ʿAbdarraḥīm iv 742.
Rauḥ b. ʿAnbasa b. Saʿīd ii 422.
Rauḥ b. ʿAṭāʾ b. Abī Maimūna ii 55. – iii 132.
Rauḥ b. Ḥātim i 246. – iv 755.
Rauḥ b. Zinbāʿ i 107. – iv 739.
Raum i 363 f., 367, 436. – iii 67, 70, 225 f., 233 f., 238 f., 325 f. – iv 150, 159, 192 f., 390, 409, 463, 467-469. – v 274.
rawādif (in Kūfa) i 151.
Rawāfiḍ i 169, 218, 235, 239, 241, 245, 248, 253, 255, 268, 272-403, 288, 298, 403, 407. – ii 11, 116, 424, 475, 479, 506, 600, 628, 635. – iii 94, 98, 100, 108, 130, 150, 152, 187, 217, 416, 447. – iv 80, 96, 300 f., 417, 594, 600, 685, 702 f., 742. – v 92, 124, 251, 260, 279, 284, 288, 353, 397. – vi 210, 316.
-Rāwandīya i 50, 440. – iii 10-17, 429.
raʾy,
s. Wortindex s. v.
-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad b. Zakarīyāʾ ii 564, 627, 638. – iii 32, 133, 430. – iv 93, 120, 252, 291, 316, 323, 326, 331, 333 f., 338, 341, 346, 469, 575, 704-706, 713. – vi 317, 368, 465.
Rebellion ii 226, 409, 537, 563. – iv 160, 704-706.
Recht, islamisches i 149, 260, 262 f. – ii 628, 682, 719. – iii 169, 188, 268, 286, 387-389, 496, 498. – iv 57-59, 65-67, 94, 119, 195 f., 210, 220 f., 482, 487, 491, 499 f., 511, 573, 576, 586, 646, 649, 654 f., 660 f., 684, 688, 731-734, 763. – vi 282 f.
šīʿitisches - i 234. – iii 18. – iv 709.
baṣrische Rechtsschule ii 121-164, 301 f., 305, 313, 349, 416-418. – iv 747.
Recht/Rechte,
s. Wortindex s. v. *ḥaqq*.
Rechte Gottes,
s. Wortindex s. v. *ḥuqūq Allāh*.
Rechtleitung i 195, 197, 276. – ii 565. – iv 386. – vi 170, 374.
Rede,
- Gottes i 285, 330, 376. – ii 109, 182, 268, 434, 455, 507, 725, 733, 741. – iii 72, 123, 165, 241, 280, 283-285, 408-410, 455, 459 f. – iv 23, 61, 81-83, 144, 151, 159 f., 165, 182, 184-186, 188, 191, 202, 204, 212-214, 224, 391, 419, 432, 614-

618, 620 f., 624, 627-630. – v 220, 222, 425 f. – vi 157 f., 277, 305 f., 361, 381, 411-414, 421 f., 425, 427.
s. auch „Gericht", *„ḫalq al-Qur'ān"*; Wortindex s. v. *ḥikāya*.
- des Menschen ii 163. – iii 233, 248, 255, 284, 358, 379, 408 f. – iv 83, 185 f., 218, 310, 313, 428. – v 420, 426 f., 434. – vi 277, 306, 414 f., 448.
übertragene -, s. *„maǧāz"*.
Regen i 365 f. – iii 348. – v 84.
Reichtum ii 18, 20, 326, 345, 637. – iii 63, 106, 131, 134 f., 212. – vi 420.
Reinheitsgebote ii 232, 496, 547, 624, 667, 673. – iii 171, 179. – iv 65, 69 f., 356, 361, 370, 532, 544, 599, 762. – vi 191-193.
s. auch „Hand geben".
Reise, nächtliche,
s. *„isrā'"*.
Relation iv 137 f., 140, 505.
Responsa iv 3, 242, 246 f., 254-256, 553, 718, 724.
Reue iii 203. – iv 580-582, 588, 697, 700.
s. auch „Buße".
Rēvand iv 296.
revelatio continua,
s. „Prophetie, permanente".
Rhetorik ii 21, 37, 297, 313. – iii 76, 101, 112-114, 161, 500. – iv 175, 609 f., 665, 720, 726 f., 730.
ribāṭ, Grenzwacht i 94, 107, 113, 141. – ii 103 f., 120, 543, 715. – iii 107. – iv 247, 284, 412.
Ricoldo da Montecroce iv 693.
riḍā,
s. „Gott, Freude/Wohlgefallen" und Wortindex s. v.
-riḍā min āl Muḥammad i 250. – ii 293. – iii 18, 31, 150, 155. – iv 707.
-riḍā min al-umma i 88.
Ridda i 4. – ii 563, 586. – iv 171, 583.
Rīf iv 260.
riyā', Augendienst,
s. Wortindex s. v.
Riyāḥ b. ʿAmr al-Qaisī ii 101.
Rizām b. Muslim iii 15.
Rizām b. Sābiq iii 15, 18, 20. – iv 755.
rizq, Lebensunterhalt i 76, 111, 141, 410, 414. – ii 48, 56, 82, 546. – iii 164, 202, 279. – iv 399, 457, 493, 497-499, 660. – v 442 f.
= Macht i 74, 132. – iv 497.
= Sold i 87. – ii 492.
Robinson-Motiv iv 669 f.
Rosette ii 736.
Ru'ba b. al-Ḥaǧǧāǧ ii 48, 367. – iii 111. – iv 665.
Ruhe iii 40, 75, 86, 228, 230, 233 f., 237, 263, 320, 325 f. – iv 4, 29 f., 48, 128 f. – v 264, 275, 303. – vi 14, 346 f.
Rūmān iv 528, 531.
-Rummānī iii 133, 184, 412. – iv 339, 610, 675. – v 424.
Ruṣāfa ii 87, 636. – iii 451, 469 f., 476, 496, 504 f.
Rušaid al-Haǧarī i 256, 290 f., 297, 386. – iii 13.
Rušaid aṭ-Ṭūsī ii 593.
Rustam iv 404.
Rustamiden iii 480. – iv 259, 262 f., 274.
Ruwaim iv 70.
ru'yat Allāh i 139, 144, 211, 228, 266, 275, 345, 362, 383. – ii 90, 97, 99 f., 106, 109, 182, 186, 208, 379, 415, 422 f., 428, 432, 455, 500, 502, 504 f., 528, 530, 535, 550 f., 642, 654 f., 698, 700 f., 711, 726 f., 739. – iii 49 f., 60, 136, 156, 184, 256, 288, 294, 382, 438, 455, 464, 467 f., 472-474, 479, 496. – iv 9, 57, 66, 138, 160, 191, 214, 221, 225, 247, 268, 286, 387-392, 406, 411-415, 421, 423, 543. – v 220-222, 241, 354 f., 358-360, 398. – vi 379.
- als *ziyāda* ii 379, 550 f. – iv 413.
- *bil-qalb* i 160. – iii 49 f., 60, 256, 382. – iv 390, 413.
- im Traum i 230. – ii 100, 504, 559, 724. – iv 390, 415.
- auf Erden ii 99, 504. – iv 283, 413, 415.
Schau ʿAlīs (oder der Imame) i 273. – iv 414 f.

Saʿadyā ii 729. – iii 395-397, 410. – iv 303 f., 347, 349, 376, 576, 729.
Saba ii 114.
Šabāba b. Sauwār al-Madā'inī iii 7 f.
Saba'īya i 160, 170, 173, 176-178, 285 f., 290, 298, 304, 308 f., 314, 380. – iii 435. – iv 387, 699. – v 9 f., 12, 15.
šābb, Jüngling i 346, 400, 403. – ii 530, 724. – iv 381, 389, 743.
sabb aš-šaiḫain, sabb aṣ-ṣaḥāba i 309-311. – iii 28, 187, 416. – iv 90, 744.
Sabbābīya i 309.
Ṣabbāḥ b. Yaḥyā al-Muzanī i 268, 288 f., 345. – iv 598.
-Ṣabbāḥ b. al-Walīd al-Murǧi'ī i 221. – ii 183.
Sabbat iii 396. – iv 302-304, 403, 457, 623. – vi 170.

-Ša'bī i 40, 78, 156, 161, 180, 189, 216, 403. – ii 138, 236, 360-362, 364, 484. – iii 388. – iv 370, 554, 622, 661, 722.
Ṣābi'a, Sabier i 421, 426, 428, 435. – ii 13, 38, 443-449, 450, 454, 560, 614f. – iii 156. – iv 120, 125, 344, 459, 548, 594, 604, 720, 750. – v 127.
Šabīb an-Naǧrānī i 134. – ii 596.
Šabīb b. ʿAṭīya i 226, 406. – ii 601. – iv 698.
Šabīb b. Šaiba ii 242f., 244, 252, 292. – iv 124. – v 191.
Šabīb b. Yazīd aš-Šaibānī ii 195, 460-463, 590.
Sābiq al-Barbarī i 15.
-Ṣābūnī iv 297, 323, 668.
Sābūr b. Sahl iii 496.
Sabzawār ii 605.
Sa'd b. Abī Waqqāṣ i 27, 153f., 327. – ii 444. – iv 375. – vi 197, 286.
Sa'd b. Ibrāhīm b. ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf ii 669.
Sa'd b. Muʿāḏ v 328.
Sa'd b. Muḥammad al-ʿAufī iii 458.
Sa'd b. Sa'īd al-Maqburī ii 674.
Sa'd b. ʿUbāda iv 702, 709.
Sa'd b. ʿUbaida as-Sulamī i 404.
Ṣa'da ii 311f., 709. – iv 753.
Ṣadaqa b. ʿAbdallāh as-Samīn i 118.
Ṣadaqa b. Yasār ii 658f.
Šāḏḏ b. Yaḥyā ii 437. – iii 188.
Šaddād al-Ḥāriṯī iii 304.
Šaddād b. Ḥakīm ii 542f.
-Šāḏilīya iv 198.
Sadīr b. Ḥukaim aṣ-Ṣairafī i 333f.
-Ṣadūf v 188, 190.
šafāʿa,
s. „Fürsprache".
-Ṣafadī iv 165. – v 81, 442.
Ṣafaviden iv 677, 681.
-Saffāḥ, Kalif i 88, 90, 128, 149, 156, 181, 258, 286, 440, 446. – ii 1, 6, 158. – iii 3, 14, 16, 154.
seine Thronrede i 7, 13, 16, 87.
als Mahdī i 7.
-Šāfiʿī i 61, 122, 188f., 191, 194, 207, 246, 249. – ii 77, 122, 161, 164, 277, 417, 420f., 525, 637, 650f., 662, 669, 674, 681, 683f., 686, 696, 698f., 709, 717, 723, 729, 731-734, 742. – iii 60, 178f., 187, 195, 293f., 298, 385, 390, 467f., 479, 506. – iv 195f., 201, 204, 210f., 214, 223, 244, 430, 651, 656f., 662f., 726, 728, 763. – v 50. – vi 422.
Šāfiʿiten i 191. – ii 491, 534, 557, 566, 589f., 607, 627, 629, 632, 638. – iii 170, 179, 477, 494. – iv 196, 210, 218, 246, 274, 410, 644, 687, 700, 728.
safīr iii 97.
Ṣafwān al-Anṣārī i 48, 105, 272. – ii 8f., 12-14, 236, 238, 241f., 244, 246, 253, 310, 317, 319, 382-387, 394f. – iv 235, 258. – v 183-192.
Ṣafwān b. Sulaim az-Zuhrī ii 672f.
saǧʿ ii 33, 168, 174, 241, 248, 297, 319, 325, 330. – iii 305.
Ṣaǧān ii 559.
-Sāǧī, Zakarīyā' b. Yaḥyā ii 55, 65, 71, 197, 284, 650.
Šāh aṭ-Ṭāq,
s. „Šaiṭān aṭ-Ṭāq".
Šāh Walīyullāh Dihlawī iv 390, 613.
ṣaḥāba,
s. „Prophetengenossen" und Wortindex s. v.
šahāda i 196. – ii 61, 172, 497, 595, 616. – iii 136. – iv 41, 356, 362, 570f., 691, 693f.
auf frühen islamischen Münzen i 9.
dreiteilig i 95, 125.
Saḥbān Wā'il iv 206. – v 183, 185.
-Šaḥḥām iii 46, 90, 137, 213f., 216, 220, 262, 265, 291f., 492. – iv 17, 45-51, 75, 110, 130, 140, 154, 279, 312, 440, 454, 459, 504, 529. – v 176, 268, 274, 315, 331, 402f., 426, 451, 455. – vi 271-273, 287, 342.
Ṣāḥib Ibn ʿAbbād i 359f. – ii 638. – iii 310. – iv 92, 154, 216, 252, 297, 369. – vi 293.
Ṣāḥib aṭ-Ṭāq,
s. „Šaiṭān aṭ-Ṭāq".
ṣāḥib Yāsīn i 285, 403.
šahīd, Blutzeuge i 21, 287. – ii 378, 530f., 719. – iii 36, 107, 435. – iv 13, 404, 421, 520, 524f., 553.
Sahl at-Tustarī i 209. – ii 102. – iv 273, 287, 362, 387, 427, 643.
Sahl b. Abī ṣ-Ṣalt as-Sarrāǧ ii 57.
Sahl b. Hārūn i 132. – ii 19, 119. – iii 217, 304. – iv 361, 517, 757.
Sahl b. Marzubān, Abū Naṣr iii 482.
Sahl b. Salāma al-Anṣārī iii 173-176, 197, 448, 471. – iv 712f., 741.
Sahl b. Ṣāliḥ ii 211, 216. – v 120.
Saḥnūn ii 696. – iii 479f. – iv 267-269, 676.
Šahr b. Ḥaušab ii 360, 514.
-Šahrastānī i 434f. – ii 50, 109, 234, 273, 281, 335, 337, 397, 448, 573f., 599, 736. – iii 36, 78, 165, 252, 273f., 305, 366, 417, 428, 433. – iv 17, 55, 97, 107, 187, 291, 376, 402, 434, 448, 476, 566, 623. – v 442. – vi 218, 250, 329, 334f., 337, 367, 430.
Ṣaḥṣaḥ i 52. – ii 396. – v 272.
(Banū) Šaibān i 34, 349. – iii 150. – iv 2.

Šaibān b. ʿAbdalʿazīz al-Yaškurī ii 465.
Šaibān b. ʿAbdarraḥmān at-Tamīmī ii 140.
Šaibān b. Salama ii 581, 590-592. – iv 378.
-Šaibānī, Muḥammad b. al-Ḥasan i 139, 184, 208, 215 f., 218, 220, 229. – ii 449, 473, 541, 555, 564, 633, 636. – iii 19, 60, 133, 179, 508. – iv 220, 418, 430, 656, 756.
Saʿīd al-ʿAllāf i 414. – ii 219. – iv 176 f.
Saʿīd al-Ǧumaḥī iii 34. – iv 674.
Saʿīd al-Hadaʾī i 413 f. – iv 177. – v 121-124.
Saʿīd al-Maqburī ii 674, 680, 686.
Saʿīd al-Muqriʾ iv 177. – vi 398.
Saʿīd an-Naḥwī ii 492, 549.
Saʿīd b. ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Maḥbūb iv 754.
Saʿīd b. ʿAbdalʿazīz at-Tanūḫī i 72, 91, 95, 104, 120, 128.
Saʿīd b. Abī ʿArūba i 118 f., 132, 232. – ii 51, 62-65, 71, 72-74, 85, 105, 137, 139-143, 325, 351, 382, 471, 561, 569. – iv 603, 719.
Saʿīd b. Abī Burda ii 132.
Saʿīd b. ʿAmr b. Ǧaʿda al-Maḫzūmī ii 1.
Saʿīd b. al-ʿĀṣ i 78, 292.
Saʿīd b. Bahdal ii 465 f.
Saʿīd b. Bašīr al-Azdī i 82, 118-120. – ii 63, 140 f., 471.
Saʿīd b. Ǧubair i 15, 155, 159, 198, 248. – ii 43, 64, 123, 140, 459, 511. – iii 171. – iv 585, 603. – v 28, 361.
Saʿīd b. Ǧubair al-Ḥimyarī ii 181.
Saʿīd b. Hārūn i 414. – iv 177.
Saʿīd b. Ḥumaid iv 132.
Saʿīd b. Ḥuṭaim al-Hilālī i 231.
Saʿīd b. al-Musaiyab i 96. – ii 68, 136, 142, 144, 423, 664, 700 f. – iii 17. – iv 715.
Saʿīd b. Sālim al-Qaddāḥ ii 650, 662.
Saʿīd b. Sallām (al-ʿAṭṭār al-Baṣrī) ii 4, 15.
Saʿīd b. Salm ii 294.
Saʿīd b. Zaid vi 286.
Saʿīda ii 203.
Saif b. (Abī) Sulaimān al-Maḫzūmī ii 648.
Saif b. Ḏī Yazan i 435.
Saif b. ʿUmar i 417. – ii 716. – iii 57. – iv 598, 690, 699.
Ṣaimara iv 16, 47, 241-243, 300.
Šaʿiṯ b. ʿUmair i 415.
Šaiṭān aṭ-Ṭāq i 190, 288, 328, 336-342, 343 f., 346-348, 350, 359, 371, 374, 381, 439. – ii 318. – iii 299. – iv 377, 380, 455, 494, 702, 733, 742 f., 760. – v 66-68, 74. – vi 229.
Saiyār b. Ḥātim al-ʿAnazī iv 746.
Saiyid Aḥmad Khan iv 613.
-Saiyid al-Ḥimyarī i 138, 169, 238, 256, 304 f., 338. – ii 5, 155, 314, 532. – iv 742.
-Šaizarī, Muslim b. Maḥmūd ii 247 f.
Šākir i 439.
-Sakkāk, Muḥammad b. Ḫalīl i 374, 392 f. – iv 70, 80. – v 102 f., 344. – vi 293 f.
-Saksakī ii 484. – iii 63. – iv 169. – v 129.
Saladin iv 616.
salaf ii 47, 695.
Salama b. al-Faḍl al-Abraš ii 634.
Salama b. Kuhail al-Ḥaḍramī i 184, 228, 243 f., 289. – iv 751. – v 52.
Salama b. Saʿd al-Ḥaḍramī ii 656.
Salamya i 66, 70.
Ṣāliḥ, Prophet iv 706. – v 190. – vi 137.
Ṣāliḥ an-Nāǧī ii 215 f.
Ṣāliḥ Qubba iii 327 f., 413, 422-428. – iv 29, 31, 33, 41, 87, 128, 133-135, 137, 139, 165, 414, 468, 475, 512, 757. – v 47 f. – vi 206-211.
Ṣāliḥ ar-Rašīdī (Sohn des Hārūn ar-Rašīd) iii 463. – iv 174.
Ṣāliḥ b. ʿAbdallāh at-Tirmiḏī ii 558.
Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs i 448, 455. – ii 4 f., 15-20, 36, 259. – iii 91, 100, 214 f., 297, 301. – v 392, 395, 420.
Ṣāliḥ b. Abī l-Aswad al-Laiṯī i 266.
Ṣāliḥ b. Abī Ṣāliḥ ii 216, 460. – iii 428. – vi 207.
Ṣāliḥ b. Abī ʿUbaidallāh, *kātib* ii 16.
Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal ii 628, 630. – iii 450, 456 f., 461, 464, 475.
Ṣāliḥ b. ʿAmr (b. Zaid ?) al-Uswārī ii 84, 314. – iii 428 (?). – iii 428 (?). – v 248.
Ṣāliḥ b. al-Aṣḥab i 128.
Ṣāliḥ b. Bašīr al-Murrī ii 68 f., 215 f., 419.
Ṣāliḥ b. Ǧanāḥ al-Laḫmī ii 19, 119.
Ṣāliḥ b. Kaisān ii 668.
Ṣāliḥ b. Kaṯīr ii 216.
Ṣāliḥ b. Mīṯam i 323.
Ṣāliḥ b. Muḥammad at-Tirmiḏī ii 557 f., 570.
Ṣāliḥ b. Musarriḥ ii 460-463. – iv 507, 555. seine Predigt i 13. – ii 461 f., 466.
Ṣāliḥ b. Rustum al-Ḥazzāz ii 58.
Ṣāliḥ b. Ṣāliḥ b. Ḥaiy i 246.
Ṣāliḥ b. Suwaid i 73, 85. – v 2, 4.
Ṣāliḥ b. Ṭarīf iv 261.
-Ṣāliḥī, Abū l-Ḥusain iv 41, 92, 125, 133-141, 143, 168, 305, 312, 345, 433 f., 454, 468, 471, 475, 479, 531, 569, 571, 577, 691. – v 213, 401. – vi 207-210, 303, 357-366.
Ṣāliḥīya i 249.
Sālim, maulā Abī Ḥuḏaifa i 131.
Sālim Abū l-ʿAlāʾ ii 26, 119, 411. – iv 425, 441.

Sālim b. Abī Ḥafṣa at-Tammār i 244 f., 283, 310. – v 52.
Sālim b. ʿAǧlān al-Afṭas i 77, 198. – ii 458 f.
Sālim b. Ḏakwān i 405.
seine *Sīra* i 35, 171-175, 177 f., 196, 286, 308, 406. – ii 230, 265, 601, 622. – iv 566. – v 13-17.
Sālim b. Ḥasan al-Bārūsī ii 610.
Sālim b. Maʿqil ii 64.
Sālim b. Muslim al-Ḥaššāb ii 662 f.
-Sālimīya ii 109 f. – iv 54, 82, 288, 432, 457, 537, 613, 618. – vi 422.
Sallām al-Abraš iii 162, 312.
Sallām b. Abī Muṭīʿ ii 173.
Sallām b. Miskīn al-Azdī ii 68, 202.
Sallām b. Sulaimān al-Muzanī, Abū l-Mundir ii 83, 379 f.
Salm al-Ḥarrānī i 353, 387.
Salm al-Ḥāsir ii 36.
Salm b. Aḥwaz ii 494.
Salm b. Qutaiba ii 6, 146, 168, 352, 365.
Salm b. Sālim al-Balḫī ii 540 f.
Salm b. Zarīr al-ʿUṭāridī ii 58.
-Šalmaġānī, Ibn Abī l-ʿAzāqir i 310, 454. – ii 50. – iii 452. – iv 556, 743.
Salmān al-Anṣārī iv 293, 297. – vi 335.
Salmān al-Fārisī i 212, 260, 379, 423. – ii 368, 509. – iii 6. – iv 385, 422. – v 99, 326.
Salomo i 65, 255, 344. – ii 65, 114, 320, 363. – iii 264, 302, 380, 411, 416. – iv 598. – v 114, 165, 450. – vi 166.
Ṣalt b. Abī ṣ-Ṣalt ii 576 f.
-Ṣalt b. Bahrām at-Taimī i 163.
Ṣalt b. Dīnār al-Hunāʾī ii 165.
Ṣalt b. Mālik al-Ḥarūṣī ii 712.
samāʿ ii 219, 630. – iv 281 f.
ṣamad, als Gottesprädikat, s. Wortindex s. v.
Samaidaʿ al-Kindī i 165.
-Samʿānī i 142. – iii 52. – iv 119, 166, 172.
Sāmāniden iv 253, 255.
Samaritaner iv 559, 626, 638.
Samarqand i 421. – ii 164, 511, 514, 536, 560, 562, 564-566, 610. – iv 2, 78, 183, 255, 369, 601, 618, 751.
-Samarqandī, ʿAlāʾaddīn Muḥammad v 24.
Sāmarrāʾ ii 157, 355, 358, 442, 474, 485, 726 f. – iii 3, 5, 213, 215, 469-471, 473, 488, 491, 494, 496 f. – iv 166, 189, 298, 302.
Samauʾal iv 609.
Samauʾal al-Maġribī iv 304.
-Šammāḫ ii 474. – iv 750.
-Šammāḫī i 5, 171. – ii 201 f., 265.
Samosata ii 451.
Samuel han-Nagīd iv 339.
Samura b. Ǧundab ii 282, 305, 549. – iv 356.
Ṣanʿāʾ i 7, 15, 33, 81, 84. – ii 404, 702-705, 708 f. – iv 233.
Šānāq iii 207, 336.
Sandalen ii 362, 385.
-Ṣandalī, ʿAlī b. al-Ḥasan iv 242.
-Sanūsī, Muḥammad b. Yūsuf iv 99.
Šāpūr I i 419.
Šaqīq al-Balḫī i 223. – ii 545-547, 553, 637 f., 655. – iii 28, 133, 480. – iv 197, 300, 369, 428, 499, 589. – v 225 f.
Šaqīq aḍ-Ḍabbī i 404.
Ṣaqr b. ʿAbdarraḥmān iii 144.
Ṣaqr b. Dulaf i 393.
Ṣaqr b. Ḥabīb al-Murrī i 94.
Ṣarafanda i 68.
Saraḫs ii 555, 591 f. – iii 191.
-Saraḫsī, Aḥmad b. aṭ-Ṭaiyib ii 38. – iii 230. – iv 27, 142, 189, 332, 717, 725.
-Saraḫsī, Muḥammad b. Aḥmad i 208. – iv 475, 756.
-Saraḫsī, Ẓāhir b. Aḥmad iv 677.
Sarepta, s. „Ṣarafanda".
Ṣarīʿ al-ġawānī ii 14, 383.
Sarī as-Saqaṭī i 229. – ii 102. – iv 202, 278, 280 f., 283 f., 286. – vi 193.
-Šarīf al-Murtaḍā i 321, 359, 374, 394, 444. – ii 491. – iii 327, 412, 418. – iv 64, 66, 81, 96, 154, 290, 313 f., 317, 343, 438, 541, 601, 653, 741. – v 144. – vi 423, 432.
Šarīk b. ʿAbdallāh an-Naḫaʿī i 214 f., 222, 228, 232. – ii 437. – iv 735.
Šarīk b. ʿAbdallāh b. Abī Nimr al-Laiṯī ii 673 f.
Sāriya (Ortsname) i 349.
Ṣaʿṣaʿa b. Ḫālid al-Baṣrī iii 202 f.
Sasaniden iv 404 f.
Satan i 120, 129, 202, 231, 264, 307 f., 367 f., 373, 432. – ii 12, 31, 46, 48, 51, 83, 111, 134, 137, 183, 205, 275, 300, 405, 561, 563, 667. – iii 50, 127, 254, 264, 336, 380, 432. – iv 6, 127, 197, 313, 369, 385, 422, 439, 501 f., 536-539, 569, 582, 587, 598, 613, 716, 762. – v 42, 94, 106 f., 113, 166 f., 201 f., 227, 277, 320 f., 433, 449. – vi 337, 355, 433, 483 f.
-Šaṭawī iv 143, 475 f., 479.
Šauḏab al-Yaškurī i 164. – ii 463 f.
Sauwār b. ʿAbdallāh al-ʿAnbarī ii 75, 124, 148 f., 154 f., 161, 166, 203, 371, 381.
Sāwa ii 61.
Sawād i 314. – ii 463. – iv 347.

Schachspiel i 265. – ii 222. – iii 202. – iv 676, 722.
Schaf ii 52. – iii 434.
Schall iii 49, 70, 73, 233, 249 f., 283 f., 329, 339, 347, 356-359, 376, 382, 401, 408 f. – v 260 f., 368, 378, 426. – vi 60 f., 91, 96-99, 157 f.
s. auch Wortindex s. v. *ṣaut*.
Schatten i 326, 454. – iii 5, 11, 321, 356. – iv 379 f., 385, 387, 450.
Schau Gottes,
s. *„ru'yat Allāh"*.
Schisma,
s. Wortindex s. v. *furqa*.
Schlachtung, rituelle i 321, 433, 436. – ii 87, 563, 625. – iii 33, 407 f., 430, 434. – iv 321, 346, 575, 670, 751. – v 173 f., 227. – vi 461.
s. auch „Opfer".
Schlaf ii 98. – iii 246, 372, 422. – iv 522. – v 429.
- bei Gott iii 143. – iv 402 f. – v 340.
Schlange ii 52, 457, 572. – iii 352, 407, 434. – iv 321, 343, 506, 537. – vi 182, 478.
Schmerz i 372. – ii 115, 402. – iii 40, 45, 74, 88, 116 f., 233, 249 f., 357, 360, 371, 379, 407 f., 423. – iv 30, 32-34, 86, 130, 237, 310 f., 486, 510, 575. – v 111 f., 304, 376, 440 f. – vi 353 f., 447.
s. auch „Leid".
Schnurrbart ii 39, 152, 345, 362, 385 f. – iii 105. – iv 382, 407. – v 184.
Schöpfung, Erschaffung i 329. – ii 458, 470, 562, 740 f. – iii 75, 81 f., 104, 109, 122 f., 139, 143, 240, 274, 280-283, 324-326, 366-369, 401 f., 405 f., 426 f., 429, 431, 437, 474. – iv 6, 23 f., 32, 36-38, 82, 128 f., 140 f., 157, 163, 165, 312, 336, 378 f., 383, 385 f., 399, 402 f., 406 f., 446-451, 454-458, 475 f., 558. – v 44-46, 85, 269, 313 f., 338, 421-423, 427. – vi 241, 264, 305, 341-346, 352, 382 f., 446, 484 f.
-, gnostisch i 317 f. – iv 385 f.
Schöpfungswort ii 32, 562, 740. – iii 123, 186, 229, 240, 280-282, 438. – iv 6, 182 f., 446-448, 460, 615, 629 f. – v 313 f., 363, 423-425.
s. auch Wortindex s. v. *iḥdāṯ/muḥdaṯ*; *ḫalq*, *ḫāliq*.
Schuhe, beim Gebet anbehalten,
s. „Gebet"; auch *„masḥ ʿalā l-ḫuffain"*.
Schuld,
s. Wortindex s. v. *iṯm*.
Schwarzafrika i 43. – iv 362.
Schwein i 11. – iii 429. – iv 33. – vi 156.
Schweinefleischverbot i 203. – ii 597, 625. – iii 171. – iv 119.
Schwur i 192. – iv 430. – v 363.
Selbstsicherheit, Verblendung ii 638. – iv 587.
Seele ii 39, 506, 567. – iii 5, 44, 245 f., 321, 344, 351, 369-375, 430. – iv 5, 34, 61, 74, 104 f., 144, 279, 286, 310, 313, 480, 500 f., 513-528, 533 f., 551, 555-558. – v 80, 221, 273, 276. – vi 73-77, 114, 116, 186, 275, 298, 334.
s. auch „Herz"; Wortindex s. v. *afʿāl al-qulūb* und *nafs*.
Seelenwanderung i 272, 286, 310, 317, 383, 439, 454. – ii 14, 626. – iii 5, 13, 97, 352, 428-445. – iv 58, 515, 522, 551, 556. – v 111. – vi 211-221, 268.
Sehnsucht,
s. Wortindex s. v. *šauq*.
Sein, Dasein,
s. Wortindex s. v. *ann*, *annīya*, *wuǧūd*.
Seleukia-Ktesiphon iii 5.
Senfkorn i 356. – ii 399. – iii 75, 229, 322 f. – iv 467. – v 78 f., 372. – vi 65, 109.
Sensualismus i 452. – ii 14, 20, 22, 399, 503. – iii 68, 73, 75, 79, 82, 85, 334 f., 337 f., 353, 381. – iv 441, 460, 645, 666.
sensus communis i 441. – iii 250, 371. – iv 310. – vi 73.
Sergius Stylites i 66.
Seuchen ii 236, 343 f. – iii 108.
-ṭāʿūn al-ǧārif ii 344, 355.
Severus (falscher Messias) I 65.
Sextus Empiricus iii 320, 324. – iv 102, 665.
Sexualität ii 213 f. – iii 170 f., 360. – iv 34, 555-557.
- Gottes iv 370, 382, 396 f.
Šīʿa i 36 f., 56, 151 f., 153, 156, 166, 169 f., 179 f., 190, 201, 206, 211, 213, 216, 218, 224, 231, 233-403, 237, 273, 276, 308, 407, 439, 450-455. – ii 233, 389, 434, 471 f., 475, 480, 604 f., 661. – iii 36, 151 f. – iv 2, 57, 63, 80, 90-92, 96 f., 107, 110, 114 f., 120, 147, 173, 211, 226, 231, 238, 242, 248, 253, 293 f., 299 f., 313-315, 317, 323, 330, 356-358, 361, 363, 373, 380, 384-387, 393, 397, 399, 402, 405, 408, 413 f., 418, 425 f., 429, 434, 438, 456, 459, 490, 494 f., 507, 521, 525, 527, 530, 537, 541, 544, 547-549, 560, 563, 594 f., 600, 612, 631, 648, 653, 656, 663, 677, 684, 701, 707, 709, 719, 727. – v 98, 154. – vi 286, 431.
in Syrien i 70 f., 137. – iv 236.
in Raqqa ii 471 f., 480.
in Baṣra ii 50, 205, 423-429. – iv 14, 285.

in Wāsiṭ ii 434-436.
in Madā'in iii 5 f.
in Baġdād i 385, 387, 389, 392, 395. – iii 9, 28, 93-98, 150, 197, 386, 415, 417, 447, 450.
in Samarqand ii 566 f.
in ʿAskar Mukram iv 245 f.
in Iṣfahān ii 627. – iv 250 f.
in Nēšāpūr iv 324.
in Qum ii 630 f.
in Raiy ii 633-636, 637 f.
in Mekka ii 641, 662-664.
in Medina ii 697 f.
im Jemen ii 709.
in Ägypten ii 716-718, 722.
im Maġrib iv 259.
= „Partei" *(šīʿat ʿAlī)* i 178, 233, 293, 305. – iv 233, 702 f.
s. auch „Erwählungsbewußtsein".
Šīʿa ʿAbbāsīya iii 17-19. – iv 708 f.
Sībawaih ii 27, 231, 242, 378. – iii 37, 241, 243, 284, 301, 327 f., 330, 409. – iv 21, 99, 145, 183, 202, 249, 298, 307 f., 326, 427, 662.
Sībawaih al-Miṣrī iv 736 f.
-Ṣibġī, Muḥammad b. Isḥāq iv 222.
Šibl b. ʿUbād ii 647 f., 651, 708. – iv 753.
Sidon i 106.
„Siegel der Propheten" i 5 f., 29 f., 136 f., 171. – iv 593 f., 612.
ṣifāt, Merkmale, göttliche Attribute,
s. „Attributenlehre" und Wortindex s. v.
Ṣiffīn i 112, 197 f., 239, 264, 288, 291 f., 294 f., 301, 307, 404, 407. – ii 162, 273, 413, 451, 468, 513, 563. – iii 148, 187, 417. – iv 697, 707. – v 327 f. – vi 197-200, 269.
Siğilmāsa ii 656. – iv 263.
Siğistān i 42, 74, 154, 391. – ii 42, 219, 282, 393, 481, 499, 567, 572 f., 577, 579-581, 583-585, 587-590, 593, 596, 620, 623. – iii 126. – iv 11, 635.
-Siğistānī, Abū Yaʿqūb iii 430. – iv 434, 447, 455, 535, 556.
-Siğnāqī, al-Ḥusain b. ʿAlī v 24.
Šihāb b. ʿAbdrabbih ii 424.
Ṣila b. Ašyam ii 101.
silsila iii 104.
Simāk b. Maḥrama al-Asadī i 261.
-Šimmazī,
s. „ʿUmar aš-Šimmazī".
-Simnānī iv 383.
Šimʿon ben Yōḥay i 31. – iv 635.
Simplicius ii 445. – iii 43, 314, 344. – iv 452.
-Šimrāḫīya,
s. „ʿAbdallāh b. Šimrāḫ".
Sinān ii 559.
Sind ii 22, 78, 383, 468, 573, 587. – iv 246, 258.
-Sindī b. Šāhak i 385. – ii 239. – iii 94 f., 97 f., 108, 173.
Siṅğār i 6. – iii 201.
Sīnīz iv 247.
Sinne,
- des Menschen i 362, 369, 408, 441. – iii 85 f., 250, 353-360, 371, 375 f., 393. – iv 34, 106, 191, 310. – v 354, 429. – vi 56, 59, 66, 95, 113, 116-118, 261, 334.
- Gottes i 345, 348, 440 f. – iv 385, 406. – v 69.
sechster Sinn i 441. – iii 49 f., 60. – iv 413. – v 241, 276. – vi 334.
s. auch *„sensus communis"*.
Sinnestäuschungen iii 424 f. – iv 41, 102 f., 128, 672. – vi 349 f.
Sinpāḏ ii 25, 632.
Sīrāf ii 284. – iii 91. – iv 2, 163, 247 f.
-Sīrāfī, Abū ʿAbdallāh iii 91. – v 268. – vi 368.
-Sīrāfī, Abū Saʿīd iv 241, 667.
ṣirāṭ-Brücke ii 299. – iv 272, 545, 550, 560. – v 221.
Šīrāz iii 197.
Sīrğān iv 251.
širk i 104, 170, 201, 245. – ii 112, 207, 212, 228-230, 369, 454, 616, 711. – iv 362, 365 f., 371, 563 f., 583 f., 690.
s. auch Wortindex s. r. *š-r-k*.
Sīstān,
s. „Siğistān".
Šīʿūr Qōmā i 399-401. – iv 397, 744.
-Ṣiyāmīya i 434.
Šīz i 249.
Škand gumānīk vičār,
s. Buchindex s. t.
Skeptizismus i 438. – ii 17, 28 f. – iii 424 f. – iv 41, 92 f., 102, 128, 242, 293, 317, 332, 347, 361, 452, 473, 475, 573, 657, 670 f., 727. – vi 32, 349 f.
s. auch „Sophisten".
Skorpion ii 53, 114, 456. – iii 407. – iv 321, 506. – v 114, 287, 290, 293.
Skripturalismus i 38. – ii 581 f., 597, 620. – iii 52-54, 185, 506. – iv 65 f., 595 f., 631, 649, 656, 701.
Skrupelhaftigkeit,
s. *„waraʿ"*.
Sodom i 694.
Sogdiana i 560. – iii 144.
„Sophisten" iii 41, 424 f. – iv 41, 93, 125, 128, 453, 728. – v 367, 437. – vi 32, 342, 349.

s. auch *„takāfu' al-adilla"*.
Sorites iii 267, 384. – iv 650.
Spanien i 43, 68, 78, 281. – ii 46, 123, 247, 299, 368, 378, 445, 534, 669 f., 686, 719. – iii 302, 474. – iv 116-118, 198, 264, 272-275, 285, 287, 339, 349, 412, 534, 603, 644, 690, 707, 747.
Speisegebote ii 302, 454, 484, 563, 597, 620, 625. – iii 194. – iv 573, 592.
Sphäre iii 239, 241, 243, 326, 349 f.
Spiegel(bild) i 366. – iii 47, 64, 88, 424 f. – iv 138 f., 379. – v 82 f., 236. – vi 210, 359.
Sprache, Sprachtheorie iv 21 f., 185 f., 200, 237, 323-326, 425 f., 445, 479, 615-617, 639. – vi 243, 429, 464 f.
Sprachfehler,
s. Wortindex s. v. *luṯġa*.
Sprachgebrauch i 342. – iii 265 f., 401 f. – iv 8, 21, 26, 31, 41, 126, 138, 140 f., 151 f., 305, 432, 454, 483, 656, 729. – v 38, 450. – vi 177, 229-231, 244, 346, 356, 358, 361, 374.
„Sprung",
s. Wortindex s. v. *ṭafra*.
Staat,
s. „Obrigkeit".
Stephan Bar Ṣudailē iii 263. – iv 548.
Sternschnuppen ii 31 f. – iii 17, 25 f., 410 f. – iv 116, 632. – v 104.
Stoa i 366, 398 f. – ii 40, 53. – iii 246, 329, 331, 334, 337, 350, 358, 364 f. – iv 19, 48, 100, 362, 468, 487 f., 490, 574, 640, 665 f.
Straton von Lampsakos iii 70. – iv 468.
Streitgespräch,
s. „Disputation(spraxis)" und Wortindex s. v. *munāẓara*.
Šu'aib iii 145. – vi 137.
Šu'aib b. al-Ma'rūf ii 203, 206, 210 f., 213.
Šu'aib b. Mīṯam i 387.
Šu'aib b. Muḥammad ii 578 f. – iv 752. – v 133.
Šu'aib b. Sahl b. Kaṯīr, Ša'bōya ii 636. – iii 464, 469 f.
Šu'aib b. Zurāra iii 62, 464.
Šu'ba b. al-Ḥaǧǧāǧ i 108, 217, 243, 295. – ii 56, 73, 76, 113, 137, 192, 327, 349, 354, 391, 424, 436, 571, 660, 687.
Subail b. 'Azra aḍ-Ḍuba'ī ii 217.
-Subkī ii 506, 534. – iii 179, 461, 503, 507. – iv 727.
Substanz i 348. – ii 398, 401. – iii 37, 42, 68, 84, 225, 228, 333-335, 344, 366, 369, 394, 426. – iv 29-31, 138, 367, 438, 458, 465 f., 471, 479, 534 f. – vi 8, 10 f., 36, 55, 86 f., 102, 358.
s. auch Wortindex s. v. *ǧauhar*.
Südaraber, Jemeniten i 80-84, 89, 113, 116, 125, 151 f., 155, 157, 246, 294, 298. – ii 442, 451, 632, 674, 676, 699, 702, 716, 718 f., 722.
Südarabien i 3, 125. – ii 194, 410, 710. – iv 232-234.
-Suddī, der Ältere
(= Ismā'īl b. 'Abdarraḥmān) i 36. – ii 403. – iv 524, 741. – vi 162.
der Jüngere
(= Muḥammad b. Marwān) i 301 f.
ṣūf (Wolle), Ṣūfīs i 139, 141, 145, 224, 228 f. – ii 65, 88, 93 f., 102, 106, 108, 120, 146, 296, 315, 327, 329, 346, 384 f., 389, 516, 545, 552, 565, 609-611, 622 f., 654, 665. – iii 36, 100 f., 104 f., 147, 156, 173, 192, 294, 305, 435-437, 439. – iv 161, 196 f., 278, 280 f., 283 f., 321, 347, 421 f., 571, 643, 692, 752. – v 230.
Ṣūfīs unter Mu'taziliten i 44, 229. – ii 315. – iii 61, 107, 130-134, 142, 167, 174, 180, 436, 492, 501. – iv 58, 69 f., 88-94, 114, 242, 244, 277, 289, 294, 299, 301, 314, 342, 367, 499, 600, 645, 670, 693, 716 f., 730, 735 f. – v 329 f. – vi 214.
Sufāla iv 362.
Ṣufriten i 44, 51, 153, 406. – ii 5, 173, 188, 197, 203, 217-220, 229, 265, 342, 462 f., 466, 656, 710. – iii 6, 100. – iv 260-267. – vi 316.
Sufyān aṯ-Ṯaurī i 15, 19, 136, 142, 156, 182, 185, 189, 214, 221-228, 229, 235 f., 238 f., 246, 249, 262, 288, 295, 325, 406. – ii 4, 69, 112 f., 116, 120, 270, 299, 303, 337, 345, 369, 389, 391, 471, 517, 523, 534, 554, 568-570, 628, 652 f., 660, 667, 673, 678, 707, 725. – iii 6. – iv 283, 524, 628 f., 647, 740.
Sufyān b. Ḥabīb al-Baṣrī ii 325.
Sufyān b. Ḥaiyān al-'Ammī ii 33.
Sufyān b. Mu'āwiya al-Muhallabī ii 24, 146.
Sufyān b. Muǧāši' ii 5.
Sufyān b. Saḥtān iii 60 f. – v 241.
Sufyān b. 'Uyaina i 121, 222, 230, 296-298. – ii 62, 66, 132, 148, 186, 282, 303 f., 309, 350, 363, 392, 646, 663, 668, 674, 676, 679. – iii 99, 103, 176, 181. – iv 428, 749. – v 11, 362.
Sufyān b. Ziyād al-'Uṣfurī iv 390.
Sufyānī ii 724 f. – iii 148, 152, 453. – iv 756.
Ṣuhaib b. Sinān ar-Rūmī i 41, 163. – vi 197.
Šuhaid (?) al-Balḫī iv 253.
Suhail b. Ziyād al-Wāsiṭī i 337.
Ṣuḥār ii 201.

Ṣuḥār al-ʿAbdī ii 205, 601.
Ṣuḥārī b. Šabīb ii 463.
Sühne ii 531, 726. – iv 579 f.
Sukaina bt. Ḥusain ii 690.
šukkāk,
s. Wortindex s. v.
(Banū) Sulaim i 111. – ii 166, 313, 393. – iii 63, 103.
Sulaim b. Qais al-Hilālī ii 709. – iv 544, 702.
Sulaim b. Manṣūr b. ʿAmmār iii 104.
Sulaimān al-Aqṭaʿ,
s. „Sulaimān b. Ḫālid al-Hilālī".
Sulaimān al-Marwazī iii 155.
Sulaimān al-Yaškurī ii 139.
Sulaimān b. ʿAbdalmalik i 7, 65 f., 164, 166. – ii 138, 158, 510.
Sulaimān b. Abī Muslim al-Aḥwal ii 643.
Sulaimān b. Aiyūb ṣāḥib al-Baṣrī ii 344.
Sulaimān b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. ʿAbbās i 299, 443. – ii 23 f., 83, 147, 154, 166, 168, 177, 285, 353, 365, 371. – iii 420. – iv 746. – v 177.
Sulaimān b. ʿAmr an-Naḫaʿī i 232. – iii 183.
Sulaimān b. Arqam al-Baṣrī ii 314 f.
Sulaimān b. Ḍakwān al-Qahḍamī ii 120.
Sulaimān b. Dāwūd al-Ḫaulānī i 108, 121, 128. – ii 315.
Sulaimān b. Ǧarīr ar-Raqqī i 239 f., 242, 250, 258, 263, 269, 283 f., 351. – ii 164, 428 f., 439, 472-485, 696. – iii 62, 93, 126, 130, 213, 222. – iv 11, 56, 190, 231, 433, 435, 438, 444, 600, 707. – v 51-62. – vi 275, 283.
Sulaimān b. Ḥabīb b. al-Muhallab ii 221, 294.
Sulaimān b. Ḥafṣ al-Farrāʾ iv 268 f.
Sulaimān b. Ḫālid al-Hilālī i 319.
Sulaimān b. Ḥarb al-Wāḥišī ii 77.
Sulaimān b. Hārūn b. Saʿd al-ʿIǧlī i 273 f.
Sulaimān b. Ḥasan b. Ǧahm i 325.
Sulaimān b. Hišām b. ʿAbdalmalik i 132. – ii 13, 88.
Sulaimān b. ʿĪsā b. Naǧīḥ as-Siǧzī ii 121. – iv 747.
Sulaimān b. Maḫlad al-Mūriyānī ii 69.
Sulaimān b. Muǧālid ii 292. – v 169.
Sulaiman b. Muqātil iv 406.
Sulaimān b. Mūsā al-Ašdaq i 98, 101.
Sulaimān b. Qarm aḍ-Ḍabbī iii 217.
Sulaimān b. ar-Rabīʿ ii 522.
Sulaimān b. Ṣurad i 17.
Sulaimān b. Ṭarḫān at-Taimī ii 113, 168, 173, 342 f., 367-370, 554. – iii 296. – iv 212, 366.
Sulaimān b. ʿUbaidallāh b. ʿAbdallāh b. al-Ḥāriṯ ii 158 f.
Sulaimān b. Wahb iii 490.
Sulaimān b. Yasār ii 136.
Sulaimānān ii 103.
-Sulaimānī, Aḥmad b. ʿAlī i 217.
-Sulamī i 304. – iv 196.
-Ṣūlī, Muḥammad b. Yaḥyā i 444, 448, 450. – ii 37. – iii 483, 493 f. – iv 239.
-Ṣūlī, Ibrāhīm b. al-ʿAbbās iii 493.
sulṭān,
s. „Obrigkeit".
Sumaiʿ b. Muḥammad b. Bašīr iii 97.
-Šumaiṭīya i 326. – iii 153.
Sumaiya, Mutter des Ziyād ii 2.
Sūmanāt ii 21.
-Sumanīya ii 4, 20-22, 399, 503. – iii 90, 238, 298, 326. – iv 120, 666, 751. – vi 111, 350, 431.
Sumatar ii 443 f.
Sumna iv 235.
Sünde i 165, 170, 182 – ii 111, 224-230, 596. – iii 48, 122 f., 127 f., 139, 180, 288 f., 378-380, 414, 422, 427. – iv 18, 38-40, 63 f., 72, 100, 126, 150, 153, 237, 446, 505, 546, 548, 564 f., 579-581, 583-588, 597, 602, 689, 697. – v 338, 364, 387, 443-447. – vi 210, 398, 451.
- kann nicht ausgelöscht werden i 90.
irdische Strafe für - i 90 f. – ii 224 f., 596 f. – iv 586.
Gedankensünden i 147. – ii 98. – iv 197, 587.
Entschluß zur - ii 267. – iii 127, 287, 294. – iv 63, 72, 100, 585, 589. – v 151, 445.
Sündenbewußtsein i 8, 17, 20, 23, 199. – ii 111, 179, 315, 359, 597. – iii 179. – iv 546.
s. Wortindex s. v. *iṯm, ḏanb, lamam, maʿṣiya*.
Sünder, Einordnung des -s i 197, 225. – ii 161, 260-264, 408. – iv 39 f., 126, 564.
Sündlosigkeit,
s. „*ʿiṣma*".
Sundus, *umm walad* des Maʾmūn iii 181.
Šūnīzīya iv 242.
sunna,
s. Wortindex s. v.
sunnat an-nabī i 33, 37, 50, 86. – ii 133 f., 462, 493. – iv 283, 423, 597, 621 f., 625, 649, 655, 696, 704. – v 99.
sunnat al-ʿUmarain i 169.
Sūq al-Ahwāz iv 252.
šūrā,
s. Wortindex s. v.

-Sūrābādī ii 526.
Šuraiḥ *(qāḍī)* i 78. – ii 156, 347.
Suren, Namen der - ii 142. – iv 293, 365, 367.
Chronologie der -, s. „Koran".
Ṣurḥāb aṭ-Ṭabarī i 289 f. – iv 742.
Surḥūb i 255, 290.
-Surḥūbīya i 255.
-Ṣūrī iv 577.
-Ṣūrī, Abū l-Ḥasan iii 227, 440.
šurūṭ ii 151, 418. – iii 295. – iv 94, 211.
šurūṭ ʿUmarīya,
s. *„(ʿahd) ʿUmar"*.
Sūs al-Aqṣā v 183, 185.
Sūsa ii 352, 623. – iv 246.
Šuʿūbīya ii 32. – iii 55 f., 468. – iv 132, 608 f., 683.
Suwaid b. Ġafala al-Ǧuʿfī ii 451.
Suwaiqa ii 294.
-Suyūṭī i 62. – iv 204, 338, 390, 408, 621 f., 667. – vi 243, 368, 417.
Synergismus ii 170, 730. – iii 45-47, 186, 270, 276. – iv 151, 292, 503 f. – v 406.
Synesios von Kyrene iv 462, 555.
Syrien i 6, 11, 23, 29, 40, 44, 54-56, 61, 63, 65, 67 f., 70, 72 f., 77 f., 80, 82 f., 88, 93 f., 101, 104, 106, 110, 112, 116, 118-121, 123, 125 f., 128-130, 134, 136, 138, 140-145, 149 f., 190, 226, 228, 255, 323, 443, 456. – ii 26, 36, 47, 53, 61, 74, 87, 89, 92, 102, 126, 132, 140, 172, 194, 204, 239, 318, 339, 360 f., 371, 384, 414, 440, 442, 450, 453 f., 457-459, 489, 504, 508, 517, 530, 533, 544, 553, 650, 675, 681, 708, 714, 716, 729. – iii 28, 95, 102, 148, 446 f., 451-453, 473, 476, 478, 485 f., 497, 502. – iv 52, 235-237, 259, 378, 395, 435, 490, 662, 682, 684.

-Ṭabarānī ii 629 f., 705. – iv 291, 423.
-Ṭabarī i 46, 266, 296, 299, 407, 440. – ii 140 f., 187, 298, 368, 404, 406, 418, 433, 509, 518, 556, 642, 644, 649, 672, 705. – iii 232, 243, 271, 449-451, 454, 457 f., 462, 491. – iv 95, 202, 215, 380, 408, 411, 423, 439, 505, 531, 561, 607, 633, 709, 758. – v 360 f.
-Ṭabarī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad iv 302.
-Ṭabarī, Muḥibbaddīn i 22.
Ṭabaristān i 290, 349. – ii 510 f., 612, 638. – iii 489. – iv 147, 423.
ṭabīʿa/ṭabāʾiʿ,
s. „Elementarqualitäten", „Natur"; Wortindex s. v.
Ṯābit al-Bunānī ii 68, 300, 379.
Ṯābit Quṭna i 155, 166-171, 172. – ii 493, 554, 562. – iv 369, 658. – v 17 f.
Ṯābit b. Qurra ii 446. – iii 64, 318. – iv 459.
Ṯābit b. Hurmuz al-Ḥaddād i 245 f. – v 52.
Ṯābit b. Ṯaubān al-ʿAnsī i 96, 102.
Ṯābit b. Yaʿqūb at-Tauwazī ii 521.
-Ṭabrisī i 302. – ii 404, 567. – iii 265, 415. – iv 110, 380.
ṭafra,
s. Wortindex s. v.
Tafsīr,
s. „Koranexegese".
(Banū) Taġlib i 11, 66 f., 83. – iv 606.
tahaǧǧud,
s. *„-qiyām bil-lail"*.
Tāhart ii 196, 198 f., 210, 232, 534, 602 f. – iii 480. – iv 262-264, 274.
-Ṭaḥāwī i 247. – ii 150, 725, 727. – iv 291, 754. – vi 422 f.
Ṭāhir b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir iii 493.
Ṭāhir b. al-Ḥusain i 447. – ii 555. – iii 160, 174 f., 486. – iv 400.
Ṭāhiriden iii 157, 454. – iv 220 f., 223, 251 f., 298, 300.
taḥrīf,
s. Wortindex s. v.
taḥrīm al-makāsib,
s. „Erwerb(stätigkeit)".
Taḫt-i Sulaimān,
s. „Šīz".
Ṭāʾif i 24, 93. – ii 76. – iii 13. – iv 396, 545.
Ṭailasān i 77, 224. – ii 42, 146, 295, 345, 617. – iii 477 f., 489.
(Banū) Taim i 328, 338. – ii 367, 370. – iv 293, 742.
Taimallāh i 241, 328.
-Taimīya i 328.
Tais iv 232 f.
takāfuʾ al-adilla ii 163. – iv 92, 318, 349.
takfīr i 8, 19, 173, 275, 326. – ii 9, 43, 111, 114, 196, 424, 596, 613, 622, 733. – iii 121, 136-139, 141 f., 178, 181, 265. – iv 62, 75, 171, 237, 242, 269, 272, 422 f., 674 f., 677-679, 689, 692. – v 286, 312, 314, 332-334, 386, 445. – vi 428.
s. auch „Exkommunikation".
taklīf, Verpflichtung i 207. – iii 168, 186, 251, 286, 382, 432, 442 f., 444. – iv 101, 104, 152, 157, 363, 493 f., 667-669, 731. – v 347. – vi 279 f., 327, 331 f., 372, 374 f.
s. auch Wortindex s. v.
taklīf mā lā yuṭāq,
s. Wortindex s. v.
ṭalab al-ʿilm i 43. – ii 490, 553, 567, 608 f. – iv 219, 221, 268, 272, 687, 737.
Ṯaʿlab ii 16.

Ṯa'laba ii 189, 577 f.
-Ṯa'labīya, -Ṯa'āliba ii 575, 578, 580, 583, 586, 592, 599. – v 133.
-Ṯa'labī i 303. – ii 140, 298, 404, 514, 519-521, 524-526, 555 f., 648, 651.
Ṭalḥa b. Ǧa'far aš-Šāhid iii 484.
Ṭalḥa b. 'Ubaidallāh i 22, 154, 172, 240. – ii 86, 107, 413. – iii 130, 291, 417. – iv 59, 704. – v 115. – vi 235 f., 286.
Ṭalḥa b. Zaid (al-Qurašī) ii 326, 471.
Ṭālib al-ḥaqq i 15. – ii 196, 202, 207, 224 f., 657, 706, 710, 721. – iv 233.
-Tallātī, Dāwūd b. Ibrāhīm i 5.
Ṭalq b. Ḥabīb i 15, 158-160. – ii 165. – iv 546.
Ṭālūt i 442. – iv 630.
Tamīm b. Baḥr al-Muṭṭauwi'ī i 419. – iv 168.
tanāsuḫ,
s. „Seelenwanderung".
Tansarbrief ii 26. – iv 712, 734.
(Banū) Tanūḫ iii 28.
-Tanūḫī, 'Alī b. Muḥammad iv 302, 535, 763.
taqaššuf i 93, 101. – ii 88 f., 93, 96, 346, 384, 561, 610. – iii 101, 105, 157.
Polemik gegen - i 90.
(Banū) Ṭaqīf iv 396.
taqīya,
s. Wortindex s. v.
Taqīyaddin al-Baḥrānī (?) iv 257.
taqlīd,
s. Wortindex s. v.
taqwā,
s. „Gottesfurcht".
Ṭarafa ii 372. – v 180.
Tarsus iii 487. – iv 177, 213.
tašaiyu', Schiisieren,
s. Wortindex s. v.
Tatian iv 448.
ta'ṭīl,
s. „Theologie, negative"; Wortindex s. v.
tauḥīd,
s. „Monotheismus".
Ṭaur b. Yazīd al-Kalā'ī i 102, 110, 113, 114-117, 132. – ii 74, 98, 106, 326, 667.
Ṭaur b. Zaid ad-Dīlī ii 667.
-tauwabūn i 17, 237, 243, 315. – iv 586, 701.
Tauwaz iv 247.
Tawaddud iii 298.
tawallud ii 115, 456, 502. – iii 46 f., 73, 85, 115-121, 130, 139, 141, 164 f., 228, 248 f., 254, 360, 379, 421-423, 425. – iv 35 f., 60, 74, 85-87, 102, 107 f., 139, 151, 163 f., 193, 311, 486-488, 668, 731. – v 112, 237 f., 257, 303-305, 434-438. – vi 299, 310, 329 f., 363, 388, 395, 407, 440.
tawātur,
s. Wortindex s. v.
ta'wīl,
s. Wortindex s. v.
Ṭāwūs b. Kaisān i 78, 198. – ii 138, 643, 659. – iv 526, 660, 753. – v 28.
-Ṭayālisī, Abū Dāwūd ii 323. – iii 266.
ta'zīr ii 301.
Teil iii 38-40, 42, 44, 67, 84, 245, 257. – iv 73, 460. – v 409.
Teilbarkeit,
endliche - i 442. – iii 257. – iv 151, 459, 474. – vi 65, 238, 443.
unendliche - i 357. – iii 115, 236, 309-324, 368. – iv 72, 462, 730. – v 78, 302. – vi 289.
Tell Mannas iii 497.
Tempier, Etienne iv 575.
Tertullian i 29, 398. – iv 360, 464, 679.
Testament, Altes,
s. „Thora".
Thales iv 331.
Themistius iv 206.
Theodizee i 332, 451. – ii 30, 52 f., 115, 174, 457. – iii 140 f., 278, 403-407, 430. – iv 13, 31, 33, 76, 84 f., 111, 130, 176, 237, 289, 315, 340, 346-349, 440, 506-511. – vi 150 f., 258 f., 432 f.
s. auch *„aṣlaḥ"*.
Theodor Abū Qurra i 49, 52, 418, 426, 431. – ii 387, 441 f., 447, 454. – iii 28, 77, 137, 202 f., 367. – iv 373 f., 408, 431, 437, 491 f., 494, 539, 556, 559, 606, 627, 631, 633, 637, 725, 750. – v 332.
Theodor Bar Kōnī i 15, 55, 434. – vi 478.
Theodor von Mopsueste iv 548.
Theologie i 48-55, 140, 147, 172, 191, 209, 216, 255, 335, 338, 344, 350, 352, 354, 387, 411. – ii 4, 36, 87, 152, 182, 222-224, 235, 253, 276, 306, 312, 331, 406, 438, 494, 638, 665, 733 f. – iii 93, 100, 110, 129, 138 f., 148, 178 f., 218, 303 f., 311 f., 394, 463, 467, 505 f. – iv 70, 78, 92, 111, 115, 142, 200 f., 211 f., 215, 241, 246 f., 259, 261 f., 272, 358-360, 425, 455, 463, 466, 471, 473, 523, 535, 568, 661, 663-665 f., 670, 687, 718, 722, 724, 727-737. – v 283.
s. auch Wortindex s. v. *kalām*.
-, negative i 407 f. – ii 400, 452, 454. – iii 37, 49, 272. – iv 130, 136, 158 f., 167, 426, 430 f., 434, 438, 441 f.
Kritik an - iv 70 f., 92 f., 115, 142, 200, 246, 333, 343, 346.

Theophrast iii 321, 354. – vi 41.
Theophylaktos Simocates iv 494.
Thomas von Aquin iv 137, 322, 511, 569, 576, 621, 645.
Thora iv 182, 184, 302 f., 321, 329, 347, 377, 495, 533, 574, 623, 626, 634-636, 708.
Thron,
- Gottes i 318, 354, 363, 388, 393, 399, 401-403. – ii 30, 91, 182, 486, 500 f., 514, 554, 569, 606, 641. – iii 184 f. – iv 192, 380, 386, 391, 395 f., 407-409, 412, 423, 429, 523 f., 527, 545, 550, 591. – v 72 f., 355, 361.
Sitzen Gottes auf dem - ii 530, 610, 637 f., 643, 700, 724, 739. – iii 103, 494. – iv 192 f., 222 f., 379, 395, 402-405, 407-411.
- ʿAlīs i 315, 380.
Tiberias i 109, 137.
Tibġūrīn i 411.
Tier, im göttlichen Heilsplan ii 52 f., 56, 65, 116, 118. – iii 87, 167, 278, 370, 406-408, 429, 432-434, 442. – iv 32 f., 76 f., 346, 506, 534, 555, 575, 670. – v 112, 272. – vi 155-157, 212, 215 f., 220, 259, 298, 350, 432, 461.
Tieridyll iii 152.
Tigris ii 288, 430, 440, 619.
Timbuktu i 41. – ii 195.
Timotheos ii 3, 469. – iii 22 f., 25, 27, 116, 203. – iv 133, 189, 367, 371, 411, 431, 441, 520, 525, 631, 633, 636.
Tingitana iv 260 f.
Timur iv 257.
Ṭirāz-Werkstätten ii 2. – iv 148.
Tirmiḏ i 186, 192. – ii 312, 316, 494, 496, 513, 535, 557, 559, 570. – iv 241, 251.
-Tirmiḏī ii 553.
Tīz iv 258.
Tod iii 71, 117, 248 f., 370 f., 376 f., 405, 426 f. – iv 139, 310 f., 332, 494 f., 515, 518 f., 526 f., 550. – v 262. – vi 127, 156, 209 f., 360, 388, 448-450.
Todesengel ii 506. – iv 521, 529, 532 f. – v 221.
Todesgeschick, Todestermin ii 48, 79, 82, 441. – iii 164, 202, 279. – iv 157, 493-497. – v 442. – vi 389.
s. auch Wortindex s. v. *aǧal*.
Toġril Beg iv 242.
Toḫāristān ii 6, 513.
Tortosa i 68.
Totengebet,
s. „Gebet".
Tötungsverbot,
s. „Schlachtung, rituelle" und Wortindex s. v. *īlām al-ḥayawān*.
Tozeur iv 263.
Trägheitsgesetz iii 86.
Transjordanland i 122.
Transoxanien i 45, 191, 193, 203, 211, 227, 267, 345, 433. – ii 21, 379, 490, 497, 508, 533 f., 538, 587. – iv 253-255, 578, 601.
Transzendenz i 211-214, 334, 407. – ii 185, 223 f., 454, 499, 501, 516, 593, 606. – iii 37, 49, 449. – iv 373, 406, 410, 416-418, 422, 425, 433 f., 438, 443.
Traum i 219, 230, 367. – ii 110, 362, 675. – iii 70, 102, 372 f., 422-424. – iv 128, 391, 526 f., 596. – v 221, 227, 277. – vi 119, 129, 208 f., 350 f.
Gott im - schauen i 230. – ii 100 f., 369, 559. – iv 387, 390.
Traumerzählung i 97, 280. – iv 572.
Traumdeutung ii 151, 724. – iii 306.
Trinität iii 23, 25, 27, 77, 305, 345, 397-399. – iv 99, 135, 187 f., 207, 291, 365, 367 f., 371, 441, 627, 725.
Tripoli (Libyen) ii 199, 412. – iii 58 f. – iv 265, 361.
Tripolis (Syrien/Libanon) i 68, 126.
Tripolitanien ii 602. – iii 58.
Ṭubait b. Muḥammad al-ʿAskarī iv 293. – vi 317, 431.
Tuchindustrie, Tuchhandel i 42, 138, 152, 186, 200, 321, 325, 349, 385, 406. – ii 2, 44, 61, 237-240, 325, 352, 363, 377, 419, 422, 438, 520, 607. – iv 2, 211, 243, 278.
Sābirī-Stoffe i 306, 349, 385, 404.
Ṭufail b. ʿĀmir b. Wāṯila i 293.
-Ṭūfī, Naǧmaddīn ii 48. – iv 729.
ṭuġūr (Syrien) i 68, 146, 223. – ii 157, 552, 736.
- (Zentralasien) iii 157, 160.
-Ṭumālī, Abū Ḥamza Ṯābit b. Dīnār i 302 f., 334, 344. – iv 595, 742.
Ṭumāma b. Ašras i 52, 128. – ii 171, 177, 300, 393, 498. – iii 89 f., 93, 108, 127, 137, 141, 159-172, 174, 180, 185, 199, 208 f., 211, 218, 260, 421, 460. – iv 1, 46, 58, 65, 99 f., 107, 109, 135, 230, 298, 362, 441, 458, 482, 488, 554, 570, 608, 669, 671, 713-716, 722, 733. – v 241, 248, 260, 319, 321, 331, 345-351, 413, 438. – vi 329.
Tunesien ii 214, 611.
Tunis ii 215. – iv 221.
Ṭūr ʿAbdīn ii 440. – iii 202.
Turba philosophorum,
s. Buchindex s. t.
Turban i 138. – ii 42, 311, 385.
Turkestan i 227, 419. – ii 592. – iv 168, 578, 601.

Ṭūs ii 587, 593. – iii 196. – iv 56.
-Ṭūsī, Muḥammad i 273, 339. – ii 46, 298, 389, 404, 425, 566, 697 f. – iii 96, 265, 388. – iv 110, 226, 309, 610, 653. – vi 440.
-Ṭūsī, Naṣīraddīn iii 312, 369.
Tustar ii 616. – iv 246 f.
Tyana i 115.
Tyrus i 68, 109, 146.

ʿUbād(a) i 447.
ʿUbāda b. Nusaiy al-Kindī i 112, 122, 137.
ʿUbaid b. Bāb ii 281-283, 366.
ʿUbaid b. Mihrān al-Muktib i 212-214, 276, 346. – ii 171, 500, 531. – iii 439. – iv 378, 383. – v 35.
ʿUbaid b. Zurāra b. Aʿyan i 323, 328. – v 68.
ʿUbaida b. al-Ǧarrāḥ i 22.
ʿUbaidallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir i 325.
ʿUbaidallāh b. ʿAbdalmaǧīd ii 150.
ʿUbaidallāh b. Abī Bakra ii 219.
ʿUbaidallāh b. Aḥmad b. Ġālib iii 470.
ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī i 50. – ii 66, 69, 75, 122, 155-164, 381, 392, 415, 439, 478, 657. – iii 20, 195, 268, 482. – iv 600, 655, 661, 688. – v 117-119.
ʿUbaidallāh b. al-Ḥurr i 88.
ʿUbaidallāh b. Muḥammad b. Abī Burda iv 249.
ʿUbaidallāh b. ʿUbaid al-Kalāʿī i 96.
ʿUbaidallāh b. ʿUmar b. ʿUbaidallāh b. Abī Bakra ii 219.
ʿUbaidallāh b. Ziyād i 290, 386. – ii 1, 79, 619.
ʿUbaidallāh b. Ziyād al-Ḥāriṯī vi 7.
ʿUbaidarraḥmān b. Faḍāla iv 746.
Ubaiy b. Kaʿb i 282. – ii 334. – iii 52. – v 247.
Überlieferung(swissen) iii 86, 118 f. – iv 113 f., 334 f., 341, 600, 649 f., 668, 687, 696, 731. – v 451 f. – vi 479-482.
Übersetzungen ii 25-27, 469, 471. – iii 23, 42 f., 200, 206 f., 333, 364, 375. – iv 188, 425, 464, 469, 490, 548.
Ubulla ii 3, 160. – iv 230.
Uḍāḥ ii 126.
ʿUfair b. Maʿdān al-Kalāʿī i 111.
Uhbān b. Aus iv 334.
Uḥud i 278, 292. – iv 523 f. – v 18, 50. – vi 477 f.
ʿUkāša b. Aiyūb al-Fazārī iv 265.
ʿUlaiya bt. Ḥassān ii 419.
ʿUmair b. Hāniʾ al-ʿAnsī i 82, 93-95, 109, 125.
Umaiya b. ʿAbdallāh i 166.
Umaiya b. Abī ṣ-Ṣalt iv 402. – vi 47.
Umaiyaden i 23, 89, 245, 288, 296. – ii 54, 138 f., 459, 652, 726. – iii 468, 486. – iv 57, 233, 238, 407, 425, 492, 563, 684, 697, 699, 704 f., 716. – v 248.
als „Könige“ i 173. – iv 713.
als „Machthaber“ *(ǧabābira)* ii 286, 495. – iv 704.
Mißtrauen gegen - i 82, 93, 97, 245.
Ermordung der - i 70.
Umaiyadenmoschee i 13.
ʿUmān i 16, 165, 171, 254, 406. – ii 2, 187, 190, 192, 197-199, 201, 206, 211 f., 214, 220, 222, 340, 601-604, 639, 656, 709-712. – iii 480. – iv 2, 210, 227, 232, 258, 754.
ʿUmar al-Kalwāḏī iii 21.
ʿUmar al-Kindī ii 714, 723. – iii 102.
ʿUmar aš-Šimmazī i 203. – ii 246, 268, 297, 299, 306 f., 317, 321 f., 422. – iii 295. – iv 649. – v 32 f., 109.
ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz i 7, 15, 27, 37, 42, 50, 73 f., 78, 85, 89, 94 f., 109, 121, 124, 131, 133-135, 153, 156, 159, 161-165, 167-169, 198, 325, 448. – ii 43 f., 91, 122, 127, 131, 243, 285, 314, 445, 463 f., 492, 537, 549, 553, 571, 626, 656, 658, 664 f., 668, 674, 691, 704, 715. – iii 169. – iv 412, 583, 599, 654, 659 f. – v 1 f., 28.
sein Sendschreiben gegen die Qadariten i 134 f., 210. – ii 571, 694. – iv 489, 495.
ʿUmar b. Abī ṣ-Ṣalt b. Kannārā ii 576.
ʿUmar b. Abī Zāʾida al-Hamdānī i 230 f.
ʿUmar b. ʿAlī b. Abī Ṭālib i 310.
ʿUmar b. ʿAlī b. al-Ḥusain i 310.
ʿUmar b. ʿĀmir as-Sulamī ii 147, 155, 166.
ʿUmar b. al-Azraq al-Kirmānī iii 161.
ʿUmar b. Ḍarr al-Hamdānī i 15, 155-158, 163, 170, 179, 181, 222, 245. – ii 169. – iv 271.
ʿUmar b. Farağ ar-Ruḫḫağī iii 490.
ʿUmar b. Farruḫān aṭ-Ṭabarī iv 750.
ʿUmar b. Furāt iii 189.
ʿUmar b. Ǧumaiʿ, Abū Ḥafṣ i 4. – ii 185. – iv 588.
ʿUmar b. Ḥammād b. Abī Ḥanīfa v 354 f.
ʿUmar b. Ḥamza i 163.
ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb i 4, 9, 14, 38, 44, 70, 131, 160, 169 f., 172 f., 175 f., 181, 189, 230, 239, 244 f., 257, 269, 288, 308-311, 379. – ii 57, 64, 67, 134, 326, 361, 479, 634 f., 664, 680, 682. – iii 57, 158, 289, 389, 391, 486. – iv 59, 459, 595, 695-697, 703, 705, 707, 709, 742, 752, 755. – v 8 f., 14 f., 130, 155, 325 f. – vi 185, 197, 202 f., 286, 440.
als *muḥaddaṯ* i 5.

sein Brief an Abū Mūsā al-Aš'arī ii 131-133, 143. – iv 565.
'ahd 'Umar ii 362, 722. – iii 27 f.
'Umar b. Hubaira,
s. „Ibn Hubaira".
'Umar b. Qais b. Abī Muslim,
s. „'Amr b. Qais al-Māṣir".
'Umar b. Maimūn ar-Rammāḥ ii 534 f.
'Umar b. ar-Riyāḥ al-'Abdī i 284. – ii 233.
'Umar b. ar-Riyāḥ al-Qallā' i 253, 283 f. – ii 426, 476.
'Umar b. Šabba i 252, 309. – ii 1, 343 f., 427. – iii 470 f., 473.
'Umar b. Ṣubḥ al-Ḫurāsānī ii 514 f., 532 f., 560.
'Umar b. Ya'qūb b. Muḥammad b. Aflaḥ ii 232.
'Umar b. Yazīd Baiyā' as-sābirī i 349, 385. – iv 740.
'Umāra b. Ǧuwain al-'Abdī ii 423 f.
'Umāra b. Ḥamza i 446 f., 455. – ii 16, 291. – v 168.
'Umāra b. Ḥarbiya i 445 f.
'Umāra b. Waṯīma i 120. – ii 62, 141, 723.
Umm Aiman i 277.
Umm al-Aswad bt. A'yan i 323.
Umm Faḍl iii 199.
Umm Ḥabīb iii 191.
Umm Ḥabība i 21.
Umm al-Ḥakam bt. Abī Sufyān iii 24.
Umm Hāni' i 300.
Umm Kulṯūm bt. 'Alī i 310.
Umm ar-Raṣāṣ i 67.
Umm Šihāb ii 203.
Umm Yūsuf ii 254, 276. – iii 216.
umma,
s. Wortindex s. v.
ummī,
s. „Muḥammad".
Unfähigkeit zu handeln,
s. Wortindex s. v. *'aǧz*.
Unglaube i 196, 202, 264, 277, 357. – ii 496, 738. – iii 54, 120, 123 f., 126, 136 f., 166 f., 287 f. – iv 33, 36, 75 f., 84, 99-101, 105, 135, 152, 154, 156, 193 f., 305, 340, 554, 563 f., 583, 674, 694. – v 365, 443 f. – vi 210, 260, 295, 308, 329, 365 f., 385, 387.
- nicht geschaffen, nur seine Bezeichnung i 409. – iii 413, 427. – iv 33, 75. – vi 171, 210, 295.
Unrecht, bei Gott ii 482. – iii 71, 91, 125, 140, 277 f., 404 f., 420. – iv 12 f., 32, 76, 84, 111, 150, 155, 166, 169, 313, 510 f. – v 280, 317, 336-338, 401 f. – vi 143, 228 f., 257, 294, 307, 353.
Unvermögen,
s. Wortindex s. v. *'aǧz*.
Unzucht i 204, 331, 371, 415. – ii 551, 563. – iii 170. – iv 584. – v 446.
Steinigung als Strafe für - i 36. – ii 581.
„Hurenkind" i 19, 30. – ii 457.
-'Uqailī i 190.
'Uqba b. Nāfi' iv 260.
'Uraiḍ i 396.
Urbund,
s. *„mīṯāq"*.
'Urḍ iv 235.
Urdunn i 136. – iv 235.
Urfa ii 444 f.
Urgemeinde,
s. „Prophetengenossen".
Ursache i 369, 371. – iii 46, 76, 123. – iv 455, 488 f. – v 92 f., 318. – vi 128, 263, 310 f.
s. auch Wortindex s. v. *sabab*; *'illa* („Grund"); *ma'nā*.
'Urwa b. Muḥammad as-Sa'dī ii 703.
'Urwa b. Uḏaina ii 193. – iv 747.
'Urwa b. Udaiya ii 619. – iv 747.
'Urwa b. az-Zubair ii 282. – iv 602.
Urzeugung ii 176, 457 f. – iv 109.
Usāma b. Zaid v 153. – vi 197.
Ušrūsana iii 489. – iv 254.
-Ušrūsanī, Abū Sa'īd,
s. „Abū Sa'īd".
Ustāḏsīs ii 581.
uṣūl al-fiqh ii 148, 277-280, 301 f., 416 f., 420, 479, 696. – iii 61, 268 f., 383, 389 f. – iv 127, 165, 195, 210, 220, 224, 419. – v 47 f., 117-119, 161-169, 171-173, 209-211, 365, 453. – vi 176-182, 190, 247, 282-285, 356 f., 452 f., 480 f., 489 f.
s. auch *„'āmm/ḫāṣṣ"*, *„iǧmā'"*, *„iǧtihād"*, *„istiḥsān"*, *„qiyās"*.
-uṣūl al-ḫamsa,
s. Wortindex s. v.
uṣūl an-naḥw iv 145.
-Uswārī,
s. „'Alī b. Ḫālid"; „'Amr b. 'Alī"; „'Amr b. Fā'id"; „Mūsā al-Uswārī"; „Ṣāliḥ b. 'Amr".
-'Uṭāridī i 219.
'Utba b. Abī Ḥākim al-Urdunnī i 109.
-'Utbī, Muḥammad b. 'Abdallāh iii 208.
'Uṯmān, Kalif i 22, 71, 74, 122, 151, 153 f., 161, 169-172, 225, 236 f., 240, 245, 249, 266, 268, 289, 303 f., 310, 334, 378. – ii 61, 81, 155, 225, 270, 272 f., 305, 308, 365, 368, 378, 412 f., 422, 424, 479 f., 532, 563, 666. – iii 57, 59, 130, 141, 158, 290, 417. – iv 14, 54, 59, 72, 205, 382, 459, 600, 658, 678,

680, 695, 697-699, 702 f., 714. – v 18-21, 50-52, 55-57, 99, 125 f., 130, 154, 156 f., 227, 248, 339, 456 f. - vi 203, 234, 286.
ʿUṯmān b. ʿAbdallāh al-Umawī ii 470, 539.
ʿUṯmān b. Abī ṣ-Ṣalt ii 576-578.
ʿUṯmān b. al-Aswad al-Ǧumaḥī ii 645.
ʿUṯmān b. ʿAṭāʾ b. Abī Muslim i 118.
ʿUṯmān b. Dāwūd al-Ḫaulānī i 108 f.
ʿUṯmān b. Ǧabala b. Abī Rauwād ii 660.
ʿUṯmān b. Ġiyāṯ ar-Rāsibī ii 165.
ʿUṯmān b. Ḥaiyān al-Murrī ii 664.
ʿUṯmān b. al-Ḥakam aṯ-Ṯaqafī ii 324 f.
ʿUṯmān b. Ḫālid aṭ-Ṭawīl ii 313 f., 337, 370, 386. – iii 59, 216. – iv 238 f. – v 176, 183.
ʿUṯmān b. ʿĪsā ar-Ruwāsī iii 96.
ʿUṯmān b. Marzūq iv 578.
ʿUṯmān b. Miqsam al-Burrī ii 71, 107, 246. – v 110.
ʿUṯmān b. Nahīk iii 12-14.
ʿUṯmān b. Sulaimān al-Battī ii 66, 122, 146-149, 151-153, 172, 301, 322, 335, 415, 421, 423, 536, 539. – iii 89, 128, 482. – iv 660, 662, 760. – v 25, 29, 31.
Brief des Abū Ḥanīfa an - i 192-204, 209 f. – v 25-31.
zweiter Brief des Abū Ḥanīfa an - i 204-207. – iv 362, 504, 572, 732. – v 34 f.
ʿUṯmān b. ʿUmair al-Baǧalī i 289.
ʿUṯmān b. al-Walīd b. Yazīd i 107, 113.
-ʿUṯmānīya i 149, 216, 235, 404. – ii 1, 64, 76, 81, 138, 326, 364, 414, 436 f., 719, 722. – iii 57. – iv 78. – vi 316.
Uwais al-Qaranī i 291. – ii 553. – iv 428.
Uzkand iv 601.

Vakuum iii 227, 237, 316 f., 349. – iv 468-470, 476. – vi 69.
Vegetarismus i 141. – ii 65, 87, 665.
Veränderung ii 398 f., 402. – iii 39, 62, 74-76, 115, 120, 362-364, 368. – vi 36 f., 63-65.
s. Wortindex s. v. *taġaiyur; qalb.*
Verb iii 241, 244, 247. – iv 21, 427.
Verbalinspiration iv 9, 185, 429, 612-625.
Vergehen iii 81 f., 229 f., 240, 281, 368, 376. – v 269 f. – vi 351 f.
s. Wortindex s. v. *iṯm, ḏanb.*
Verketzerung,
s. *„takfīr“.*
Vernunft,
s. „Verstand“.
Versiegeln des Herzens ii 97, 110, 113, 403, 643. – iv 8, 75, 579. – v 112. – vi 230, 295.
Verstand *(ʿaql)* i 205, 263, 354, 368, 412, 414 f. – ii 19 f., 52, 60, 64, 118-121, 131, 170, 296, 396, 502, 654. – iii 36, 51, 109, 111, 142, 251, 352, 362, 383, 437. – iv 20, 35, 41, 84, 103 f., 115, 205-207, 285, 450, 501, 517 f., 540, 575-577, 603, 645 f., 652, 656, 659, 661, 663, 670 f. – v 246 f., 293 f., 450. – vi 131, 280, 323, 354, 452, 459-462.
Verstockung ii 111 f., 114, 137, 224, 227. – iii 412. – iv 75, 127, 203, 581, 587 f. – v 113.
Vertraute Gottes,
s. *„auliyāʾ Allāh“.*
Verzeihung Gottes i 104, 157, 174. – iii 128, 304.
Vierkalifenthese,
s. „Geschichtsbild“.
Vinzenz von Lérins iv 679, 686.
Vorherbestimmung,
s. „Prädestination“.
Vorrang (ʿAlī vor Abū Bakr oder umgekehrt),
s. „Herrschaftstheorie“, *„imāmat al-fāḍil“, „imāmat al-mafḍūl“*; Wortindex s. v. *afḍal.*

Waage ii 71, 152, 299, 306, 726. – iii 52, 64, 330, 473. – iv 64, 148, 272, 508, 532, 560 f., 590. – v 221.
Wādī l-qurā iv 235.
-Waḍīn b. ʿAṭāʾ aṣ-Ṣanʿānī i 81, 113, 121, 125. – ii 53, 326, 708.
Waǧǧ iv 396.
Wahb ad-Dallāl iii 90 f. – v 268.
Wahb b. Munabbih i 81, 101, 409. – ii 106, 141, 452, 702-706. – iii 239, 336, 459. – iv 232, 519, 631, 753.
-Wahbīya i 413 f. – ii 190, 211, 213, 215.
-Wahmīya iv 217.
Wahrnehmung, durch Sinne i 365-369, 399, 429. – ii 503, 739. – iii 47, 85 f., 115, 117-119, 131, 139, 227, 248-251, 269, 353, 365, 371, 374, 377, 379, 382 f., 423. – iv 106, 111, 138 f., 166, 176, 191, 310, 421, 488, 515, 657, 666-668. – v 81-83, 237, 277 f., 304, 438 f. – vi 209, 315, 329, 357 f., 374 f., 396, 400, 408, 413.
s. auch „Sinne“.
waḥy,
s. „Offenbarung“.
waʿīd i 20, 448. – ii 176, 196, 372-374. – iii 168, 193 f., 265, 388, 414, 427. – iv 124, 126 f., 306, 509, 648.
s. auch Wortindex s. v.
Wāʾil b. Aiyūb al-Ḥaḍramī ii 206, 711. – iv 177, 754.
Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ i 218, 236, 240, 249, 258, 261, 289, 303. – ii 39, 60, 533, 652, 661. – iii 99. – v 50, 110, 361.

-Wakīʿī ii 38. – v 41.
wakīl,
s. Wortindex s. v.
walāya ii 195, 224 f., 272, 562, 606, 712. – iii 57 f., 130.
- Gottes ii 580. – iii 126.
s. auch *„auliyāʾ Allāh"*.
Wāliba b. al-Ḥubāb i 447 f. – ii 28.
Walīd b. Abān al-Iṣfahānī iv 250.
Walīd b. Abān al-Karābīsī ii 164, 437-439, 732. – iii 106. – iv 15, 211, 699 f.
Walīd b. ʿAbdalmalik, Kalif i 24, 27, 77, 84, 111 f., 115, 138. – ii 665. – iv 117, 395.
-Walīd b. ʿAlī i 128.
Walīd b. Kaṯīr al-Maḫzūmī ii 667 f.
Walīd b. Kaṯīr ar-Rānī i 190.
Walid b. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād iii 466, 501.
Walīd b. Muslim al-Umawī i 5, 68. – ii 3. – iii 293. – iv 531.
Walīd b. ʿUqba i 16. – iv 59. – vi 286.
Walīd b. al-Walīd b. Zaid al-Qalānisī ii 471.
Walīd b. Yazīd, Kalif i 20, 24, 47, 74, 83-86, 90, 92, 98, 103, 110, 113, 116, 126, 134, 149, 213, 287, 445, 456. – ii 88, 252, 352, 464 f., 669 f. – iii 110. – iv 369, 465, 556, 707.
sein Edikt i 13, 29 f.
-Wāqidī i 115, 313. – ii 425, 684, 698. – iv 221, 225, 702.
-Wāqifīya i 276, 284, 331, 386, 389. – iii 96 f. – iv 755. – v 135, 229 f.
- (beim *ḫalq al-Qurʾān*) iii 471, 496. – iv 170, 218-227, 754. – vi 424.
waraʿ i 108, 223. – ii 98, 101, 107, 111 f., 179, 197, 213, 232, 348, 359, 542. – iii 106, 138, 155 f., 179, 192, 389. – iv 716.
-Warqānī, Yūsuf b. Ibrāhīm ii 200. – v 145 f.
Warqāʾ b. ʿUmar ii 641, 644, 646, 652. – iii 7 f.
warrāq ii 92. – iii 477, 505. – iv 225, 252, 294, 317 f., 728.
Warrāq al-Ǧāḥiẓ iv 225.
Waschung,
s. „Reinheitsgebote".
Wāṣil b. ʿAbdarraḥmān ar-Raqāšī ii 95 f., 320.
Wāṣil b. ʿAṭāʾ i 15, 35 f., 47 f., 51, 105, 408. – ii 1, 4, 6, 8 f., 13, 22, 59, 66, 71, 86, 107, 109, 113, 167, 206, 234-280, 298, 306-308, 311, 314, 322, 335, 337-341, 437, 504, 647, 650, 680, 697, 706. – iii 33, 35, 57, 59, 109, 135, 214, 216 f., 266, 286 f., 291, 295, 385, 417, 481, 484. – iv 2, 59, 64, 230, 232, 235, 239, 241, 259, 529, 553, 589, 602, 621, 647, 649, 651, 655, 661, 698, 702, 722, 735, 748 f. – v 136-164, 166, 178 f., 188, 191.
-Wāṣilīya ii 269, 312, 342. – iv 259 f., 262-265, 276.
(Banū) Wāsīn iv 264.
Wāsiṭ i 15, 55, 88, 119, 149, 159 f., 162, 165, 181, 252, 261, 349, 361. – ii 1, 43, 61, 71, 127 f., 135, 139, 153, 194, 242, 314, 320, 326, 397, 430 f., 434-438, 449, 452, 455, 463, 465, 547, 619, 667. – iii 106, 179, 218, 501. – iv 57, 95, 389, 403, 699, 755. – v 4. – vi 24.
Wasser iii 344, 346-348, 351, 356. – iv 411, 448-450, 480. – v 45 f., 76, 81 f.
Wāṯila b. al-Asqaʿ iii 104.
-Wāṯiq, Kalif iii 55, 160, 204, 213, 295, 431, 448, 464, 470-473, 475, 478-480, 482 f., 487, 490-495, 497, 499, 502 f. – iv 2, 46, 53, 68, 96, 119, 132, 172, 403, 711, 715, 722. – vi 217, 399.
-Wazīr al-Maġribī, Ḥusain b. ʿAlī ii 278. – iv 520. – v 441.
Weberhandwerk ii 94, 218, 239 f., 281 f., 285, 572. – iv 148, 243, 246.
Wein ii 389, 456, 558. – iii 152, 188, 303. – iv 312. – v 171 f.
Weintrinken ii 8, 145, 233, 420, 597, 720. – iii 128, 152, 164, 171, 179, 205, 486. – iv 53, 67, 551, 586. – v 349. – vi 283.
s. auch *„nabīḏ"*.
Weisheitsliteratur ii 15, 19, 119. – iii 101, 112. – iv 626.
Weissagungen i 295. – iv 634-637.
Wels,
s. „Aal".
Welt, verderbt i 147. – ii 19, 45, 242, 248, 629. – iii 133. – iv 299, 314, 716. – v 139.
verflucht i 103 f., 116, 126.
verboten i 229.
Endlichkeit der - iii 394; s. auch Wortindex s. v. *iḫdāṯ, muḥdaṯ*.
Weltverzicht,
s. „Askese".
Werke i 196, 203. – ii 366, 498, 584, 737. – iii 282, 287, 407. – iv 39-41, 64, 136, 141, 193, 565, 567-569, 577 f.
-, freiwillige, s. Wortindex s. v. *nāfila*.
Wesen,
s. Wortindex s. v. *ḏāt*.
Wiedehopf ii 114. – v 114, 287.
„Wiederholung",
s. „Auferstehung".
Wiederkehr,
s. Wortindex s. v. *raǧʿa*.
Wildente iv 142.

Wille/Wollen iii 85 f., 165, 247 f., 361, 369, 378 f., 402. – iv 35, 87 f., 104-108, 158, 167, 311, 445, 482, 485, 670, 732. – v 347, 430. – vi 130, 154, 311 f., 329, 331, 335.
s. auch Wortindex s. v. *irāda*.
Wille Gottes,
s. „Gott".
Willensfreiheit i 205. – ii 18, 169, 175, 223, 401, 441, 579, 586, 592, 596. – iii 83, 122, 127, 139, 162, 180, 276, 377 f., 393, 401 f. – iv 28, 104, 108, 130, 132, 153, 194, 246, 254, 273, 310, 483, 485 f., 489-494, 500-506, 515, 539, 601, 751, 753. - v 91, 117, 133. – vi 172.
s. auch „Qadarīya"; Wortindex s. v. *taḫliya*.
Wind i 364 f. – iii 70, 349, 352, 373. – v 261.
Wirkung,
s. „Ursache" und Wortindex s. v. *fi'l*.
Wissen ii 110. – iii 85, 118-120, 232, 248 f., 252-254, 361, 379 f., 427. – iv 103, 137, 165, 310, 408, 479, 645, 671. – v 389 f. – vi 130, 178 f., 332, 364.
- durch *ilhām* i 260 f. – iv 107, 620 f.
verborgenes - i 285. – iv 632, 638.
- der Imame i 279 f., 296, 316, 319, 326. – iv 638. – v 53, 56, 63.
- Gottes, s. „Gott".
Wolgabulgaren iii 201 f. – iv 557.
Wort Gottes,
s. „Rede Gottes".
wuld Sāsān ii 495. – iii 506.
Wunder,
- Gottes i 356. – iii 23, 74, 96. – iv 184, 347, 391, 476, 596, 639 f., 701. – v 289, 293. – vi 167, 225, 390.
- des Propheten i 27, 377, 413. – ii 441. – iii 25-27, 72, 165, 202, 285, 384, 396, 411, 415 f., 423. – iv 17, 41 f., 101, 112 f., 130, 160, 268, 289, 331-334, 452, 537 f., 630-632, 638-642, 653. – v 93, 124, 262 f.
- Mose iii 220, 396. – iv 630. – vi 169, 480.
- Jesu iii 23, 27, 220, 396. – iv 630.
- der Imame iii 96. – iv 314, 526, 631, 641. – vi 438.
- eines Frommen i 222. – ii 671. – iv 643 f.
wuqūf,
s. Wortindex s. r. *w-q-f*.

Xenokrates iii 350.

-Ya'fūrīya i 320. – iv 742.
Yaḥyā aš-Šumaiṭī iii 153.
Yaḥyā b. 'Abdal'azīz al-Urdunnī i 122, 129.
Yaḥyā b. 'Abdalḥamīd al-Ḥimmānī i 219.
Yaḥyā b. 'Abdallāh b. Bukair i 114. – iii 477.
Yaḥyā b. 'Abdallāh b. al-Ḥasan i 232. – ii 472, 698, 717. – iii 93, 108. – iv 753, 759.
Yaḥyā b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Umar b. 'Alī iii 94.
Yaḥyā b. Abī Kaṯīr ii 137, 139, 326, 670 f. – iv 370.
Yaḥyā b. Abī Manṣūr al-Munaǧǧim iii 201.
Yaḥyā b. Ādam i 246. – ii 559. – iv 222.
Yaḥyā b. 'Adī iii 46, 330. – iv 27, 38, 291 f., 372, 469, 477, 505, 556, 575, 624. – vi 367, 430.
Yaḥyā b. Akṯam ii 2, 149, 438. – iii 159, 162, 169, 196, 451, 455, 484-487, 496-498, 500. – iv 1, 174, 221, 758. – v 351.
Yaḥyā b. Aṣfaḥ iv 170 f.
Yaḥyā b. Aṣram ii 622.
Yaḥyā b. 'Aun iv 271.
Yaḥyā b. 'Aun al-Ḫuzā'ī ii 688.
Yaḥyā b. Bišr al-Arraǧānī iii 220, 262, 291 f. – iv 49, 131, 247, 249.
Yaḥyā b. Bišr/Bašīr b. 'Umair an-Nihāwandī iii 292.
Yaḥyā b. Bisṭām b. Ḥuraiṯ ii 78.
Yaḥyā b. aḍ-Ḍaḥḥāk as-Samarqandī iii 155.
Yaḥyā b. Ḥakīm al-Muqauwim v 110.
Yaḥyā b. Ḫālid al-Barmakī i 350 f., 359, 387, 406, 448. – ii 20, 37, 181, 427, 447, 473. – iii 24, 26, 31, 93, 97 f., 161, 298. – iv 120.
Yaḥyā b. Ḥamza al-Batalhī i 97, 116, 120 f., 123, 128.
Yaḥyā b. al-Ḥāriṯ aḍ-Ḍimārī i 106 f., 115, 121, 138.
Yaḥyā b. Ḥusain i 447.
Yaḥyā b. Kāmil iv 69, 119, 172 f., 177, 530. – v 243. – vi 289, 296, 397-400.
Yaḥyā b. Ma'īn i 60, 100 f., 117, 137, 219, 226, 233, 253. – ii 75 f., 119 f., 283, 303, 378 f., 636, 641, 648 f., 654, 676, 695, 709. – iii 8, 455.
Yaḥyā b. Mu'āḍ ar-Rāzī ii 637 f. – iv 280, 426.
Yaḥyā b. Mubārak b. al-Yazīdī ii 376.
Yaḥyā b. Muṭarrif al-Balḫī v 24.
Yaḥyā b. Muḥammad b. Yaḥyā iv 271.
Yaḥyā b. Sa'īd al-Madanī ii 147 f.
Yaḥyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān ii 63, 72, 75, 138, 303, 381, 397, 647. – iv 119, 180 f. – v 109.
Yaḥyā b. Salama b. Kuhail i 273.
Yaḥyā b. Ṣāliḥ al-Wuḥāẓī i 139.
Yaḥyā b. Sallām iv 271.
Yaḥyā b. 'Umar al-Kinānī iv 271 f.
Yaḥyā b. 'Umar b. Yaḥyā b. al-Ḥusain i 267, 287.

Yaḥyā b. ʿUṯmān as-Sahmī ii 718.
Yaḥyā b. Zaid b. ʿAlī i 254, 271. – ii 250, 624.
Yaḥyā b. Zakarīyā' al-Mauṣilī ii 469.
Yaḥyā b. Zakarīyā' b. Abī Zā'ida i 215. – iii 6 f.
Yaḥyā b. Ziyād al-Ḥāriṯī i 446 f.
Yaʿlā b. ʿUbaid ii 283 f. – v 171.
-Yamāma i 110, 214, 244. – ii 13, 126, 289, 573, 670.
Yamān b. Ri'āb i 213, 383. – ii 216, 495, 573 f., 599 f., 615, 623. – iv 370, 554. – v 35, 127 f.
Yaqṭīn b. Mūsā i 389. – iii 98. – iv 755.
Yaʿqūb al-Qāri' ii 536.
Yaʿqūb b. ʿAbdallāh al-Aš'arī ii 631.
Yaʿqūb b. ʿAbdarraḥmān b. Sulaim al-Kalbī i 110.
Yaʿqūb b. ʿAdī/ʿAlī al-Kūfī i 268, 290.
Yaʿqūb b. Dāwūd ii 6 f. – iii 21, 24, 28.
Yaʿqūb b. Laiṯ ii 588.
Yaʿqūb b. Šaiba ii 679. – iv 52, 219.
Yaʿqūb b. Šuʿaib b. Mīṯam i 387.
Yaʿqūb b. ʿUmair b. Hāni' i 95, 98.
Yaʿqūb b. ʿUtba b. al-Muġīra i 80.
Yaʿqūb b. Yazīd b. Ḥammād al-Anbārī i 391.
-Yaʿqūbī iii 4, 486. – iv 238, 712.
-Yarsūḫī, Muḥammad b. al-Ḥusain v 24.
Yāsīn ii 466.
Yāsīn b. Muʿāḍ az-Zaiyāt i 214.
Yazdānbuḫt i 420, 423. – iv 208.
Yazdānī i 434.
Yazīd Ḥaurā' iii 164.
Yazīd an-Naḥwī ii 549, 551, 556.
Yazīd b. Abān ar-Raḳāšī ii 68, 77, 89-91, 104, 140, 167, 264. – iii 33.
Yazīd b. ʿAbdalmalik i 24, 27, 65, 109, 164 f. – ii 88, 464. – iv 417, 633.
Yazīd b. ʿAbdarraḥmān ad-Dālānī ii 437.
Yazīd b. Abī Ḥabīb ii 719, 735.
Yazīd b. Abī Ziyād al-Kūfī i 255. – ii 472.
Yazīd b. al-Faiḍ i 445, 447. – iii 21.
Yazīd b. Hārūn i 303. – ii 320, 358, 397, 407, 431 f., 435-437, 494. – iii 176 f. – iv 211, 365, 630, 750.
Yazīd b. Hāšim ii 178.
Yazīd b. Manṣūr ii 371. – iii 32.
Yazīd b. Marṯad al-Maḏḥiǧī i 82, 84, 121. – ii 53, 88. – iv 740.
Yazīd b. Muʿāwiya i 24, 112, 153, 307, 418. – ii 720.
Yazīd b. Mufarriġ ii 2.
Yazīd b. al-Muhallab i 76, 165-167, 169. – ii 44, 94, 127 f., 138, 165, 334, 454, 464, 467, 510-512, 514, 592, 601.
Yazīd b. Muḥammad al-Muhallabī iii 498.
Yazīd b. Qatāda b. Di'āma ii 135.
Yazīd b. Ṣuhaib al-Faqīr i 163.
Yazīd b. Unaisa i 6. – ii 226, 231, 614-618. – iv 595. – v 126-129.
Yazīd b. al-Walīd i 23, 83-89, 91 f., 94-96, 100, 105-107, 109, 111, 116, 126 f., 130 f., 136 f., 149, 312, 456. – ii 1, 154, 244, 255, 285 f., 335, 340, 351 f., 625, 675. – iv 236.
Yazīd b. Yazīd al-Azdī i 96-99, 107, 111, 127.
Yazīd b. Zuraiʿ ii 323.
-Yazīdī, Abū Muḥammad Yaḥyā iii 137, 200. s. auch „Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Yazīdī".
-Yazīdīya i 411.
-Yūdġānīya ii 617.
Yūnus b. ʿAbdalaʿlā ii 637, 733.
Yūnus b. ʿAbdarraḥmān al-Qummī i 351 f., 376, 387-392. – ii 427, 605. – iv 90, 553, 679, 743.
Yūnus (b. ʿAun) ii 174 f., 182 f. – iv 127. – v 36, 38, 40, 43.
Yūnus b. (Abī) Farwa i 447.
Yūnus b. Abī Yaʿfūr al-ʿAbdī i 320.
Yūnus b. Bašīr ii 59.
Yūnus b. Bukair al-Ǧammāl i 218. – iii 99. – iv 740.
Yūnus b. Ḥabīb ii 82, 85, 147, 242, 244.
Yūnus b. Hārūn i 447.
Yūnus b. Rāšid al-Ǧazarī ii 459 f.
Yūnus b. ʿUbaid ii 64, 66 f., 74 f., 152, 323 f., 342 f., 346, 352-354, 365, 393, 419.
Yūnus b. al-Yasaʿ iv 260 f.
Yūnus b. Ẓabyān i 358, 397.
-Yūnusīya v 36, 38.
Yūsuf al-Baṣīr ii 507. – iii 314. – iv 27, 32, 81, 106, 151, 188.
Yūsuf b. ʿAmr b. Yazīd al-Fārisī ii 733.
Yūsuf b. Asbāṭ i 15, 105, 127, 145. – ii 118.
Yūsuf b. Bilāl i 299.
Yūsuf b. Ḫālid as-Samtī i 189. – ii 150-153, 184, 317, 386, 679. – iv 147.
Yūsuf b. Ibrāhīm al-Barm ii 388.
Yūsuf b. Ismāʿīl al-Lamġānī iv 231.
Yūsuf b. Maimūn aṣ-Ṣabbāġ i 230. – iv 415.
Yūsuf b. Muḥammad al-Istiǧǧī ii 686.
Yūsuf b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī i 188, 271, 296, 424. – ii 8, 150, 704.
Yūsuf b. ʿUmar b. Hubaira ii 129, 146.

Zacharias vi 160.
Zacharias von Mytilene iv 452.
Zāḏānbuḫt iii 220. – iv 70.
-Zaʿfarānī, Abū ʿAbdallāh iv 161.
-Zaʿfarānī, Abū ʿAmr ii 256, 276, 288, 317 f.
-Zaʿfarānī, Abū ʿUṯmān ii 317. – iii 109.

-Zaǧǧāǧ ii 406 f.
-Ẓāhirīya ii 417, 628 f., 742. – iii 294 f., 388, 390. – iv 66 f., 145, 239, 249, 275, 420, 423, 663. – vi 193, 284, 422.
Zaid an-Nār, Sohn des Mūsā al-Kāẓim iii 150, 193.
Zaid b. Abī Unaisa ar-Ruhāwī ii 615.
Zaid b. ʿAlī i 45, 188, 200, 231, 233 f., 238 f., 241, 244 f., 251 f., 254-256, 258 f., 261 f., 264 f., 271, 274, 286, 288, 302, 310-312, 319 f., 338, 380, 395, 440. – ii 250 f., 325, 472, 625, 640, 687. – iii 130. – iv 741. – vi 289.
Zaid b. ʿAmr b. Nufail vi 185, 188.
Zaid b. Arṭāt al-Fazārī vi 425 f.
Zaid b. Aslam ii 679, 688.
Zaid b. Ḥāriṯa i 29. – iv 211. – v 10, 153, 325 f.
Zaid b. Sinān iv 260.
Zaid b. Ṯābit ii 112, 211. – vi 197, 202 f.
Zaid b. Wāqid al-Qurašī i 100 f., 116, 122.
Zāʾida b. Maʿn b. Zāʾida i 440.
Zāʾida b. al-Murqil ii 334.
-Zaidīya i 201, 235, 239-269, 251 f., 274, 283, 287-290, 312, 318 f., 389. – ii 213, 265, 428, 436, 472, 532, 612, 625, 709, 718. – iii 93 f., 108, 129 f., 132 f., 141, 152, 155, 166, 197, 412, 447. – iv 60, 78 f., 96, 110, 160, 226, 232 f., 251, 255, 300, 315, 417, 434 f., 503, 600, 629, 702, 742. – v 51, 53, 63, 88, 144, 326. – vi 193, 278, 285, 287, 316.
Zainalʿābidīn i 180, 243, 245, 254, 280, 303 f., 336. – iii 94, 150. – iv 744.
Zakarīyāʾ b. Abī Zāʾida al-Hamdānī i 231.
Zakarīyāʾ b. Isḥāq al-Makkī ii 649 f.
zakāt ii 198, 225, 352, 356, 359, 435, 583, 624. – iii 94, 96 f., 105, 188, 194, 289, 388. – iv 14, 56, 58, 210, 719 f. – vi 194, 231.
Verteilung des - i 18, 42, 388, 395. – iv 720.
-Zamaḫšarī i 22. – iii 369. – iv 256 f., 415, 421, 610. – vi 162.
Zamzam iv 552.
(Banū) Zanāta iv 260-262, 264.
zandaqa,
s. „Häresie".
Zanǧ ii 103. – iii 441. – iv 1, 47, 244, 276.
Zaqqūm-Baum v 4.
Zarang ii 572, 585, 588.
Zauberei iii 27, 220. – iv 112, 331, 584, 638, 642 f. – v 93. – vi 475 f.
Zeichen,
s. Wortindex s. v. *āya* und *dalīl*.
Zeit i 25, 370. – iii 233 f., 241-243, 252, 324. – iv 129, 140 f., 193, 381, 453-455, 459, 474 f., 629, 757. – v 376, 382.
s. auch Wortindex s. v. *zamān; waqt*.
Zenon von Kition iii 234, 313 f., 318. – iv 463.
Zentralasien i 46, 421, 423. – ii 157, 491, 612. – iv 168, 323, 362, 405, 571, 741.
Zeugnis i 405. – ii 129 f., 132 f., 149, 160 f., 272, 308, 382, 540. – iii 267, 455, 477. – iv 211, 563, 568, 571, 584, 651, 698.
Recht auf - verweigert i 19, 69. – ii 122, 129, 155, 381, 540, 722. – iii 177, 455, 469. – iv 698, 735.
s. auch „*ʿadāla*".
Ziyād al-Mauṣilī v 284.
Ziyād an-Nahdī i 255.
Ziyād b. ʿAbdarraḥmān ii 592 f. – iv 752.
Ziyād b. Abī Ziyād ii 665.
Ziyād b. Abīh i 25, 215, 230, 286. – ii 1 f., 79, 155, 219, 296, 720. – iii 5, 210, 300. – iv 405.
Ziyād b. Kulaib ii 140.
Ziyād b. Marwān al-Qandī iii 96, 98.
Ziyād b. Muḥammad b. Manṣūr b. Ziyād iii 300.
Ziyād b. al-Munḏir al-Hamdānī,
s. „Abū l-Ǧārūd".
Ziyād b. Ṣāliḥ al-Ḫuzāʿī iii 12.
Ziyād b. ʿUbaidallāh al-Ḥāriṯī i 156.
-Ziyādīyūn ii 396. – iii 300.
Zoroastrismus i 313, 419, 423-425, 434. – ii 19, 28, 43, 53, 491, 550, 562, 572, 581, 594, 612 f., 620 f., 624. – iii 36, 169, 191, 203 f., 220 f., 270 f., 279, 370, 406. – iv 70 f., 290, 348, 381, 403, 452, 502, 506, 537, 550, 560 f., 677. – v 284, 331, 367. – vi 357, 367 f., 430.
Zubaida ii 541, 631. – iii 102.
Zubair b. al-ʿAuwām i 22, 154, 172, 240. – ii 107, 162, 413. – iii 59, 130, 291, 417. – iv 59, 80, 249, 704, 719. – v 115, 251, 325, 339. – vi 235 f., 286.
Zubair b. Muškān i 157.
Zuckerrohr iv 56.
Zufar b. al-Huḏail i 215. – ii 149-151, 166, 541 f. – iv 53.
Zuhair al-Aṯarī ii 736-742. – iv 224, 226, 414, 418, 447. – v 45 f.
Zuhair b. ʿAlqama ii 465.
zuhd, Weltverzicht,
s. „Askese".
-Zuhrī i 35, 84, 109, 111, 250. – ii 65, 138 f., 142, 278, 314, 349, 393, 453, 671, 686. – iv 217, 602, 676, 710, 749.
Zurāra b. Aufā al-Ǧurašī ii 3 f.

Zurāra b. A'yan i 92, 243, 245, 277, 315, 317, 321-330, 332f., 339-341, 348f., 361, 363, 370, 373, 382, 390, 394, 410. – ii 325, 425, 588, 663. – iii 55, 96, 151, 153. – iv 12, 361, 401, 440, 482, 489, 582, 628, 742, 751. – v 68.
Zurqān i 348, 356f., 376f. – ii 109, 398, 478, 506. – iii 41, 216, 292, 325, 422. – iv 2, 119-121, 124, 172, 183, 221, 678, 710.
s. auch Buchindex s. v. „*Maqālāt* (Zurqān)".
Zurvanismus i 25, 424, 452. – iv 453.
Zusammenhalt, Zusammensetzung, s. Wortindex s. v. *ta'līf*.
Zūzan iv 252.
Zweifel ii 176. – iii 127, 136, 207, 222, 382, 434. – iv 13, 99, 105, 588, 670, 677. – v 333. – vi 131, 312, 320, 322.
Zwiebel ii 112, 145, 177. – v 116.
Zypern i 121.